



ТРУДЫ
БЕЛГОРОДСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
(С МИССИОНЕРСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТЬЮ)

Выпуск XV



Белгород
2022

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

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

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

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

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

*The journal is included in the Russian 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 XV: Сборник научных трудов / По благословению Высокопреосвященного Иоанна, митрополита Белгородского и Старооскольского. – Белгород: Белгородская и Старооскольская епархия, 2023. – Вып. XV. – 336 с.

Proceedings of the Belgorod Orthodox Theological Seminary (with missionary orientation). Issue XV: Collection of Scientific Papers / With the blessing of His Eminence John, Metropolitan of Belgorod and Stariy Oskol Diocese. - Belgorod: Belgorod and Stariy Oskol Diocese, 2023. Issue XV.

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;

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 XV



Belgorod – 2023

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

Editorial board:

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

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

Olhov Paul A. – Doctor of philosophy, Professor, national research university “Belgorod state University”;

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

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

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

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

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

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I. НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Опыт православной педагогики в трудах архимандрита Георгия (Шестуна) <i>протоиерей Алексей Куренков</i>	9
Современная практика молитвы Иисусовой для мирян <i>протоиерей Сергей Дергалеv</i>	18
Построение богословской системы: опыт апофатического богословствования В.Н. Лосского <i>Колесников С.А.</i>	32
Православное образование, воспитание и обучение в условиях современности <i>протоиерей Сергей Рубежсанский</i>	61
Пределы допустимости частного богословского мнения (на примере творчества священника Павла Флоренского) <i>священник Даниил Горячев</i>	70
Церковное управление и администрирование: вызовы времени <i>протоиерей Александр Яровой, Яровой М.А.</i>	79
Духовно-нравственное воспитание детей и молодежи в процессе изучения героического прошлого национальной истории <i>протоиерей Сергей Паииков</i>	88
Современные религиозведческие исследования в России и за рубежом <i>Полетаева Т.А.</i>	113
Образы блаженных, юродивых и праведных как составляющая русского национального характера в литературе русского зарубежья <i>Полторацкая С.В.</i>	124
Проблема отношений между Русской Православной Церковью, государством и старообрядцами в историческом контексте <i>Капинос Р.В., Братищев Д.А.</i>	132
Образ преподобного Антония Великого в «Apophthegmata Patrum» <i>иеромонах Иоанн (Пахачев)</i>	142
Православная аксиология и глобализационные ценности: два полюса духовности <i>Рудавина Т.А.</i>	152
Доказательства бытия Божия в применении к миссии <i>Воскресенский О.В.</i>	162
Концепция духовно-нравственного воспитания учащихся православной гимназии в России начала XXI века <i>священник Петр Зорин</i>	195

РАЗДЕЛ II. НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ	
Пастырское служение в отделении реанимации	
<i>Галушкин А.В.</i>	204
Противостояние христианского мира нехристианскому: атеистическая Россия XX века	
<i>Клюйко А.С.</i>	217
Догматическое богословие как важнейший аспект православного сознания в современном мире	
<i>Качалов Д.В.</i>	225
Поэты-метафизики Джон Донн и Джордж Герберт в поисках духовного и совершенного	
<i>Яровая А.А.</i>	232
РАЗДЕЛ III. НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ	
Материалы международной научно-практической конференции Шестые Иннокентиевские международные миссионерские чтения	
Христианское богословие и вызовы современности (на материалах антропологического богословия В.Н. Лосского)	
<i>Колесников С.А.</i>	243
Миссионерский аспект православного понимания ценности человеческой жизни в борьбе с абортами	
<i>Бойков Ненад (Сербия)</i>	274
Реформы Петра I как последствия Церковного раскола XVII века для государства и церкви	
<i>Братищев Д.А.</i>	284
Религиозная и псевдорелигиозная символика, размещенная в урочище Куропаты	
<i>Ю.А. Чирва (Беларусь)</i>	293
Материалы научно-практической конференции «Православная педагогика и актуальные проблемы современного духовно-образовательного процесса»	
Проблемы духовного образования: вызовы современности и наследие прошлого	
<i>Колесников С.А.</i>	301
РАЗДЕЛ IV. ЛЕТОПИСЬ СОБЫТИЙ	
Летопись событий Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) (июль-декабрь 2022 года)	313
ПРИЛОЖЕНИЯ	
Информация для авторов	330
Приложение 1. Правила оформления статей	331
Приложение 2. Единый формат оформления пристатейных библиографических списков в соответствии с ГОСТ Р 7.05-2008 “Библиографическая ссылка”	332
Приложение 3. Образец оформления статьи	334

УДК 27-75

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

Опыт православной педагогики в трудах архимандрита Георгия (Шестуна)

Аннотация. В статье представлен обзор православных педагогических принципов и опыта на основе трудов архим. Георгия (Шестуна). Выводом является утверждение, что архимандрит при жизни уделял особое внимание проблемам воспитания и образования молодого поколения в условиях современных глобализационных вызовов, а потому в своих работах он актуализировал православные принципы педагогики, рассматривал проблемы института семьи в контексте дехристианизации мира, настаивал на необходимости обращения к Православии, изучения православной веры, традиции, культуры в светских школах с целью формирования гармоничной, созидательной личности и укрепления общественной нравственности.

Ключевые слова: православная педагогика; принципы православной педагогики; архимандрит Георгий (Шестун); цели светской педагогики.

Archpriest Alexey Kurenkov,
Candidate of Philosophical Sciences,
Rector of the Belgorod Orthodox
Theological Seminary (with a missionary orientation),
Russia, Belgorod,
bpds@mail.ru

The Experience of Orthodox Pedagogy in the Works of Archbishop George (Shestun)

Abstract. The article presents an overview of Orthodox pedagogical principles and experiences based on the writings of Archimandrite George (Shestun). The conclusion is the assertion that the archimandrite in his lifetime was very concerned about the upbringing and

education of the younger generation in the conditions of modern globalization challenges, and therefore in his works he actualized the Orthodox principles of pedagogy, considered the problems of the family institution in the context of dechristianization of the world, insisted on the need to address Orthodoxy, the study of Orthodox faith, tradition, culture in secular schools to form a harmonious, creative personality and strengthen public morality.

Key words: Orthodox pedagogy; principles of Orthodox pedagogy; Archimandrite George (Shestun); goals of secular pedagogy.

19 сентября 2022 г. на 72-м году жизни отошел ко Господу известный педагог, профессор архимандрит Георгий (Шестун) [18], доктор педагогических наук, который в своих работах говорил о том, что сегодня, в век глобализационных процессов, политической турбулентности, «планетарного гуманизма», дехристианизации мира, молодежь оказывается под мощным идеологическим и информационным давлением, что является дестабилизирующим и дезориентирующим фактором.

Архимандрит отмечает, что история Православной Церкви в России – это история народа, государства, где понятие русской духовной культуры включает в себе стремление к Идеалу. Духовная сущность русской культуры, в которой художественное творчество и художественное самосознание, духовно-эстетические ценности являются мировоззренческой доминантой, это путь культуры, который подчеркивает самоценность духовного опыта личности, способной к саморефлексии, интеллектуальному творчеству, опирающейся на знание и четкую нравственную систему. Русское Православие предполагает актуализацию «Я» в «Мы», раскрытие одного «Я» через другое «Я», выход личности за пределы своего «Я», ориентацию одной личности на другую личность. И при этом все личности с их ментальными различиями, индивидуальными особенностями живут, сосуществуют, принимают решения соборно. Соборность, как единство во множестве, – это одна из важных характеристик церковной жизни. Она выражает полноту и целостность Церкви как богочеловеческого организма любви. Взгляд на человека в Православии включает в себе основную мысль: человек создан, сотворен Богом и содержит в себе образ и подобие Божии. Цель человеческой жизни состоит в теосисе (обожении). Жизнь после смерти определена будет качеством жизни этой, земной, жизни, а потому, соответственно, следует жить целомудренно, взращивая в себе любовь, смирение, терпение, милосердие, совестливость, трудолюбие, почитание старших, чувство долга, патриотизм, жертвенное служение и др., совершая труд по очищению своего

сердца и помыслов, борясь со страстями, т.е. совершая духовный подвиг, ведущий к преображению человека, а через него – всего мира.

Так, Православие лежит в основе нашей цивилизации: для России исторически традиционной, господствующей и культуuroобразующей религией является Православие, которое отличается от протестантизма и католицизма, доминирующих в Западном мире. При этом проблемой современной российской системы образования является ее ориентация именно на западное образование и воспитание, которое сформировано на иных, не православных, ценностях, на иной, не русской, культуре. Отец Георгий отмечает, что это не просто проблема, это – беда для России, т.к. идеология глобализма, пропагандируемая западными либералами, ориентирована строго на земную жизнь, в ней нет места жизни вечной, нет места Царству Небесному. Это – идеология потребления и порабощения человека страстями, требованиями плоти, идеология атомизации личности. На этой концепции, соответственно, строится педагогическая система Запада [1]. И сегодня Россию пытаются интегрировать в мировую цивилизацию с единым либеральным стандартом ценностей, которые, как мы можем наблюдать, являются вовсе не христианскими, а значит, и с единой антихристианской педагогической системой. И в контексте этой интеграции нам запрещают изучать собственную, а именно православную, культуру, жить в соответствии с православными традициями [5], вернуться к православному образу жизни и мировидению.

Православие противостоит глобализму, утверждая бессмертность человека, существование загробной жизни. Соответственно, православная педагогика ориентируется не только на земное бытие, но и на вечность [14]. Закономерности духовно-нравственного развития личности, по мнению архимандрита, исходят из понятия идеала, который присутствует в той или иной традиции. В православной традиции этот Высший идеал – Сын Божий, Логос, Иисус Христос, Богочеловек, который является центром жизни христианина и мировой истории. В связи с этим, православная педагогика христоцентрична. Каждый человек несет личную ответственность за свои слова, дела, поступки, скрытые намерения, желания. Спасение человека синергийно: оно совершается посредством Божественной благодати, с одной стороны, и приложением усилий человека, с другой [9].

Между тем, церковно-педагогическая культура предполагает воцерковление ребенка, т.е. она эkkлeсиологична. Спасение происходит в Церкви, Глава которой – Христос. Церковь дает нам образец «соборного единства, в котором раскрывается соборная природа восстановленного естества человека» [14]. Эkkлe-

сиологичность предполагает формирование в ребенке особого, внутреннего духа церковности, научение молитвенной жизни, «без воцерковления не может быть православного воспитания и православного образования» [17, с. 240].

Архимандрит Георгий в своих трудах отмечал важность сохранения института семьи. Семья, как малая Церковь, как ячейка общества, является той средой, в которой закладываются и прививаются первые и основные ценностные ориентиры. Семья хранит и передает духовно-нравственные традиции, обычаи и предания из поколения в поколение, она есть главная ступень, главный уровень в сфере воспитания и образования [4]. Если будет разрушен институт семьи, будет разрушен фундамент общества. Западный мир сегодня пытается дискредитировать, высмеять этот институт, называя его пережитком прошлого, от которого следует избавиться, и на этом фоне растут всевозможные нетрадиционные группы (ЛГБТ-сообщества), движение чайлдфри, однополые «браки», сожительства и прочие явления, которые осуждаются в Св. Писании. И сегодня, как отмечает архимандрит, вопрос о ценностях, на которых можно строить семью, «встал ребром». Создание семьи, деторождение требуют понимания этих ценностей, а также необходимости воздержания, целомудрия, знания того, что блуд, прелюбодеяния, детоубийство (аборт) являются смертными грехами.

К сожалению, современная российская система образования не дает необходимых знаний и ориентиров для создания и сохранения семьи, не дает правильного представления о том, что есть мир, человек, каков смысл его жизни [13] и в значительной мере ориентирована именно на вхождение в мировую цивилизацию с дехристианизацией ценностных основ и педагогической сферы. Светская школа стремится к модернизации педагогических технологий с ориентацией на зарубежные образовательные стандарты. При этом заимствованные Запада образовательные модели полностью «заменяют собой традиционные, исторически сложившиеся в России, формы обучения и воспитания» [6]. И сегодня, как отмечает о. Георгий, уровень образования оставляет желать лучшего, образовательная сфера ориентирует молодежь на карьерный рост. Понимание личности как уникальной, Богоподобной, с высшими идеалами и высшим предназначением, отходит на периферию светского образования. Таланты и способности человека, данные ему Богом и требующие развития, притупляются, «цель и смысл человеческой жизни низводятся до полезности человека в конкретной экономической и политической системе» [2]. Традиция отходит на второй план, разрываются связи поколений, стирается историческая память. А, как сказал И.А. Ильин, «человек, утративший

доступ к духовной воде и духовному огню своего народа, становится безродным изгоем, беспочвенным и бесплодным скитальцем по чужим духовным дорогам, обезличенным интернационалистом. Горе ему и его детям: им грозит опасность превратиться в исторический песок и мусор» [15, с. 200].

По мнению архимандрита Георгия, духовное обогащение российского социума должно быть основано на Православной традиции. Необходимо это осознать, т.к. именно Православная Церковь «является единственной хранительницей духовного опыта нашего народа. Если общество не обратится за опытом передачи духовных ценностей к Церкви, то оно будет разлагаться, потому что без духовной основы долго существовать не сможет» [7]. Необходим союз, сотрудничество Церкви и светской школы, школа должна ориентировать ребенка на Высшие идеалы, должна привести его к вратам Церкви, иначе она не выполнит свою основную задачу и обязанность [1]. Кроме знаний и каких-то умений, ребенок должен получить опыт творческой деятельности. Ему необходимо привить духовные ценности, смыслы и основные положения православной традиции, а в их контексте он должен получить опыт межличностного общения и духовной жизни. Православная педагогика ставит своей задачей приведение ребенка ко Христу, его воцерковление, открытие в нем образа Божиего, научение его ответственности, любви к Родине, к собственной культуре, научение его навыкам, благодаря которым он будет полезен своему народу, обществу, семье, научение его созидательному творчеству в соответствии с его наклонностями.

Православная аксиология, на которую опирается православная педагогика, утверждает Божественные Заповеди, Заповеди блаженства в качестве основы духовно-нравственного становления личности и общественного жизнеустройства, взаимоотношений людей друг с другом, направляя как индивидуума, так и все общество к обожению. Как отмечает архимандрит Георгий в книге «Православная педагогика», необходимо обратиться к православным педагогическим принципам с целью духовного оздоровления и укрепления российского социума, т.к. Православие является историческим, созидательным фундаментом традиционной российской школы [6].

В своей работе «Образование и цивилизация» архимандрит Георгий отмечает, что педагогика должна, в первую очередь, научить ребенка опыту духовной жизни, раскрыть понятия традиции и ценностей, характерных именно для российской культуры и на которых держалось российское общество в течение многих столетий. В настоящее время, по мнению пастыря, Православная Церковь

хранит духовный опыт российского общества, особенностью которого является «совпадение народных и религиозных взглядов. Православие – основа всей нашей жизни и отечественная педагогика как минимум должна это учитывать» [2]. Это притом, что Конституция РФ обязывает каждого гражданина «заботиться о сохранении исторического и культурного наследия» [16]. Архимандрит Георгий вопрошает и тут же отвечает на свой вопрос: «А как можно беречь и сохранять то, чего не знаешь?.. Беречь, сохранять можно только то, что знаешь, ценишь и передаешь детям и внукам, чтобы они тоже это берегли» [2].

Вся российская культура, традиции и быт формировались под непосредственным влиянием Православия, в соответствии с которым каждый человек есть образ и подобие Божие, а потому он является ценностью для Бога. Основываясь на этом понимании человека, Православие утверждает необходимость межличностных отношений, построенных на любви, уважении, на трепетном отношении людей друг ко другу» [4]. В лоне Матери-Церкви, в Евхаристии все становились братьями и сестрами во Христе, соединяясь друг с другом и со Христом невидимыми нитями, люди чувствовали ответственность за себя и за мир.

Архимандрит Георгий в своих трудах говорит о том, что православная педагогика направлена на раскрытие в человеке образа Божиего, на создание условий для его духовно-нравственного становления, на развитие его сил, способностей, талантов, на его воцерковление [3]. Такое мировоззрение не соответствует западным либеральным ценностям, а потому сегодня Русская Православная Церковь, как оплот российской государственности, как культуuroобразующий фундамент, как и все, что связано с Православием, всячески дискредитируется.

Сегодня стоит острая необходимость духовного просвещения людей, работы по устранению препятствий, воздвигнутых в течение богоборческого периода прошлого столетия. Все граждане России, в т.ч. и дети, имеют право изучать культуру, традицию своей страны, историю Православной Церкви и все, что связано с Православием, т.к. «эти знания чрезвычайно важны для становления личности, от их качества зависит, в какой мере личность сумеет пользоваться богатствами отечественной и мировой культуры» [2].

Кроме того, пастырь отмечает необходимость введения педагогических дисциплин в учебный план православных духовных семинарий, т.к. священники, так или иначе, ведут воспитательную, образовательную, просветительскую деятельность на приходе как среди прихожан, родителей, так и среди детей, а также принимают участие в образовательном процессе государственных учебных за-

ведений. Соответственно, они должны быть знакомы с основами педагогики, с основными ее положениями и принципами [10].

При этом о. Георгий делает акцент на том, что деятельность педагога предполагает духовно-нравственное воспитание ребенка, на раскрытие в нем, как было сказано выше, образа Божьего, и в этом благом деле сама личность педагога (его личное благочестие, пример его собственной жизни, уровень его религиозности) играет важную роль, поэтому он должен следить за своим поведением, за своей жизнью и «проявлять глубокое смирение перед великой глубиной и тайной личности ученика» [8]. Православный педагог, говорит архимандрит, всякий урок начнет с молитвы, и участие в Богослужениях, в Таинствах Церкви вместе с воспитанниками «будет для него не внешней обязанностью, но потребностью сердца» [8].

Таким образом, архимандрит Георгий (Шестун) в своих трудах анализирует педагогический опыт Церкви, раскрывает перед нами основы православной педагогики, которые кратко можно описать как: взгляд на человека в контексте православной антропологии, т.е. как на образ и подобие Божие; христоцентричность педагогики; воцерковленность (эклесиологичность); взгляд на человеческое сообщество сквозь призму таких понятий, как соборность, единство во Христе (посредством участия в Таинстве Евхаристии), а также, что обязательно, «освоение наследия родного края» [10]. Вся человеческая жизнь, как отмечает о. Георгий, «должна быть богоугодной, а значит благодатной. Эта цель педагогична, она позволяет человеку ориентироваться в мире» [12].

Православная педагогика содержит в себе огромный потенциал в сфере духовно-нравственного становления личности, формирования гармоничной, позитивной, созидательной, творческой, ответственной личности, а потому, как отмечает пастырь-педагог, следует прильнуть к Матери-Церкви, к ее педагогическому наследию, которое основано на Св. Писании и святоотеческом наследии. Западному миру сегодня нужна личность-потребитель, которая ничего не знает о вечной жизни, о Высших ценностях, о Царстве Небесном, которая ориентирована лишь на удовлетворение своих потребностей здесь и сейчас без учета интересов иных личностей, которая не готова на подвиг самоотречения ради кого-либо, которая смотрит на внешний мир с позиции завоевателя, потребителя-гедониста. И в этих условиях именно православная аксиология, на которой строится церковная система воспитания и образования, поможет противостоять тем антихристианским тенденциям, которые мы наблюдаем сегодня в стремительно глобализирующемся мире, поможет молодому поколению сохранить дух Истины, а также традиции прошлых поколений и приумножить их.

Это возможно через обращение к православному педагогическому опыту и «через восстановление православного образа жизни в народе» [11].

В заключение можно сказать, что труды архимандрита Георгия (Шестуна) обладают высоким педагогическим потенциалом.

Библиография

Георгий (Шестун), игум. Назад в будущее [Электронный ресурс] // Православие. ру: сайт. – URL: <https://pravoslavie.ru/101240.html> (дата обращения: 23.10.2022).

Георгий (Шестун), игум. Образование и цивилизация [Электронный ресурс] // Азбука веры: сайт. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Georgij-Shestun/obrazovanie-i-tsivilizatsija/> (дата обращения: 23.10.2022).

Георгий (Шестун), игум. Онтологическое основание педагогики в православной традиции [Электронный ресурс] // Азбука веры: сайт. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Georgij-Shestun/ontologicheskoe-osnovanie-pedagogiki-v-pravoslavnoj-traditsii/> (дата обращения: 23.10.2022).

Георгий (Шестун), игум. Основные проблемы современного образования [Электронный ресурс] // Азбука веры: сайт. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij-Shestun/osnovnye-problemy-sovremennogo-obrazovaniya/#0_4 (дата обращения: 23.10.2022).

Георгий (Шестун), игум. Почему нет ясных целей [Электронный ресурс] // Азбука веры: сайт. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Georgij-Shestun/pochemu-net-jasnyh-tselej/> (дата обращения: 23.10.2022).

Георгий (Шестун), архим. Православная педагогика [Электронный ресурс] // Азбука веры: сайт. – URL: <https://azbyka.ru/deti/pravoslavnaya-pedagogika-prot-evgenij-shestun> (дата обращения: 23.10.2022).

Георгий (Шестун), архим. Православные традиции и современная российская школа [Электронный ресурс] // Азбука веры: сайт. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Georgij-Shestun/pravoslavnye-traditsii-i-sovremennaja-rossijskaja-shkola/> (дата обращения: 23.10.2022).

Георгий (Шестун), архим. Призвание учителя как духовный дар [Электронный ресурс] // Азбука веры: сайт. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Georgij-Shestun/prizvanie-uchitelja-kak-duhovnyj-dar/> (дата обращения: 23.10.2022).

Георгий (Шестун), игум. Сопряжение понятий «нравственность» и «духовность» в рамках православной традиции [Электронный ресурс] // Азбука веры: сайт. –

URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Georgij-Shestun/soprjazhenie-ponjatij-nravstvennost-i-duhovnost-v-ramkah-pravoslavnoj-traditsii/> (дата обращения: 23.10.2022).

Георгий (Шестун), игум. Теоретические основы подготовки студентов православных духовных семинарий к педагогической деятельности [Электронный ресурс] // Азбука веры: сайт. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Georgij-Shestun/teoreticheskie-osnovy-podgotovki-studentov-pravoslavnyh-duhovnyh-seminarij-k-pedagogicheskoj-dejatelnosti/> (дата обращения: 23.10.2022).

Георгий (Шестун), игум. Традиция или идеология: основная проблема современного образования [Электронный ресурс] // Азбука веры: сайт. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Georgij-Shestun/traditsija-ili-ideologija-osnovnaja-problema-sovremennogo-obrazovaniya/> (дата обращения: 23.10.2022).

Георгий (Шестун), игум. Человек пришел в мир [Электронный ресурс] // Азбука веры: сайт. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij-Shestun/chelovek-prishel-v-mir/#0_2 (дата обращения: 23.10.2022).

Георгий (Шестун), архим. Чему мы призваны научить наших детей [Электронный ресурс] // Азбука веры: сайт. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij-Shestun/chemu-my-prizvany-nauchit-nashih-detej/#0_5 (дата обращения: 23.10.2022).

Захарченко М. В. Проблемы воспитания в книге игумена Георгия (Шестуна) «Православная педагогика» [Электронный ресурс] // Вестник ПСТГУ.IV: Педагогика. Психология.2009. Вып. 1 (12). С. 111-125. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/problemy-vospitaniya-v-knige-igumena-georgiya-shestuna-pravoslavnaya-pedagogika> (дата обращения: 23.10.2022).

Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. – М.: Русская книга, 1994. – Т.1. – 398 с.

Конституция РФ. Ст.44, п.3. [Электронный ресурс] // Консультант: сайт. – URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_28399/ccca0bbf3250f82d26aa158e6325aa2b34775e8d/ (дата обращения: 23.10.2022).

Рудавина Т.А. Работа с детьми и молодежью в воскресной школе как реализация основных принципов православной педагогики // Антропологический поворот: теории и практики: сборник трудов международной научной конференции. В 2 ч. Ч.1 / отв. ред. А.В. Овсянников, А.Г. Пастухов, Т.В. Струкова. – Орел: Орловский гос. ин-т культуры, 2021. – 356 с. – С. 236-247.

Ушел от нас настоящий православный подвижник. Отошёл ко Господу архимандрит Георгий (Шестун) [Электронный ресурс] // Русская линия: сайт. – URL: https://ruskline.ru/news_rl/2022/09/19/ushel_ot_nas_nastoyawii_prawoslavnyi_podvizhnik (дата обращения: 23.10.2022).

УДК 248.3

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

Современная практика молитвы Иисусовой для мирян

Аннотация. Статья посвящена феномену Иисусовой молитвы. В статье рассказывается о вариантах молитвы, о ее толковании, об опасностях при ее совершении, о практике Иисусовой молитвы, о скорости ее совершения, о трудностях в освоении этой молитвы, о современной практике.

Ключевые слова: молитва Иисусова, практика молитвы, толкование молитвы, скорость молитвы.

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

Modern Practice of the Jesus Prayer for the Laity

Abstract: The article is devoted to the phenomenon of the Jesus prayer. The article tells about the variants of prayer, about its interpretation, about the dangers when performing it, about the practice of the Jesus prayer, about the speed of its performance, about the difficulties in mastering this prayer, about modern practice.

Keywords: the Jesus prayer, the practice of prayer, the interpretation of prayer, the speed of prayer.

Текст молитвы Иисусовой выглядит следующим образом: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного (грешную)». Появление Иисусовой молитвы связывают с афоризмами Макария Египетского (4 век).

Священное Писание о молитве Иисусовой

Прообраз Иисусовой молитвы мы находим еще в Ветхом Завете. Особенно часто она встречается в книге Псалтырь: «Помилуй меня, Господи» (Пс.6:3), «Я сказал: Господи! помилуй меня» (Пс.40:5). Похожая молитва есть и у пророка Исаии: «Господи! помилуй нас» (Ис.33:2).

Некоторые богословы указывают на прообраз Иисусовой молитвы в Евангелии. В Евангелии от Марка слепой по имени Вартимей услышав, что рядом с ним проходит Иисус Христос, начал кричать: «Иисус, Сын Давидов! помилуй меня» (Мк. 10:47). Здесь так же можно вспомнить и молитву хананеянки, которая обратилась ко Христу: «Помилуй меня, Господи, Сын Давидов, дочь моя жестоко беснуется» (Мф. 15:22). Мытарь из евангельской притчи, которую рассказал Господь, так же просил о помиловании, хотя в своей молитве он обращался к Богу-Отцу: «Мытарь же, стоя вдали, не смел даже поднять глаз на небо; но, ударяя себя в грудь, говорил: Боже! будь милостив ко мне грешнику!» (Лк. 18:13).

Известно, что Иисусова молитва может совершаться непрестанно. Удивительно, что такое упоминание о действии молитвы мы находим еще в Ветхом Завете. К примеру, об этом повествует книга Ветхого Завета «Псалтирь»: «Благословлю Господа во всякое время; хвала Ему непрестанно в устах моих» (Пс. 33:2). В другом псалме этой книги находим следующий текст: «Да радуются и веселятся Тобою все ищущие Тебя, и любящие спасение Твое да говорят непрестанно: «Велик Господь!»» (Пс. 39:17). О том, что молитва может совершаться даже в то время, когда человек спит, есть указание так же в Ветхом Завете: «Я сплю, а сердце мое бодрствует» (Песн.5:2).

Святой апостол Павел пишет в послании к Фессалоникийцам следующее наставление: «Непрестанно молитесь» (1Фес. 5:17).

Таким образом, мы встречаем в Священном Писании прообраз молитвы Иисусовой в Ветхом и Новом Заветах, как и тексты о непрестанном произнесении молитв.

Святые отцы о молитве Иисусовой

В седьмом веке мы находим упоминание об Иисусовой молитве в текстах пре-

подобного Иоанна Лествичника. В своей книге «Лествица» он упоминает в нескольких местах о молитве Иисусовой: «Бей супостатов именем Иисусовым; ибо нет сильнеего оружия, ни на небе, ни на земле» (Леств. 21:7). И в другом месте он пишет: «Память Иисусова да соединится с дыханием твоим и тогда познаешь пользу безмолвия» (Леств. 27:61).

Многочисленные наставления об Иисусовой молитве в более поздние времена находим в сборнике святоотеческих текстов под названием «Добротолубие». Многочисленные тексты, посвященные данной молитве, мы находим у известного русского святого – святителя Игнатия (Брянчанинова) и у других русских святых.

Преподобный Варсонофий Оптинский (1845-1913 гг.) дает такое наставление: «Молитва Иисусова имеет громадное значение в жизни христианина. Это есть кратчайший путь к достижению Царствия Небесного; хотя этот путь долгий и, вступив на него, мы должны быть готовы к скорби» [1].

Варианты молитвы

Святитель Игнатий Брянчанинов в первом томе своих сочинений, в статье под названием «О молитве Иисусовой» [5, с.212], предлагает несколько вариантов данной молитвы. Один вариант полный: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго». Далее он предлагает для новоначальных разделять молитву на две части и произносить ее следующим образом: до обеденного времени сокращать полную молитву до слов: «Господи, Иисусе Христе, помилуй мя»; в послеобеденное время он предлагает несколько видоизменить текст молитвы: «Сыне Божий, помилуй мя». При этом он настаивает, что это древнее святоотеческое предание.

Толкование Иисусовой молитвы

Глубокое толкование молитвы Иисусовой мы находим у митрополита Иерофея (Влахоса) в его книге «Одна ночь в пустыне Святой горы» [11]. Когда митрополит объясняет смысл молитвы «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго», он указывает на два ключевых момента [11, с.42]. Первый момент – догматический – в данной молитве мы признаем Божественность Христа. Второй момент – сотериологический – мы взываем о нашем спасении. Получается, что молитва содержит в себе две важнейшие истины: признание Божественности Спасителя и признание невозможности спасения своими силами. Эти два поло-

жения – вера в Богочеловека и осознание своей греховности – лежат в основании всего аскетического учения Церкви. Этой молитвой мы утверждаем силу Христову и собственное бессилие, таким образом смиряя нашу гордыню. Гордость имеет два основания, два незнания: мы не знаем силу Божию и не знаем свою слабость. Произнося молитву, мы подрываем основание нашей гордыни и приходим в спасительное состояние смирения. Можно согласиться с тем, что молитва Иисусова – это Евангелие, сжатое до восьми слов.

Далее в книге обсуждается отсутствие упоминания в молитве двух других Лиц Святой Троицы. Ведь в богослужебной практике практически все возгласы завершаются славословием Святой Троицы.

Митрополит Иерофей комментирует это следующим образом: «Ибо Христос (одно из Лиц Святой Троицы) не существует без Отца и Святого Духа и составляет вместе с остальными Лицами «Троицу единосущную и нераздельную»» [11, с.43]. Далее мы можем вспомнить о том, что Бог Отец повелевает через ангела Иосифу назвать младенца Иисус: «...И наречешь Ему имя Иисус...» (Мф.1,21). В Деянии святых апостолов мы читаем: «...ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян.4:12). У апостола Павла в Первом послании к Коринфянам читаем: «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор.12,3). Поэтому призывая имя Иисуса, мы утверждаем, что наше спасение совершается общим действием Святой Троицы.

Ступени в совершении Иисусовой молитвы

Святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет о необходимости начать молитву с начала: «Должно начинать с начала, то есть совершать молитву со вниманием и благоговением, с целью покаяния, заботясь единственно о том, чтобы эти три качества постоянно сопредусутствовали молитве» [5, с.223]. И предостерегает новоначальных о том, что не нужно начинать молитвы с середины т.е.: «без всякого предварительного приготовления стараться взойти умом в сердечный храм и оттуда воссылать молитву» [5, с.223]. Тем более он предупреждает об опасности начинать молитву с конца, когда новоначальный сразу же хочет раскрыть в себе «благодатную сладость молитвы» [5, с.223].

В другом месте своего поучения о молитве Иисусовой святитель Игнатий пишет о двух периодах молитвы [5, с.268]. Первый период основан на нашем личном усилии, а благодать Божия никак себя не проявляет. На этом этапе страсти

приходят в движение и «возводят делателя молитвы к мученическому подвигу, в котором побеждения и победы непрестанно сменяют друг друга» [5, с.268].

Когда молитвенник достигнет второго периода, то ощутит действие благодати Божией в своем подвиге. При этом благодать Божия: «дает возможность молиться внимательно... с сердечным плачем и теплотою; при этом греховные помыслы утрачивают насильственную власть над умом» [5, с.268].

Рассказывая о плодах молитвы, святитель Игнатий обращает внимание на следующее: «Первоначальные плоды молитвы заключаются во внимании и умилении... Далее плодом молитвы бывает постепенно расширяющееся зрение своих согрешений и своей греховности, отчего усиливается умиление и обращается в плач» [5, с.290].

Опасности при совершении Иисусовой молитвы

Святитель Игнатий (Брянчанинов) особенно предупреждает: «Не ищи в молитве наслаждений, они отнюдь не свойственны грешнику. Желание грешника ощутить наслаждение есть уже самообольщение. Ищи, чтобы ожило твое мертвое, окаменевшее сердце, чтобы оно раскрылось для ощущения греховности своей, своего падения, своего ничтожества, чтобы оно увидело их, создалось в них с самоотвержением. Тогда явится в тебе истинный плод молитвы: истинное покаяние» [6, с.147]. Делает важный акцент на опасности самого поиска наслаждения: «Искание само собою уже есть обольщение...» [9, с.200]. Развивая свою мысль, святитель Игнатий продолжает: «Воспрещается безрассудное, разгоряченное стремление к открытию в себе благодатной сердечной молитвы; воспрещается это стремление потому, что причина его – неведение или недостаточное знание и гордostное признание себя способным к благодатной молитве и достойным ее» [8, с.272].

О существующей опасности совершения молитвы Иисусовой пишет и преподобный Варсонофий Оптинский: «Есть пословица: «нет дыма без огня». Действительно, бывали случаи, что и с ума сходили люди; но от чего? Да брались за эту (Иисусову) молитву самочинно, без благословения и, начав, сейчас же хотели попасть в святые; лезли на небо напролом, как говорится; ну и обрывались» [1]. Он дает еще следующее предупреждение: «Страшная эта молитва, очень не любит ее сатана и старается всеми силами отомстить тем, кто ее совершает. Без руководства эту молитву проходить опасно» [1].

Непрестанная молитва Иисусова не говорит о совершенстве подвижника

Игумен Н (Псевдоним «игумен N» использовал игумен Ефрем (Виноградов-Лакербая) в предисловии к книге «В горах Кавказа» приводит следующее рассуждение: «Признак непрестанности и самодейственности в совершении Иисусовой молитвы отнюдь не является признаком ее благодатности... Причиной этому является то, что многие из современных подвижников, подвергаясь действию обольстительного духа самопревозношения, путают средство достижения цели (непрестанную молитву) с самою целью, которая заключается в качественном изменении души, в ее очищении» [16, с.11]. Игумен Ефрем делает акцент на том, что главной целью подвижника является очищение сердца. Главная цель достигается тяжелым трудом исполнения заповедей Божиих через насилие над своей греховной природой и эгоизмом, а не только молитвой. По его мнению, достижение непрестанной, самодвижной молитвы может быть навыком скорее механического свойства. Это достижение может быть начальной стадией вхождения в молитвенное делание. Если подвижник будет считать свою молитву благодатной, то, по мнению игумена Ефрема, он достоин сожаления как обольщенный самомнением.

Необходимость Иисусовой молитвы для христианина

Схимонах Иосиф Ватопедский говорит, что молитвой Иисусовой должны заниматься и миряне: «У многих людей возникает вопрос: могут ли христиане, находящиеся в миру, заниматься умной молитвой? Я отвечаю на него утвердительно: да!» [12]. В другой его книге мы находим следующие слова: «Односложную эту молитву можно произносить в любом месте, в любое время и при любых обстоятельствах, как находясь в обществе, так и наедине. Она ни в коем случае не запрещена мирянам, как утверждают некоторые, пусть она более и практикуется монахами. Любой, где бы он ни был, может мысленно призывать и обращаться к имени Христову» [13].

Мирянин часто погружен в суетные и беспорядочные мысли, связанные с его жизнью и деятельностью. Поэтому очень важно упорядочивать мышление драгоценной молитвой Иисусовой, которую мы можем произносить во всех обстоятельствах жизни. В любое время, в том числе, когда нас одолевают блудные греховные помыслы, когда мы впадаем в уныние, когда нас душит зависть или гнев, когда мучают мысли превозношения и гордыни. Сладчайшее имя Иисуса в таких случаях поддержит и поможет нам.

Практика Иисусовой молитвы

Святитель Игнатий (Брянчанинов) предлагает человеку, который только начинает христианскую жизнь, следующее минимальное молитвенное правило: «Следующее правило, может быть полезным для нас и на первый случай удовлетворительным: «Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе»; «Царю Небесный», «Трисвятое», «Отче наш», «Господи, помилуй» – 12 раз. «Приидите поклонимся». «Псалом 50», «Символ Веры», «Богородице Дево, радуйся», трижды. После этого 20 молитв: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя»; при каждой молитве земной поклон. Затем 20 таких же молитв, и при каждой поясной поклон. «Достойно есть, яко воистину...»; «Молитвами святых Отец наших, Господи Иисусе Христе Боже наш, помилуй нас». Это молитвенное правило должно совершать утром и вечером» [4].

Тем людям, которые уже утвердились в чтении утренних и вечерних молитв, святитель Игнатий (Брянчанинов) предлагает осваивать молитву Иисусову следующим образом: «Относительно правила: после вечерних молитв, полагай 10 поклонов земных с молитвою Иисусовой, а потом твори 30 молитв Иисусовых неспешно, со вниманием, шепотом. Затем 5 поклонов земных с молитвою «Пресвятая Владычице моя, Богородице, спаси мя грешнаго(ую)». Потом по 3 поклона поясных Ангелу хранителю и Всем Святым» [2].

В одном из писем к мирянам святитель предлагает расширить утреннее правило: «Начинайте правило так: 20-ть земных поклонов; при каждом поклоне молитва: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго»; 20-ть поясных поклонов с тою же молитвою; 10-ть земных поклонов: при каждом поклоне молитва: «Пресвятая Владычице моя, Богородице, спаси меня грешнаго»; 10-ть поясных с тою-же молитвою; 5-ть поясных с молитвою: «Ангеле Божий, Хранителю мой святой, моли Бога о мне грешнем»; 5-ть поясных с молитвою: «Все святые, молитесь Бога о мне грешнем». Итого 70 поклонов, из которых 30 земных и 40 поясных. Если найдете, что этих поклонов для Вас мало, то можно прибавить соответственно силам Вашим несколько поклонов с молитвою Иисусовою. Но должно правило соразмерить так, чтобы оно ежедневно было одинаковое. Святые сказали: «Лучше небольшое делание, но постоянное, нежели большое, но в скором времени прекращающееся». После чего читаются утренние молитвы, и, если хотите, помянник, который Вам нравится по особенным причинам; после помянника читайте Евангелие, главы по две или по три» [3].

Есть ли смысл повторять Иисусову молитву, если не получается читать ее с вниманием, благоговением и покаянием? В книге И. Концевича «Оптина Пу-

стынь и ее время» описан любопытный эпизод, когда профессора Комарович и Аничков, общавшиеся с о. Нектарием Оптинским, вступили в дискуссию о том, будет ли польза от чтения молитвы Иисусовой, если читать ее, как может повторять ее попугай, не осознавая смысла. Далее произошло следующее. После того, как профессора встретились с о. Нектарием, не успев ознакомить его с данным вопросом, о. Нектарий рассказал им «сказку». В этой сказке попугай научился от прислуги выговаривать молитву «Господи, помилуй». Когда однажды он подвергся нападению кота, попугай закричал «Господи, помилуй» голосом прислуги, и кот его не тронул. Профессора были поражены прозорливостью о. Нектария и его «сказочкой» [15]. Отсюда можно сделать вывод о том, что даже невнимательное чтение Иисусовой молитвы может быть полезно для человека.

Преподобный Варсонофий Оптинский о практике этой молитвы пишет следующее: «Вам, при ваших занятиях учебных или иных невозможно всю жизнь наполнять Иисусовой молитвой, но каждая из вас проходит кто 20, кто 50, а кто и 100 молитв в день. Каждая по силе своей навывает ей. Пусть одна преуспела на дюйм, другая на аршин, третья – на сажень, а иная, может быть, на версту ушла вперед, важно, что хоть на дюйм-то ушла, и слава Богу за все» [1].

Существует практика молитвы Иисусовой, связанная с дыханием. Вот как об этом пишет преподобный Паисий Святогорец: «Я привык произносить молитву полностью: на вдох произносил «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий», а на выдох «помилуй мя, грешного». Но после операции на лёгких мне не стало хватать воздуха, чтобы произносить её целиком, и я на вдох говорил «Господи, Иисусе Христе» и на выдох «помилуй мя»» [17, с.164].

Некоторые христиане делятся своим опытом произнесения молитвы Иисусовой и советуют сочетать молитву с дыханием. На вдох произносить слова «Господи, Иисусе Христе», а на выдох «помилуй мя» как наиболее приспособленную к дыханию обычного человека. Некоторые советуют использовать молитву «Сыне Божий, помилуй мя» при ходьбе таким образом, чтобы каждый шаг был соединен с одним словом из этой молитвы. Некоторые современные подвижники советуют произносить молитву таким образом, чтобы произнесение каждого слова совпадало с биением сердца.

Скорость совершения Иисусовой молитвы

Святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет о неспешном совершении молитв: «Первоначально положи себе произносить сто молитв Иисусовых со вниманием

и неспешностью... На неспешное и внимательное произнесение ста молитв потребно времени 30 минут, или около получаса; некоторые подвижники нуждаются и еще в более продолжительном времени. Не произноси молитв спешно, одной немедленно за другою; делай после каждой молитвы краткий отдых и тем способствуй уму сосредоточиваться. Безостановочное произнесение молитв рассеивает ум» [7, с.110].

Если таким образом произносить молитву, то, по святителю Игнатию, получается три молитвы в минуту.

Архимандрит Рафаил (Карелин) пишет в одной из статей, что молитву можно совершать со следующей скоростью – каждое слово на один удар пульса. Таким образом, получаем при среднем пульсе в 72 ударов в минуту – 9 молитв в минуту [19].

Наш современник преподобный Паисий Святогорец (Эзнепидис) дает следующий совет: «Молитва Иисусова должна произноситься в уме, а не вслух. Поэтому она и называется: умная молитва. Она не должна совершаться очень быстро (сто четок — не быстрее, чем за полторы минуты), потому что, молясь быстро, мы не чувствуем молитвы, подобно тому, как наспех глотая пищу, не чувствуем ее вкуса. Но также она не должна совершаться и очень медленно» [14, с.504]. Итого получаем примерно 60 молитв в минуту.

Весьма вероятно, что святитель Игнатий, когда он говорит о 3-х молитвах в минуту, предполагает, что текст молитвы состоит из 8 слов: «Господи, Иисусу Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного» и по произнесении каждой молитвы совершается земной поклон. В то время как преподобный Паисий Святогорец (Эзнепидис) говорит о молитве, в которой по греческой традиции 5 слов: «Господи, Иисусе Христе, помилуй мя» и земные поклоны не совершаются.

Поэтому мы понимаем, что в зависимости от уровня воцерковленности и благословения духовника может меняться количество молитв, прочитываемых за минуту времени.

Затруднения при овладении Иисусовой молитвой

Архимандрит Рафаил (Карелин) в одном из своих текстов «Беседа об Иисусовой молитве» [18] рассказывает о затруднениях, с которыми может столкнуться человек, стремящийся практиковать молитву Иисусову. Архимандрит рассказывает, как некий иеромонах пришел за советом к схимнику-пустыннику в связи с тем, что у него не получалось систематически заниматься Иисусовой молитвой.

Вначале у иеромонаха все шло хорошо, он постоянно практиковал ее, но потом все расстроилась и он забывал о молитве, занимался ею изредка, иногда ему казалось будто он никогда даже не слышал и не читал об Иисусовой молитве.

Схимник на его затруднения отвечал следующее: «Святые отцы учат, что молитва неотделима от жизни человека, а твоя жизнь не соответствует такой духовной мере, как пребывание в непрестанной молитве» [18].

Схимник дополнил свой ответ, ссылаясь на мысль святителя Григория Богослова: «Начертать письмена на камне трудно, а на алмазе – невозможно. Видишь, чем материал тверже, тем труднее изобразить на нем что-либо. От гордости и страстей сердце становится твердым и не воспринимает в себя имя Иисуса Христа, Который есть Любовь и Смирение» [18]. Далее схимник дал иеромонаху совет: «Птицы имеют два крыла; у души одно крыло – молитва, а другое – жизнь по Богу. У тебя образовался разрыв между молитвой и заповедями Евангелия. Начни исполнять их, и твоя душа получит второе крыло» [18]. Схимник продолжил свое наставление: «Первый враг молитвы, как я уже сказал, – гордость. Душа гордого не может молиться, так как втайне она считает, что ни в чем не нуждается, и потому, произнося слова молитвы, на самом деле не молится, то есть искренне не просит у Бога ни прощения, ни помощи. Она думает, что ей достаточно своих собственных сил... Когда такой человек кончает молиться, то в сердце от молитвы не остается и следа» [18].

Схимник указал иеромонаху, что главное для успешной молитвы – это смирение: «Иисусова молитва – это покаянный плач, а для покаяния нужно видение своих грехов; смиренное сердце становится прозрачным и мягким, как горячий воск. Только оно сможет воспринять и удержать благодать» [18].

Иеромонах был в затруднении и попросил совета, как достичь смирения. Схимник ответил: «Приобрести смирение так, как покупают вещь – книгу или одежду, – невозможно. Его нужно приобретать всю жизнь в постоянной борьбе с собой. Лучший и самый скорый способ – это жить в послушании и замкнуть свои уста, словно замок на ключ... Старайся отдаляться от дерзких и надменных – их болезнь заразна, а общайся с тем, в ком ты чувствуешь благодать смирения как духовное благоухание» [18].

Старец-схимник привел еще одно очень важное качество человеческой души, без которого невозможно овладеть молитвой: «Если человек заранее не уврачает свою душу милостью к людям, то не сможет стяжать непрестанную молитву ни в монастыре, ни в пустыне. Некоторые пытались насильно соединить не очищен-

ный от внешних впечатлений ум со страстным сердцем и после молитвы ощущали раздражение и беспричинный гнев, словно они растревожили незажившие раны. Они только раздражали диавола, как ребенок, который, не умея обращаться с оружием, вызывает на бой воина» [18].

Если мы обратимся к святоотеческим наставлениям, то найдем в них подтверждение советам старца-схимника. Святитель Игнатий (Брянчанинов) в далее цитируемом тексте удостоверяет сказанное схимником: «Особенное попечение, попечение самое тщательное должно быть принято о благоустроении нравственности сообразно учению Евангелия. Опыт не замедлит открыть уму молящегося теснейшую связь между заповедями Евангелия и молитвою Иисусовою. Эти заповеди служат для этой молитвы тем, чем служит елей для горящего светильника; без елея светильник не может быть возжжен, при оскудении елея не может гореть: он гаснет, разливая вокруг себя дым зловонный» [5, с.216].

Необходима ли для спасения молитва Иисусова

Святителю Игнатию (Брянчанинову) задают вопрос о том, возможно ли спасение без упражнения молитвой Иисусовой. Святитель Игнатий отвечает, что святые отцы говорят, что это возможно. Далее он продолжает: «Прп. Нил Сорский, ссылаясь на священномученика Петра Дамаскина, утверждает, что многие, не достигши бесстрастия, сподобились получить отпущение грехов и спасение. Святый Исихий, сказав, что без трезвения нет возможности избежать греха в мыслях, назвал блаженными и тех, которые воздерживаются от греха на деле. Он наименовал их насилующими Царство Небесное. Достижение же бесстрастия, освящения, или, что то же, христианского совершенства, без стяжания умной молитвы невозможно: в этом согласны все отцы» [5, с.207].

Святитель Игнатий однозначно разделяет понятия спасения и совершенства. Во втором томе его сочинений есть статья, которая так и называется: «Слово о спасении и христианском совершенстве» [10, с.328].

Наш современник преподобный Паисий (Эзнепидис) пишет: «Наша цель не в том, чтобы стяжать непрестанную молитву, а в том, чтобы совлечься ветхого человека. Обратимся внутрь себя, познаем самих себя и предпримем подвиг для того, чтобы отдалить от себя страсти. А когда мы все же будем видеть в себе страсти, станем просить у Бога помощи. Если мы будем поступать так, то со временем у нас появится и привычка непрестанной молитвы. Не надо стараться приобрести молитву Иисусову механически» [14, с.506].

Современная практика Иисусовой молитвы описана в книге «В горах Кавказа»

Уже давно в сети интернет и в печатных изданиях вышла книга авторства монаха Меркурия (Попова) «В горах Кавказа» [16]. Она состоит из дневниковых записей автора книги, который с конца 50-х годов до начала 90-х годов XX века подвизался в горах Кавказа. Книга оставляет после себя незабываемые впечатления. Она дышит духом подвижничества первых веков христианства. Главные темы книги – духовная брань и овладение молитвой Иисусовой. Приведем несколько цитат из книги: «Позже других непрестанная молитва появилась у брата-пчеловода. Это долгожданное состояние, о котором все имели лишь отвлеченное понятие из прочитанных аскетических книг, теперь вдруг возвеселило каждого поочередно, воодушевив надеждой на возможность дальнейшего преуспевания... Самодвижная непрестанная молитва пошла легко, при любом деле, без понуждения. Не прекращалась она и во время исполнения молитвенного правила. Приходящие помыслы без труда отсекались. Однако во сне никто из братьев этой молитвы в себе не ощущал. Она останавливалась» [16, с.117].

Удивительно, что как только подвижник попал в город, а потом в тюремную камеру, самодвижная молитва у него прекратилась. Хотя казалось, что в этой экстремальной ситуации ему в наибольшей степени необходима была непрестанная молитва. Вот, что он сам об этом пишет: «В камере брат-пчеловод неожиданно обратил внимание на то, что в городе еще до ареста у него прекратилось действие внутренней самодвижной Иисусовой молитвы. Это очень удивило его» [16, с.131]. Брат несколько раз пытался восстановить в себе непрестанную молитву, но даже наскоро из подручных материалов сделанные четки не помогали. Не менее удивительное случилось потом. Когда он опять оказался в горах, молитва возобновилась: «Через несколько минут отдыха он вдруг с удивлением почувствовал, что непрестанная молитва, которая по непонятной причине остановилась в городе, самопроизвольно, без всякого понуждения с его стороны, теперь вернулась вновь. Долго он сидел, прислушиваясь к этому загадочному и непостижимому явлению» [16, с.135]. Объяснению этому событию подвижник не нашел. Ведь, казалось, что когда он находился в камере, Господь должен был бы для его подкрепления помочь с самодвижной молитвой.

Краткие советы начинающему

Первое, с чего нужно начинать путь к молитве Иисусовой, это благословение священника на количество прочитываемых в день молитв. Желательно иметь чет-

ки для того, чтобы не уходило внимание на подсчитывание молитв.

Можно иногда пробовать заменять утреннее или вечернее правило этой молитвой. Помнить, что в молитве нужно стремиться к пониманию, вниманию и благоговению. Важно пытаться делать упор на качестве молитвы, а не на ее количестве. Увлечение только количеством молитв к добру не приведет.

Замечательным подспорьем в молитве Иисусовой служит акафист Иисусу Сладчайшему. Желательно прочитывать его хотя бы раз в неделю.

Молитва Иисусова не должна заменить все молитвенные правила, Евангелие, акафисты, каноны, Псалтырь. Для мирян она имеет вспомогательный характер. Ее можно читать где угодно – и на прогулке, и в транспорте, и на природе. Ее можно проговаривать вслух, а так же про себя. Важно постоянство и старание.

По слову святителя Феофана Затворника, молитва имеет неразрывную связь с нашей жизнью. Какова наша жизнь, такова и наша молитва. Если мы слишком привязаны к телефонным разговорам, телевизору, социальным сетям, то все это не позволит добиться успеха в молитве. Будем понемногу менять нашу жизнь для успеха в молитве.

Данный текст, посвященный молитве Иисусовой, представляет собой краткое введение в практику Иисусовой молитвы. Все желающие углубленно заниматься молитвой нуждаются в опытном наставнике. Углубленная практика Иисусовой молитвы без наставника может принести вред душе.

Список литературы

1. Варсонофий Оптинский Симфония к беседам преподобного оптинского старца Варсонофия – URL: https://www.optina.ru/lec_vars/12/#1
2. Игнатий (Брянчанинов) свят. Избранные письма часть 2, Письмо 139 – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/izbrannye-pisma/2
3. Игнатий (Брянчанинов) свят. Избранные письма часть 4, Письмо 268 – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/izbrannye-pisma/4
4. Игнатий (Брянчанинов) свят. Избранные письма часть 4, Письмо 277 – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/izbrannye-pisma/4
5. Игнатий (Брянчанинов) свят. О молитве Иисусовой / Аскетические опыты. – М.: Правило веры, 1993. – т.1 – 574 с.
6. Игнатий (Брянчанинов) свят. О молитве. / Аскетические опыты – М.: Правило веры, 1993. – т.1 – 574 с.

7. Игнатий (Брянчанинов) свят. О упражнении молитвою Иисусовой / Приношение современному монашеству. – М.: Правило веры, 1993. – 5 том – 416 с.
8. Игнатий (Брянчанинов) свят. Слово о молитве Иисусовой / Аскетические опыты. – М.: Правило веры, 1993. – т.2 – 416 с.
9. Игнатий (Брянчанинов) свят. Слово о поучении или памяти Божией / Аскетические опыты. – М.: Правило веры, 1993. – т.2 – 416 с.
10. Игнатий (Брянчанинов) свят. Слово о спасении и о христианском совершенстве / Аскетические опыты. – М.: Правило веры, 1993. – т.2 – 416 с.
11. Иерофей (Влахос) митр. Одна ночь в пустыне. Святой горы – Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. – 192 с.
12. Иосиф Ватопедский схимонах Аскеза – мать освящения – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iosif_Vatopedskij/askeza-mater-osvjashhenija/6_15
13. Иосиф Ватопедский схимонах Афонские беседы – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iosif_Vatopedskij/afonskie-besedy/1_4_9
14. Исаак иеромон. Житие Паисия Святогорца. – М.: Изд. дом «Святая гора», 2006. – 736 с.
15. Концевич И. Оптиная Пустынь и ее время – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Koncevich/optina-pustyn/17
16. Меркурий (Попов) монах В горах Кавказа. М.: Паломник, 2011. – 521 с.
17. Паисий Святогорец прп. О молитве. – М.: Изд. дом «Святая гора», 2013. – т.6. – 288 с.
18. Рафаил (Карелин) арх. Беседа об Иисусовой молитве – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Rafail_Karelin/na-puti-iz-vremeni-v-vechnost/29
19. Рафаил (Карелин) арх. Ответ на критику книги «Откровенные рассказы странника» проф. Осиповым – URL: <https://azbyka.ru/sravnenie-praktiki-molitvy-iisusovoj-po-trudam-svyatitelya-ignatiya-bryanchaninova-i-otkrovennym-rasskazam-strannika>

УДК 27-75

Колесников Сергей Александрович,
доктор филологических наук,
проректор по научной работе Белгородской
православной духовной семинарии (с м/н),
профессор Белгородского юридического
института МВД России

Построение богословской системы: опыт апофатического богословствования В.Н. Лосского

Аннотация: В статье рассматриваются вопросы апофатического богословствования с точки зрения выдающегося православного богослова В.Н. Лосского. В качестве приоритетных тем представлены необходимость обращаться к святоотеческому наследию как фундаменту построения каждой христианской богословской системы; апофатическое богословие как мощная богословская традиция, позволяющая вывести богословскую систему на подлинно православный уровень; христианское преображение парадокса в апофатической тональности, дающее возможность выйти к глубинным смыслам христианского богословия; ключевые аспекты христианской антропологии.

Ключевые слова: христианское богословие, В.Н. Лосский, апофатика, богословская система.

Sergey Kolesnikov,
Doctor of Philology,
Vice-Rector for Scientific Work
Belgorod Orthodox Theological Seminary (with m/n),
Professor of the Belgorod Law
Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia

Building a Theological System: the Experience of Apophatic Theology by V.N. Lossky

Abstract: The article deals with the issues of apophatic theology from the point of view of the outstanding Orthodox theologian V.N. Lossky. The priority topics are the

need to turn to the patristic heritage as the foundation for the construction of every Christian theological system; apophatic theology as a powerful theological tradition that allows bringing the theological system to a truly Orthodox level; Christian transformation of the paradox in an apophatic tone, which makes it possible to reach the deeper meanings of Christian theology.

Keywords: Christian theology, V.N. Lossky, apophatics, theological system.

Рассуждая о процессе построения богословской системы, самым выверенным методом ее построения В.Н. Лосский считал святоотеческий подход в его полноте и масштабности. Большинство западных теологов, такие как Блаженный Августин, для Лосского в 1940-е годы предстает преимущественно как «некая образная аналогия, нежели положительное богословие» [Лосский, 2010, 116]. Полноту своей богословской системы он стремился обрести в православном святоотеческом наследии, а потому старался отыскать в отечественном богословии те направления, которые актуализировали святоотеческий опыт в богословском контексте.

Вместе с тем в рассмотрении святоотеческого богословия Лосский применял и накопленный современный богословский опыт, что позволяет Р. Уильямсу утверждать, что «Лосский на самом деле пытается решить ряд «постпатристических» проблем главным образом «постпатристическими» средствами – средствами его родной философской традиции, впервые в мире православного богословия пересадившей на родную почву эти проблемы» [Уильямс, 2009, 232]. Неопатристический синтез, заявленный в качестве концептуальной программы протоиереем Георгием Флоровским, в случае Лосского обретал формат не только диахронного синтеза, синтеза прошлого и настоящего, но и синхронного синтеза, стремящегося объединить современный, в том числе и западный теологический опыт, усвоенный Лосским во французском теологическом общении. Вместе с тем это подлинно православный метод, сохраняющий верность православному Преданию и стремящийся заявлять о себе на языке актуального богословия.

Сложная методологическая конфигурация системы Лосского отражена в определении его ученика, О. Клемана, чье обращение в православие может рассматриваться как реальный результат миссионерского богословия Лосского: «Дело Владимира Лосского – это сильный доктринальный синтез, основные линии богословия, несомненно, остающегося в традиции Отцов и в то же время раскры-

того современному миру, тем более что это богословие истинное, творческое, что оно в истинном Предании» [Клеман, 2019, 131]. Показательно, что О. Клеман не называет взгляды Лосского системой, а дает определение этим взглядам как «дела» — дела всей жизни Лосского.

Именно как просопографически выверенное дело жизни надо рассматривать концептуальные богословские построения Лосского, направленные прежде всего на преображение духовного состояния богословствующего, и здесь на первый план выходит особая, эсхатологическая соотнесенность исторического процесса и богословских способов его постижения. Эсхатологическая тональность взглядов Лосского была заявлена уже в споре о Софии, ведь дискуссия велась и с эсхатологически-апокалипсическими взглядами протоиерея Сергея Булгакова, ведь «Булгаков мог ввести в свою мысль подлинно этическое и волюнтаристское измерение только с учетом апокалипсиса» [Уильямс, 2019, 48]. Но опыт спора о Софии стал для Лосского стартовой площадкой в более серьезном деле: богословски обоснованный православный эсхатологизм должен был стать альтернативой усилению позитивистского эмпиризма, ставшего для послевоенной Европы серьезным духовным вызовом. Богословскую деятельность Лосского можно рассматривать как вклад в преодоление радикально позитивистского эмпиризма в западном миропознании, в то состояние духовного миропознания, которое Н. Уолтерсторфф называл «смертью логического эмпиризма» [подр. см. Woltersdorff, 2009, 157]. Но «смерть» требует воскрешения и таким воскрешением духовного миропознания становился, в том числе, и богословский эсхатологизм Лосского. Восстановление потерянного «интереса к общим вопросам о происхождении наших понятий и о границах человеческого мышления и способности суждения» [Оксфордское руководство, 2013, 32] должно было, по мнению Лосского, произойти в сфере мистического богословия, появилась необходимость в формировании «нео»-гносеологических форм познания, предлагающих активацию методологии эсхатологизма и апофатики.

Обрести понимание исторических событий, происходящих в напряженных 1940-х годах, Лосский предлагал в апофатическом принципе своей богословской системе, в своем богословском деле. Комплексная историологическая конструкция Лосского выступала основанием для построения всей его богословской системы. Вместе с тем отталкиваясь от богословского истолкования исторической реальности, Лосский стремился показать глубину Божественной реальности в исторической конкретике, стремился обрести в своем богословии те смысловые

ресурсы, которые позволили бы представить полноту Божественности, явленной в историчности. И ключевым принципом богословской системы Лосского становится апофатичность, призванная выявить в исторической реалистичности подлинно Божественные смыслы через принятие интеллектуально-презентационной аскезы.

Апофатику можно рассматривать как форму отрицательной историчности, как историю молчания, историю невыговоренности при переполнении религиозного сознания восприятием Божественного. При этом апофатическое мировосприятие не может быть оторвано от исторической реальности, что и определяло богословскую систему Лосского. Р. Уильямс писал о реалистичной историчности богословия Лосского: «Символ не может заменить историю, и осязаемое, физическое страдание на кресте имеет первостепенную важность, так что духовную или нравственную агонию Гефсимании нельзя к нему приравнивать» [Уильямс, 2019, 64]. Апофатика для Лосского никогда не обозначала уход в абстрактность и символизм, не провоцировала разрыв с реальностью, а, напротив, призвана была придать реальности глубину невыразимости, обозначить невысказанно-потенциальные объемы реальной истории.

Обращение Лосского к апофатике происходит уже на первых этапах создания своей богословской системы, ведь еще самые ранние его научные опыты были посвящены апофатической тематике: первая опубликованная работа В.Н. Лосского в *Seminarium Kondakovianum* (III, Прага, 1929) носила название «Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита». Собственно, апофатическое направление необходимо считать началом богословия Лосского, и этому вектору он будет верен на протяжении всей своей богословско-просопографической линии. Мало того, с годами, с построением своей богословской системы Лосский приходит к убежденности в том, что «апофатика – единственный путь всякой богословской мысли» [Михайлов, 2013, 242]. И уверенность в важности и результативности апофатического богословия для Лосского предстает как продолжение традиций мистического богословия и в мировом и в национальном масштабах. Показательным является практически хронологическая параллельность создания протоиереем Георгием Флоровским монументального исследования «Пути русского богословия» (1937), где одной из линий было рассмотрение становление отечественного мистическо-апофатического богословия, и В.Н. Лосским «Очерка мистического богословия» (1944), где апофатика представлена в качестве ведущего направления в продвижении к богословскому Боговидению. Вхождение

в традицию апофатического и мистического богословия было чрезвычайно важным для Лосского, ведь тем самым он своим собственным богословием входил в русло православного богословия, и «Очерк мистического богословия» необходимо рассматривать не столько в качестве исторического экскурса в апофатическое богословие (как это было преимущественно у Флоровского), сколько в качестве следующего шага в развитии православной апофатики.

Построение своей богословской системы на основе апофатической традиции стало для Лосского стержневой линией богословствования и позволило его богословию не зависнуть в «беспутье» богословского поиска, а выйти к догматично выверенной систематике.

Процесс активации апофатики в богословии тесно соплагался Лосским с развитием христианского богословия в целом. Лосский настаивал на том, что торжество христианства в его богословском воплощении было основано на выработке апофатических определений, векторная линия богословской мысли «была не рационализация христианства, но христианизация ума, превращение философии в созерцание, насыщение мысли тайной, которая не есть какой-то скрываеваемый от всех секрет, а свет неистощимый» [Лосский, 2006, 466-467]. Апофатика – не сокрытие, а ресурс обнаружения новизны, и поиски апофатической новизны, методов раскрытия апофатически контурированных смыслов как раз и составляют основную задачу, согласно Лосскому, христианского богословия.

Показательно, что Лосский чутко указывает на вызов для христианской апофатики со стороны философствования, и опасности этого вызова открываются Лосским еще в споре о Софии, где софиология предстает гностическим парафразом, отказывающим в богословской продуктивности апофатическому методу: «Прежде всего гностикам была чужда апофатика, отрешенность мысли, “совлечение себя” при восприятии Откровения, отказ от земного познания, земной философии в применении к Богу» [Лосский, 2006, 27]. «Проверка» на апофатичность как условие подлинно христианского богословия становятся для Лосского определяющими в признание выверенности или нечеткости богословской системы. И если спор о Софии еще только начинал определять все значение апофатики для положительного богословия Лосского, если в его полемической увлеченности оставались незамеченными апофатичность протоиерея Сергия Булгакова, что дает основание высказывать замечания в адрес Лосского о его «пристрастности» (К.М. Антонов) и даже критическим оценкам апофатизма самого Лосского: «... апофатика Лосского кажется легковесной игрой именно потому, что не задумы-

вается над своим катафатическим продолжением. Но апофатизм Лосского в действительности заимствован у Булгакова вплоть до различения двух видов апофатики, которое у обоих авторов проводится на примере размежевания мысли Плотина и псевдо-Дионисия» [Антонов, 2013, 96], – все же апофатическая призванность богословия являлись для Лосского системно приоритетной.

Вместе с тем в критических замечаниях Лосского о невыверенности софиологического понимания апофатики, подчеркивается вне-герметичность и открытость апофатического Богопознания, – например: «Ссылаясь на эти образы, ища в них опоры для своего построения о женственности Св. Духа, о. С. Булгаков забывает, что христианское понятие тайны не имеет ничего общего с “секретом” гностиков или теософов. Если для последних тайна некоторое интеллектуальное знание, сообщаемое посвященным, то для нас она Премудрость, не чуждая никому в Церкви, но сообщающаяся лишь тем, кто со смирением устремляет свой ум к Божественному созерцанию, по словам великого Филарета» [Лосский, 2006, 41], – данные апофатические утверждения, как можно предположить, имеют более глубокий смысл, раскрывающийся не столько в обращении к софиологическому прошлому, сколько к постмодернистскому настоящему. Возможно, Лосский в пылу дискуссии не почувствовал, или не смог увидеть, всю полноту генетической связи своей апофатики с апофатикой Булгакова, однако в апофатических определениях Лосского и 1930-х годов – и тем более Лосского 1940-х годов! – содержится ответ на вызов, пришедший на смену софиологическим соблазнам, например, в постмодернистском понимании эпистемологического молчания. За молчанием, постулируемым постмодерном, зияет бездна, пустота, которую, конечно, можно маскировать под терминологически драпированную «археологичность», как это делал, в частности, М. Фуко: «Я хотел создать не историю такого языка, а, скорее, археологию этого молчания» [Цит. по Эрибон, 2008, 123], но эта археология безблагодатного молчания, безбожественного молчания, за которым раскрывается не глубина сакрального смысла, а могила, где похоронены Бог (Ницше), автор (Р. Барт) и далее согласно постмодернистскому мартирологу...

Апофатика Лосского предстает ответом на зарождающуюся тенденцию лишения Божественного своего голоса, голоса, который, конечно, можно расслышать преимущественно в апофатическом регистре. Об опасностях, таящихся в псевдо-апофатических направлениях философского познания, Лосский четко заявляет еще в «Очерке мистического богословия»: «Апофатический путь приводит не к отсутствию и не к абсолютной пустоте, ибо непознаваемый Бог христиан – не

безличный “бог” философов» [Лосский, 1991, 46]. Постмодернистские бездны безличности, увлекающие разглядывающих их, постулирующие отчужденность (К. Маркс и Ж. Сартр) в качестве мировоспринимающей доминанты, не могут быть включены в апофатику, так как результатом их позиций оказывается онтологическая безосновность и духовная опустошенность. И богословский опыт Лосского подсказывает и показывает, что итогом такой псевдо-апофатики становится утрата адекватного восприятия реальности – Божественной реальности: «...будем поражены безумием за то, что подсмотрели тайны Божии» [Лосский, 1991, 61]. Отказ от христианской апофатики, с точки зрения Лосского, и есть безумие, в какие бы узорчатые интеллектуальные построения оно бы не облекалось (может быть, поэтому сфера безумия так близка постмодернистской философии; она там чувствует себя своей?...).

Для Лосского апофатика не демонстрация отсутствия смысла или некий симулякр; апофатика – это признание предела человеческой способности в Богопознании: «Апофатика – это интеллектуальный опыт бессилия, поражения мысли перед запредельностью умопостигаемого. Действительно, сознание пораженности, немощи человеческого разума является опытом общим для всего, что может называться апофатическим, или негативным, богословием, когда, оставаясь в границах интеллектуального, оно просто удостоверяется в радикальной неадекватности нашего мышления с познаваемой реальностью» [Лосский, Апофаза и троическое богословие..., URL]. Но вместе с тем апофатика, по Лосскому, – не парализующая познание бездна и не «сверх-человеческая» уверенность в возможности создать мир на иных, вне-апофатических основаниях, будь это коммунизм или техногенный глобализм, не «прохождение мимо» невыразимого и не презрительно-«археологическая» девальвация молчания – это особая область духовно результативного знания, воплощенного в форме не-знания.

Апофатика для Лосского становится расширением духовно-познавательных ресурсов: «Способность слышать молчание Иисуса, свойственное тем, говорит святой Игнатий, кто истинно обладает Его словами, есть отклик на повторяющийся зов Христа к Своим слушателям: “Имеяй уши слышати, да слышит”. Итак, в Откровении содержатся некие зоны молчания, не доступные слуху “внешних”» [Лосский, 2006, 681]. Специфика апофатического молчания в своеобразной информативности, в за-словесной коммуникации, открывающейся в случае принятия апофатики как формы знания, воплощенного в не-знании, в не-выговоренности. Однако определение контуров сакрального молчания, вхождение в простран-

ство духовно преображающего молчания становится возможным при условии соответствующей богословской подготовки. Христианский богословский опыт научает подлинной апофатичности в ее информативности и результативности, в ее возможностях прикоснуться к тайне, вместе с тем не нарушая и не разрушая саму потаенность. Так, богословское восприятие христианской триадологии становится условием восприятия тайны Троицы: «Тайна Троичности становится доступной только незнанию, подымающемуся над всем тем, что может содержаться в концепциях философов. Однако это незнание, не только мудрое, но и милосердное, снова нисходит до этих понятий, чтобы их изменить, преобразовывая выражения мудрости человеческой в орудия Премудрости Божественной» («Очерк мистического богословия...») [Лосский, 2006, 146-147]. Показательно, что Лосский отслеживает гносеологический вектор апофатики: апофатическое не-знание, оформленное богословской подготовкой, занимает приоритетное положение по сравнению с философско-позитивистской эпистемологией, дает возможность расширить гносеологические горизонты, но при этом не отрывается от философского типа знания, а высвечивает «мудрость человеческую» уже в преображающем свете апофатики. Тем самым, апофатика не только дает новое знание в форме не-знания, апофатика способна изменять и преобразовать имеющееся позитивное знание, поднимая его на новый гносеологический уровень и раскрывая в позитивном знании иные потенциалы.

Но опять-таки для того, чтобы апофатика получила именно такое векторно-результативное развитие, требуется соответствующая богословски выверенная система Богопознания. А потому Лосский неоднократно настаивал на том, что «принцип примата отрицаний над утверждениями остается основным принципом» [Лосский, 2006, 567], христианского богословия, в своей полноте представленный, например, в «Ареопагитиках» Псевдо-Дионисия. Тем самым, Лосский стремился определить метод апофатики, таким, каким он ему виделся, исходя из его личного богословского и, возможно, мистического опыта. Это необходимо учитывать при определении апофатики Лосского, ведь молчание, недоговоренность является составляющей частью апофатического метода, включено в методологию, а потому, видимо, не все в богословии апофатики Лосского может быть полностью выговорено, представлено в завершенной презентационно-вербальной форме.

Трудность подобной методологии молчания, методологии недоговоренности осознавалась Лосским, неслучайно он подчеркивал, что «богословское научение

занимает некое трудное среднее положение между ведением, как харизмой и безмолвием, созерцательным и жизненным познанием, и – наукой и рассуждением» [Лосский, 1979, 101]. Срединность богословского истолкования апофатики призвана обозначить специфику гносеологического инструментария апофатики, имеющего свои ресурсы, задачи и цели. Стадиальность апофатики – явленной в харизматическом безмолвии, в богословском осмыслении и в научно-рассудительном выражении – показывает сложность и многогранность апофатического метода, способного раскрываться на самых разных гносеологических уровнях.

В контексте восприятия апофатики в качестве разностороннего знания необходимо рассматривать позицию Лосского в отношении пространственно-объемных характеристик, к которым он прибегает для объяснения значимости апофатического богословия. Объемность апофатики, как и объемность истории, для Лосского имеет приоритетное значение, и эту объемность – и в то же время центрирующее единство – он постоянно отмечает в апофатической методологии. Так, в статье «Предание и предания» Лосский старался передать свое богословское видение значения апофатики как связующего элемента между Священным Писанием и Преданием, используя как раз пространственные категории: «...умалчивание Священного Писания от него неотделимо: оно передается Церковью вместе со словами Откровения, как само условие их восприятия. Если оно может быть противопоставлено словам (всегда в плане горизонтальном, где они выражают Богооткровенную истину), то это сопутствующее словам молчание не предполагает никакой недостаточности или неполноты Откровения, так же, как и необходимости что-либо к нему добавлять. Оно означает, что для действительного восприятия Откровенной тайны как полноты требуется обращение к плану вертикальному, дабы “вы могли со всеми святыми постигнуть” не только “где ширина и долгота, но также глубина и высота” (Еф. 3:18)» [Лосский, 2006, 681-682]. Апофатичность как неотъемлемая часть Писания и Предания призвана сохранить объем потаенности в услышанных словах, передать в священном молчании глубины религиозных смыслов, не выразимых полностью в словах.

Молчаливый язык апофатики позволяет, уверен Лосский, двигаться по различным траекториям встречи с Божественным, формировать многогранность Боговидения. Сама возможность приближения к Истине не укладывается в однолинейность и завершенность проговариваемого слова. Как за историческим фактом христианский богослов призван видеть сквозь-историчность, так за произнесенным словом должно стоять величественное молчание, подчеркивающее значи-

тельность слов, стремящихся к выражению и восприятию Истины. Этот сложный комплекс задач, выраженных в Писании и в Предании, определяет сложность апофатического метода. Писание призвано донести Истину, а Предание отразить восприятие Истины: «Если Писание и все то, что может быть сказано написанными или произнесенными словами, литургическими изображениями или же иными символами, если все это – различные способы выражать Истину, то Священное Предание – единственный способ воспринимать Истину» [Лосский, 2006, 682]. А выполнить эту сложнейшую, обоюдно связанную задачу позволяет апофатический метод, молчание которого подготавливает как выражение Истины, так и восприятие Истины.

Рассудочность выговоренного слова имеет свои пределы, в которые не может быть вписан весь объем христианской догматики, апофатическая потаенность неизменно присутствует в каждом христианском богословском догмате. Например, в догмате искупления Лосский обнаруживает Домостроительную потаенность, выходящую за рамки интеллектуальной дефинизации: «...у св. Григория Богослова понятие искупления отнюдь не содержит в себе необходимости, обусловленной какой-то карающей справедливостью, а представляется как выражение Домостроительства, тайна которого не может быть адекватно изъяснена в рассудочных понятиях» [Лосский, 2006, 637]. Ключевым для Лосского становится определение адекватности, выверенности сообщаемого, и эта выверенность может быть соблюдена в передаче догматических положений христианства только с применением апофатического ресурса. Догматика оказывается соотнесена с апофатичностью, адекватна (*ad-aequatus* (лат.), со-размеренное) апофатике в смысловых глубинах, и только апофатика способна сохранить богословскую выверенность догматики. Для Лосского апофатика не просто отдельный богословский метод – «апофатика не особый отдел богословия, а единственный путь всякой богословской мысли, учащий ее отрешаться от обычных методов восприятия и мышления, воспринимая Откровенную Истину... Она является основным условием возможности для нас воспринять Истину Откровения, основным условием всякого христианского богословия, в отличие от языческого гнозиса и философии» [Лосский, 2006, 28], – апофатика становится ключевым методом христианского приближения к Истине.

Согласно Лосскому, можно говорить о «сверх-богословском» значении апофатки, распространяющейся практически на все сферы человеческого религиозного мироощущения. Так, со всепроникающей значимостью апофатки связано

внешне парадоксальная соположенность музыкальности, прежде всего церковного пения, с молчанием, открывающем в слове новые, пара(???)-глубинные смыслы. Церковное пение, обретающее свой сакральный смысл в литургической потаенности, становится для Лосского иллюстрацией апофатического воздействия на самые разные области духовной экзистенции: «Следует упомянуть о том, что можно было бы назвать «молчаливым» характером слова и музыкального сопровождения во время богослужения. Это не отсутствие звука. Речь идет о том качестве “отступления” слова и музыки (пения), которое дает им постоянную возможность в стремлении установить связь со словом, что, в свою очередь, позволяет войти в Божественную жизнь, в жизнь Святой Троицы посредством Святого Духа во Христе, Который приводит нас к Отцу Небесному. Цель литургии именно в этом и состоит» [Лосский, Богословские основы церковного пения..., URL]. Парадоксальность апофатики в указанном случае выступает максимально явно: пение по своей основе не может не использовать словесный ресурс, однако апофатичность позволяет указать тот объем, в который и способно «отступить» слово церковного пения, для того, чтобы донести глубину и полноту литургической подготовки к встрече с Божественным. Преображение слова – и даже звука! – становится реальным примером способности апофатического метода преобразовать человеческое мировидение в христианском духе.

Апофатический метод предстает для Лосского как один из важнейших элементов богословской системы обладает своей духовно-гносеологической спецификой и выделяется в особое направление богословского миропонимания, при этом «во-первых, апофаза не совпадает с “мистицизмом” (как бы его ни определять); во-вторых, использование апофазы в истории христианской мысли ни в коем случае не однородно, поэтому исследователь должен “в каждом творении учитывать цель автора”, пытаясь понять, для чего используется здесь апофаза» [Уильямс, 2009, 73]. Уникальность апофатики состоит в том, что она пронизывает практически все спектры христианского богословия, при этом не растворяясь в мистической потаенности, и вместе с тем, способна адекватно отвечать личностным путям постижения Божественного. Лосский подчеркивает синонимичность христианской апофатики и христианской мистики, но все же выделяет семантические оттенки между «апофатическим путем» и «мистическим богословием», рассматривая апофатику как духовно-гносеологический ресурс, сохраняющий свою глубинную неизбытность, в отличие от меняющегося в зависимости от исторических реалий мистического богословия, и в то же время способно-

го выразить личностное своеобразие мистического опыта. Апофатика подлинно сквозь-исторична, но при этом личностно открыта, предоставляя конкретике личностного мистического опыта возможность презентации.

С учетом подобной специфики апофатического метода и надо рассматривать определение Лосским целей апофатики, например, в контексте рассуждений о «Ареопагитиках»: «Апофатический путь или мистическое богословие (ибо таково заглавие сочинения, посвященного методу отрицания) имеет объектом Бога абсолютно непознаваемого. Было бы даже неточным сказать, что оно имеет Бога объектом: конец приведенного нами текста показывает, что, достигнув предельных вершин познаваемого, надо освободиться как от видящего, так и от видимого, то есть как от субъекта, так и от объекта нашего восприятия. 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]. В выстраиваемом Лосским контуре целеполагания апофатики представлены ключевые приоритеты апофатического метода: принятие абсолютной непознаваемости Божественного, снятие субъект-объектной противопоставленности, преобразование гносеологического формата от процесса получения внешнего знания к погружению в истину.

Апофатика, согласно Лосскому, выступает в парадоксальных формах, причем парадоксальность апофатики возвращает подлинный смысл корневым составляющим термина «пара-докс»: *пара* — как многомерность и *δόξα* — как способ видения. Апофатика – целостная гносеологическая позиция, но способная предстать разными, пара-аллельными (*παρά* + *ἄλλος* «другой, иной»), гранями. С одной стороны, апофатика негативна и даже «прогибиционистична» в своих определениях: «Апофатизм учит нас видеть в догматах Церкви прежде всего их негативное значение, как запрет нашей мысли следовать своими естественными путями и образовывать понятия, которые заменяли бы духовные реальности» [Лосский, 2006, 140]. Опыт запрета для апофатики носит преображающий характер – это не табуирование форм познания, за которым стоит опустошающее «нельзя», но скорее активация иных гносеологических возможностей, преодолевающих «естественность» и инерционность вне-духовного познания.

Но парадоксальность апофатики в том, что, запрещая и преображая инерционные формы познания, она – с другой стороны – выходит на парадоксальную гносеологическую результативность, выражаемую в постижении предела самого по-

знания. Познание в апофатическом истолковании имеет предел, границы своего развития, приходя и переходя к качественно иному знанию, не-знанию, которое не сводимо к рационально-герметичному познанию, к ««мысли, опирающейся на саму себя» (Г.В.Ф. Гегель) [Гегель, 1993, 140]. Апофатизм принимает предельность человеческого познания как основную категорию духовной гносеологии, преобразая само понятие познавательного предела, придавая пределу новые за-предельные объемы, или, в определении Николая Кузанского, «беспредельность предела». Лосский фиксирует предельность апофатического знания на примере христианской триадологии: «Вот предел апофатизма: Откровение о Троице, как об изначальном факте, абсолютной реальности, первопричины, которую нельзя ни вывести, ни объяснить, ни найти, исходя из какой-либо другой истины, ибо нет ничего, Ей предшествующего. Апофатическое мышление, отказываясь от всякой опоры, находят свою опору в Боге, непознаваемость Которого явлена как Троица» [Лосский, 1991, 70]. Знание, принимающее предел как основу своего существования, оказывается открытым за-предельному, включает в себя объемы трансцендентального, которое, в свою очередь, определяет духовную результативность запредельного не-знания.

То, что не-знание имеет свою особую результативность, – несомненно для Лосского. В его категориальном аппарате появляется модус «схваченности», который как раз и призван охарактеризовать специфику запредельной гносеологии, описать то, что оказывается схваченным за пределом рационального познания. В работе «Августин учитель: элементы отрицательного богословия в мышлении Блаженного Августина», опубликованной Лосским в 1954 году на основе размышлений периода 1940-х годов, категоризируется «схваченность», соотношенная с пределом: «Это предел апофатического незнания, ибо, хотя свет истинного познания и не обретен, но он “схвачен” в преходящем и временном контакте тварной мысли с превечно настоящим Божиим» [Лосский, 1985, 177]. Апофатическое не-знание обретает способность ухватывать то, что находится за пределом «земного» знания, расширяя гносеологический инструментарий богословия.

Результативность не-знания раскрывается в способности апофатики к открытию запредельного и открытости запредельному, в мобильности не-знания, позволяющего реализовать апофатическое познание в параллельных гносеологических форматах – по «ту» и «эту» сторону сакрального знания. Апофатика не утрачивает и рациональной результативности, не разрывает связь с аналитическим познанием, как это было представлено Лосским еще в споре о Софии на

примере апофатико-аналитической деятельности патриарха Сергия (Страгородского): «Аналитическая мысль святейшего Сергия всегда имеет целью явить неисследимую глубину Откровения, подвести человеческую мысль к тому пределу, за которым возможно лишь созерцание божественной тайны. Его “рационализм” ограничивается чисто негативной задачей: отделить христианское тайноведение от всего, что стремится заменить тайну – доктриной, созерцаемую в духе реальность – системой человеческих понятий или представлении» [Лосский, Личность Святейшего Патриарха... URL]. Явленность неисследимого и есть результат апофатической аналитики, тот результат, которого добиться не могут все иные рационально-аналитические методы. Негативизм апофатики, предлагаемый Лосским в качестве одного из ключевых моментов духовной гносеологии, не выступает в критическом стиле, критичность была преодолена еще в споре о Софии. Гносеологический негативизм означает не столько неприятие тех или иных концептуальных позиций – в данном случае софиологии – сколько подготовку фундамента для качественно иного понимания знания, способного выходить на результат в не-знании.

В тезисе о негативизме апофатики просматривается следующая ступень, на которую богословская система Лосского выйдет в 1940-е годы: важно не только каким знание не может быть, но и в какие возможные формы способно воплощаться апофатическое знание (не-знание). И такой результативно-гносеологической формой для Лосского становится молчание как категория познавательного результата. Понимание Лосским молчания как познавательного результата не совпадает с феноменологией молчания, рассматривающего молчание с «человеческой» стороны, как ресурс познания человека, как «внутреннее слово о самом себе», как «предвыразительный слой смысла» [подр. см. Кузьмина, 2004]. Для Лосского молчание занимает принципиально иное положение: молчание выступает как «пост-выразительный» уровень, то, что приходит при преодолении доктринальной ограниченности. «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» подчеркивает Божественное исхождение молчания и его метафизико-бытийную результативность: «Святой Исаак Сирий отмечает, что в творении есть некая таинственная различная модальность Божественной деятельности; если, сотворив небо и землю, Бог в последовательных приказаниях повелевает материи производить все разнообразие тварного, то мир ангельских духов он сотворяет “в молчании”» [Лосский, 1991, 119]. Молчание не приходит со стороны человека, считал Лосский, а открывает человеку по ту сторону познания Божественную «модальность».

Заключение Лосским молчания в кавычки – это попытка передать «пунктуацию» молчания, соединить в молчании тварность и запредельность. Выход к апофатическому молчанию представляет для Лосского уже не уровень совершенствования человека, а скорее новый формат знания, соединенного с не-знанием, уровень, открывающий простор Божественного, который не передаваем словом. Поэтому у Лосского и возникает призыв к молчанию, например, в прикосновении к теме Богородицы, как форме результативного духовного познания: «...соблюдаем молчание и не будем пытаться дать догматические определения всепревосходящей славе Матери Божией. Не будем многословными, как гностики, которые в своем стремлении сказать больше, чем следовало, больше, чем они могли, примешали плевелы своих ересей к чистой пшенице христианского Предания» [Лосский, 2006, 734]. Молчание о Богородице становится самым «правильным», с точки зрения апофатики (и кавычки здесь методологически уместны), умолкающим знанием, самым выверенным результатом духовного познания.

В апофатике молчания активизируется важный гносеологический момент не-знания: результативность не-знание предстает в его динамике, однако динамичность апофатического познания приобретает парадоксальные формы. Классическое «человеческое» познание призвано приближать познающее сознание к раскрываемым тайнам, к пониманию механизмов исследуемых процессов, вводить познание в самую сердцевину познаваемого. Апофатическое познание, согласно Лосскому, действует качественно по-иному: оно уводит человека от тех сфер, которые препятствуют сотериологическим задачам не-знания. У Лосского красной линией проходит сотериологическая результативность не-знания, отдаляющая человека, принявшего не-знание, от попадания в пустоту промаха (ἁμαρτία, грех – промах). Спасению способствует апофатическое удаление от греховности: «Путь воссоединения с Богом отныне станет для падшего человечества путем спасения. Этот негативный термин указывает на преодоление какого-то препятствия: можно спастись от чего-то, – от смерти и от греха, который является ее корнем» [Лосский, 1991, 152], – не-знание промаха, не-обретение соблазна, не-погруженность в греховное, не-знающее о грехе молчание формирует апофатическую сотериологию Лосского...

Тема спасения в богословской системе Лосского неразрывно соположена с пониманием церковного единства, которое выражается Лосским в понятии соборности. Соборность – это категория, которую Лосский переосмысливает в духе своего богословского видения и биографического опыта, категория, которую он

старался вывести из того смыслового регистра, который на Западе обозначался русизмом «sobornost?»), и скорее стремился придать ей вселенский масштаб. Р. Уильямс даже отмечал, что «Лосский в “Очерке” последовательно избегает слова соборность, а позднее остро (и нельзя сказать, что незаслуженно) критикует связанную с ним славянофильскую таинственность» [Уильямс, 2009, 44]. Славянофильское понимание соборности не актуально для Лосского, он использует иной смысловой оттенок соборности – кафоличность, соединяя его с вселенской церковностью. «Каждую истину – писал Лосский в статье «Третье свойство Церкви», – можно назвать всеобщей, но не всякая истина есть истина кафолическая (соборная). Термин этот обозначает именно истину христианскую, свойственный Церкви способ познания этой истины, учение, которое она формулирует» [Лосский, 2006, 702]. Подлинность истины раскрывается через церковно-кафолическое восприятие, через всеобщую соборность, и этот аспект являлся основополагающим для построения Лосским своей богословской системы.

Соборность, в своем вселенском проявлении, становится для Лосского тем камертоном, которым он и будет выверять свое богословское видение. В соборности, преодолевшей узноациональный этнографизм, Лосский стремился выразить весь свой духовно-богословский опыт, накопленный к 1940-м годам. «Соборность – настаивал он, – это не абстрактный универсализм доктрины, предписанной иерархией, а живое Предание, хранимое всегда, повсюду и всеми, – утверждать обратное значило бы смешивать соборность с апостоличностью, с данной апостолам и их преемникам властью вязать и решить, судить и определять, но тогда теряет свою силу внутренняя достоверность истины, Предание, охраняемое каждым, заменяется подчинением внешнему принципу» [Лосский, 2006, 704]. То, что являло себя Лосскому как «внутренняя достоверность истины», как раз и составляло сущность его богословской системы, основанной на Боговидении, на том видении Истины, которая являлась соборно-убедительной в своей достоверности.

При этом формы соборности могут быть разными: «Соборность выражается различным образом в истории Церкви. Поместные Соборы, так же как и Соборы Вселенские, могут предварять свои деяния формулой, употребленной на первом Соборе апостольском: “изволися Святому Духу и нам”, а такой человек, как святой Василий Великий, в особенности трудный момент борьбы за догмат мог воскликнуть с кафолическим дерзновением: “Кто не со мной, тот не с истиной”. Соборность не знает “частных мнений”, не знает поместной или индивидуаль-

ной истины. Кафоличен тот, кто преодолевает индивидуальное, кто освобождается от своей собственной природы, кто таинственно отождествляется с целым и становится свидетелем истины во имя Церкви. В этом и таится непобедимая сила отцов, исповедников и мучеников, а также спокойная уверенность Соборов» [Лосский, 2006, 709]. Собственно, это и есть богословский кодекс Лосского, сформулированный им в ходе споров с софиологией и соединенный с опытом испытаний 1940-х годов. Христианское богословие есть преодоление теологического индивидуализма и преображение своего частного теологумена в кафолическое свидетельство. Потаенность выбора форм соборности сохраняет значимость апофатического не-знания, но именно соборность, воспринятая во вселенском духе, служит защищающей гарантией для богословской системы. Поэтому Лосский сохраняет верность Московскому Патриархату, не смотря на все непростые последствия, вытекающие из его верности, поэтому его богословская система ориентировалась на святоотеческие приоритеты как в максимальной степени сохраняющие дух вселенскости, поэтому опыт «кафолической общности умов во Христе, доступ к которой открыли учителя и друзья» [Уильямс, 2009, 10], воспринятый последователями Лосского, становится определяющим принципом построения богословской концепции Лосского.

Эсхатологизм, апофатичность и соборность подводят к ключевой теме для Лосского в 1940-х годах – христианской антропологии. Тема человека, его духовно-религиозного контура, христианских ориентиров антропологии и путей их достижения возникает у Лосского еще во время споров с софиологией. Например, в антропологии «героя» и «подвижника», выдвигаемой протоиереем Сергием Булгаковым еще в сборнике «Вехи», именно обращение к эсхатолого-апофатичной соборности Церкви позволяет Лосскому обнаружить удаление софиологической антропологии от церковной верности. В концепции Лосского обнаруживается идея о том, что «Церковь все еще занимает мало места в Булгаковской мысли: “подвижник” смиряется скорее перед вечной и вселенской целью, чем перед братством христиан» [Уильямс, 2009, 48]. «Подвижническо-героическая» антропологическая антитеза, возможно, работающая в начале XX века, уже не могла быть актуальной после опыта двух мировых войн и требовала своего переосмысления.

Лосский в 1940-е годы отчетливо понимает горизонты возникающей перед ним духовно-антропологической задачи: необходимость формулировки православного богословского ответа на возникшие в процессе изменений исторической реально-

сти вопрошания о сущности антропологии, о дальнейшей динамике личностно-индивидуальных характеристик, о Божественном призвании человека.

Комплекс идей, связанных с личностностью, был воспринят Лосский из религиозно-философских традиций России в лице отца, Н.А. Бердяева, в целом из той атмосферы пристального внимания к личности, которая была свойственной началу XX века. Ж.-К. Ларше, например, выделял следующий спектр концептов богословия Лосского в соотнесенности с темой личности: «...это противоположность личности и индивида, противоположность личности как свободы и природы как необходимости; личность как задача, подлежащая реализации; соотносительный характер личности; представление о том, что в человеке образом Божиим является именно личность (а не природа человека, как считали Отцы)» [Ларше, 2019, 209]. Активизация интереса Лосского к богословскому осмыслению темы личности начинается в регламенте спора о Софии, именно в споре с софиологией формируется его позиция в отношении личности как категории православного богословия.

Вместе с тем поиск Лосским собственной аргументации в определении выверенных контуров личностности не мог удовлетвориться существующими в западной теологии определениями. Осознав важность и значимость темы личности в дискуссионном напряжении спора о Софии, Лосский не мог принять упрощенного истолкования личности, предлагаемого латинским богословием, которое, как он считал, «тривиализирует саму идею личности. Об этом свидетельствует сама классическая дефиниция личности у Боэция, фундаментальная для всех схоластических сочинений на эту тему, которая определяет “личность” как *Substantia individua rationalis naturae* [неделимая субстанция разумной природы]; в этой трактовке личность понимается как сводимая к природе, как единичный образец *natura* [природы]» [Уильямс, 2009, 147]. Низведение личности до уровня природы, пусть и разумной, не могло удовлетворить богословский запрос Лосского на соотнесенность личностности с Божественным. Ж.К. Ларше вообще обнаруживал у Лосского в контексте богословия личности неприятие западного истолкования личности. «Тему личности – пишет Ларше, – Лосский развивал в противостоянии латинской теологии, которую он ... считал насквозь эссенциалистской» [Ларше, 2019, 209]. Чрезмерно упрощенное понимание личности не могло быть воспринято Лосским, т.к. в его понимание личностности входил прежде всего апофатический компонент, придающий личности эссенциалистскую глубину и потаенность.

Потаенность личности – это основополагающий принцип, из которого исходит антропология Лосского. «Тайна человеческой личности – писал он в статье «Искушение и обожение», – то, что делает ее абсолютно единственной, незаменимой, – не может быть выражена в каком-либо рациональном понятии, определяемом словами. Все наши определения неизбежно будут относиться к индивидууму, более или менее подобному другим, и последнего наименования для обозначения личности в ее абсолютном своеобразии всегда будет недоставать. Личности как таковые – не части природы; хотя они и связаны с индивидуальными выражениями природы в тварной реальности, они содержат в себе потенциально, каждая по-своему, целое, всю совокупность природы» [Лосский, 2006, 642]. Тайна Божественного творения, сокрытая в личности, становится направлением антропологического поиска Лосского, ведущего к открытию всеединства и расширению всеединства через личность.

Сама сложность поставленной задачи могла привести к критическим высказываниям в адрес Лосского – будь это констатация Ларше о преувеличенных «оригинальности и новаторстве» Лосского (см. [Ларше, 2019, 211]) или более жесткие обвинения Лосского в несерьезности его богословского подхода, например, у К. Шахбазяна: «Невозможность сформулировать понятие ипостаси, личности есть закономерное следствие отказа Лосского всерьез относиться к формулировкам свв. Отцов» [Шахбазян и др., 2020, 148]. Но причина ухода Лосского от конкретики в определениях личности связана прежде всего со сложностью и малодоступностью встречи с подлинной личностью: «В нашем обычном опыте мы не знаем ни подлинного личного многообразия, ни подлинного единства природы: мы видим человеческих индивидуумов, с одной стороны, и человеческие коллективы – с другой, находящиеся в состоянии постоянного конфликта между собой» [Лосский, 2006, 642]. Конфликт – богословский, политический, военный, индивидуальный, а такими конфликтами были переполнены 1940-е годы – становится преградой на пути раскрытия всей глубины личности. Конфликты удаляют личность от постижения, от раскрытия и самораскрывания, а, следовательно, от богословского рассмотрения. Поэтому Лосский столь осторожно относится к определениям личности в ее внешне-историческом проявлении, т.к. эта проявленность, что Лосский хорошо знал из собственного духовно-биографического опыта, обязательно заретуширована внешними обстоятельствами, событиями, конфликтами.

Вместе с тем для Лосского личность остается онтологическим понятием, предстает способом раскрытия глубин Божественного бытия. Мысль Лосского об

онтологической основы личности, развернутая, в частности, в богословских построениях последователя Лосского митрополита Иоанна (Зизиуласа): «Основополагающее онтологическое представление греческих Святых Отцов может быть кратко изложено следующим образом. Никакая сущность или природа не существуют без личности или ипостаси или способа существования. Никакая личность не существует без сущности или природы, *но* онтологическим “началом” или “причиной” бытия (то есть тем, что делает предмет существующим) является не сущность или природа, а *личность* или ипостась. Поэтому бытие коренится не в сущности, а в личности» [Цит. по Чурсанов, 2007, 48] – была с ориентирована на глубинно-онтологическое видение личности, но, вследствие этого, рассуждения о личности, как считал Лосский, всегда будут апофатически недоговорены.

Особенно ярко сложность понятия личность представлена в богословских рассуждениях Лосского о соотносительности и противопоставлении личного и индивидуального. Осознавая сложность темы, Лосский предельно выверено рассматривает категории личного и индивидуального, Р. Уильямс даже характеризует подход Лосского как «осторожный»: «Лосский более осторожен, допуская, что некоторые отцы отличали “личность” от индивида немногим более, чем Боэций, Аквинат или даже Ришар Сен-Викторский, и что радикально новое понимание личности достаточно ограничено в святоотеческой письменности. Это решающий момент при всяком рассмотрении методологии Лосского. Исторически доказать предположение, что *ύπόστασις* когда-либо означало что-нибудь иное, чем *καθ' ἐκτὸς ὄν* *ἑαυτοῦ*, т. е. “существующее само по себе”, практически невозможно. Как признает в конечном счете Лосский, “тварная “ипостась” означает, прежде всего, индивид природы”; это слово означает в точности индивидуальную сущность в противоположность другим индивидуальным сущностям» [Уильямс, 2009, 116]. В этой осторожности и проявляется богословская мудрость Лосского: то, что сложно выразимо в человеческих определениях, в рационально-терминологическом инструментарии, не может быть полностью выражено и остается в определенной тени недосказанности.

Хотя, конечно, Лосский выходит к определению, пусть и общих, контуров личностности. Так, в 1947 году Лосский писал о догматических воззрениях патриарха Сергия (Страгородского): «Ясное различение природы и личности дало возможность святейшему Сергию формулировать догматическую основу православного почитания Божией Матери – совершенной человеческой личности, единственной достигшей той полноты, к которой призвано творение... Матерь

Божия не только по плоти, не только по Своей природе, но и как личность, сознательно принявшая и осуществившая в Себе богоматеринский путь как вольный подвиг всей Своей жизни, стала первой человеческой личностью, уже достигшей высшей цели, того обожения творения, ради которого был создан мир» [Лосский, Личность Святейшего Патриарха..., URL]. В этом фрагменте отражается практически вся система взглядов Лосского на личность: во-первых, значимость богословского рассмотрения личности как основы православной догматики, принятие богословия личности в качестве одного из определяющих принципов построения богословской системы; во-вторых, определение и презентация совершенной человеческой личности как полноты Творения; и – в-третьих, описание личности как пути к высшей цели: к обожению творения, к которому можно пройти только через личность.

В рамках богословия личности Лосский и проводит различие между личностным и индивидуальным. Личность не есть индивидуальное, стремится показать Лосский: «Разработка Лосским различия между личностью, или ипостасью, и природой не только как ключа к пониманию Троицы и христологии, но и как совершенно новой перспективы, которую христианство принесло в антропологию, было и остается донныне источником принципиального разъяснения этой проблематики, в основе которого лежит проведенное Лосским различие между личностью и индивидуальностью. Он разоблачает одно из величайших заблуждений, в которое может впасть религиозное сознание, – включение личности в природный порядок, редукцию личностной уникальности и неповторимости к всего лишь индивиду» [Уильямс, 2009, 5-6]. Богословское понимание личности соотносится с христианской триадологией, где личность явлена в своем величии и подлинном совершенстве: «Что же касается слова “ипостась” (именно здесь появляется под влиянием христианского учения мысль подлинно новая), то оно уже полностью утрачивает значение “индивидуального”. Индивидуум принадлежит виду, вернее, он является одной из его частей: индивидуум “делит” природу, к которой принадлежит, он есть, можно сказать, результат ее атомизации. Ничего подобного нет в Троице, где каждая Ипостась содержит Божественную природу во всей ее полноте. Индивидуумы одновременно и противопоставлены, и повторны: каждый из них обладает своим “осколком” природы, и эта бесконечно раздробленная природа остается всегда одной и той же без подлинного различия» [Лосский, 1991, 316]. Атомизация индивидуального становится определяющим моментом в понимании личности как уникальной духовной категории: разо-

рванность индивидуального оттеняет единство – единосущие – личности, которое во всей своей полноте потаенно и апофатично.

Лосский предлагал свое видение проблемы личности, отличающееся от западного томизма: «Лосский ставит под сомнение, является ли вообще деконцептуализируемый характер “*esse*” (бытия) Аквината тем же, что и тайна личности, человеческой или Божественной. Теория Аквината относится к тварным индивидуальным субстанциям в общем и поэтому ничего не говорит нам о личностях как таковых» [Уильямс, 2009, 148]. Для антропологии Лосского не приемлемо растворение личности в индивидуальном, и обоснование своих взглядов на личность он стремился найти в святоотеческом наследии: «В образе мыслей восточных отцов очищенное от аристотелизма богословское понятие ипостаси означает скорее не индивид, а личность в современном понимании этого слова. Действительно, наше представление о человеческой личности как о чем-то “личностном”, делающем из каждого человеческого индивида существо “уникальное”, совершенно ни с кем не сравнимое и к другим индивидуальностям несводимое, дало нам именно христианское богословие» [Лосский, 1991, 59]. Осознание своей духовной уникальности в разрез с секуляризованными унификациями имеет свой источник в христианстве, именно христианский взгляд на мир позволяет придать личности ту особенность, которая она являет во взгляде на нее Божественности. Только Божественность, рассматривающая человека как уникальную личность, открывает новое качество самой личности – ее неповторимость и самобытность.

Вместе с тем раскрытие личности в неразрывной связи с Божественным придает определениям личности гораздо большую сложность, выводит определение личности за рамки обыденного языка рациональных понятий. Лосский отмечал: «Человеческая личность не может быть выражена понятиями. Она ускользает от всякого рационального определения и даже не поддается описанию, так как все свойства, которыми мы пытались бы ее охарактеризовать, можно найти и у других индивидов. “Личное” может восприниматься в жизни только непосредственной интуицией или же передаваться каким-нибудь произведением искусства» [Лосский, 1991, 59]. Тема интуитивизма, и в частности, эстетического интуитивизма, раскрывающего личностные глубины при встрече с прекрасным, появляется в рассуждениях Лосского неслучайно, опыт восприятия интуитивистской теории отца, Н.О. Лосского, конечно, оказывал свое влияние, но уже не столько в «чисто» философском регистре, сколько в богословском осмыслении.

Уникальность личности становится фундаментальным основанием для разработки Лосским концепции христианского миропознания, и главное – Богопознания. Через единственность личности предстает качественно иной способ восприятия реальности, где уже не работают обобщающие и унифицирующие законы: «Личностная же неповторимость есть то, что пребывает даже тогда, когда изъят всякий контекст, космический, социальный или индивидуальный – все, что может быть выражено. Личность несравненна, она “совершенно другое”. Плюсуя индивидуумы не по личности. Личность всегда “единственна”» [Лосский, 1991, 317-318]. Личность, трактуемая в христианской парадигме, задает свой язык миропознания, ведущий к Богопознанию, но этот уникальный язык, язык апофатический, закрытый и «совершенно другой», в то же время выполняющий во всей полноте духовно-коммуникативную функцию общения между человеком и Богом. Опыт нахождения в таком особом языке и есть подлинное существование личности, которая говорит только своим голосом, расслышать который в его неподражаемости и своеобразности способно Божественное присутствие.

Исходя из видения человеческой личности как уникальной устремленности к Божественному, Лосский формулирует и свою позицию в определении места личности в Богопознании. Христианское истолкование личности становится камертоном, по которому православное богословие должно выверять свою православность. Недопустимо, по мнению Лосского, уклонение в парадигму, предлагаемую софиологией, которая «растворяет человеческие личности с их свободой по отношению к Богу и к миру в космическом процессе возвращения тварной Софии к Богу» [Лосский, Личность Святейшего Патриарха..., URL], в парадигму, где конкретная, «моя» личность исчезает в «тоталитарности сверх-личного мифа». Исчезнувшая личность, даже в неохватности софиологических масштабов, утрачивает свою конкретную возможность ответственности перед Божественным и возможности прославления Божественного, утрачивает свой личный возглас радости и благодарения.

Но не менее опасно, с православной точки зрения, и западно-томистская передача приоритета в личностности индивидуальному: «С другой стороны, богословие, сохраняющее личный момент нравственно-волевого отношения человека к Богу, но отождествляющее человеческую личность с ее частной природой, – как в западной схоластике, – видит в раздробленном состоянии общей природы не результат греха, а “естественный порядок”»; Церковь представляется обществом личностей-собственников “своей” природы, то есть индивидуумов, совершаю-

щих каждый свой путь спасения в морально-юридических нормах, определяющих права и обязанности каждого» [Лосский, Личность Святейшего Патриарха..., URL]. Приватизационные параметры личности, тот самый моральный юризм, к которому апеллирует схоластика, опять же аннигилируют личность, но уже раздробленной индивидуальностью, в которой активируются не духовные призывания, а скорее юридически-договорные отношения и социально-правовые установки. Так возникает «индивидуализм “духовного мещанства”», с которым Лосский столкнулся на Западе и который представлялся ему не менее опасным, чем отечественный сверх-личностный пафос.

Ответ на вопрос о подлинности христианской личности для Лосского открывается в рассмотрении Божественной личности: «...нужно было бы, по мысли Владимира Лосского, подчеркнуть личностный характер божественной энергии, т. е. выявить связь между христологическим энергетизмом прп. Максима Исповедника и концепциями свт. Григория Паламы и, что еще важнее, повенчать паламизм и доникейское богословие, высветив в икономии, о которой говорит это богословие, аспект «манифестации», акцентированный паламизмом» [Клеман, 2019, 194]. Накопленный опыт православного богословия как пост-никейского, так и пред-никейского периодов, должен показать – через величие Божественной личности – возможности и ориентиры для развития личности человеческой. Конечно, Лосский отчетливо понимает непреодолимость грани между Божественным и человеческим – «Именно потому можем мы воспринимать реальность воплощения Бога, не допуская никакого превращения Божества в человека, никакой неясности и смешения нетварного с тварным» [Лосский, 1991, 111], – однако стремление к обожению есть главная задача человеческой личности.

Формы, в которых личность способна продвигаться по пути обожения, могут различаться в историческом контексте, сама история призвана явить Божественную личность через историческую реализацию. Открытие Божественной личности через активацию своей духовной личности также необходимо рассматривать как форму реализации христианина в поиске смысла истории – истории как личностно-живой и сотериологически ориентированной. И главной «формой» преображения истории в духе личности становится Церковь, ведь раскрытие человеческой личности осуществляется в своей полноте в исторической и сквозь-исторической церковности. Для Лосского очевидна роль церковности в духовном возрастании личности: «Путь к обожению открывается в Церкви через личный подвиг, через постоянное крестное восхождение личности

вослед Христу; личность – не самость и совершается только через победу под “самостью”, которая и есть смешение личности с природой в нравственном плане. Цель обоженья достижима только в Церкви – “исторической”, конкретной, осязаемой, с Ее таинствами, иерархией, каноническим строем и отношениями к миру» [Лосский, 2006, 87]. Церковность становится той средой, которая позволяет личности явить себя выделенной из природы, выстроить свое развитие в динамике вне-природного обожения. Исследователь Лосского Р. Уильмс обнаруживает в его богословской системе симфоничность церковности: «Если Церковь есть совершенное симфоническое единство, ни одна из ее частей не может быть не существенной ради блага целого: благого каждой уникальной части *есть* благо целого. Не бывает коллективной святости, святость Церкви – качество, *личное* качество Главы и членов вместе. Святость христианина не конституируется святостью Церкви, святостью Христа, но и совокупность отдельных святых людей не составляет святости Церкви. Святость для христианина есть самоограничение в братстве кафолического целого, самоотречение, к которому людей призывает святость Первосвященника Христа, Чьим Духов они живут» [Уильямс, 2009, 111]. И эта церковная симфония позволяет личностному голосу зазвучать во всем многообразии духовных регистров, возносясь в прославлении Божественного.

Устремленность личности к Божественному, согласно Лосскому, становится основной характеристикой религиозного сознания, уверенного в своей правоте. Необходимо учитывать, что, как отмечает С.В. Никитина в работе «Основные методологические принципы В.Н. Лосского», «в христианском понимании *уверенность* (ἐλεγχος) обеспечивает именно вера, переживаемая как состояние свободного личностного устремления к соотнесенности с Богом» [Никитина, Основные методологические принципы..., URL]. Духовная динамичность личности, выверенная в направлении Божественности, придает самой личности возможность раскрытия, самосознания, что и подчеркивал Лосский: «Чем дальше личность движется по пути соединения с Богом, тем сознательнее она становится. Эта сознательность в духовной жизни называется у восточных аскетических авторов познанием» [Лосский, 1991, 254]. Тем самым, личность, по мнению Лосского, раскрывается в своей полноте только в устремленности к Божественному – к личности Божественному! – преодолевая фрагментарность природной индивидуальности и вырываясь за рамки рациональной презентации, реализуясь в церковной соборности и в открытом принятии обоженности.

Сложный комплекс параметров христианской личности, выстроенный Лос-

ским, конечно, не мог не вызывать критических оценок. Каждая сложная богословская система неминуемо вызывает дискуссионные замечания, и учение о личности Лосского не является исключением. Современный критический обзор концепции личности Лосского – что подчеркивает актуальность богословских воззрений Лосского – представлен, в частности, в коллективной работе К.Г. Шахбазян, В.В. Крымова, М.А. Шахбазян «Зракъ раба прїимъ...» (2020), где, наряду с критическим осмыслением богословских принципов В.Н. Лосского, рассматривается и его «учение о личности человеческой». Изначальный критический посыл заключается, как представляется, в неприятии методологического подхода Лосского в рассмотрении темы личности: «Нам кажется странным, что Владимир Николаевич, прекрасно сознавая трудности понимания, которыми чревато исследование даже при наличии текстов, решается “излагать” то, “каким требованиям должно отвечать понятие человеческой личности в контексте христианской догматики”, хотя и признается, что “до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой”. Отказываясь заранее от надежды на успех при уразумении (конечно, “в контексте христианской догматики”!) высказанного учения, не следует ли тем более остерегаться, обращаясь к учению невысказанному?» [Шахбазян и др., 2020, 155-156]. Ключевым недостатком представлена излишняя богословская смелость Лосского, решившегося на исследование патристического наследия о теории личности, не находя его четкого выражения в самом наследии святых отцов.

Однако в оригинале у самого Лосского звучит несколько иная исследовательская тональность: «Мы пока что воздержимся от всякой попытки найти в святоотеческих текстах развернутое учение (или учения) о личности человека. Я же лично должен признаться в том, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах, или Ипостасях, Божественных изложено чрезвычайно четко. Тем не менее, христианская антропология существует как у отцов первых восьми веков, так и позднее, как в Византии, так и на Западе, и нет сомнений в том, что это учение о человеке лично, персоналистично. Разве могло бы оно быть иным в богословской мысли, основанной на Откровении Бога живого и личного, создавшего человека “по Своему образу и подобию”?» [Лосский, 2000, 289-290]. Итак, разработанного – именно разработанного, представляется, что данное определение является ключевым! – учения о личности чело-

веческой в святоотеческом наследии Лосский не встречал, однако он настаивает на том, что христианская антропология существует в принципе и существует на протяжении развернутого хронологического периода. Именно в разработке, т.е. в оформлении имеющейся христианской антропологии святых отцов в парадигме стройной богословской системы и видит свою задачу Лосский. никоим образом Лосский не говорит о «невывыказанности» христианской антропологии, напротив, он подчеркивает ее наличие, ее органичное и неизбежное присутствие в христианском богословии. Речь, как представляется, у Лосского идет о приведении в систему антропологических воззрений святых отцов и презентации этой системы на современном религиозно-антропологическом языке.

Духовно-исторический фон, на котором писалась приведенная работа «Богословское понятие человеческой личности», – это и есть рубеж 1940-1950-х годов, когда перед Лосским стояла задача показать, донести православное богословие до западных слушателей в тех смысловых оболочках, которые были бы адекватно восприняты на Западе. Богословско-миссионерская задача, выполняемая Лосским, требовала подбора особого языка, «керигмы» (протоиерей Иоанн Мейендорф [Стамулис, 1997, 15-16]), для презентации учения о личности, и та «невывыказанность», которую выделяют критики Лосского, становится условием задачи выработки нового языка, повествующего в новых исторических условиях, о неизбежной личностности христианства. Лосскому требовались новые языковые возможности, адекватный концептуальный инструментарий, которые могли бы помочь выстроить вектор его богословско-миссионерской деятельности с учетом французских реалий 1940-1950-х годов.

Библиография

1. Антонов, 2013 – Антонов К.М. Философия религии С.Н. Булгакова и проблематика концепции неопатристического синтеза В.Н. Лосского // Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития. Сборник научных статей по итогам работы секции по истории русской мысли XXII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ. – М.: ПСТГУ, 2013. – С. 86–103.
2. Гегель, 1993 – Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. – СПб.: Наука, 1993. – 350 с.
3. Клеман, 2019 – Клеман О. Владимир Лосский, богослов личности и Святого Духа // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 2. С. 127–198.

4. Кузьмина, 2004 – Кузьмина Е.В. Феномен молчания в познании человека: автореферат диссертации кандидата философских наук / Моск. гос. ун-т сервиса. – Москва, 2004. – 23 с.

5. Ларше, 2019 – Ларше Ж.-К. О некоторых проблемах, связанных с характеристикой наследия Владимира Лосского // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 2. С. 199–220.

6. Лосский, 1979 – Лосский В.Н. Вера и богословие // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, № 101-104, 1979. – С. 101-112.

7. Лосский, 1985 – Лосский В.Н. Августин учитель: элементы отрицательного богословия в мышлении Блаженного Августина // Богословские труды, сб. 26, 1985. – С. 173-180.

8. Лосский, 1991 – Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 287 с.

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

10. Лосский, 2010 – Лосский В.Н. Очерк мистического богословия. Догматическое богословие. – СТСЛ, 2010. – 448 с.

11. Лосский, Апофаза и троическое богословие... – Лосский В.Н. Апофаза и троическое богословие / Сайт «Азбука веры» / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Loskij/apofaza-i-troicheskoe-bogoslovie/ Дата обращения 18.06.2020.

12. 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.

13. Лосский, Личность Святейшего Патриарха... – Лосский В.Н., Личность и мысли Святейшего Патриарха Сергия (Страгородского) / Сайт «Азбука православия» / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Loskij/lichnost-i-mysl-svjatejshego-patriarha-sergija/ Дата обращения 02.06.2020.

14. Михайлов П.Б., 2013 – Михайлов П.Б. Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития. Сборник научных статей по итогам работы секции по истории русской мысли XXII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ. – М.: ПСТГУ, 2013. – С. 236–245.

15. 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-principy-v-n-losskogo/ Дата обращения: 15.06.2020.

16. Оксфордское руководство, 2013 – Оксфордское руководство по философской теологии. – М.: Языки славянской культуры, 2013. – 872 с.
 17. Стамулис, 2003 – Стамулис И. Православное богословие миссии сегодня. – М.: ПСТБИ, 2003. – 443 с.
 18. Уильямс, 2009 – Уильямс Р. Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика. - Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – 336 с.
 19. Флоровский, 1991 – Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Киев: Путь к истине, 1991. – 599 с.
 20. Чурсанов, 2007 – Чурсанов С.А. Православный персонализм XX века как методологическая основа богословия и гуманитарных исследований в философии культуры: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. – М. 2007. – 48 с.
 21. Шахбазян и др., 2020 – Шахбазян К.Г., Крымов В.В., Шахбазян М.А. Зракъ раба приимъ... К вопросу об искажениях ортодоксального понимания Боговоплощения в католической и православной богословской мысли конца XIX - начала XXI в. – Краснодар: Традиция, 2020. – 368 с.
 22. Эрибон, 2008 – Эрибон Д. Мишель Фуко. – М.: Молодая гвардия, 2008. – 378 с.
 23. Woltersdorff, 2009 – Woltersdorff N. How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy // Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 155-168.
- УДК 27-75

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

Православное образование, воспитание и обучение в условиях современности

Аннотация: В данной статье рассматривается образование, воспитание и обучение через призму современных реалий нашего общества. Размышляя о возможных векторах развития педагогики, в том числе и православной, мы обнаруживаем обстоятельства, в работе с которыми преподаватели и учителя найдут дополнительную поддержку в своей педагогической работе. Путь к формированию зрелой духовно-нравственной личности молодого поколения – это путь динамичный, постоянно требующий новых методов и форм работы в условиях современности.

Ключевые слова: Православная педагогика, духовно-нравственное воспитание, образование.

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

Orthodox education, upbringing and training in modern conditions

Annotation: This article discusses education, upbringing and training through the prism of the modern realities of our society. Reflecting on the possible vectors for the development of pedagogy, including Orthodox, we discover circumstance in which teachers and teachers will find additional support in their pedagogical work. The path to the formation of a mature spiritual and moral personality of the younger generation

is a dynamic path the constantly requires new methods and forms of work in modern conditions.

Key words: Orthodox pedagogy, spiritual and moral education, education.

На первый взгляд данная тема кажется избитой и ординарной, но это лишь по причине большого количества исследовательского материала и малой результативности в практической плоскости. Многие исследователи отмечают, что система ценностей современного общества переживает глубокий нравственный кризис. Так, Сопунова С.Г. говорит в своей работе: «Масштаб обозначенной проблемы приобрел статус поликультурный, межконфессиональный, более того – общечеловеческий» [1, с. 38]. Светлана Геннадьевна Сопунова оперирует категориями, указывающими на всю сложность обозначенной проблемы по реальному исправлению и улучшению ситуации, связанной с духовностью и нравственностью молодых людей и всего человечества в целом. Но так ли все трагично и бесперспективно как это может показаться на первый взгляд?

Прежде чем мы приступим к рассмотрению возможных путей улучшения ситуации в данной области, нам следует обратиться к Федеральному закону «Об образовании в Российской Федерации», который поможет нам определиться с правильным вектором нашего исследования, и поможет оттолкнуться от корректной дефиниции понятия «Образование»: «Образование – единый целенаправленный процесс воспитания и обучения, являющийся общественно значимым благом и осуществляемый в интересах человека, семьи, общества и государства, а также совокупность приобретаемых знаний, умений, навыков, ценностных установок, опыта деятельности и компетенции определенных объема и сложности в целях интеллектуального, духовно нравственного, творческого, физического и (или) профессионального развития человека, удовлетворения его образовательных потребностей и интересов» [2, с. 3]. Замечательно сформулированное определение указывает на иерархичность и последовательность педагогической работы направленной на развитие и укрепление духовно-нравственных ценностей. В нем делается акцент, что целенаправленный процесс воспитания и обучения осуществляется в первую очередь в интересах человека, потом следуют интересы семьи, общества и государства в целом. Но все не так просто как может показаться на первый взгляд. Интересы человека не возникают сами по себе в отрыве от малого (семейного) социума, и (или) от

большого (гражданского) социума. Так или иначе, происходит взаимосвязь интересов и потребностей, обусловленных повседневными жизненными обстоятельствами и необходимостями.

Рассмотрим «образование» в двух важных аспектах указанных в федеральном законе – это процесс воспитания и обучения: « Воспитание – деятельность, направленная на развитие личности, создание условий для самоопределения и социализации обучающегося на основе социокультурных, духовно нравственных ценностей и принятых в обществе правил и норм поведения в интересах человека, семьи, общества и государства» [2, с. 3]. В зависимости от того кто выступает актором, обладающим возможностью и способностью воспитывать человека, можно выделить три условных категории воздействия: в широком смысле – это воздействие на личность общества в целом; в среднем смысле – это целенаправленная деятельность, призванная сформулировать систему качеств личности, взглядов, убеждений и поведения; и в узком смысле – это решение конкретной воспитательной задачи (формирования ценностных установок, характера, привычек) [3, с. 4]. И здесь возникает дискуссионный вопрос, продиктованный разностью институционального мировоззрения вопрошающего о том, какой же из этих акторов является ведущим и более значимым для действенного воспитания личности? Чтобы определиться с ответом, необходимо рассмотреть второй главный аспект образования: « Обучение – целенаправленный процесс организации деятельности обучающихся по овладению знаниями, умениями, навыками и компетенцией, приобретению опыта применения знаний в повседневной жизни и формированию у обучающихся мотивации получения образования в течение всей жизни» [2, с. 4]. Очень примечательно и верно указано, что образование динамично и имеет в себе необходимость постоянной работы над собой в течение всей жизни. Это обусловлено тем, что человек в течении свой жизни, погруженный в процесс обучения, может не только развиваться, но и деградировать, если данный процесс обучения будет приостановлен. И в этом мы находим ответ, указывающий почему человек, получивший хорошее образование, но прекративший путь своего духовно-нравственного развития, может стать асоциальной и деструктивной личностью.

Ознакомившись с определениями «образование», «воспитание», «обучение», мы не можем не заметить, что для правильного вектора развития личности, необходимо определиться с правильным целеполаганием выраженном в вопросе: для чего человеку необходимо развиваться и духовно-нравственно совершенствовать-

ся? Условно и в очень широком смысле можно разделить данное целеполагание на две категории: человек развивается только для земной жизни и человек развивается (в рамках христианской традиции) для жизни вечной, не ограниченной рамками земного существования.

Светская педагогика рассматривает первую, выделенную нами категорию, как единственно верную и это ограничивает ее рамками экзистенциальных и антологических проблем. Светская педагогика не может объяснить смысл затрат колоссальных сил на пути развития личности, если человек, по меткому замечанию Михаила Афанасьевича Булгакова высказанному в романе «Мастер и Маргарита»: «смертен. Но это было бы еще полбеды. Плохо то, что он иногда внезапно смертен» [4, с. 126]. Для чего человеку стремится к самосовершенствованию, если его жизненный путь ограничен, для чего накапливать духовно-нравственный опыт?

Ответом на этот вопрос выступает православная педагогика, которая руководствуется принципом необходимости помочь человеку встретиться с Богом, помочь осознать свою сопричастность великому замыслу и промыслу Божию. Протопресвитер Василий Васильевич Зеньковский отмечает: «Смысл воспитания заключается в том, чтобы развить и укрепить находящиеся в душе ребенка силы; необходимо душу освободить от страстей, помочь ребенку в раскрытии образа Божия в нем» [5, с. 8]. До времени качественного воцерковления личности, человек остается «ребенком»: он бунтует, противится, ищет своего, игнорирует опыт взрослых (воцерковленных людей) и часто способен причинить вред себе и окружающим. Антропоцентричность православной педагогика, в противовес гуманистическим основам светской педагогики – это особенный подход к пониманию человека и его роли в жизни. При использовании данного подхода в человеке развиваются качества личности, имеющие в себе непреходящее значение и, что также важно, сохраняется свобода выбора как дар, данный Богом человеку. Первое онтологическое качество личности, которое призвано развивать православная педагогика – это способность различать добро и зло. Это качество ложится фундаментом для развития полноценной и самостоятельной личности. Условием к правильному пониманию и осмыслению того, что хорошо и что плохо, лежит в отказе от эгоцентричного постулата современного общества, базирующегося на вседозволенности и безрассудном выражении и навязывании своих искаженных ценностей. Духовно и нравственно неокрепшая личность может извергать и утверждать неприемлемые и искаженные ценности, влекущие за собой развращение и нивелирование вечных христианских ценностей.

Православная педагогика предостерегает от данных ошибок и указывает, что в каждом человеке есть голос совести, способный оценить происходящее в рамках правильного понимания того, что хорошо и что плохо. Условием качества такой оценки выступает чистая совесть, духовно развитая и воцерковленная. Протоиерей Евгений Шестун, автор «Православной педагогики», говорит следующее: «Где человеку брать ориентиры, позволяющие понять, что является добром в каждом конкретном случае, а что – нет? Молитва и совесть – вот эти ориентиры. Духовные законы, как и физические, распространяются на всех людей, независимо от того, знают они их или нет» [6, с. 15]. Это утверждение верно при условии, что человек опытно знает, что такое правильная и действенная молитва. Безусловно, молитва как источник Богообщения, является важной составляющей в укреплении совести в чистоте и способности непредвзято оценивать и различать понятия добра и зла.

Следующим важным качеством, которое необходимо для развития личности, – является способность совершать добрые дела. Это качество личности обусловлено словами из Священного Писания «Ибо, как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва» (Иак. 2:26). Безусловно, человек, приобретший веру и религиозные (воцерковленные) качества личности, имеет естественную потребность совершать добрые дела и поступки. И эти поступки являются безгласными свидетелями «душевной красоты», по меткому замечанию святителя Тихона Задонского: «Знамение душевной красоты есть свидетельство «добрых дел», нелицемерно от сердца происходящих, как-то: чистоты, любви, смирения, терпения, кротости, истины, милосердия, молитвы – всякого добра ходатайцы, и прочих» [7, с. 24].

Третьим важным качеством личности, на формирование и развитие которого обращает свое пристальное внимание православная педагогика, – является способность воспринять христианские семейные ценности. Мы видим, что в современном обществе становится все труднее и труднее сохранять семейные ценности. Парадоксально, но в семье воцерковленных мужа и жены может вырасти не религиозный человек, и, наоборот, – в семье с неокрепшими морально-ценностными ориентирами взращивается личность глубоко верующая и религиозная. В чем же секрет? Секрет в том, что воспитательное воздействие на личность оказывает не только семья, но, как было отмечено выше, актором влияния на формирование мировоззрения и жизненных ценностей могут выступать знакомые, друзья, социум и вся «полнота жизни» в целом. Не стоит забывать и исключать такой важ-

ный фактор, как Промысл Божий. Не все доступно нашему сознанию и разуму для понимания и осмысления, всегда остаются вещи, относящиеся к категории неизведанного, непостижимого. Современные реалии демонстрируют нам удручающую картину нивелирования и пренебрежения семейными христианскими ценностями, практически каждая вторая семья распадается, не будучи способной противостоять вызовам секулярного общества. Как следствие этого, мы получаем молодых людей с искаженным, а порой и с извращенным, пониманием об институте семьи, и данное понимание воспринимается как норма, что приводит к трансляции этих искаженных ценностей следующему поколению.

Стоит указать на несоответствие навязываемых современным секулярным обществом «семейных ценностей» с христианским, традиционным пониманием семьи как богоустановленного и благословляемого Богом союза мужчины и женщины. Цель данного союза в рождении и воспитании детей в христианской вере. Семья, имеющая и руководствующаяся принципом взаимной любви (в Евангельском понимании данного слова), способна помочь сформировать у ребенка правильное представление о семье как о «малой церкви». Православная педагогика понимая, что не все семьи принимают концепт «малой церкви», ищет новые пути взаимосвязи с детьми из данной категории семей, и использует уже известные методы для привития заинтересованности, принятия и осмысления важности для каждого человека общехристианских ценностей.

Как было отмечено выше, процесс образования, включающий в себя воспитание и обучение – это процесс кропотливый и не прекращающийся. Для улучшения качества образования необходимо обратить внимание на факторы, препятствующие претворению в жизнь официально признаваемых традиционных ценностей. Данные факторы – это различные источники информации, оказывающие колоссальное влияние на сознание человека и на его поведенческие модели. Общеизвестно, что интернет и СМИ это локомотивы по созданию стереотипов, поведенческих и мыслительных моделей для человека. Но справедливости ради следует отметить, что не все специалисты говорят о вреде интернета, но указывают и положительные стороны. Но, не смотря на противоречивость мнений, важным остается тот факт, что воздействие Интернета на человека зависит от развития его личности, насколько человеческое сознание способно адекватно и критически оценивать предлагаемую информацию.

Проблема влияния Интернета на мораль связана с пониманием свободы в современном обществе, и свобода тем больше, чем адекватней люди осознают свои

реальные возможности и, самое главное, осознают свою ответственность в результате осуществления этих возможностей. Не маловажным фактором выступает и социальная ответственность, которая выражается в склонности человека вести себя в соответствии с интересами других людей, то есть при реализации своей свободы не ущемлять реализацию свободу других людей. Возможность широкой реализации свободы в Интернете зачастую приводит к иллюзии безнаказанности и формированию моральной безответственности. По причине этого просто необходимо помочь еще не развитым личностям, не способным к самоограничению и адекватному оцениванию своих желаний и поступков, путем внедрения разнообразных программ-фильтров, регламентирующих доступ к ресурсам Интернета и позволяющих усилить надзор за действиями детей в Сети.

В контексте влияния Интернета важно учитывать характер распространения информации, форму ее существования и особенности общения людей в Сети. Общеизвестно, что огромное количество информации вызывает психологическую усталость, нарушается способность мировоззрения выполнять свою системную функцию, упорядочивать информацию. В свою очередь, неспособность адекватно проанализировать массив информации (зачастую противоречивой информации) оказывает негативное влияние на осмысление нравственных ценностей и идеалов. Так называемая анонимность в Интернете стирает возрастные, социальные и иные рамки при общении, что порождает «ощущение вседозволенности и безнаказанности, что приводит к безответственности, активизируя в человеке некоторые психологические атавизмы, провоцирует людей на грубость, хамство, агрессию. Анонимность и условность в интернете также располагает к проявлениям игровых моментов в коммуникации, одновременно размывая границы идентичности и жестко ограничивая нас в возможности верификации получаемых о собеседнике сведений» [8, с. 39]. Данный игровой компонент очень часто приводит к бездействию морального регулятора поведения человека, и это обусловлено сознательным разграничением виртуальной и реальной жизни. Не каждому удастся сохранить эти разграничения, и зачастую аморальное поведение в сети интернет проецируется на повседневную жизнь человека.

Можно выделить еще один негативный фактор влияния Интернета на мораль – это формируемая им визуализация мышления. Человек начинает воспринимать информацию через органы чувств (визуальное восприятие) без ее анализа и критического осмысления. Данный экраный тип мышления нарушает гармонию эмоциональной и рациональной сферы человека, что приводит к ре-

дукционированию интеллектуальной сферы к инструментализму, когда все рассматривается не со стороны эстетики, моральных ценностей, а только как инструмент в достижении меркантильных целей. Все это приводит к неспособности индивидуума к нравственной рефлексии и создает благоприятную почву для широкого распространения идей аморализма. Философ и педагог Емельяненко В.Д. говорит следующее: «Отношение человека к миру становится все более поверхностным. У него просто нет возможности подумать над своим мировоззрением, оценить собственные морально значимые поступки, осмыслить проблемы добра и зла. Все свое время он во внимании к чему-то внешнему, к поступающим сведениям, к своей включенности в информационную сеть. Скорость распространения информации такая высокая, что люди не успевают должным образом обдумать даже важные идеи, превратив их в убеждения, идеалы и принципы, как это было раньше. Они просто полагаются на готовые ценностно-моральные образцы, предлагаемые СМИ. Падение уровня мировоззренческой рефлексии затрудняет осмысление и нравственных проблем» [9, с. 61].

На основании вышесказанного мы видим, что информационные технологии являют собой своеобразный механизм «проверки на прочность» моральных качеств человека. Поэтому нежелательно бесконтрольное раннее включение детей с несформированными убеждениями, идеалами, принципами и другими личностными морально-нравственными качествами в информационные структуры. Безусловно, нельзя просто ограничить и контролировать, необходимо прививать традиционно-ценностные ориентиры для правильного пользования информацией. Существует определенного рода закономерность, чем более сложная информационная среда формируется вокруг индивида, тем индивид нуждается в более развитом духовном мире, отвечающим за целостность его личности и формированию моральных принципов, дающих возможность привить себя в качестве нравственного, свободного и ответственного человека. И отвечая на поставленный в начале нашей работы вопрос, можно сказать следующее: не все так страшно и печально, как может показаться на первый взгляд. Жизнь динамична, и в условиях постоянной педагогической работы с применением современных методов и форм работы с молодыми людьми будет достигнута цель формирования окрепшей духовно-нравственной личности, способной реализовать и преумножить вековые традиционные ценности.

Библиография

1. Сопунова С.Г. Влияние информационной реальности на существование человека // Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2015. Т.157.№ 1. – 190 с.
2. Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 №273-ФЗ, статья 2: [Электронный ресурс]. URL:<http://www.consultant.ru/cons/cgi/onlin.cgi?req=doc;base=LAW;n=147353> (Дата обращения 15.11.2022).
3. Столяренко Л.Д. Основы психологии: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений – 5-е изд. перераб. и доп. – Ростов н/Д: Феникс, 2002. – 672 с.
4. Булгаков М.А. Мастер и Маргарита. – М.: Книжный клуб, 2007. – 454 с.
5. Зеньковский В.В., протопресвитер. Педагогика. Фонд «Православная жизнь». – Клин, 2002. – 224 с.
6. Шестунов Е., протоиерей. Принципы православной педагогики. Жизнь – это Богоугодие [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azbuka.ru/deti/printsipy-pravoslavnoj-pedagogiki-zhizn-eto-bogougohdenie-prot-evgenij-shestun> (Дата обращения 18.11.2022).
7. Маслов И., схиархимандрит. Симфония по творениям святителя Тихона Задонского [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Maslov/simfoniya-po-tvorenijam-svjatitelja-tihona-zadonskogo/66 (Дата обращения 19.11.2022).
8. Овчинникова Е.А., Сергеев А.С. Этические проблемы информационного пространства // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения 2011. №2. – 206 с.
9. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. № 9 (35): в 2-х ч. Ч. II. С. 58-62. ISSN 1997-292X.

УДК 141.41

Священник Даниил Аркадьевич Горячев,
кандидат богословия,
преподаватель кафедры библеистики и богословия
Белгородской православной духовной
семинарии (с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород
rasumihin@yandex.ru

Пределы допустимости частного богословского мнения (на примере творчества священника Павла Флоренского)

Аннотация. В статье рассматривается понятие частного богословского мнения, синонимом которому является понятие теологумена. Обозначаются минимальные и максимальные границы приемлемости такого мнения для христианского мировоззрения. Творчество священника Павла Флоренского изучается автором на предмет того, как происходит признание отдельных идей автора частным богословским мнением, основным критерием которого считается непротиворечие христианской догматике. В качестве методологического принципа в работе выступает церковная интуиция, согласно которой жизнь и творчество христианина являются тесно связанными: христианская жизнь предполагает и христианские убеждения. Подтверждение данная интуиция получает благодаря богословскому методу, сопоставляющего учение мыслителя со Священным Преданием.

Ключевые слова: частное богословское мнение, теологумен, флоренсковедение, догматика, богословский метод, антиномия.

Priest Daniil Goryachev

PhD in Theology

Lecturer at the Department of Biblical Studies and Theology

Belgorod Orthodox Theological

Seminary (with a missionary focus),

Russia, Belgorod

rasumihin@yandex.ru

Limits of the permissibility of private theological opinion (on the example of the work of the priest Pavel Florensky)

Abstract. The article discusses the concept of a private theological opinion, which is synonymous with the concept of theologumen. The minimum and maximum limits of the acceptability of such an opinion for the church worldview are indicated. The work of the priest Pavel Florensky is presented to the author as an example of how individual ideas of the author are recognized by a private theological opinion, the main criterion of which is non-contradiction to Christian dogma. The methodological principle in the work is the church intuition, according to which the life and work of a Christian are closely related: Christian life presupposes Christian beliefs. This intuition is confirmed by the theological method that compares the thinker's teaching with the Sacred Tradition.

Keywords: private theological opinion, theologumen, Florensky studies, dogmatics, theological method, antinomy.

Понятие и проблематика частного богословского мнения

Частное богословское мнение (или теологумен) представляет собой высказывания по вероучительным вопросам, ещё не нашедшим общецерковного понимания. В отличие от церковного догмата теологумен не обладает такими признаками, как общепризнанность и соборное установление, т. е. теологумен в сравнении с догматом является не универсальной церковной истиной, а мнением. Также особенность теологумена заключается в том, что это не просто мнение, а частное мнение. Этим он отличается от вероучительной истины, не нашедшей соборного выражения, но разделяемой большинством церковных авторитетов,

В последнем случае речь идёт о «согласии отцов», *consensus patrum*. Данный принцип находит свою формулировку у преподобного Викентия Леринского: в Церкви следует придерживаться «того, чему верили повсюду, всегда и все» (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*) [1, С. 640]; «тому правилу мы будем, наконец, верны, только если будем следовать всеобщности, древности, согласию» (*sed hoc ita demum fiet, si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem*) [1, С. 640].

Священник Константин Польсков в статье «Богословское мнение» указывает, что по отношению к истинам, принимаемыми *consensus patrum*, не принято говорить о богословском мнении (примером такого мнения, принимаемого *consensus patrum*, является учение о Приснодевстве Богородицы): «Собственно о богословском мнении речь идёт тогда, когда оно высказывается немногими или даже отдельными авторами и при этом не выходит за границы Священного Предания. К таким, например, относятся мнение об одномоментном творении всего Богом (*Clementis Alexandrini. Stromata, VI; Augustinus Hipponensis. De Genesi ad litteram, 4, 33*), о том, что ангелы не бессмертны по природе (*Ioannes Damascenus. De fide orthodoxa, II, 3*)» [10, С. 533].

В качестве других примеров теологуменов в данной статье названы: «вопрос о времени творения ангелов (до творения материального мира, в первый день творения (Быт. 1:1) или позже) или о составе человеческой природы (дихотомия или трихотомия). К богословским мнениям относится то или иное понимание образа Божия в человеке. Имеются различные воззрения на представления о телесности ангелов и души человека, а также о пониманиирая и ада (как некоего места или особого состояния души)» [10, С. 540]. Отметим, что дискуссия по поводу тонкой телесности («эфирности») ангелов и души человека происходила между двумя великими русскими святителями: Игнатием (Брянчаниновым) и Феофаном Затворником.

Здесь же обратим внимание на приводимые отцом Константином слова святителя Григория Богослова: «Любомудрствуй о мире и о мирах, о веществе, о душе, о разумных – добрых и злых – природах, о воскресении, суде, мздовоздаянии, Христовых страданиях. Касательно этого и успеть в своих исканиях не бесполезно, и не получить успеха не опасно» [6, С. 332]. Исследователь отмечает, что в греческом оригинале в конце этого выражения стоит *καὶ τὸ διὰ μαρτάνειν ἀκίνδυνον* – «ошибиться неопасно». «Святитель говорит так, имея в виду, конечно, не вопрос о действительности Воскресения и Страшного Суда, а размыш-

ления об образе воскресения и конечного Суда, т. е. вопросы второстепенные с сотериологической точки зрения» [10, С. 534], – поясняет отец Константин.

Оценивая слова святителя Григория «ошибиться неопасно» с применением оппозиции акривии-икономии (строгости-снисхождения), можно однозначно отнести их к последнему – варианту творческой свободы. Насколько оправданным является данный подход, попытаемся выяснить на примере изучения наследия русского философа, учёного и богослова священника Павла Флоренского.

Оценка личности и творчества священника Павла Флоренского

Поводом к осмыслению понятия «частное богословское мнение» для меня послужила речь доктора богословия, члена Синодальной богослужебной комиссии, протоиерея Сергия Правдолюбова, которая прозвучала на защите моей кандидатской диссертации (и в её поддержку), посвящённой творчеству священника Павла Флоренского (Московская духовная академия, 15 сентября 2022 г.). Отец Сергей отметил, что к философии П.А. Флоренского могут быть адресованы разные вопросы и претензии, но жизненный путь отца Павла должен восприниматься не иначе как исповеднический. Отец Сергей Правдолюбов поделился, что его дед и отец – также священники – находились в заключении на Соловках вместе с отцом Павлом Флоренским. По свидетельству отца Сергия, оба его предка с глубоким почтением относились к отцу Павлу, как и многие другие соловецкие заключённые. Протоиерей Сергей Правдолюбов выразил надежду, что священник Павел Флоренский будет причислен к лику святых. Подобное мнение высказывал и другой церковный учёный протоиерей Валентин Асмус [3], также вполне осведомлённый в проблематичности философии Флоренского. Можно было бы дополнить перечень компетентных исследователей жизни и творчества русского мыслителя, которые не сомневаются в верности Церкви священника, «не снявшего с себя сана», как значилось в его уголовных делах [2, С. 315].

Итак, рассматривая пределы частного богословского мнения, можно отметить его нижнюю границу, некий икономический минимум, основанный на общем и интуитивном взгляде на жизнь и творчество мыслителя, ту границу, к которой применимы процитированные слова святителя Григория Богослова о безопасной ошибке. Суть этого минимального требования заключается в сохранении автором верности Церкви, и в частности, безусловном принятии её догматического учения.

Соответственно верхней границей, максимумом акривии, будет неукоснительное следование сложившейся церковной традиции. Что же касается не прояснённых

этой традицией вопросов, то они должны оставаться именно в статусе вопросов. Всякое богословски индивидуальное и особенное в условиях строгой требовательности является заведомо ошибочным (нечто вроде презумпции вины).

Естественным видится поиск золотой середины, совмещающей возможности творческого философствования-любомудрия и удержание этого творчества в церковных пределах. Осуществить этот синтез позволяет богословский метод, заключающийся в соотнесении каких-либо религиозных взглядов со Священным Преданием.

Научно-богословская работа с текстами отца Павла Флоренского, продолжающаяся уже более века, довольно часто в своих промежуточных итогах пользуется по отношению к своим предшественникам выражением «несправедливая критика Флоренского» [8, С. 6, 99, 176; 9, С. 19]. И те его богословские мнения, связанные с софиологией, имяславием, сотериологией, антиномизмом и другими темами, которые ещё недавно сопровождались характеристикой в качестве еретических, в настоящее время от этих подозрений освободились.

Примеры теологуменов священника Павла Флоренского

Наиболее дискуссионным во флоренсковедении остаётся учение отца Павла о Софии, Премудрости Божией. Одним из критиков этого учения является святитель Серафим (Соболев), однако свои обвинения он адресует одновременно двум авторам двух различных концепций: «Требования здравого смысла о.о. Булгаковым и Флоренским отдаются в жертву требованиям их гностического склада мышления» [11, С. 40]. Эти авторы, пишет святитель Серафим, «измыслили особое посредство – Софию, которая <...> не есть не тварь, но не есть в то же время и Бог» [11, С. 40]. Эту мысль святитель Серафим повторяет неоднократно [11, С. 69, 71, 108, 193], применяя для характеристики этих учений понятие ереси [11, С. 513]. Относительно взглядов священника Павла Флоренского можно однозначно заключить, что указанное святителем Серафимом понимание Софии у данного мыслителя отсутствует. Флоренский безоговорочно принимает традиционное, христологическое, толкование Софии, Которая есть Христос, Божия Сила и Божия Премудрость (1 Кор. 1:24). Он пишет: «Конечно, нет никакого сомнения, что у свв. отцов под словом София весьма нередко разумеется Слово Божие, Вторая Ипостась Пресвятой Троицы; то же должно сказать и о богослужебных молитвах и песнопениях. Доказывать это общеизвестное положение цитатами – значило бы ломиться в открытую дверь» [13, С. 374]. Свою задачу отец Павел видел в уяс-

нении идеи Софии как принципа отнесённости твари к своему Создателю, принципа единства тварного и нетварного. Понимание Софии у него, по мнению отдельных исследователей [9, С. 53; 5, С. 165–180], антиномично: абсолютный Бог соединяется со Своим созданием (в первую очередь в Лице Богочеловека Христа), Бесконечное становится конечным. Весь мир, несмотря на свою тварность и, следовательно, иноприродность Богу, является Божиим миром, онтологически связанным со своим Творцом. Эту связь и выражает идея тварно-нетварной Софии (и тварь, и Бог): «Если София есть вся Тварь, то душа и совесть Твари, – Человечество, – есть София по преимуществу. Если София есть все Человечество, то душа и совесть Человечества, – Церковь, – есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви, – Церковь Святых, – есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть Церкви Святых, – Ходатаица и Заступница за тварь пред Словом Божиим, судящим тварь и разсекающим ее на-двое, Матерь Божия, – “миру Очистилице”, – опять-таки есть София по преимуществу. Но истинным знамением Марии Благодатной является Девство Ее, Красота души Ее. Это и есть София» [13, С. 354].

Распространение понятия Софии, отражающего присутствие Бога в мире, не только на Христа, но и на Божию Матерь, Церковь, человечество и всю тварь, как раз и является особенностью софиологии отца Павла Флоренского. Постольку, поскольку данное учение согласуется со Священным Преданием, эти построения вправе носить название теологумена.

Не менее пререкаемым учением отца Павла являются его имяславческие взгляды, в особенности выраженные формулой: «Имя Божие есть Бог и именно Сам Бог, но Бог не есть ни имя Его, ни Самое Имя Его» [14, С. 281]. Защищая афонских монахов, утверждавших о присутствии Бога в Своём имени, отец Павел преследовал цель сохранить реалистические представления о связи имени и его носителя. По его мнению, имя и именуемый связаны неслитным и нераздельным образом. «Имеборцам представляется, что имя Господа – само по себе, а Он – Сам по себе, и потому они считают это имя тварным, случайным, лишённым сущности и силы <...> Но всё дело в том, что Имя неотделимо от Господа и сила не иная какая, как Самого же Господа <...> Имя и Господь – нераздельны. Однако надо бояться и обратного заблуждения – счесть их смешивающимися, слиянными: нераздельны, но и неслиянны» [14, С. 379], – писал он афонским имяславцам. Таким образом, нераздельная связанность имени и его Носителя обеспечивают реальную святость имени Божия, а не такую святость, которой человек сам на-

деляет это имя. Неслитность же имени и Именуемого говорит о том, что Бог есть Бог, а Его имя есть только имя, хотя и обладающее Божественной энергией.

Ценность данной позиции отца Павла, помимо того, что она выражает христианский реализм (в противоположность номинализму), заключается в её равновесности и последовательности: имя есть слово, а слово представляет собой единство внешней, буквенно-звуковой, формы и внутреннего, смыслового, содержания. Если рассматривать имя Божие без его внешней формы, а только как идею, то тогда имя и Именуемый сливаются, поскольку идея Бога есть Сам Бог. Получается следующий силлогизм: имя Божие есть идея Бога, идея Бога есть Бог, следовательно, имя Божие есть Бог, и только Бог. Тогда правыми оказываются противники имяславия, упрекавшие афонцев в слиянии имени Божия и его Носителя. Указание же на тварную буквенно-звуковую сторону имени помогает избежать этого уклонения: имя благодаря своей внешней форме (морфеме и фонеме) остаётся именем. Отметим, что связь тварного (материальное слово) и нетварного (Божественные энергии равно Сам Бог) в имени Божиим осмысливается отцом Павлом Флоренским антиномически. Среди многочисленных примеров применения пары неслитного и нераздельного соединения в святоотеческой литературе ограничимся высказыванием преподобного Симеона Нового Богослова о таинстве Евхаристии: «Ибо если Христос есть Бог и человек, то и святая плоть Его не есть плоть только, но плоть и Бог нераздельно и неслиянно...» [12, С. 64]. Аналогично данный принцип соединения применяется отцом Павлом Флоренским в учении об имени Божиим.

Таким образом, несмотря на то, что имяславческие взгляды отца Павла противоречили постановлению Святейшего Синода Русской Церкви 1913 г. (также и решению Константинопольского Патриарха Иоакима III 1912 г.), они имеют серьёзный философский фундамент, богословское же обоснование главной идеи имяславия о присутствии Бога в Своём имени убедительно представлено митрополитом Иларионом (Алфеевым) [7]. Последовательная и равновесная позиция священника Павла Флоренского по защите имени Божия вполне может быть названа частным богословским мнением (теологуменом). Мы ограничились обзором только двух теологуменов священника Павла Флоренского, оставив за рамками рассмотрения многие другие его философско-богословские построения, менее критикуемые и, может быть, по этой причине менее заметные (вопросы христианской антропологии, теории символа, иконологии, агиологии, сакраментологии и др.).

Выводы

Даже наиболее критично настроенные по отношению к священнику Павлу Флоренскому исследователи признают за ним подвиг христианского исповедничества [4, С. 604]. Оценка личности как исповедника Церкви, названная в докладе интуитивным подходом, подразумевающим общую (схватывающую) характеристику, даёт основания идти не путём разоблачений, а, напротив, путём её защиты и оправдания. Данный апологетический настрой может быть признан вредным для светской науки, однако для христианской мысли он представляется вполне приемлемым как ставящий перед собой цель понять позицию заведомо христианского автора. Таким образом, христианская жизнь автора (в данном случае отца Павла Флоренского) выдвигает презумпцию его христианского учения.

Основанная на обозначенном принципе, предполагающим верность Церкви не только самого Флоренского, но и его учения, пока обратное не будет доказано, работа с текстами мыслителя приобретает положительный характер: читатель Флоренского абстрагируется от критических задач и направляет внимание на то, какие идеи мыслителя могут обогатить современную христианскую культуру. Такой подход сочетает апологетику и прагматику.

Апологетическое прочтение Флоренского не исключает работы по сопоставлению его идей с Преданием Церкви, а, напротив, предполагает использование богословского метода, благодаря которому богословские идеи автора закрепляют за собой статус теологумена.

Библиография

1. Vincentius Lirinensis. *Commonitorium primum* [Памятные записки] // PL. T. 50. Col. 637–686.
2. Андроник (Трубачёв), иг. Путь к Богу. Кн. 6. Сергиев Посад; СПб., 2020.
3. Асмус В., прот. Интервью в фильме «Павел Флоренский. Русский Леонардо» (ГТРК «Культура», 2007 г.), 24 мин. 20 сек. // <https://www.youtube.com/watch?v=6Gx0aYzG0nQ>
4. Гальцева Р. А. Мысль как воля и представление (Утопия и идеология в философском сознании П. А. Флоренского) // П. А. Флоренский: pro et contra. СПб., 2001. С. 559–604.
5. Горячев Д., свящ. Софиология священника Павла Флоренского: антиномический аспект // Вестник РХГА. 2022. № 1 (23). С. 165–180.

6. Григорий Богослов, свт. Слово 27 // Творения. Т. 1. М., 2010.
7. Иларион (Алфеев), митр. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. М., 2021.
8. Павлюченков Н. Н. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. М., 2013.
9. Половинкин С. М. «Инвектива скорее, чем критика»: Флоровский и Флоренский // Исследования по истории русской мысли. 2003. №6. С. 19–51.
10. Польсков К., свящ. Богословское мнение // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 533–535.
11. Серафим (Соболев), свт. Новое учение о Софии Премудрости Божией. СПб., 2011.
12. Симеон Новый Богослов, преп. Слово 57 // Творения (Пер. свт. Феофана Затворника). В 3 т. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2014.
13. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. М., 2017.
14. Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли. Т. 1. М., 2017.

УДК 27-75

Протоиерей Александр Яровой,
кандидат богословия,
доцент кафедры библеистики и богословия БПДС (с м/н),
Яровой Макарий Александрович,
магистрант Общецерковной аспирантуры и докторантуры
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
Русской Православной Церкви,
магистрант Высшей школы экономики (НИУ ВШЭ)

Церковное управление и администрирование: вызовы времени

Аннотация: Обсуждаемые правки в документ «Администрирование в Церкви: цели, задачи, методы и пределы» Комиссии Межсоборного Присутствия по церковному управлению, пастырству и организации церковной жизни. В статье рассматриваются актуальные вопросы церковного администрирования и управления.

Ключевые слова: церковное право, традиция, правосознание, церковное администрирование, церковное управление, церковная социология, религия, современная церковь.

Archpriest Alexander Yarovoy,
Candidate of Theology,
Associate Professor of the Department
of Biblical Studies and Theology of BPDS,
Spring Makary Alexandrovich,
Master's student of the General Church Postgraduate and doctoral
studies name. Holy Equal- to-the- Apostles Cyril and Methodius
Russian Orthodox Church,
Master's student at the Higher School of Economics (HSE)

Church Governance and Administration: Challenges of the Time

Abstract: The edits discussed in the document «Administration in the Church: goals, objectives, methods and limits» of the Commission of the Inter-Council Pres-

ence on Church Administration, Pastoral Care and Organization of Church Life. The article deals with topical issues of church administration and management.

Keywords: church law, tradition, legal consciousness, church administration, church administration, church sociology, religion, modern church.

Об оживлении церковной жизни сегодня ведутся масштабные работы на самых разных площадках и уровнях. Достаточно много обсуждается тема о прекращении оттока людей из Церкви, о возможных формах встречи человеческой души с лучом Божественного Откровения, о том, как добиться того, чтобы душевный мотив мог формировать существо религиозной жизни. Ищутся и обсуждаются новые стимулы, задачи и перспективы. Комиссия Межсоборного Присутствия по церковному управлению, пастырству и организации церковной жизни предложила вниманию церковной общественности довольно насыщенный для размышлений документ на тему: «Администрирование в Церкви: цели, задачи, методы и пределы» от 24 июня 2022 г. Тема звучит довольно интересно, и мы очень рады, что есть возможность включиться в ее обсуждение на одном из ранних этапов.

Означенный документ можно условно разделить на три части: вводная (посвящена богословским основаниям церковного управления, историческому обзору принципов и форм светского и церковного администрирования), основная часть (где излагается проблематика администрирования в христианских деноминациях и в Русской Православной Церкви) и заключительная (где задаются направления развития сферы церковного администрирования). Документ ставит перед собой задачу исправить ситуацию, при которой совершается отток людей из Церкви. Мудрое и умелое администрирование должно этому способствовать и изменить современную, можно сказать, общемировую тенденцию, где религия уже не воспринимается как основа для счастливого общества. Этот действительно актуальный вопрос, по мнению авторов документа, может быть решен через осмысление, обсуждение и правильное применение методов церковного администрирования.

Хотя целью и основой администрирования должно быть свободное подчинение праведника праведности, развитие идей, что Церковью управляет Бог, что краеугольный камень Церкви – Христос, но этого в документе нет. Считаем, что было бы полезно обсудить тему и в такой парадигме. Ведь путь в Церковь не возможен без свободного его приятия сердцем. Но есть своя, очень оригинальная и прагматическая подача материала. Документ в стиле религиоведения и религиозной со-

циологии утверждает, что «именно государство по большей части предъявляет к Церкви требования, влияющие на формирование управленческих стратегий», «в Новое время формируется в соответствии логикой т.н. «национального государства». В рамках этой модели «религиозные специалисты» отвечают за дисциплину и религиозное просвещение народа, а религиозная организация от приходского до общецерковного уровня выстраивается как бюрократический аппарат, т.е. в соответствии с принципами субординации и разделения труда (функциональной дифференциации)», «миряне, больше не являются относительно пассивной массой, воспитуемой «религиозными специалистами», «влияние институтов, в которых трансляция ценностей и представлений движется по нисходящей траектории и не предполагает ситуацию выбора, будет неизменно уменьшаться», «в структуре Церкви — люди избирают лидера, исходя из формируемого ими стиля жизни. При этом на уровне конкретных лидеров происходит процесс, известный как «брендинг» религии: хотят ли они того или нет, лидеры ассоциируются с определенными символами, которые конкурируют между собой за то, чтобы их избрали. Сегодня структура религиозной сферы такова, что бюрократические и иерархические институты все меньше задействованы в передаче ценностей и смыслов».

Как видим, смыслы здесь понятны, но Богословием, как это не удивительно, назвать сложно. Еще сложнее сделать над таким текстом богословский анализ. Следует отметить, что нет единой линии последовательного сюжета в документе, не говоря уже о единой стилистике. Для лучшего понимания темы считаем, что термин администрирование в Церкви, как минимум, лучше заменить термином церковное управление. Так лучше будет обозначен смысл темы. Даже если разработчики документа исходили из того, что Администратор (лат. administrator) в Римско-католической церкви — духовное лицо, управляющее соответствующими церковными структурами. Считаем возможным вернуть документ в православное русло исследования, в том числе на филологическом уровне. И, может быть целесообразно изменить название, например, на «Управленческий аспект пастырского окормления». Пастырство — это не просто управление людьми, это ведение людей, паствы к Богу. В православии акцент ставится не на механизме, а на цели. Поэтому главный Пастырь — Христос — Путь, Истина и Жизнь. Лучшее церковное администрирование — это пастырство в Евангельском облике. Без Божией благодати даже небо превращается в пустыню.

Авторы документа предлагают дискуссии и круглые столы, но сами не решились и не рекомендуют конкретизировать административные злоупотребления.

Нужно иметь ввиду, что в реальных дискуссиях и обсуждениях вряд ли можно будет обойтись обтекаемыми и общими фразами.

Несмотря на то, что авторы документа сами говорят, что «сейчас необходимо всестороннее осмысление этого наследия, анализ соотношения его элементов с Преданием Православной Церкви», мы не находим серьезного осмысления документа относительно Предания Православной Церкви. Для Русской Православной Церкви, вопросы управления прописаны в канонах, уставе, социальной концепции. Канонические основания церковного управления утверждаются на свидетельствах христианских знаний, если церковная иерархия руководствуется ими, как когда-то восточные мудрецы Вифлиемской Звездой [4.512]. Что конкретно не устраивает авторов документа в обозначенных источниках неизвестно. Общим минусом считаем, что нет строгой позиции по каноническим основам вопроса. Полагаем это основным недостатком, так как здесь более всего может быть конкретики для обозначения основ и формирования тенденций развития обозначенных вопросов. Нужно смело сказать, что в таком виде – это курс о другом. Методы управления, влияния, манипулирования сознанием, в том числе церковным, уже давно взято на вооружение западными христианскими церквями. Возможно, это может казаться и даже быть полезным. Но насколько этот опыт применим может быть в православной церкви? Авторитетный в нашей церкви профессор Н.Н. Глубоковский утверждает, что принципиальное церковное творчество должно опираться на церковное право, другие традиционные институты как имеющие широкую идейную почву [2.88].

Документ в этом плане не прозрачен, нет всех вводных для полноценного обсуждения. Невозможно сделать богословский анализ на основании материала, предоставленного в документе. В таком виде документ, без конкретной управленческой проблематики, теоретически будет устраивать всех, так как в нем нет четкой и строгой регламентации. Только в таком виде размываются его цели, задачи и методология. Специфичная стилистика документа не делает его более убедительным и тем более богословски доработанным. В историческом плане для России дается критика синодального периода. И на этом обрывается. Прошло более ста лет после синодального периода, для нас очень важных, но у авторов об этом периоде продуктивного разбора нет. В рамках поставленных вопросов следует более подробно изучить положительный и отрицательный опыт обновленческого движения в нашей Церкви как в начале XX столетия, так и позже. Сегодня Православная Церковь проводит ряд семинаров по обновленческому движению. Было

бы полезным ставить обсуждаемые здесь вопросы на такого рода семинарах. В документе не хватает исследования современного администрирования (управления) в других Православных Поместных Церквях, в их истории и современном положении [4]. Не хватает исследования элементов администрирования, которые перешли к нам из Ветхого Завета. В документе нет исследования Кормчей Книги даже в историческом обзоре, хотя это яркий управленческий нормативный кодекс. Абсолютно нет ссылок и даже какого-либо серьезного упоминания Книги Правил. Например, 80 правило Святых Апостолов говорит о том, что нельзя неиспытанному, то есть человеку без соответствующей практики, заниматься наставничеством [1.26]. Все это чрезвычайно важно для такого уровня работы. Нет параллелей с Социальной Концепцией, Уставом Русской Православной Церкви. Документ не только не опирается на них, но и нет прямых конкретных ссылок на эти документы. Так же нужно снова отметить об абсолютно разной подаче материала, методах изложения, стиле Социальной Концепции, Устава Русской Православной Церкви с разбираемым документом. В документе трудно прослеживается единая линия смыслов с первой и до последней главы. А ведь идея администрирования в церкви не новая. Она хорошо проработана в западных не православных церквях. Минусом документа является то, что не указаны источники и библиография. Западные богословы, разрабатывая тему церковного администрирования или управления, рекомендуют обычно «Христианское богословие» Милларда Эриксона, «Целеустремленная Церковь» Рика Уорена, «Систематическое богословие» Уэйма Грудема и, возможно, других авторов. Смыслы в указанных источниках есть, но они не проработаны у авторов документа. Поэтому документ необходимо дорабатывать. Необдуманные изменения в управлении могут подавить пастырскую деятельность, заменить пастыря (епископа и священника) опытным администратором. Возможно, поэтому в последней части документа авторы прописывают, что «пастырский авторитет приобретает преимущество перед административным». Может быть, это и следует оставить главным ответом на главный вопрос? Считаем возможным заявить, что фундаментальный характер православного Предания не нуждается в дополнительном администрировании и в любых попытках вывести Церковь из стихии собственной жизни, ее форм и традиций. Нельзя, чтобы документ стал образцом «нового мышления» и «перестройки» церковного сознания. «Власть – это сила, вытекающая из чувства зависимости верующих от главенствующего и руководящего Церковью Святого Духа», - постулировал проф. П.В. Гидулянов [2.102].

Подводя некоторые итоги нашим размышлениям, перечислим, на наш взгляд, важные замечания относительно содержания проекта документа.

Необходимо исследовать, насколько само понимание «администрирование», его содержание, предложенное в документе, согласуется с каноническим церковным управлением и пониманием свободы во Христе. Нельзя остановиться на обсуждении абстрактного управления, как некоей самоцели через избрание и принятие некоего сырого содержания. Нужно видеть задачи, цели, перспективы такой постановки вопроса.

Довольно неожиданная формулировка «администрирования» воспринималась бы, конечно же, намного легче привычным уже для нас «церковным управлением». В документе не приводятся определения таких основополагающих понятий, как «администрирование», «церковное администрирование». Отмечается лишь, что администрирование является «сложным и комплексным явлением, можно сказать целой культурой, выходящей далеко за рамки набора профессиональных навыков».

В документе прослеживается секулярный подход к решению проблем администрирования. Сначала сказано о том, что «администрирование в Церкви актуализируется через установление Богом церковной иерархии, которая в чем-то претерпевает изменения, но в основном остается неизменной в течение уже двух тысячелетий», и в том же абзаце – «границы и пределы администрирования в Церкви, как субъекте публичного права и юридических отношений, будут также претерпевать изменения» в связи с «трансформацией общественных институтов и общественных отношений». Фактически здесь говорится о зависимости принципов церковного администрирования от изменений светских институтов. Более того, утверждается следующее: «Культура современного общества потребления предполагает, что человек формирует свой стиль жизни, в том числе и жизни религиозной... миряне, больше не являются относительно пассивной массой, воспитуемой «религиозными специалистами». И ещё: «Уровень влияния того или иного лидера не связан напрямую с его положением в иерархической системе. Не только на уровне разных религий и конфессий, но и в структуре Церкви — люди избирают лидера, исходя из формируемого ими стиля жизни. При этом на уровне конкретных лидеров происходит процесс, известный как «брендинг» религии: хотят ли они того или нет, лидеры ассоциируются с определенными символами, которые конкурируют между собой за то, чтобы их избрали». Приведённые цитаты не соответствуют ни духу, ни букве

Православного Предания – подобного рода реплики не могут быть включены в документ общецерковного значения.

В документе приводится обзор развития церковного управления Русской Церкви вплоть до времени Поместного Собора 1917 – 1918 гг. Для полноты раскрытия освещаемого вопроса логично включить период вплоть до начала XXI в., учитывая существенные изменения в сфере церковного управления за последние 10 лет.

Совершенно не учитывается опыт других Поместных Церквей [4].

Не ясен и не определен в документе, хотя и упомянут вопрос о рецепции в административном плане, то есть — заимствование чужих исторических, социологических или культурных форм.

Важно сформировать понимание свободы и авторитета при администрировании. Авторитет призывает верить, принимать, как безусловную истину предлагаемое. Но в преамбуле документа говорится только о намерении воссоздания авторитета через правильное администрирование. Соответственно можно понимать, что пока такого авторитета нет или же, что авторитет должен быть более высоким и устойчивым. И. А. Ильин настаивал на том, что авторитет власти может основываться главным образом на духовной правоте и содержательной верности [3.132]. Администрирование не может сводиться к устрашению, отмиранию, формированию преград и запретов в тех областях, где есть живая человеческая вера. Такое администрирование будет лишь проявлением слабости. Творческие корни должны исходить из личного опыта. Приятие внешних команд, даже духовного содержание, без осознания сердечного, не будет основательным. Даже то, что возможно в период оглашения при малоопытности и духовном младенчестве, не может закрепляться в зрелый период духовного становления. Конечно, запреты, прещения, ограничения возможны при духовной разнузданности, но это регулируют уже сформированные и апробированные столетиями церковные правила и каноны. Важно определить роль и границы личной свободы при церковном администрировании. Ведь церковный авторитет не отвергает свободы, а напротив, скорее ее поощряет. Администрирование не должно гасить порыв самостоятельного духовного искания, свободных порывов любви к Богу.

Отдельным пунктом нужно оговорить, насколько возможны при администрировании элементы обещания награды духовной и материальной при правильной организации церковного администрирования, а также вид и причины такой награды. Любого уровня церковное администрирование, его проявления и последствия не могут измеряться сиюминутной меркантильной или временной полезностью.

Рассуждая о системе предписаний, важно предостерегать о дурно обоснованных правилах [3.53].

Как видим, документ дает довольно много тем для плодотворного обсуждения. Создатели документа полагают, что администрирование послужит триггером для того, чтобы общество инициировало поиск духовного огня, обрело цельное желание творческого высокого горения в свободном акте единения с достойными и совершенными жизненными смыслами. По нашему мнению, текст документа нуждается в серьезных научных доработках, как самой темы, так и некоторых ключевых формулировок. Иначе возникает определенный градус эпатажности, то есть способности вызвать скандальный эффект уже при первичном восприятии обсуждаемого документа. Безусловно, нужно предельно лояльно использовать традиции нашей церкви в изложении своих позиций и идей. «Нужен большой талант, сколь огромный, столько же и тонкий, чтобы, очищая фальшивые и побочные явления, не повредить жестоко самой сердцевины» [2.87]. Любые изменения в церковном администрировании необходимо осуществлять предельно обоснованно, опираясь на церковный исторический опыт и традицию, сложившуюся во всей полноте Православной Церкви.

Проблематика администрирования на самом деле есть репродукция функционирования всех жизнедеятельных форм церковной жизни. По сути это весь комплекс Богословия. В рамках данного документа особенно можно было бы выделить каноническое право, нравственное, пастырское богословие и другие предметы и дисциплины. «Отцы дали земному управлению церкви Христовой соборную, или, по современному словоупотреблению, конституционную форму» [4.23].

По нашему мнению, ответ на поставленный документом вопрос об администрировании лежит в области эклессиологии, а не в современных практиках экономики, социологии и гуманности. И если об этом не говорить, можно скатиться в неоправданную реформуацию. На примере западной церкви, мы знаем, чем это закончилось. Из-за нестройности и недосказанности, обилия информационных лакун, документ уже обвиняют в попытке использования современных методик управления сознанием и массами применительно к церковному социуму. Мы далеки от таких крайних выводов. Православное сознание положительно принимает идею вернуть людей в церковь, но тут же предостерегает, чтобы Церковь не оказалась той структурой из Легенды о Великом Инквизиторе по Ф. М. Достоевскому. Говоря о возможном, даже незначительном реформировании, о любом изменении форм церковной жизни, необходимо опираться на выработанные право-

славием принципы отношения к канонам, традициям, обрядам. Иначе создаются предпосылки к расколам внутри самой церкви. Церковь всегда призывает видеть грань между рабом Божиим и рабом человеческим. Важно показать пути свободного принятия Божественного Откровения. Человек становится религиозным лишь в меру своей духовности, а зрелость души измеряется качеством духовных совершенств. Отсюда желание увидеть живую суть Церкви.

Если закон требует, а воля исполняет без внутренней солидарности, то есть большая угроза утраты Божественной любви. Профессор М.А. Остроумов утверждал, что православное церковное право может строиться только на принципе любви, отличаясь этим от государственного права [2.104]. Православие требует свободный сердечный опыт. Воля без духа черства и слепа, темна и губительна. Подчинение человека человеку пошло без любви и свободы. Корень веры заложен в самом человеке, а не в другом человеке, указующем ему. «Правосознание раба покоряется на особом признании и строится на страхе, а не на уважении» [3.45]. Поэтому администрирование должно быть чутким к таким позициям. Православие развивается не управлением, а горящим сердечным чувством любви. Относительно Евангельского Откровения, здесь не может быть никакого сомнения. Только так расцветает великая решимость приближения к Церкви и ее ценностям, как осознанное желание доступа к ее религиозному опыту. Необходимо осознавать, что администрирование без Евангельской любви будет способствовать ложной религиозности, где холодная и взвешенная мысль без Любви будет холодной химерой лицемерия и пустословия.

Без этих условий администрирование может потерять себя во внешних формах, а значит не достигнуть поставленных задач. Конечно, современная культура нуждается в духовном и религиозном обновлении, но внешний волевой акт в виде администрирования без учета всего вышесказанного вряд ли будет этому способствовать.

Библиография

1. Книга Правил. М.: Свято –Троицкая Сергиева Лавра. 1992. – 405 с.
2. Н.Н. Глубоковский «Русская Богословская наука». Москва. 2002. - 190 с.
3. Ильин. И.А. О сущности правосознания.- М.: «Парог», 1993. – 234 с.
4. «Краткое изложение Канонического права, составленное Андреем Шагуною». С.-Петербург. 1872. – 637с.

УДК 37.013.42 + 37.017.92
ББК 74.00

Пашков Сергей Викторович,
протоиерей, кандидат педагогических наук, доцент,
кафедра социально-гуманитарных дисциплин,
Белгородская православная духовная семинария,
e-mail: frspashkov@yandex.ru
(Россия, Белгород)

Духовно-нравственное воспитание детей и молодежи в процессе изучения героического прошлого национальной истории

Аннотация. Автор обращается к анализу современных проблем духовно-нравственного воспитания детей и молодежи на основе героических страниц национальной истории, подвигов героев. Автор акцентирует внимание на рисках и противоречиях становления духовно-нравственной культуры подростков и юношества условиях обострения геополитических реалий, роста интереса молодежи к своим национальным и культурным традициям. Особое внимание автор уделяет анализу представлений подростков и юношества о героических страницах национальной истории, жизни и судьбе выдающихся исторических личностей, подвигах героев, их готовности к самопожертвованию, проявлению мужества и отваги в деле защиты Отечества, свободы и независимости своего народа. Автор подчеркивает особую роль истории семьи и рода, устной истории в формировании духовно-нравственного облика молодого поколения.

Ключевые слова: философия образования, героическая история народа, духовно-нравственное развитие личности, история семьи и рода, жизнь и подвиг национальных героев, социальная педагогика, социальное воспитание, национальная история и культура.

Pashkov Sergey Viktorovich,
Archpriest, Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor,
Belgorod Theological Seminary,
frspashkov@yandex.ru
(Russia, Belgorod)

Spiritual and moral education of children and youth in the process of studying the heroic past of national history

Annotation. The author turns to the analysis of modern problems of spiritual and moral education of children and youth on the basis of the heroic pages of national history, the exploits of heroes. The author focuses on the risks and contradictions of the formation of the spiritual and moral culture of adolescents and youth in the conditions of exacerbation of geopolitical realities, the growing interest of young people in their national and cultural traditions. The author pays special attention to the analysis of the ideas of adolescents and youth about the heroic pages of national history, the life and fate of prominent historical figures, the exploits of heroes, their readiness for self-sacrifice, the manifestation of courage and courage in protecting the Fatherland, freedom and independence of their people. The author emphasizes the special role of family and clan history, oral history in shaping the spiritual and moral image of the younger generation.

Keywords: philosophy of education, heroic history of the people, spiritual and moral development of the individual, history of the family and clan, life and exploits of national heroes, social pedagogy, social education, national history and culture.

Укрепление морально-психологического единства российского общества, его сплоченности и ценностно-ориентационного единства тесно сопряжено с приобщением молодежи к духовным корням, к национальной истории и культуре. Все чаще в устах видных политиков и общественных деятелей звучит призыв к актуализации «духовных скреп», возрождению традиционных ценностей культуры, пропаганде героических страниц национальной истории. Вполне закономерным и своевременным является Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» [22]. Понятно, что духовно-нравственные ценности, отсорбированные многовековой историей народа, ныне выступают основой формирования нравственного обли-

ка молодежи, этнокультурной идентичности гражданина России, формирования патриотизма личности, ее национального самосознания, отношения к прошлому, настоящему и будущему своей страны. Духовно-нравственное развитие молодежи рассматривается в органическом единстве с осмыслением героических страниц национальной истории, духовных подвигов истинных сынов Отечества. Способность человека к защите страны, отстаиванию ее суверенитета, независимости, территориальной целостности прочно связано с нравственной крепостью молодежи, осознанием и переживанием огромной ответственности молодого поколения за судьбу страны, судьбу всего многонационального народа России.

Выступая в Совете Федерации в рамках Рождественских парламентских встреч, размышляя о феномене «сильного человека», его проявлениях в земной жизни, Патриарх Московский и всея Руси Кирилл отметил: «А что такое сильный человек? Это человек, способный отстаивать свою внутреннюю автономию, свою свободу. Это человек, способный не уступать тем влияниям, которые могут разрушить его внутреннюю автономию, внутреннюю силу... Вопрос целостности, интегральности личности, связанный в том числе со способностью отражать искушения, – это вопрос формирования сильной и свободной личности, формирования, если хотите, героической личности. А без героев не может существовать общество» [23]. В апелляции к героической истории народа, к подвижническим деяниям национальных героев заключен важный социально-педагогический смысл, – жизнь и судьба конкретных людей, их духовные подвижнические деяния предлагают молодому поколению важные примеры жертвенной любви к Родине, ответственности за ее будущее.

В докладе митрополита Курского и Рыльского Германа «Роль патриотического служения Русской православной церкви в деле духовно-нравственного воспитания гражданина России», произнесенного на заседании Попечительского Совета «Прохоровское поле», особо подчеркивается необходимость активизации усилий православного сообщества, образовательных учреждений, семьи в патриотическом воспитании подростков и молодежи, продвижении примеров подлинного героизма, подвижничества во благо своей страны и своего народа. Митрополит Герман твердо и определенно говорит о противоречивой ситуации в организации патриотического воспитания юных граждан России: «Подвиг героев нашего Отечества назидателен, в первую очередь, для сегодняшней молодежи. ...Будущее нашей страны зависит от того, насколько подрастающее поколение ценит и почитает своих предков, отдавших жизнь во благо Отчизны. Сегодня в России очень часто упоминается

о патриотизме как о составляющей воспитательного процесса в образовательных учреждениях, но не всегда желаемое является действительностью. К сожалению, приходится наблюдать, что современная молодежь не интересуется историей своей страны, а значит, не соотносит идеалы патриотизма с образами национальных героев. Под воздействием негативных информационных потоков из сознания подростков вытесняются имена великих полководцев, отважных воинов, сильных духом личностей. Таким образом, мы стоим перед угрозой утраты духовной силы русской нации, которая всегда определяла ее физическую мощь. Вот почему сейчас так важно не потерять молодежь, но воспитать ее, дать силы к дальнейшему развитию, совершенствованию, вдохновить примерами людей, которые не на словах, но на деле беззаветно любили свою Родину» [19, с. 9].

Как известно, христианская этика рассматривает героизм в контексте подвижничества как проявление подлинно духовного, высоконравственного в человеке. Протоиерей С.Н. Булгаков подчеркивал: подлинное христианское сознание чуждо тщеславию, эгоизму, гордыне, а подвиги духовные совершает исключительно во имя Божие и по велению сердца: «Отдельные деяния, именуемые героическими вполне совместимы с психологией христианского подвижничества, — они совершаются не во имя свое, а во имя Божие. „Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его“ (Мф. 11:12); от каждого требуется „усилие“, максимальное напряжение его сил для осуществления добра, но и такое усилие не дает еще права на самочувствие героизма, на духовную гордость, ибо оно есть лишь исполнение долга: „когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать“ (Лк. 17:10)» [11]. По сути, христианская этика рассматривает героизм как проявление подвижничества, как выход человека за пределы эгоистической модели социального существования и готовность к самопожертвованию во имя счастья и благополучия других людей. Известна дискуссионная точка зрения на соотношение героизма и подвижничества, наиболее полно сформулированная в фундаментальных размышлениях протоиерея С.Н. Булгакова [11]. Однако, подлинный героизм, подлинное самопожертвование не несет в себе «жажды тщеславия», «погони за личной славой» — подвижничество лишено всякого прагматизма, имеет абсолютно альтруистический характер и отражает высочайшее проявление христианской морали [15; 27]. В словаре С.И. Ожегова «герой» понимается как человек необычной самоотверженности, храбрости, совершающий подвиги, как человек, отражающий в себе черты эпохи, или как человек, вызывающий удивление, восхищение

и желание подражать и др. Такой трактовке вполне соответствует понимание феномена «героя» в «Большом словаре иностранных слов», в котором «герой» – это исключительная личность, выделяющаяся своей доблестью, привлекающая внимание своей одарённостью, выражающая потребности своего времени.

Восприятие «героя» в общественном сознании, как правило, сопряжено с наличием в человеке исключительных черт, в число которых обычно принято включать смелость, доблесть, храбрость, мужество, отвагу, самопожертвование, альтруизм и т.д. Поступок, совершаемый героем, оказывается невозможным, а деяние недоступным для большинства «простых» людей, для «обывателей». При этом совершаемый героем поступок в сознании многих людей ассоциируется с наличием «сверхчеловеческих» качеств, особых способностей, среди которых – невероятная сила, воля, проницательность, терпение, мудрость, которыми не обладают «обычные» люди [15, с.68].

Очевидна сопряженность понятий «герой» и «героизм», их органическое семантическое родство. В «герое» олицетворяется высокая личностная субъектность, а «героизм» является атрибутивной характеристикой поведения личности, общественной ценности поступка человека. Для подлинного героя наиболее характерны и уместны в описании личности такие проявления, как храбрость, мужество, бескорыстие, отвага, самоотверженность, ответственность, готовность к самопожертвованию и т.д. Именно такие проявления общество более всего ценит в герое, мифологизируя его деяния, превращая героические поступки в события героической национальной истории. Становясь легендой, преданием, мифом, народной былинной, такие страницы героической истории оказываются важным фактором формирования национального самосознания народа, его народного духа, обеспечивают этнокультурную идентификацию подростков и молодежи, способствуют обретению молодым поколением важных духовных эталонов, равняясь на которые, входящие в жизнь поколения молодежи получают ориентир для собственного саморазвития, самовоспитания. При этом акцент в образе героя и героического в нем чаще всего локализуется в сфере высокого духа, твердой воли, социальной направленности, нравственной ответственности личности. «Истинный героизм необходим обществу, так как зачастую благодаря ему общество сохраняет и укрепляет свою жизнеспособность. Осуществляя целеполагание, герои определяют жизненную стратегию общественного развития, совершая героические действия ради достижения цели, демонстрируют образцы нравственного поведения и утверждают нравственные ориентиры в обществе» [15, с.73].

Как и почему в народной памяти происходит закрепление героических событий и поступков выдающихся личностей? Как влияют эти события на восприятие подрастающим поколением событий национальной истории и судеб ее творцов? Какими критериями руководствуются будущие граждане России в оценке героических страниц национальной истории и национальных героев? По каким признакам относят личность к числу выдающихся, героических?

Ответы на эти вопросы, как правило, не связаны с авторами официальной истории – они, скорее, являются продуктом собственных размышлений каждого подростка и юноши, оценивающего прошлое и отыскивающего в этом прошлом знаковые фигуры, достойные уважения, признания, всеобщей национальной гордости. Официальная история нередко оказывается «пленницей» политической конъюнктуры, ангажированности, служа интересам определенных социальных групп и идеологических кругов. Подлинно народная история, передаваемая «из уст в уста», служит для взрослеющего человека одним из наиболее влиятельных источников представлений о прошлом, о судьбах героев, о героических страницах истории народа. Такая устная история ценна прежде всего тем, что соединяет в себе «большую», национальную историю с историей семьи и рода – с историей «близкой», с теми конкретными предками, о ком семья особенно бережно хранит память и семейные реликвии. По сути, такая семейная история выступает формой устной передачи сведений о предках, генеалогии семьи, об участии предков в важных исторических событиях национального масштаба, о вкладе членов семьи в развитие страны, в укрепление могущества и независимости Родины. Такие факты семейной истории становятся предметом гордости для подростков, служат источником нравственных чувств, важных социальных представлений и идей, формируют отношение личности к прошлому своей семьи, ее настоящему и будущему. Но одновременно в сознании растущего человека возникает важное чувство ответственности перед близкими за свои собственные поступки. Семейные альбомы, сохранившиеся семейные реликвии, награды и документы, газеты и книги, дневники и письма – все эти исторические источники могут служить основой формирования ценностного отношения подростков и юношества к семейной истории и участию предков в героических событиях национальной истории.

Влияние примеров проявления героизма особенно важно в формировании Я-концепции личности. Эта социально-педагогическая и психологическая проблема актуализируется преимущественно в подростковом возрасте, когда особенно важным для растущего человека становится вопрос о саморазвитии, социальном

и профессиональном самоопределении. На этом этапе подростку особенно необходим достойный пример, некий привлекательный образ, с которым он соотносит себя, ориентируясь на который стремится стать лучше, благороднее, совершеннее, духовно крепче [4; 5]. Именно в подростковом возрасте важна программа самовоспитания личности. Образы героев помогают подростку обрести желаемый образ собственного Я, найти верные средства доказательства своей взрослости, совершать взрослые поступки, творить добрые дела. Вполне убедительно пишет о феномене героя А.В. Репринцев, подчеркивая: «Феномен подлинного народного Героя – это ретранслируемый в народных преданиях ОБРАЗ человека, поступок или поступки которого обрели эталонный нравственный статус в общественном сознании и стали важнейшим критерием в оценке отношения Героя к своей стране и своему народу, проявлением твердой готовности к самопожертвованию во имя независимости, благополучия Родины. Подлинный народный Герой являет собой образец самой высокой нравственной ответственности, свойственной исключительно людям, руководствующийся мотивами истинного гуманизма, социального служения, общественной пользы, бескорыстно действующий в ситуации высочайшего морального напряжения, готовый к самопожертвованию ради счастья своего народа и своей страны. По сути, Герой – это всегда выдающаяся личность, отличающаяся исключительной решительностью, отвагой, смелостью; поступки, деяния Героя всегда вызывают высочайшую степень одобрения и высочайшую моральную оценку народа, становятся народной легендой, мифом, преданием, выступают в качестве нравственного примера, социального эталона, мерила общественного признания и уважения. За таким поступком Героя всегда стоит некое деяние, порыв, на который оказывается готов и способен далеко не каждый человек. Такой поступок всегда предполагает глубочайшее напряжение человеческого духа, аккумуляцию воли, нравственных сил, высочайшего мужества и отваги. Такой поступок всегда обращен к благу других людей, их защите и сбережению. Героический поступок, как правило, связан с самопожертвованием личности во имя счастья и благополучия других людей. Именно такими героическими чертами обладают поступки и деяния выдающихся полководцев и рядовых, исторических деятелей и простых людей, совершивших деяния, на которые не отважились, не решились многие другие люди. Эти проявления свойственны исключительно личностям, истинным патриотам Отчества» [29].

Серьезной проблемой духовно-нравственного воспитания подростков является перевод нравственного знания в реальные поступки, в добротворчество. Это, по-

жалуй, самая сложная сторона социального воспитания, через которую происходит реальное закрепление нравственных норм в устойчивых привычках социально-одобряемого поведения подростка. Как отмечает Е.А. Митюков, «критерием истинной нравственности, бескорыстной любви патриота и гражданина к своему Отечеству, к своему народу является поступок, исключительное деяние, которое ?отражает весь строй души человеческой? (К.Д. Ушинский). Поступок аккумулирует весь спектр духовно-нравственных качеств личности. Совершая героический поступок, совершая исключительное деяние, человек не задумывается о его «общественной ценности», не опирается на мотивы выгоды, прагматизма, холодного расчета – решения принимаются и реализуются с молниеносной быстротой, ибо в эти мгновения человек думает о спасении тех, кто ему дорог, за кого он готов отдать свою жизнь. Именно так определяется суть подлинного товарищества: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за други своя» (Ин. 15:13)» [20].

Привычка соотносить свое Я-реальное с идеальным героическим образом может порождать и значительную неудовлетворенность собой, разочарование в себе. Такое состояние чаще всего связано с завышенными требованиями подростка к себе, значительным отрывом Я-идеального от Я-реального. Это приводит к потере уверенности подростка в себе, заниженной самооценке, пессимистическому взгляду в собственное будущее. Именно на этом этапе важно поддержать подростка, вселить в него уверенность в собственных духовных и нравственных силах, помочь в преодолении собственной инертности, апатии, разочарования. Мудрость взрослого состоит в отказе от категоричности, дидактизма, назидательного тона общения с подростком. Важно вселить в него уверенность в себе, стремление стать лучше, достичь своей цели. Судьбы героев предлагают достаточно примеров подобного самопреодоления, «выделывания себя в человека». Подростку важно помочь осознать, что героями не рождаются – ими становятся. Но становление сильной, целеустремленной, волевой личности не происходит внезапно, «вдруг» – это процесс длительный, трудный, – процесс самосовершенствования, саморазвития, преодоления собственной лени, инертности, апатии. В этом процессе важно акцентировать внимание подростка на нравственной стороне личности героя. Герой не может быть безнравственным – высокая нравственность служит основой героического поведения человека, совершающего свои деяния во благо других людей, радеющих о благополучии своих товарищей. «Поступки, действия героя хранятся в социальной памяти, транслируются из поколения в поколение и выполняют эталонную функцию, побуждая людей

к самосовершенствованию. В то же время мы понимаем, что героизм представляет собой нестандартное поведение – отклонение от нормы, которое общество рассматривает в качестве положительного, желательного и высоко оцениваемого. Основу героизма составляет нравственность, между ними существует глубокая взаимосвязь» [15, с.75]. На этом же акцентирует внимание и В.Д. Плахов, который подчеркивает: «Безнравственность и героизм несовместимы. Можно быть великой личностью, гением, но не быть героем. И демаркационная линия здесь – нравственность. Великий человек может быть безнравственным, герой – нет. Цезарь, Наполеон, безусловно, великие деятели, но героями их не назовёшь» [24].

В отечественной культуре героизм и героическое прививались и внедрялись в сознание ребенка прежде всего в семье, в общении с родителями, дедушками и бабушками. Семья всегда была источником формирования базовых представлений личности о подлинно моральном, о важнейших основах духовно-нравственной культуры человека. «Социальное воспитание в традиционной русской культуре всегда опиралось на авторитетные примеры, на биографии выдающихся исторических личностей, на былинных героев, на образы сказочных персонажей, воплощающих самые высокие нравственные качества – добро, справедливость, мужество, милосердие, сострадание, участие, заботу, совесть, храбрость, честь, достоинство, трудолюбие, самопожертвование. За каждым конкретным деянием, за каждым человеческим поступком всегда стоит ситуация морального выбора, нравственная позиция, предопределяющая конкретное решение личности, мотивы поведения, социальную ценность совершаемого действия. Наиболее ярко эти личностные качества обнаруживают себя в биографиях национальных героев, в их свершениях и судьбах, в их гражданской позиции, в их мышлении и образе жизни. Каждый из этих людей – обычный человек, не готовивший себя к свершению героических деяний, но сам ход событий его жизни и обстоятельства проявили в нем особый склад мышления, убеждений, мотивов, оказавших определяющее влияние на совершенный им моральный выбор и оценку его поступка современниками и потомками» [29].

В этом контексте вполне уместно попытаться выяснить, является ли сегодня семья и семейная история источником и важнейшим фактором влияния на формирование представлений подростков о героях и героизме в национальной истории? Опрос 450 белгородских подростков в возрасте 12-15 лет указывает на весьма противоречивую ситуацию в этой сфере. В частности, лишь 6% подростков ответили, что имеют представления об истории своей семьи и рода, а среди предков – дедушек, бабушек, прадедушек и прабабушек – есть люди, поступками и

заслугами которых подростки гордятся и оценивают их деяния как героические, вызывающие уважение и имеющие высокую социальную ценность. Более половины подростков – 67% – признались в том, что практически ничего не знают о своих предках, их заслугах и достижениях, участии в важных общественных делах, имеющих высокую социальную ценность. Почти четверть подростков – 27% – ответили, что слишком мало знают об истории своей семьи, своих предках и их заслугах, чтобы с полной уверенностью гордиться ими. Как видим, ситуация в целом не очень оптимистичная. Она фактически говорит о том, что современная семья мало внимания уделяет семейной истории, духовно-нравственному воспитанию подростков на примере своих предков.

Но, если подросток не находит достойного примера в истории своей семьи, если героических примеров не оказалось среди его предков, то, возможно, он находит такие примеры в национальной истории, знает реальные судьбы героев и совершенные ими героические поступки? В том же опросе мы спрашивали подростков, на каких героев нашей истории вы хотели бы равняться, с кого брать пример в собственной жизни? Этот вопрос был открытым и предполагал свободные варианты ответа респондентом. Подросткам предлагалось назвать 3-5 кумиров, выдающихся личностей, на которых они хотели бы быть похожими, кого считают наиболее успешными людьми. Анализ полученных результатов в целом был вполне предсказуем, поскольку все представления подростков опираются на школьный курс истории России. Но в ответах подростков уже есть присутствие представлений, полученных в информационной среде – Интернете, социальных сетях, в средствах массовой информации. Кто же оказывается для подростков достойным подражания героем? Надо сразу заметить, что ответы юношей и девушек заметно отличаются, в них уже явно присутствует гендерный аспект.

Таблица 1.

Кумиры и героические личности в представлениях подростков
(ноябрь 2022 года, n=450, г. Белгород, по частоте упоминаний)

Юноши

Илон Маск
Криштиану Роналду
Лионель Месси
Александр Овечкин

Девушки

Елена Исинбаева
Мария Шарапова
Светлана Хоркина
Светлана Журова

Даниил Медведев
Павел Дуров
Никита Нагорный
Артур Далалоян
Артем Дзюба
Игорь Акинфеев
Александр Поветкин
Артур Бетербиев
Федор Емельяненко
Рамзан Кадыров
Хабиб Нурмагомедов
Андрей Андреев
Владислав Синотов
Дмитрий Масленников
Станислав Асафьев

Тина Канделаки
Ангелина Мельникова
Виктория Листунова
Ляйсан Утяшева
Вера Брежнева
Алина Кабаева
Татьяна Навка
Виктория Лопырева
Анна Хилькевич
Алина Загитова
Евгения Медведева
Юлия Ефимова
Камила Валиева
Александра Митрошина
Аня Покров

Какие мысли возникают в ходе знакомства с именами тех, кого современные подростки называют своими кумирами, с кем связывают свое понимание социальной успешности, с кого готовы брать пример в строительстве своей собственной судьбы? Очевидно, что в этом перечне доминируют звезды спорта, популярные, известные «раскрученные» медийные персоны, блогеры, многие из которых действительно являются признанными авторитетами в своих видах деятельности. Однако в этом перечне практически нет имен истинных Героев, которые являются символами нынешнего поколения, кто своими поступками олицетворяет настоящий «русский характер», кто действительно проявил истинный Героизм, кто пожертвовал собой, кто достоин войти в Героическую историю нашего народа. Действительно, в этом перечне нет лейтенанта Александра Прохоренко, майора Романа Филиппова, Магомеда Нурбагандова, Александра Захарченко, нет Героев Донбасса – «Гиви» и «Моторолы», «Корсы» и «Вохи»... – Нет многих достойных и настоящих ГЕРОЕВ НАШЕГО ВРЕМЕНИ, кто своими подвигами, мужеством, отвагой, смелостью, бескорыстным служением народу стал символом Чести, Достоинства, Героизма. На этих примерах возможно воспитание новых поколений граждан России, воспитание истинных патриотов, истинных Сынов Отечества.

Формирование самосознания личности в подростковом и раннем юношеском возрасте – сложный, противоречивый процесс. Растущему человеку хочется ско-

рее стать взрослым, обрести свободу, получить возможность самому определять свое будущее, строить планы и реализовывать их [12; 13; 18]. При ограниченности жизненного опыта, при высокой вероятности переоценки своих сил подросток может иллюзию принять за реальность, ложь принять за правду, вымысел за истину. Эти несовпадения воображаемого и реального особенно заметны в оценке подростком самого себя, степени собственной готовности к самостоятельной социальной жизни как полноценного субъекта, хозяина своей социальной и профессиональной биографии. Присутствие в сознании подростка образа яркой и героической личности помогает выбрать ориентиры строительства самого себя, найти средства для саморазвития, самовоспитания. Отсутствие таких ориентиров делает развитие личности подростка спонтанным, хаотичным, случайным, зависящим от мнения и суждений других людей, в первую очередь – референтных сверстников. Опрос подростков подтверждает этот тезис: они признаются, что в оценке своей успешности или неуспешности, достижений в учебе, творчестве, спорте, общественной деятельности полагаются преимущественно на мнения и оценки друзей (66%), родителей (23%), учителей (11%). Такой «перекос» оценочных суждений в сторону референтных сверстников связан с поиском доверительных отношений, дружескими симпатиями, строительством общих планов на будущее, большей открытостью в своих переживаниях и внутренних сомнениях [26; 27; 38; 39]. Подростку важно свои сомнения и переживания обсудить с тем, кому он доверяет, кто находится «в такой же ситуации» и тоже ищет внешнюю опору. Этим и объясняется значительно большая значимость мнений и оценочных суждений друзей для выбора стратегии жизни и становления собственной Я-концепции личности [40; 41; 42].

Для подростка оказывается очень важна социальная среда, его ближайшее дружеское окружение. В этой внешней среде он ищет поддержку своим планам и намерениям, ищет моральную опору; со своими сверстниками он соотносит свои вкусы и представления, формирует базовые поведенческие установки. Из этой среды подросток выносит представления о социально-типичном, общепринятом, о норме. Именно в этой среде получают закрепление принятые и разделяемые большинством подростков представления о тенденциях моды в одежде, причёске, о новых течениях в музыке и кино, о способах зарабатывания на жизнь и возможных сферах самореализации. Ближний круг общения задает критерии оценки подростком «своих» и «чужих», формирует важные параметры идентификации личности с референтной средой. Предсказать меру позитивного или негативного

влияния этой среды на духовно-нравственное становление личности практически невозможно. Это тот самый случай, когда социальное окружение подростка предопределяет все возможные векторы самореализации и социальной активности: «скажи мне, кто твои друзья, и я скажу, кто ты». Какие кумиры живут в сознании ближайшего окружения подростка – такими кумирами будет заполнено и его собственное сознание. Не случайно в сознании многих современных подростков «приживаются», формируют поведенческие установки такие одиозные «кумиры» как Моргенштерн, Катя Кишук, Влад Бумага, Эдуард Шарлот, Марьяна Ро (Рожкова), Дарья Зотеева (Instasamka), Миа Бойка (Мария Бойко), Фогель (Роберт Черников), Niletto (Данил Прыжков), Мэвл (Владислав Самохвалов), Ramil' (Рамиль Алимов), Клава Кока, Mary Gu (Мария Гусарова), Эрика Лундмоен, Марат Газманов, Дарья Шиханова, Мамикс, Кис-кис, Mayot, Рахим, Валя Карнавал, Big Baby Tare, Билли Айлиш, BTS, Антон Лапенко, Джастин Бибер, Елена Шейдлина, Даня Милохин и многие другие [50]. Елена Фадеева справедливо подчеркивает: «Чаще всего подростки находят интересных и близких себе персонажей в окружающем информационном пространстве. Как правило, ими становятся успешные, богатые и знаменитые люди, проявившие себя в разных сферах: спортсмены, артисты, а теперь ещё и блогеры. При этом в учёт берётся только картинка, созданный образ, т.к. адекватно оценивать человеческие качества кумира ребёнку в силу возраста ещё тяжело [50]. Какой-то универсальной для всех детей логики в выборе героя нет, но можно выделить ряд критериев:

является частью мейнстрима – он популярный и нравится сверстникам;

у него есть то, чего ребёнку не хватает в собственной жизни: уважение окружающих, признание заслуг, какие-то личностные качества или физические умения, финансы;

внешний вид: соответствует стандартам красоты, одевается в соответствии с трендами, либо напротив – необычно и эпатажно;

бунтарь, может себе позволить нарушать правила, вести себя дерзко и независимо;

его идеи/творчество интересны, понятны и психологически близки;

увлечение этим кумиром позволяет добиться приобщения к определённой компании сверстников.

Подросток либо ищет в медийном пространстве ?лучшую версию себя?, либо пытается прикоснуться и почувствовать общность с кем-то заведомо недостижимым. Иногда увлечение какой-то персоной идёт от неудовлетворённости ре-

бёнка собственной жизнью, запретами, ограничениями, из-за сложных детско-родительских взаимоотношений, неуверенности в себе» [43; 50].

Понятно, что абсолютному большинству взрослых, родителей, педагогов перечисленные имена «кумиров» ни о чем не говорят, а попытка «послушать» вызывает мгновенное отторжение этого субкультурного феномена, от которого рушатся всякие представления о творчестве, о красивом и безобразном, оставляя только недоумение и вопросы... (А мы – о Героях и Героизме!...) – Добро и Зло, Высокое и Низкое, Прекрасное и Безобразное – «Красота и Уродство» (так называется еще один подростковый «шедевр»...) – полностью меняют свое обличье, стирая границы между нормой и патологией, приличным и неприличным, пошлым и уродливым, прекрасным и безобразным, уводят подростка в пучину девиантности, полной духовно-нравственной дезориентированности в социокультурном пространстве... Отсутствие внятных нравственных и эстетических критериев в оценке действительности и явлений искусства размывает важнейшие представления о Добре и Зле! Так подросток неизбежно скатывается в болото маргинальности, пошлости, духовной и моральной деградации [51]. Что же касается Героических страниц национальной истории, то для них в сознании подростков просто не остается места. История и ее Герои остаются вне поля зрения подростков, оказываются «вытеснены» современной подростково-молодежной субкультурой и ее кумирами [46; 47; 48; 49].

«Фабрика духовно-нравственного опустошения подростков» в пространстве Интернета сегодня активно работает, предлагая весьма специфический «продукт» для неокрепших душ. Для начала спрашивает, есть ли потенциальному зрителю 18 лет, и тут же предлагает нажать кнопку «Есть». Далее подросток имеет возможность посмотреть не только аниме «Патриотизм Мориарти», но и новинки этой извращенной «фабрики». Перечисление названий этих «новинок» не оставляет сомнений в том, с каким нравственным багажом выйдут в жизнь обладатели смартфонов и планшетов, посмотревшие эти «аниме-шедевры»: «Человек-бензопила», «Восхождение в тени!», «Киберпанк: бегущие по краю», «Синяя Тюрьма: Блю Лок», «Блич: Тысячелетняя кровавая война», «О моем перерождении в меч», «Семья шпиона», «Развращенная гильдия», «Убийца гоблинов», «Адский рай», «Владыка демонов»... Сразу указываю ссылку, чтобы не быть голословным! [<https://animego.org/anime/patriotizm-moriarti-1636> и <https://yummyanime.tv/25-patriotizm-moriarti.html>]. Вполне закономерный вопрос: кто-нибудь в нашей стране реально занимается защитой детства от разрушительно-

го воздействия подобной массовой продукции? Самое удивительное – все это ядовитое зелье подается под прикрытием «патриотизма»! Добро и Зло меняются местами – разрушитель моральных устоев Уильям Джеймс Мориарти предстает в образе «Лорда преступного мира», который, обманув самого Шерлока Холмса, начинает «революцию, что изменит мир». И этот «шедевр», облаченный в изысканную форму аниме, массово поглощают наши подростки! А потом выходят на улицы и начинают свою «революцию, которая изменит мир» [6; 7; 8; 9; 10; 28]. Нужно ли нам такое «кино»? Как тут не вспомнить знаменитый вопрос: «С кем вы, мастера культуры? На чью мельницу льет ваше искусство воду?»...

Здесь уместно обратиться к мнению А.В. Репринцева, который подчеркивает деструктивную миссию информационной среды и продвижение через ресурсы Интернета и социальные сети «своих героев», которыми становятся (и определяют отношение молодежи к своей стране, к своему народу, к своей национальной истории) псевдогерои – пошловатые мальчики-идолы, в душе которых прочно укоренились лишь деньги, разврат, отсутствие всяких моральных принципов: «Отношение подростков и молодежи к национальным героям, понимание мотивов совершенных героями поступков во многом зависит от состояния системы социального воспитания, включенности в эту работу всей социальных субъектов, в первую очередь – семьи [41; 42]. К сожалению, целостной системы героизации национальной истории нет, внятного взаимодействия субъектов социального воспитания тоже нет [3; 4; 5]. Самым активным субъектом социального воспитания подростков и юношества сегодня стали социальные сети, через которые взрослеющие юные граждане получают значительную часть информации о мире, формируют представления о смысле жизни, о нормах социального поведения и отношений [16; 17; 18]. Сети стали тем референтным субъектом, который, по сути, неконтролируемо влияет на сознание и поведение целого поколения российской молодежи [20; 21]. В сети действуют и оказывают «влияние» совсем другие «герои», нравственный облик которых и социальная позиция порождает обилие вопросов и еще больше претензий. Достаточно спросить подростков, каких исполнителей они слушают, какие идеи и смыслы транслируют в их сознание популярные в подростково-молодежной среде «кумиры» уровня Моргенштерна, ЮрКисса, вершиной духовных исканий которых оказываются только деньги. Достаточно прочитать (слушать это очень сложно) текст одного из таких «шедевров» под названием «Бабки есть»... Именно эти «кумиры» становятся ныне ваятелями молодых душ, формируют базовые поведенческие установки, задают ориентиры человеческого счастья, цели и ценности человеческого

бытия» [30, с.240-246]. Именно по этой причине «в нынешнюю эпоху активного продвижения идеологии неолиберализма, пропаганды под видом «свободы» самых циничных и антигуманных идей, особенно важна традиция, приверженность апробированным и проверенным временем ценностям, нормам, обычаям, позволяющим сохранить в человеке человеческое, воспроизвести в новых поколениях детей и молодежи традиционную культуру этноса, ее ценностно-смысловой базис, накопленный народом социальный опыт» [33].

Разрушительная миссия информационных ресурсов, весь мощнейший арсенал влияния социальных сетей методично и планомерно делают свое дело, разрушая историческую память народа, выкорчевывая героические страницы национальной истории, способные пробудить в сознании подростков и юношества чувство гордости за свою принадлежность к народу и его истории, ответственность за сохранение Русского мира [42; 44; 45; 46; 47; 48]. Разрушение исторической памяти превращает подростков и молодежь людей, лишенных знания о прошлом, утративших свою память и этнокультурную идентичность. Утрата исторической памяти превращает личность в некое манипулируемое социальное существо, типаж «перекати-поле», для которого не существует родовых корней, священных могил, национальных символов, духовных святынь [47]. «Деструкция исторической памяти и органично связанной с нею общественной морали неизбежно порождает кризис идентичности, а его следствием становится отчуждение молодого человека от своего этноса, от традиций и ценностей национальной культуры. Потеряв связь с прошлым, человек превращается в манкурта – безвольного раба, лишенного памяти, не осознающего собственного Я, демонстрирующего лишь злобу, ненависть, бесчеловечность, подчиняющегося только своему ?хозяину?» [30]. Именно поэтому исследователи подчеркивают роль «убедительных примеров героизма, мужества, отваги, самопожертвования во имя высших идеалов человечества» для современной практики социального воспитания молодежи [1; 2; 3; 4; 5; 6]. А.В. Репринцев подчеркивает: «Герои потому и герои, что проявляют своими поступками высшие нравственные ценности и мотивы, задают высочайшие критерии оценки социального поведения личности в критические мгновения жизни, подчиняясь не эгоистическим стремлениям и порывам, а самопожертвованию во имя счастья и благополучия других людей. По сути, это высшая степень проявления гуманизма. История жизни и подвигов героев способна вдохновлять входящих в самостоятельную жизнь молодых людей на самые высокие цели и ценности, указывать возможный вектор их социально-нравственного саморазви-

тия и самосовершенствования, формировать желаемый образ собственного Я» [29]. Именно поэтому выход во «взрослую» жизнь, обретение собственного Я должны сопровождаться обретением личностью представлений о своей национальной героической истории, о судьбах героев и их поступках – «за ними стоит героическая история народа, подвиги и жертвы, огромный социальный опыт предшествующих поколений, выстрадавших свои национальные идеи и ценности, доказавший преданность им» [48].

В этом контексте показательны итоги уже упомянутого нами опроса белгородских подростков. Мы спрашивали наших респондентов, какие события национальной истории России вызывают в них чувство гордости, восхищения, ощущение принадлежности к настоящему Великому прошлому своей страны? Мы не предлагали «перечень» таких исторических событий, оставив подросткам право самим назвать героические страницы национальной истории. Полученные результаты расположены в соответствии с частотой упоминания исторических событий респондентами (по убывающей). Ответы оказались неоднозначными: Победа в Великой Отечественной войне 1941-1945 годов; Создание СССР в декабре 1922 года; Курская битва; Сталинградская битва, Создание в СССР атомного оружия в 1949 году; Полет Ю.А. Гагарина в космос 12 апреля 1961 года; Полет первого искусственного спутника Земли в 1957 году; Блокада Ленинграда, Победа в Отечественной войне 1812 года; Куликовская битва – 1380 год; Полтавская битва – 1709 год. По сути, на этом перечень героических страниц в национальной истории заканчивается – подростки не назвали больше никаких важных событий. С одной стороны, это говорит о выхоленном содержании современного исторического образования в школе, низведении его до поверхностных примитивных обзоров с самыми общими характеристиками исторических эпох, в которых не раскрываются важнейшие достижения страны в социально-экономическом, политическом, культурном развитии Отечества, не представлены судьбы выдающихся исторических деятелей и национальных Героев – творцов национальной истории. Отсюда и обедненное понимание прошлого, в котором «исчезают» основания для гордости за свою страну, свой народ, за национальных героев. За таким обобщенным взглядом исчезает судьба одного отдельного человека, его деяния и вклад в общее дело. Не случайно Т.А. Хагуров и А.А. Остапенко подчеркивают: войну с историческим беспамятством молодежи, проявлениями экстремизма и индивидуализма должен выиграть учитель истории и литературы. Но эти же авторы с явным сомнением спрашивают: «Сможет ли?» [52].

Т.А. Хагуров и А.А. Остапенко вполне справедливо акцентируют внимание на возможностях школьного курса истории и литературы в деле формирования духовно-нравственной культуры детей и молодежи – об этом сейчас говорят многие видные представители отечественной культуры, священнослужители, политики, общественные деятели, подчеркивая то, что «литература должна познакомить с теми историческими персоналиями, которые на протяжении веков были примерами для подражания. Если писателю удастся создать достоверный и по-настоящему высокохудожественный образ святого, отразить церковные и исторические реалии, то такой текст может помочь и светским читателям узнать о настоящих героях, своих покровителях, и подготовиться к восприятию Евангелия – главному вдохновителю на их подвиги» [14]. Председатель Издательского совета Русской Православной Церкви митрополит Калужский и Боровский Климент особо подчеркивает необходимость героизации социального воспитания подростков и юношества: «Любому времени необходимы свои герои. Если говорить о литературе, она должна отражать как минимум два типа персонажей, которые могут быть названы словом «герой». С одной стороны, это «сыновья века», такие люди, которые могли сформироваться, появиться, вырасти и действовать именно в современности, носители характерных черт эпохи. Это во многом литературные «родственники» лермонтовского Печорина. С другой стороны, должны быть и герои в другом понимании: те, кто делает что-то выдающееся, вызывает интерес, становится образцом для подражания. Потребность в положительном герое, образце для подражания есть у разных читательских возрастных и социальных групп, но особенно важно предложить такого героя подросткам и юношам, убеждения которых только формируются. ... Юные нуждаются в положительном примере, в реальном или литературном опыте, помогающем найти достойный выход из сложных ситуаций, сделать правильный выбор» [14].

Современное общество, конечно, переживает «кризис культуры», что находит свое отражение не только в современной литературе, современном кино, но особенно заметно для подростков и юношества в реальной жизни. Погоня за потребительством, стяжательством, материальной выгодой уводит молодого человека от истинных духовно-нравственных ценностей: «И отдельный человек, и группа людей, и целое общество не может жить долго только материальным, только жаждой обогатиться, только погоней за каким-то очередным финансовым или вещественным благом. Наступает понимание, что без высоких идеалов, без стремления делать что-то во благо кого-то или чего-то, а не только бесконечно

брать и приобретать, жизнь неполноценна. У человека есть душа – и она не дает ему думать только об обогащении и сиюминутном благе. И человек хочет понять, ради чего он живет, что придает его жизни смысл, к чему он стремится. Когда человек вспоминает о Боге, героем для него и в жизни, и в литературе нередко становится подвижник. Главное в таком реальном человеке и литературном герое – готовность к подвигу, вся жизнь, пронизанная самоотверженностью, лишениями, трудами во имя служения Богу и/или для достижения высоких целей на каком-то значимом и трудном поприще (в науке, в разных областях милосердия, на ниве миротворчества, спасения чьих-то жизней)» [14]. Очевидно, что подлинные герои, примеры духовного подвижничества во имя своего народа, во благо своей Родины, героические страницы национальной истории должны служить самому важному – воспитанию души человека, формированию в нем ценностного отношения к своей культуре, уважения к прошлому и ответственности за будущее.

Конечно, миссия школы, учителя чрезвычайно важна, ответственна. Но не менее важна в ретрансляции героической истории входящему поколению миссия семьи. Родителям, дедушкам и бабушкам очень важно успеть рассказать своим детям и внукам правдивую историю семьи, успеть именно в тот возрастной период, когда дети еще слушают, внемлют, впитывают в себя запоминающиеся глубоко в памяти рассказы о предках, их участии в важных исторических событиях, преодолении трудностей и лишений, самопожертвовании, бескорыстии, – дети должны хорошо усвоить прочную сопряженность истории отдельного человека с историей страны, с историей всего народа [32; 33; 34; 35; 36]. Только через такую сопряженность национального, регионального и личного приходит к будущему гражданину понимание очень важной нравственной истины: невозможно обрести личное счастье, когда вокруг тебя несчастливы люди; твое личное счастье возможно только тогда, когда счастлив народ, когда счастлива и свободна Родина. Очень точно эту сопряженность сформулировал Евгений Евтушенко: «Если будет Россия, – значит, буду и я». Время детства и отрочества пролетает очень быстро. Именно в этот период дети особенно восприимчивы ко всему героическому, они жадно впитывают рассказы близких о предках, их достижениях, их деяниях и заслугах. Во многих семьях бережно хранятся награды, которые становятся важной частью семейной истории, предметом гордости потомков за великие и героические дела предков. Родителям очень важно передать детям эту овеществленную память, объяснить ценность семейных реликвий, показать личный пример уважительного отношения к прошлому [37]. Отсутствие интенсивных межпоколен-

ных отношений, растущее влияние информационной среды, социальных сетей представляют серьезную угрозу духовно-нравственному становлению подростков и юношества, формированию в них ценностного отношения к героическим страницам национальной истории [38]. «Наращение стихийности этнической социализации, происходящей под влиянием Интернета, фактически нейтрализует все позитивные влияния социальной среды, влияния традиций национальной культуры. По сути – это путь к катастрофе, к разрушению целостности этноса, его сплоченности, его ценностно-ориентационного единства. Потеряем молодежь – потеряем Родину» [48]. Сегодня идет битва за молодежь, за ее мировоззрение, ее позицию в отношении к стране и народу, за ее ответственное отношение к будущему России. Духовно-нравственный облик молодого поколения, отношение к национальной истории и ее героям станет важнейшим условием сохранения суверенитета России, ее процветания, ее социально-экономического и культурного развития.

Библиография

1. Булатников И.Е. Аксиологические основы развития социальной и профессиональной ответственности личности: что может воспитание? // Вестник Костромского государственного университета. 2010. Т. 16. № 1. С. 110-120.
2. Булатников И.Е. Деструкция морального сознания современного российского общества как проблема теории и практики социального воспитания молодежи // Вестник Костромского государственного университета. 2012. Т. 18. № 1-1. С. 146-152.
3. Булатников И.Е. Развитие системы нравственных ценностей молодежи в условиях кризиса культуры: диалектика вечного и временного // Психолого-педагогический поиск. 2012. №4 (24). С. 23-35.
4. Булатников И.Е. Современные проблемы социально-нравственного воспитания молодежи сквозь призму концепции А.С. Макаренко: диалектика вечного и временного // Берегиня. 777. Сова: Общество. Политика. Экономика. 2013. № 2 (17). С. 58-65.
5. Булатников И.Е. Социально-нравственное развитие молодежи в условиях деструкции общественной морали // Психолого-педагогический поиск. 2012. №3 (23). С. 60-72.
6. Булатников И.Е. Философско-педагогическое наследие Б.З. Вульфо́ва и реа-

лии современного российского образования: векторы деструкции социальности молодёжи // Берегиня. 777. Сова. 2022. №1 (52). С.185-200.

7. Булатников И.Е. Этизация образования в концепции В.А. Сухомлинского: современное прочтение наследия великого педагога-гуманиста // Известия Воронежского государственного педагогического университета. 2013. № 2 (261). С. 24-33.

8. Булатников И.Е. Этические основы русского образования в зеркале национальной истории и культуры: перечитывая наследие К.Д. Ушинского // Известия Российской академии образования. 2014. № 3 (31). С. 14-34.

9. Булатников И.Е. Этические основы философско-педагогической концепции // Известия Воронежского гос. пед. университета. 2014. № 3 (264). С. 28-33.

10. Булатников И.Е., Репринцев А.В. Системная методология в контексте поиска оптимальной модели реформирования российского образования // Психолого-педагогический поиск. 2012. № 22. С. 19-34.

11. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции). // «Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции». Москва, 1909 год // <https://www.vehi.net/vehi/bulgakov.html>

12. В Москве открыли фотовыставку о героях спецоперации // <https://ria.ru/20221202/fotovystavka-1835835243.html?in=t>

13. Героев спецоперации включают в учебники истории // <https://ria.ru/20221207/geroi-1836937363.html>

14. Герой и подвижник в современной литературе // <https://pravchtenie.ru/konkursy-i-premii/geroy-i-podvizhnik-v-sovremennoy-literature/>

15. Гуторович О.В. Герой и героизм: сущность, историческая эволюция, проявление // Вестник Челябинского государственного университета. 2020. №8 (442). Философские науки. Вып. 57. С. 68–78.

16. Деева Е.В. «Пантеон национальных героев» как основа развития этнокультурной идентичности подростков в деятельности детских общественных объединений // Этнокультурное образование в современном мире. М.: Перо, 2017. С. 173-192.

17. Деева Е.В. Пантеон национальных героев в системе средств формирования ценностного отношения подростков к истории и культуре Русского мира // Берегиня. 777. Сова: Общество. Политика. Экономика. 2019. № 4 (43). С. 183-195.

18. Деева Е.В. Пантеон национальных героев как основа этнокультурного воспитания подростков в деятельности детских общественных объединений // Этнопедагогика как фактор сохранения российской идентичности. Чебоксары: ЧГПУ, 2017. С. 411-416.

19. Митрополит Герман. Роль патриотического служения Русской православной церкви в деле духовно-нравственного воспитания гражданина России. Доклад митрополита Курского и Рыльского Германа, члена Попечительского Совета «Прохоровское поле» на заседании совета, 125 ноября 2012 года. – Белгород: ЛитКараВан, 2012. – 48 с.

20. Митюков Е.А. Пантеон национальных героев как основа формирования Я-концепции личности будущего военного специалиста // Современные тенденции развития этнопедагогики в образовательном пространстве мира. Сборник статей. Чебоксары: ЧГПУ, 2022. С. 207-217.

21. Митюков Е.А. Традиции и нормы отношения к воинству в русской национальной культуре: на каких идеях и принципах можно сегодня воспитывать представления студенческой молодежи о воинском долге? // Этнокультурные феномены в образовательном процессе. Сборник научных статей. Чебоксары: ЧГПУ, 2021. С. 222-229.

22. Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей. Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 г. № 809. // <http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502>

23. Патриарх Кирилл. «Эксперименты с нравственностью преступны». Слово на Рождественских парламентских встречах в Совете Федерации Российской Федерации (28 января 2014 года) // <https://jesus-portal.ru/truth/mysli-na-kazhdyy-den-goda/vzglyad-patriarkha/123-podlinnyy-geroizm/>

24. Плахов В.Д. Герои и героизм: опыт современного осмысления вековой проблемы. СПб.: КАРО, 2008. 239 с. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=621605&p=1> (дата обращения: 04.12.2022).

25. Протоиерей Игорь Прекуп. Героизм как любовь к земной жизни // <https://www.pravmir.ru/geroizm-kak-lyubov-k-zemnoy-zhizni/>

26. Путин назвал всех участников военной операции на Украине героями // <https://ria.ru/20221125/spetsoperatsiya-1834239394.html?in=t>

27. Рахова Е.Э. Гуманистический героизм и православное подвижничество // Инновационная наука. – 2016. – №4. – С.73-75.

28. Репринцев А.В. Антропологическое измерение социальных реформ: от кризиса идентичности – к деструкции культуры этноса // Психолого-педагог. поиск. 2013. №1 (25). С.26-39.

29. Репринцев А.В. Героизация национальной истории как основа социально-нравственного воспитания подростков и молодежи // Берегиня. 777. Сова. 2022. №4.

30. Репринцев А.В. Героизация национальной истории как основа формирования патриотизма и гражданственности молодежи в системе социального воспитания // Социальное и профессиональное становление личности в эпоху больших вызовов: Междисциплинарный дискурс. Сб. статей. Ярославль, 2021. С. 240-246.

31. Репринцев А.В. Информационная среда в личностном и профессиональном становлении специалиста: диалектика внешнего и внутреннего // Цифровая трансформация в высшем и профессиональном образовании. / Под ред. Р.С. Сафина, И.Э. Вильданова. Казань, 2022. С. 34-38.

32. Репринцев А.В. Личность в культуре современного мира: риски и противоречия формирования этнокультурной идентичности // Этнокультурные феномены в образовательном процессе. Сб.статей. Чебоксары: ЧГПУ, 2021. С. 275-284.

33. Репринцев А.В. Общинно-коллективистский этос традиционного русского мира как альтернатива неолиберальной идеологии социального воспитания // Психология и педагогика социального воспитания / Ред. А.Г. Кирпичник. Кострома: КГУ, 2020. С. 33-40.

34. Репринцев А.В. Патриотизм и гражданственность как базовые ценности самосознания русского этноса // Психолого-педагогический поиск. 2009. №2 (10). С.6-17.

35. Репринцев А.В. Проблемы приобщения юношества к истории и культуре Отчего края в контексте традиций и опыта русской педагогики // Известия РАО. 2014. № 3 (31). С.75-93.

36. Репринцев А.В. Проблемы этнической социализации подростков и юношества в контексте формирования отношения молодежи к национальной истории и ее героям // Этнокультурные феномены в образовательном процессе. Чебоксары, 2020. С. 150-158.

37. Репринцев А.В. Русский мир как пространство подлинного гуманизма: риски и противоречия инкультурации современных подростков и юношества // Современные тенденции развития этнопедагогики в образовательном пространстве мира. Сб. статей. Чебоксары, 2022. С. 279-288.

38. Репринцев А.В. Социальное воспитание как процесс формирования активной жизненной позиции современных подростков и молодёжи. Перечитывая философско-педагогическое наследие Б.З. Вульфофа // Берегиня. 777.Сова. 2022. №1(52). С. 167-184.

39. Репринцев А.В. Формирование ценностно-смыслового базиса личности: диалектика свободы, необходимости и ответственности // Ценностно-смысловые

основания воспитания свободного человека. Сб. статей. Ярославль: ЯГПУ, 2021. С. 26-31.

40. Репринцев А.В. Этническая социализация личности в поликультурном мире: риски и противоречия формирования этнокультурной идентичности детей и молодежи // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2021. № 4 (60). С. 306-321.

41. Репринцев А.В. Этническая социализация подростков и юношества в условиях эскалации международной напряженности: как сохранить нормы и ценности гуманизма? // Актуальные проблемы развития личности в условиях современных реалий. Сборник материалов III Международной научно-практической конференции. Ереван, 2022. С. 520-531.

42. Репринцев А.В., Сухоруков И.С. Формирование этнокультурной идентичности подростков и юношества как проблема современной психологии и социальной педагогики // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2017. Т.33. №7 (256). С.142-149.

43. Сандаевская Ж. Кумиры подростков: как к ним относиться? // <https://www.ya-roditel.ru/parents/base/lecture/kumiry-podrostkov-kak-k-nim-otnositsya/>

44. Сухоруков И.С. Информационная среда в системе факторов формирования этнокультурной идентичности подростка: психологические механизмы преодоления дезориентирующих влияний информационной среды // Развитие личности в условиях цифровизации образования: от начальной к высшей школе. Елец: ЕГУ им. И.А. Бунина, 2020. С. 292-299.

45. Сухоруков И.С. Информационная среда в системе факторов формирования этнокультурной идентичности подростков // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2021. № 4 (60). С. 322-334.

46. Сухоруков И.С. Культурная трансмиссия в системе средств формирования этнокультурной идентичности подростков: риски цифровизации // Актуальные проблемы развития личности в условиях современных реалий. Сборник материалов III Международной научно-практической конференции. Ереван, 2022. С. 653-669.

47. Сухоруков И.С. Подростковые сообщества в социальных сетях как фактор формирования этнокультурной идентичности личности: риски социализации поколения «Z» // Гуманизация образовательного пространства. Саратов: СГУ, 2021. С. 390-400.

48. Сухоруков И.С. Подросток между традициями национальной культуры и реалиями информационной эпохи: риски и противоречия формирования этнокультурной идентичности личности // Берегиня. 777. Сова. 2022. №4.

49. Сухоруков И.С. Этнокультурная идентичность личности подростка в контексте культурно-исторического подхода в социальной психологии // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2021. № 4 (60). С. 723-734.

50. Фадеева Е. На кого равняются наши дети: кумиры российской молодёжи и их влияние на умы // <https://gdemoideti.ru/blog/ru/geroi-nashego-vremeni>

51. Хагуров Т.А. Девиантология – социология и психология зла. Монография. М.: ИНФРА-М, 2023. – 412 с.

52. Хагуров Т.А., Остапенко А.А. Войну с экстремизмом и индивидуализмом должен выиграть учитель истории и литературы, но сможет ли? // 1917-2017: уроки столетия. От культурно-нравственного распада к культурно-нравственному возрождению. Материалы I Арсеньевских чтений. Краснодар, 2018. С. 112-127.

УДК 08-204

Полетаева Татьяна Александровна
кандидат философских наук,
заведующая учебно-методическим отделом и доцент
кафедры социально-теологических дисциплин
Белгородской Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород
доцент кафедры новых технологий в гуманитарном
образовании Института дистанционного образования ПСТГУ
Россия, г. Москва
bpds_umo@mail.ru

Современные религиоведческие исследования в России и за рубежом

Аннотация: В статье приведен обзор религиоведческих научных работ, трудов, учебников и учебных пособий в области философии религии, феноменологии религии, конфессионального религиоведения, а также в области исследования учений и практик отдельных нехристианских религий, изданных в последние 40 лет в России и за рубежом. Подчеркивается, что православную миссию в среде нехристианских религий в настоящее время невозможно проводить компетентно и грамотно без учета того большого багажа научных результатов, которые накопило к настоящему времени религиоведение.

Ключевые слова: религия, религиоведение, теология, философия религии, феноменология религии, исследование, миссионер.

Poletaeva Tatiana A.,
PhD,
head of educational and methodical department,
assistant professor of the department of social and
humanitarian disciplines
of the Belgorod Theological seminary
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod,
bpds_umo@mail.ru
assistant professor of the department
of new technologies in Humanitarian education,
Institution of Distance Learning,
Orthodox theological St. Tikhon University,
Russia, Moscow,
polet_ta@mail.ru

Modern religion studies in Russia and abroad

Abstract: The article contains an overview of religion studies scientific publications, works, textbooks and tutorials in the sphere of philosophy of religion, phenomenology of religion, confessional religion studies, as well as in the study of the doctrines and practices of distinct non-Christian religions published in Russia and abroad over the past 40 years. It is emphasized that the modern Orthodox mission among non-Christian religions is impossible to carry out competently without taking into account the large luggage of scientific results that religion studies have accumulated by nowadays.

Keywords: a religion, religion studies, theology, philosophy of religion, phenomenology of religion, research, a missionary.

Религиоведение – междисциплинарная наука. Как известно, оно включает в себя такие направления, как социология религии, психология религии, история религии, философия религии, эволюция религии, феноменология религии. Некоторые современные отечественные исследователи предлагают также выделять в религиоведении научные типы: атеистическое, антропологическое, феноменологическое, сравнительно- историческое, социологическое, системно-структурное

и конфессиональное [8]. Результаты современных религиоведческих исследований в области философии религии, феноменологии религии, а также конфессионального религиоведения, наравне с результатами сравнительно-теологических исследований должны тщательно изучаться православным миссионером, готовящимся к проведению миссии в среде нехристианских религий.

Какие же исследования были проведены религиоведами, начиная с конца XX века по настоящее время, которые могли бы быть полезны православному миссионеру, желающему научные результаты соединить с миссией Церкви? Обратимся к обзору современных зарубежных и отечественных исследований в общетеоретическом религиоведении и в выделенных выше областях религиоведения.

В современном западном религиоведении, прежде всего, надо назвать имя Н. Смарта, благодаря которому с 70-х гг. XX в. в британских школах начали преподаваться религии мира «без смешения с вопросами веры» [6]. Интересно, что в его понимании философия религия мыслилась подобием внеконфессиональной теологии, «растягиванием» теологии до нехристианских религий [1]. Среди работ западных философов религии показательна статья Суинбёрна Р. «Философия религии в англо-американской традиции» (2007). Автор отмечает в ней, что в контексте «метафизического переворота» в британо-американской философии, который начал развиваться во второй половине XX в., британо-американские философы религии в последнее время занимались вопросами переоценки традиционных доказательств и контраргументов существования Бога и переоценкой не только самых общих религиозных утверждений о существовании Бога, но и утверждений, которые являются ключевыми для отдельных религий [11]. Примерами таких работ в британо-американской философии религии является книга Томпсона М. «Философия религии», перевод которой на русский язык появился в 2001 г., и книга Мюррея М. и Рея М. «Введение в философию религии», перевод которой на русский язык был издан в 2010 году. Томпсон М. поднимал общетеоретические вопросы философии религии, обращаясь к темам религиозного опыта, языка религии, концепциям теизма, проблемам личности, чуда, страдания и зла, религии и науки, религии и этики, и в контексте рассмотрения этих вопросов писал о мировых и национальных религиях [12]. Десятилетие спустя Мюррей М. и Рей М. в упомянутой выше работе развивали дискурс обсуждения общетеоретических проблем, таких как божественные атрибуты, вопросы чуда, соотношения веры и рациональности, религии и науки, религии, морали и политики, аргументы за и против теизма, проблемы души, тела и бессмертия. Американ-

ский антрополог К. Гирц в своей работе «Интерпретация культур» (2004) писал о религии как культурной системе [5]. Американский религиовед Энн Тейвз в книге «Пересмотренный религиозный опыт» (2009) предлагала изучение религии проводить в междисциплинарном дискурсе с неврологией, антропологией, социологией и психологией [2].

Питер Антес, исследователь из Ганноверского университета (Германия) в своей статье «Обзор новых подходов в европейском религиоведении» отмечает две ориентации религиоведческих исследований в современной Европе в первом десятилетии XXI века: строго академическую (что характерно для Франции и Италии), предполагающую концентрацию внимания исследователя на исторической стороне изучения религий, и ориентацию с широким пониманием задач (свойственную для Германии, а также северных и восточных европейских стран), что означает приемлемость междисциплинарных подходов к изучению религии [3, с.55]. По ключевой проблеме религиоведения – то есть по проблеме ее взаимоотношения с теологией (а уходит эта проблема корнями в эпоху возникновения религиоведения как науки в западной Европе в 60-х гг. XIX в., когда западные теологи, за исключением германских, с неприязнью отнеслись к религиоведению, и религиоведы ответили тем же; так возникло историческое противостояние теологии и религиоведения, которое на какое-то время в первой половине XX века смогли сгладить феноменологи религии – классики, но в 70-х гг. XX века западные религиоведы вновь вышли на позиции размежевания с теологией, из-за чего, с нашей точки зрения, в конце XX века в западном религиоведении стал намечаться кризис, на который указывал А.Н. Красников [7, с.165]) – итак, по проблеме взаимоотношения религиоведения с теологией в настоящее время Германия отличается долгосрочными дискуссиями по вопросам методологии, т.к. «религиоведение и теология начали пересекаться и вторгаться в области друг друга» [3, с.55]. В странах северной Европы, Голландии, Бельгии и Великобритании религиоведение и теология согласно Питеру Антесу сосуществуют бесконфликтно, без четкого разграничения – здесь в университетах работают кафедры теологии и религиоведения, на которых происходит объединение дисциплин теологической и религиоведческой направленности. Во Франции, Италии и Испании религиоведение рассматривается независимо от теологии, а религиоведческие исследования здесь развиваются в междисциплинарном ключе, сочетаясь с исследованиями по социологии, политологии, лингвистике, психологии религии и историческим дисциплинам (там же). Среди современных работ

западных религиоведов, рассматривающих отдельные нехристианские религии, и прежде всего, ислам, распространение которого в Западной Европе и Америке, причем в последние десятилетия – в большей степени по причине миграции мусульман из-за войн, развязанных США, вызывает большое беспокойство у британо-американского мира, можно назвать труд Билла Уорнера «Шариат для немусульман» (2015); работу Вильяма Кембелла (Campbell) «Коран и Библия в свете истории и науки» (1986), миссионерскую брошюру Патрика Сукдео «Ислам» (2005) и многие другие работы.

Серьезные религиоведческие исследования проводились и в России последние 40 лет. До этого в советскую эпоху характер исследований религий был обусловлен тем, что тогда религиоведение преподавалось в рамках советского научного атеизма, и только с 1980-х гг. в нем стали развиваться направления социологии религии, психологии религии и истории религии. Среди учебных пособий и исследований советской эпохи показательными являются труд Д.М. Угриновича «Введение в религиоведение» 1985 года издания и С. А. Токарева «Религия в истории народов мира» 1986 года, в которых в отношении религий и вопросов их изучения преобладают марксистские общетеоретические установки. Однако в советскую эпоху были написаны также и крупные исследовательские работы, посвященные изучению отдельных религиозных традиций, например, «Культы, религии, традиции в Китае» 1970 г. востоковеда Л.С. Васильева, «Дхаммапада и буддийская литература» 1986 г. лингвиста В.Н. Топорова и др.

Что касается постсоветской эпохи, то в это время появилось большое количество исследовательских работ, учебных пособий и энциклопедических словарей ученых-религиоведов. В последние 30 лет, т.е. в период, когда деятельность Русской Православной Церкви интенсивно развивалась, в том числе и в сфере высшего образования, завоевывая место для теологии, религиоведение также активно развивалось в научно-академическом ключе, этими учеными были написаны и изданы многочисленные учебники и учебные пособия. Среди таких работ конца XX в.: «Философия религии» (1998) Ю.М. Кимелева, ряд работ И.Н. Яблокова «Основы теоретического религиоведения» (1994), учебный словарь «Религиоведение» (2000), труд В.И. Гараджи «Религиоведение» (1995), курс А.В. Щипкова по социологии религии «Во что верит Россия. Религиозные процессы в постперестроечной России» (1998). В 2006 г. появилось учебное пособие под редакцией М.М. Шахнович «Религии мира», затем в 2007 году – авторский учебник М.М. Шахнович «Религиоведение» (переизданный в 2019 для религиоведов бакалав-

риата). Необходимо среди крупных работ по религиоведению начала XXI в. назвать труд Е.С. Элбакян «Религиоведение. Словарь» (2000); коллективный труд А.П. Забияко, А.Е. Красникова и Е.С. Элбакян: «Энциклопедия религий» (2008), работу А.А. Радугина «Введение в религиоведение» (2004). Среди религиоведческих изданий последних лет можно отметить также учебное пособие профессора д.ист.н. В.А. Ливцова в соавторстве с П.А. Меркуловым, А.Л. Елисеевым, Е.А. Тюриным, Е.С. Матвеевой «Религиоведение» (2016) и пособие П.С. Гуревича «Религиоведение» (2019).

Общая черта перечисленных словарей, энциклопедий и учебных пособий заключается в том, что наряду с общетеоретическими вопросами религиоведения они рассматривают весь спектр религий, включая христианство в его конфессиональных разновидностях. Для позиции ученых, написавших эти работы, характерно соблюдение нейтралитета в отношении какой-либо религии, обеспечение мировоззренческого дискурса, не предполагающего апологетики какого-либо религиозного выбора. Эта позиция современного отечественного религиоведения выражена профессором Е.С. Элбакян, которая подчеркивает, что ключевая основа науки о религии – это беспристрастное исследование религий «как социокультурного духовного феномена», а задачами современного российского религиоведения являются интеграция его с мировым религиоведением, развитие практической значимости, обуславливающей необходимость религиоведческой подготовки для людей, работающих в государственном аппарате, силовых структурах и СМИ, формирование академического религиоведения и размежевание с теологией [13].

Как же в свою очередь Православная Церковь, отстаивающая научную значимость православной теологии, относится в настоящее время к религиоведению? В церковном сообществе в России в последние десятилетия оно в основном является негативным, на что обращает внимание профессор ПСТГУ д. филос. н. К.М. Антонов, который считает, что взаимоотношения религиоведения и теологии в нашем отечестве усложнились в связи «с признанием теологии как направления подготовки и научной специальности» [4, с.577]. Негативное восприятие религиоведения в Церкви происходит по причине того, что его подходы к изучению религий являются светскими, предполагающими «внешнее» изучение религий, религиоведение мыслится своеобразным конкурентом теологии, работающим «на одном и том же предметном поле» [там же]. Другими словами, ситуация размежевания религиоведения с теологией в отечественной науке в настоящее

время остается непреложным фактом. В то же время профессор СПДА д. филос. н. Р.В. Светлов отмечает, что проблематика современного российского религиоведения в последние 15 лет значительно изменилась и стоящие перед этой наукой задачи уже нельзя решать по-старому, т.е. в рамках имеющегося опыта и методик, т.к. проблема этого предмета приобрела «и философско-антропологическое, и философско-историческое и даже богословское звучание» [10, с.19].

Об этом свидетельствует, на наш взгляд, тот факт, что при преобладании официального дискурса неприятия религиоведением теологии и, наоборот, в последние десятилетия в российском научном пространстве появилось много работ, в которых исследователи пытаются преодолеть это размежевание. К таким публикациям можно отнести следующие труды: «Методологические проблемы религиоведения» (2007) А.Н. Красникова, в котором автор делает исторический и систематический обзор методологии западного религиоведения, обращаясь к трудам западных религиоведов Мюллера, Маретта, феноменологов религии – классиков Р. Отто, М. Шелера, Герардуса ван дер Леува, М. Элиаде, а также других феноменологов религии, раскрывает сущность религиоведческих проблем в западном религиоведении конца XX в. [7]; ряд работ по философии и феноменологии религии, среди которых – изданный в 2013 году «Краткий религиозно-философский словарь» Л.И. Василенко, интересный тем, что при толковании философских идей и религиозных представлений автор цитирует русских религиозных философов XIX – XX вв. и западных философов и теологов; труды М.А. Пылаева: «Западная феноменология религии» (2006), в которой рассматриваются этапы истории и современное состояние феноменологии религии на западе, приводятся примеры компаративистских описаний форм священного, монография «Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века» (2011) и докторская диссертация «Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и континентальной философии XX века» (2012), в которых автор обращается к концепциям о священном западных феноменологов религии и философско-теологическим моделям «священного» в русской философии. Ценный материал содержит докторская диссертация «Философия религии в русской метафизике XIX – XX вв.» (2008) К.М. Антонова, в которой сделан анализ оригинальных идей и концепций русских религиозных философов XIX – начала XX вв. в области философии и феноменологии религии; учебное пособие для студентов православных вузов «Введение в философию религии» (2009) Л.И. Василенко, в котором автор систематично излагает концепции западных феноменологов и

философов религии. Иеромонах Василий (Горохов) в своей монографии «Феноменология религии Мирчи Элиаде» (2011) анализирует философию и феноменологию М.Элиаде с методологической и теоретической точек зрения, обращаясь к вопросам апологетики христианства в работах этого феноменолога религии – классика. Учебное пособие В.П. Леги «Современные проблемы философии религии» (2012) интересно тем, что рассматривает общетеоретические вопросы сущности и происхождения религии, отношения веры и разума, доказательств бытия Бога, отношений науки и религии. В учебном пособии О.Т. Ермишина «Философия религии» (2009) кратко изложены концепции философии религии в зарубежной философии от древних представлений до настоящего времени, а также в русской философии. Учебное пособие С.К. Соловьева «Религиоведение» (2016) отличается тем, что история мировых религий в нем изложена в контексте их связи с мировой и национальной культурой. Необходимо также назвать учебник В. Лебедева, А. Прилуцкого, В. Викторова «Религиоведение» (2013), написанный в научно-популярном стиле и рассчитанный на студентов негуманитарной специализации; в нем изложены взгляды на основные проблемы религиоведения представителей наиболее авторитетных школ и направлений в религиоведении, включая и традиционные, и новейшие.

Еще одна категория научно-исследовательских работ в современном религиоведении – это исследование отдельных религиозных вопросов или изучение отдельных нехристианских религий. Так, например, труд Е.А. Торчинова «Религии мира. Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния» (1998) содержит описание мистических практик в даосизме, индуизме, буддизме, исламе, иудаизме. Большой интерес представляют труды Аникеевой Е.Н. по исследованию теизма в индуизме «Границы языческого теизма (на примере традиционных индийских религий)» (1997), «Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ» (2013) и докторская диссертация «Теизм (ишвара-вада) в классической индийской философии и его предпосылки: соотношение личного и безличного» (2014), а также ряд работ этого же автора по сравнительному анализу индуизма и христианства «К вопросу об инклюзивизме индийских религий и эксклюзивизме христианства» (1998), «Основные черты индийских космогоний и их антикреационистский характер» (2000). Интересные и глубокие исследования по даосизму и буддизму изложены востоковедом Е.А. Торчиновым в его книгах «Религии Китая: хрестоматия» (2001), «Введение в буддологию» (2000), А.Н. Лукьяновым – по конфуцианству и даосизму в труде «Лао-

Цзы и Конфуций. Философия Дао» (2000), Бигиевым М. – по исламу в работе «История Корана и его сводов» (2016), Вихновичем В.Л. – по иудаизму в труде «Иудаизм» (2006) и др.

Учебниками по истории нехристианских религий, в которых ясно прослеживается позиция конфессионального (православного) религиоведения, являются книга Ю.Максимова и К.Смоляра «Ислам. Буддизм. Иудаизм» (2008), учебные пособия прот. О. Корытко для духовных школ Русской Православной Церкви «Homo religiosus: на путях поиска истины» (2017) и «История нехристианских религий» (2017). Специальными работами, в которых дается оценка отдельных нехристианских религий с точки зрения конфессионального православного религиоведения и православной теологии, и поэтому представляющими интерес для православного миссионера, являются также труды по сравнительному религиоведению: ряд книг свящ. Георгия Максимова «Православие и буддизм» (2014), «Религия Креста и религия полумесяца» (2008), книга «Православный взгляд на йогу» (2012) в соавторстве свящ. Георгия Максимова со схиархим. Софронием (Сахаровым), статья И.В. Рынкового «Особенности аскетизма в индуизме и православии» (2011), книга «Православие и религия будущего» иером. Серафима Роуза, изданная на русском языке в 2016 году (в которой ряд разделов посвящен анализу индийских практик с точки зрения православной теологии), магистерская диссертация свящ. Антония Готмана «История православной миссии среди буддистов-ламаистов», защищенная в 2017 году в Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью), статья «Православная «умная молитва» и йогическая медитация» (2022) Д.В.Дружинина и другие работы.

Обзор религиоведческих работ, трудов, учебников и учебных пособий, изданных в последних 40 лет, показывает широкое развитие религиоведческих исследований в России и за рубежом. В XXI веке, когда наряду с процессами секуляризации и глобализации в мировом обществе развиваются встречные процессы де-секуляризации и возрождения традиционных религий, во-первых, необходимо осознавать, что общества, в которых сильны позиции традиционных религий, вместе противостоят натиску секуляризации в самых предельных ее вариантах (как это мы можем наблюдать сейчас, когда буквально на наших глазах разворачиваются действия беспрецедентной войны, развязанной НАТО, в которой финансово возвращенный и поддерживаемый олигархией США и обмирщенной элитой европейских стран украинский нацизм в смеси с мифологией в стиле фэнтези и сатанизмом, ведет бесчеловечную атаку на Россию, религиозные ценности которой определяются,

в первую очередь, православием), во-вторых, необходимо развивать возможности компетентного межрелигиозного диалога с уважением иного, иной религиозной традиции в многоконфессиональных обществах современного мира, в-третьих, важно правильно оценивать границы миссионерской деятельности православных миссионеров в нехристианской религиозной среде. Все это невозможно сделать компетентно и грамотно без учета того большого багажа научных результатов, которые накопило религиоведение к настоящему времени.

Библиография

1. Smart N. The uniqueness of Christianity // *Learning for Living*. 1364 (1974). Pp. 136 – 138.
2. Taves A. Religious experience reconsidered: A building – block approach to the study of religion and other special things. Princeton University Press, 2009.
3. Антес П. Обзор новых подходов в европейском религиоведении // *Религиоведческие исследования*. № 1 – 2 (1 – 2). – М.: Русское религиоведческое общество, 2009. – С.53 – 56.
4. Антонов К.М. Зачем церкви религиоведение? // *Вопросы теологии*. 2020. Т. 2, No 4. С. 576–602.
5. Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. - М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. - 560 с.
6. Колкунова К.А. Ниниан Сمارт и современное религиоведение. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ninian-smart-i-sovremennoe-religiovedenie/viewer> (дата обращения 10.09.2022).
7. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. – М.: Академический проект, 2007. – 240 с. – С.165.
8. Лебедев В., Прилуцкий А., Викторов В. Религиоведение: учебник для бакалавров / 2 – е изд., перераб. и доп. – М.: Издательство Юрайт; ИД Юрайт, 2013. – 629 с. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/religiovedenie/religiovedenie/1_4 (дата обращения 10.09.2022).
9. Мюррей М., Рей М. Введение в философию религии / пер. с англ. – М.: Библейско – богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – 410 с.
10. Светлов Р.В. Религиоведение в современной России. Взгляд из соседней аудитории // *Труды кафедры богословия Санкт – Петербургской Духовной Академии*. 2020. № 1(5). – С.7 – 21.

11. Суинбёрн Р. Философия религии в англо-американской традиции / пер. с англ. // Философия религии: альманах. – М.: Наука, 2007. – С. 89–136.
12. Томпсон М. Философия религии / пер. с англ. – М.: ФАИР – ПРЕСС, 2001. – 384 с.
13. Элбакян Е. Феномен советского религиоведения // Религиоведение. №3. – Благовещенск: Амурский Государственный Университет, 2011. – С. 141 – 161.

УДК 82:27

Полторацкая Светлана Владимировна,
кандидат филологических наук,
преподаватель Белгородской Православной
Духовной семинарии (с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород

Образы блаженных, юродивых и праведных как составляющая русского национального характера в литературе русского зарубежья

Аннотация: В статье представлено рассуждение о художественном воплощении авторской концепции известных писателей-эмигрантов И.А. Бунина и И.С. Шмелева, связанной с репрезентацией русского национального характера. Она представлена на основе анализа рассказов писателей, в основу которых легли образы праведников, юродивых блаженных.

Ключевые слова: литература эмиграции, русское зарубежье, юродивый, праведник, блаженный, русский национальный характер.

Poltoratskaya Svetlana Vladimirovna,
Candidate of Philological Sciences,
teacher of the Belgorod Orthodox
Theological Seminary (with a missionary orientation),
Russia, Belgorod

Russian Russian Literature uses images of the Blessed, the Foolish and the Righteous as a component of the Russian national character

Abstract: The article presents a discussion about the artistic embodiment of the author's concept of the famous emigrant writers I.A. Bunin and I.S. Shmelev, associated with the representation of the Russian national character. It is presented on the basis of the analysis of the writers' stories, which are based on the images of the righteous, the holy fools. Russian diaspora, holy fool, holy man, blessed, Russian national character.

Keywords: literature of emigration, Russian abroad, holy fool, blessed one, Russian national character.

Русские эмигранты хранили и оберегали свое национальное наследие (духовность, веру, культуру). Творчество И.А.Бунина и И.С.Шмелева отмечено этим стремлением. Мир человека в творчестве писателей трансформируется в этой связи под воздействием нравственных законов и воплощается в произведениях в тесной связи с национальной идеей. Поэтому, так или иначе, каждый писатель осмысляет и представляет проблему русского национального характера под своим углом зрения. Многочисленны и разноплановы размышления об антиномии сущности лика России. Общеизвестны народные слова, записанные И.А.Буниным в дневнике, характеризующие сущность русского национального характера: «Из нас, как из дерева, - и дубина, и икона», в зависимости от обстоятельств, от того, кто это дерево обрабатывает...»[3]. В нашей небольшой работе мы не сможем рассмотреть это противостояние в полной мере. Мы лишь наметим путь для осмысления образа русского человека, близкого к Божьему идеалу, странного, зачастую уходящего от законов обыденной жизни, ищущего, скитающегося, иногда героя-праведника, а порой и простого нищего в творчестве И.А.Бунина и И.С.Шмелева.

Литература зарубежья не была оригинальной в обращении к темам святости, праведной жизни, монашеского подвига. Наиболее глубоко их представили в литературе XIX века, полагаем, Н.С.Лесков («Инженеры-бессеребренники», «Мелочи архиерейской жизни», «Левша») и Ф.М.Достоевский («Идиот», «Братья Карамазовы»). Обратившись к опыту житийной литературы, писатели-эмигранты создают беллетризованные жития (А.Ремизов, Д.Мережковский, Б. Зайцев), воскрешая в памяти оставленную Россию, увековечивают на бумаге свои ностальгические воспоминания о святых местах, где находила успокоение и мир мятущаяся душа.

И.А.Бунин обращается к теме святости еще в России: «Лирик Родион» (1913), «Иоанн Рыдалец» (1913), «Худая трава» (1913), «Святые» (1914), «Аглая» (1916). Рассказы являют собой довольно вольные представления об образах русских праведников, святых, юродивых. Такой своеобразный подход к избранной теме вызвал споры в среде критиков, этот факт резонировался в буниноведении в качестве особого понятия - «бунинские святые». Само собой разумеется, что данный термин переносил бунинские образы из числа типических в область индивидуально-авторских, иначе говоря, со стороны читателя пресекались всякого рода размышления по поводу типичности того или иного образа, они направлялись в русло оригинальности авторского мировосприятия.

Например, рассказ «Аглая» испещрен образами православных подвижников (Марк Гробокопатель, «посвятивший себя погребению мертвых и непрестанной

близости со Смертью», Исаакий Затворник, «одевшем свое тело в сырую шкуру козла, навсегда к нему приросшую», Симон, «что скитался и прятался взора человеческого по диким урочищам в одной рубашке издранной», Прокопий, «принимавший непрестанные муки в городе Вятке, зане в ночи избегал на колокольницы и бил в колокола», Прокопий, «родившийся в зырянских краях, среди дикарей-звероловцев, всю жизнь ходивший с тремя кочергами в руках», Иоанн вологодский, «нарицаемый Большой Колпак, ростом малый, лицом морщиноватый, весь крестами увешанный, до кончины не снимавший с себя колпака, чугуну подобного» и др.). Список имен обнажает интерес писателя к подвигу высокого юродства во Христе. Представленные герои несут на себе отпечаток той неповторимой русскости, которая иностранцу представляется в качестве некой русской экзотики. Подобные образы встречаются в «Богомолье» Шмелева, с тою разницей, что автор осторожен в определении меры их приближенности к Богу. «Видал лохматого старика, и на нем железная цепь, собачья, а на цепи замки замкнуты, идет – гремит; а под мышкой у него кирпич. Может, святой-юродивый, для плоти пострадания» [8]. Далее выясняется, что это «мещанин, замками торговал – и проторговался... а теперь грехи на себя принимает, с людей снимает, носит вериги-замки. Из сумасшедшего дома выпустили его...» [8]. Шмелев ставит вопрос о том, насколько тонкая грань между простым слабоумием (в православии – беснованием) и вымышленным сумасшествием Христа ради. Герои Шмелева не интересуются, в самом ли деле «дурачок» «старик замечательный»: Господь рассудит. Таким образом, писатель показывает юродство как обычное явление православной жизни, пусть даже нигде в мире более не встречающееся. Бунин, напротив, осмысляет юродство как особое свойство русской души, выводящее Россию на уровень избранной Богом земли: «Ни в одной стране их (юродивых. – С.П.) не было, только нас посетил ими Господь по великим грехам и по великой Своей милости» [4]. В русле этих размышлений Бунина может служить уточнением мысль Н.Бердяева: «Россия грешна, но и в грехе своем она остается святой страной – страной святых, живущих идеалами святости» [1].

Исследователь М. Добротворский, на наш взгляд, необоснованно обвиняет Бунина в том, что в рассказе «Блаженные» (1943) изображены «карикатуры на юродивых» [6]. Буниноведы неоднократно отмечали, что ранние рассказы порой переосмысливались писателем и использовались в качестве набросков для создания более крупного произведения. «Блаженные» – это зарисовка (в объеме менее страницы) четырех портретов юродивых, в которой полностью отсутствуют всякого рода формы выражения авторской оценки, в том числе карикатурность, тем

более сарказм. Можно лишь согласиться с исследователем, что Бунин в большей мере обнажает необычные проявления человеческой психики, чем путь святости и страдания блаженных. Следует предположить, что рассказ создавался писателем как набросок впечатления от образов с целью его дальнейшего воплощения в новом качестве.

В широких кругах православных верующих не известны имена «бунинских блаженных». Исследователям придется немало потрудиться, чтобы ответить на вопрос: имели ли эти образы реальных прототипов? Главная героиня Аглая, на основании комментария Сретенского монастыря, опирающегося на детальное сопоставление «Летописи Серафимо-Дивеевского монастыря» с текстом бунинского рассказа, имеет двух прототипов, послушниц преподобного Серафима Саровского (Елену Васильевну Мантурову и Марию Семеновну Мелюкову).

В образе батюшки Родиона отразились характерные черты подвига преподобного Серафима Саровского, прославленного в лике святых в 1903 году. «Это и Саровская пустынь, и явление Божией Матери, и затвор, молчаливость, уединенная жизнь в лесу, белый балахон, лапти, питание снытью, гроб в келье, бесовские наваждения» [7]. На основании сказанного, видно, что Бунин был хорошо знаком с «Летописью», составленной архимандритом Серафимом (Чичаговым).

Однако православного исследователя настораживает финал повествования, где рассказчик говорит о сожалениях Аглаи, а, в конечном счете, даже обвиняет схимницу в язычестве и двоеверии. Тем не менее, проницательный читатель не упустит из вида авторское замечание о том, что это «бесий слух», да и портрет скитальца-рассказчика с завязанными глазами очень подозрителен: «...Уж чересчур, по грехам моим, жадные да быстрые глаза у меня, зрение столь редкостное и пронзительное, что я даже ночью как кошка вижу» [4]. В образе больше звериного, чем человеческого, беса напоминает.

С другой стороны, обращение писателя к язычеству неслучайно. И.А.Бунин в ряде рассказов периода эмиграции, несмотря на унаследованную от своих предков русскую духовность, отходит от православия в интерпретации жизни вечной, обращаясь к «инстинктивному натурализму» и «фантастическому пантеизму» (И. Ильин), основанных на глубоко прочувствованном буддийском мироощущении. Такого рода рассказ «Ночь», который, по мнению М.М.Дунаева, можно считать ключом к пониманию Бунина. Писатель будто бы вторит убеждению религиозного ренессанса: «Два противоположных начала легли в основу формации русской души: природная, языческая, дионисийская стихия и аскетически—монашеское

православие» (Н.Бердяев) [2]. Вместе с тем, православное мироощущение тоже присуще писателю, оно знакомо ему на интуитивном, нерационалистическом уровне, именно поэтому так естественно появление в его рассказах православных героев. Их глубокая вера, подчас до конца не разгаданная самим автором, так притягательна своей полнотой и завершенностью, что порой читателю кажется, будто сам создатель своих героев завидует им.

В рассказе «Паломница» (1930) Бунин рассказывает о 80-летней старушке, совершившей паломничество по святым местам и тяжело заболевшей по пути домой. Для этой верующей смерть была в радость после святого паломнического подвига, но, узнав, что всех умерших бросают в море без обряда погребения, она твердо решила подождать прибытия в Одессу и «так и сделала: перекрестясь, скончалась только тогда...»

Удивительно ярок образ русского крестьянина Ефрема («Обуза», 1925), прожившего свою мужицкую жизнь не без греха, но осмыслившего все бывшее, раскаявшегося и смирившегося. Ефрем хочет быть свободен от суеты мирской, ему не близки революционные настроения: «грехи надо отмаливать». Диалог героя рассказа с Ефремом обнаруживает позицию автора:

- Здравствуй Ефрем. Что не спишь, один сидишь?

Он точно сразу просыпается и дико взглядывает на меня. Потом крепко, отрывисто:

- Как один ?

- Да как же, все давно спят, один ты сидишь.

- Я не один.

- А с кем же ?

- С Богом! [5].

Непонимание, сомнение, а может, восхищение и доля зависти сквозят между строк этого рассказа – решать читателю. Разобраться в этом поможет продолжение рассказа «Паломница». После рассказа о русской старушке Бунин показывает нам смерть французской крестьянки: «Она была такая умиротворенная и спокойная, что я ей невольно сказал:

- Вы пойдете в рай, моя дорогая Жульена.

- Рай, - ответила она, - а куда ж вы хотели, чтобы я пошла?» [4].

Такое противостояние в данной национально-исторической ситуации уходит корнями в системы восточной и западной святости: если православные святые отцы всегда искренне считали себя самыми грешными и недостойными из всех

людей, то западные – напротив. Например, святой Франциск утверждал, что не сознает за собой такого прегрешения, которое бы он не искупил исповедью и покаянием. Превознесение своей непорочности в православии недопустимо на любом уровне духовного развития. Бунин же, ставя паломницу и французскую крестьянку в один ряд, размышляет: «Только не напрасно ли приписывали такие смерти каким-то особенным свойствам русской души...». Не случайно в конце замечания у автора – многоточие. Хотя вопросительный знак отсутствует, автор не утверждает, следовательно – сомневается в непогрешимости сказанного, все же слишком сильна его внутренняя вера в родной народ.

Стремление Бунина к абсолюту, его желание раствориться во всебытии, протекающее, полагаем, из горького личного одиночества избранного художника, преломилось в его особом понимании категории соборности. Ярким примером может служить рассказ «Слепой» (1924), в котором мы знакомимся с авторскими рассуждениями: «Да, да, все мы братья. Но только смерть или великие скорби, великие несчастья напоминают нам об этом с подлинной и неотразимой убедительностью, лишая нас наших земных чинов, выводя нас из круга обыденной жизни» [5]. Бунин говорит о «братстве» в чрезвычайных обстоятельствах, а в то же время замечает: «Не пекитесь о равенстве в обыденности, в ее зависти, ненависти, злом состязании. Там равенства не может быть, никогда не было и не будет» [5].

Героиня Шмелева – няня из Москвы – иначе понимает равенство: это равенство всех людей перед Богом, независимо от греховности и даже порой вероисповедания. В сердце няни всегда найдется сочувствие к любому смертному, всепрощение и желание подать руку помощи, помолиться о душе. Вот что говорит она о татарине Османе, который помог ей с Катей попасть на пароход: «... Да мне бы все татарину тому подарить! Месяцу молится, а верный-то какой <...> Да без него бы, может, и в живых-то нас не было. Ну, вот, возьмите... тата-рин, а и у него совесть есть. Только до месяца мог понять, а если бы он да Христа-то знал, в святые бы попал. Сколько я того татарина поминала, всегда за него молюсь» [9]. Шмелев предвосхищает мысль, что ни один человек, стремящийся к свету и живущий по совести, не будет оставлен Богом. Спасутся все, боящиеся и сторонящиеся греха, делающие добро.

Уверенность Шмелева в духовной цельности русской души наделяет 20-летнего студента «шатнувшегося от Церкви» ощущением великого соборного единения со всем миром в Боге: «Я вижу слезы, блистающие глаза, новые лица, просветленные. Стискивает в груди восторгом. Какая сила, какой разливающийся

восторг! И - чувствуется – такая связанность. Всех связала и всех ведет, и поднимает, и уносит это единое – эта общая песнь – признание – «Единому безгрешному». Все грешные, все одинаки, все притекаем, все приклоняемся. Такого не испытывалось ни от Штирнеров, ни от Спенсеров, ни от Штраусов, ни от Шекспира даже. Я чувствую мой народ» (выделено И.С.Шмелевым. – С.П.) [9]. Рушатся старые авторитеты, открывается новый путь – путь Веры.

Очерк «Старый Валаам» глубокомысленно обрисовывает иноческую жизнь в монастыре. Читательскому вниманию предстают многочисленные образы русских праведников: простых монахов, паломников, богомольцев, священников, схимников, молчальников. Представлены и великие фигуры святых: апостола Андрея Первозванного, старцев Амвросия и Макария Оптинских, старца Варнавы Гефсиманского, старца Назария Саровского, валаамских чудотворцев, преподобных Сергия и Германа и др.

Следует особо подчеркнуть, что для Шмелева, в отличие от Бунина, портрет не выступает средством изображения индивидуализированного характера, а служит для усиления основных православных добродетелей: смирения, любви, предпочтение ближнего себе, скромности, послушания, трудолюбия. В портретах монахов нет ничего особенного, экзотического, привлекающего внимание. Например, брат Василий – «простоватый, толстоносый, круглое лицо сияет, как самовар» [9]. Игумен Гавриил – «высокий, крепкий, с умным взглядом добрых и светлых глаз» [9]. Да мало ли подобных лиц? Автор не акцентирует внимания на внешности, переводя его в область внутренних качеств духа и действия, иллюстрирующего силу этого духа. В этой связи показателен облик схимника: «Недалеко от раки – схимонах. Укрылся схимой, лица не видно <...> схимонах недвижим, весь – в ином» (выделено И.С.Шмелевым. – С.П.) [9]. А для каждого инока это самое иное свое – по послушанию. Кто-то смерть бдит, иной считает себя недостойным с людьми говорить, кому-то под самым небом «кумполок красить», а другим – в слесарной, токарной, сверильной, точильной, сушильной... Везде - по благословению, а своеволие отсекается. «Перед нами - собор Преображения Господня, уходит в небо высокой колокольной. Тридцать три сажени! Синие купола горят. Гранитные колонны в окнах и у крыльца. Гранитные кресты на камне. Все опоясано гранитом. Строено на века. И все построили монахи, сами. Не верится <...> Смотрим водопровод, спускаемся в бесконечную глубь земную. Вода поднимается насосом на тридцать сажен. С пролива Монастырского видна гранитная высоченная скала. Прорвали ее порохом монахи, устроили в ней водопровод. Те

самые валаамские монахи, крестьяне больше, которые за всенощным бдением перебирают четки, творят Иисусову молитву» [9]. Все эти подвиги во имя Господне совершены. Шмелев показывает деятельную веру православных людей, основанную на постоянной готовности совершить благое дело во славу Божию.

Резюмируя сказанное, следует отметить, что образы русских праведников в творчестве избранных нами писателей-эмигрантов явились вариацией темы русского национального характера, воскрешающего в памяти художников лики «старой», дореволюционной России. Мы наметили лишь направление в области широкого исследования темы, определив, что Бунин в своем мировоззрении был склонен к трансформации нескольких верований, что наложило отпечаток на создание образов юродивых и монашествующих, причем осмысление этих образов убедило нас признать Бунина как художника «внешнего опыта» (И. Ильин), удостоившего своим вниманием более особенности индивидуальной человеческой психики, неповторимость внешних проявлений, чем внутреннюю духовную борьбу и тернистый путь восхождения по пути Веры.

Шмелев предстает как более консервативный и сложившийся православный христианин, открывающий читателю сложный мир русской души, призывающий к осмыслению внутренней сущности монашества и размышляющий над целью и необходимостью праведнического подвига.

Библиография

1. Бердяев Н.А. Душа России // Янин И.Т. Из русской мысли о России. – Калининград: Янтарный сказ, 2002. – С. 28.
2. Бердяев Н.А. Русская идея // Янин И.Т. Из русской мысли о России. – С. 34.
3. Бунин И.А. Собр. соч.: В 6 т. – Т. 6. – М.: Сантакс, 1994. – С. 337.
4. Бунин И.А. Роза Иерихона: Сборник рассказов. – М.: Издание Сретенского монастыря. – С. 141.
5. Бунин И.А. Собр. соч.: В 4 т. – М.: Правда, 1988. – С. 220.
6. Добротворский М. Идея русской святости и «бунинские святые»// Русское Возрождение. – 1981. – С. 196.
7. Комментарий // Бунин И.А. Роза Иерихона: Сборник рассказов. – С. 169.
8. Шмелев И.С. Избр. соч.: В 2 т. – М.: Литература, Вече, 2001. – Т. 2. – С. 62.
9. Шмелев И.С. Собр. соч.: В 5 т. – М.: Русская книга, 2001. – Т. 3. – С. 112.

УДК 271.2-77.33.364.6.94.614.8.614.3.578.

Братищев Данил Анатольевич,
магистрант 2 курса
Белгородской православной духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород

Капинос Роман Валерьевич
кандидат экономических наук, магистр теологии, доцент,
наставник Белгородской православной духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
доцент НИУ «БелГУ» и Белгородского ГАУ имени В. Я. Горина
Россия, г. Белгород
rkapinos@yandex.ru

Проблема отношений между Русской Православной Церковью, государством и старообрядцами в историческом контексте

Аннотация: В статье рассматриваются проблемы взаимоотношений между Русской Православной Церковью и представителями Старообрядчества. Разногласия между церквями сохраняются и по сегодняшний день, что ставит многочисленные препоны для общения между двумя церквями. Поместный собор Русской Православной Церкви 1971 года одним из своих решений, «Об отмене клятв на старые обряды», упразднил постановления Большого Московского собора 1666-1667 годов относительно старообрядчества. Период резкой конфронтации, продолжительностью в 300 лет, закончился. В то же время, до сегодняшнего дня значительных позитивных шагов в развитие отношений с Русской Православной Старообрядческой Церковью не наблюдается. Причина во многом в том, что представители РПСЦ сами не хотят заниматься восстановлением отношений с Московским Патриархатом. Для активизации взаимоотношений между церквями актуально исследовать тот путь, который прошли две конфессии, прежде чем было принято такое судьбоносное решение, как постановления Поместного собора 1971 года, и выяснить, что является «барьером» для активного сотрудничества между РПЦ и РПСЦ.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Старообрядчество, Поместный собор Русской Православной Церкви 1971 года, Большой Московский

собор 1666-1667 годов, «Об отмене клятв на старые обряды», Русская Православная Старообрядческая Церковь, конфессии.

Danil Bratishchev,
2th year master's student
Belgorod Orthodox Theological Seminary (with a missionary focus),
Russia, Belgorod

Roman V. Kapinos
candidate of economic Sciences, master of theology, associate Professor
the coach of the Belgorod Orthodox theological Seminary
(missionary focus),
Associate professor of the National Research University «BelSU»
and Belgorod State University named after V. Ya. Gorin,
Russia, Belgorod
rkapinos@yandex.ru

The problem of relations between the Russian Orthodox Church, the State and the Old Believers in the historical context

Abstract: The article deals with the problems of the relationship between the Russian Orthodox Church and representatives of the Old Believers. Disagreements between the churches persist to this day, which poses numerous obstacles to communication between the two churches. The Local Council of the Russian Orthodox Church in 1971, one of its decisions, «On the abolition of oaths for old rites,» abolished the resolutions of the Great Moscow Council of 1666-1667 regarding the Old Believers. The period of sharp confrontation, lasting 300 years, is over. At the same time, to date, there have been no significant positive steps in the development of relations with the Russian Orthodox Old Believer Church. The reason is largely that the representatives of the Russian Orthodox Church themselves do not want to engage in the restoration of relations with the Moscow Patriarchate. In order to activate the relationship between the churches, it is important to investigate the path that the two denominations took before such a fateful decision was made as the resolutions of the Local Council of 1971, and to find out what is the «barrier» for active cooperation between the ROC and the ROC.

Key words: Russian Orthodox Church, Old Believers, Local Council of the Russian Orthodox Church of 1917, the Great Moscow Cathedral of 1666-1667, «On the abolition of oaths for old rites», Russian Orthodox Old Believers Church, confessions.

Церковь первой половины XVII века выглядела как единая поместная церковь, не имеющая никаких противоречий между своими членами. Но уже в 50-е годы XVII столетия начинают происходить события, которые кардинально изменят ход Русской Церкви на последующие годы и столетия. Деятельность патриарха Московского и всея Руси Никона способствовала резкой смене обстановки внутри Русской Церкви. При этом реформы патриарха Никона, безусловно, готовились постепенно.

Смутное время, которое поставило под угрозу существование Московского государства, привело к изменению как политической жизни страны, так и жизни Русской Церкви. В 1613 году Земский собор избирает на царство шестнадцатилетнего Михаила Фёдоровича, который станет родоначальником новой правящей династии, просуществовавшей до Февральской революции 1917 года – Романовых, создавших могущественную Российскую империю. При этом одной из главных забот царя Михаила Фёдоровича с самого избрания его на престол было освобождение из плена своего отца, митрополита Филарета [9].

В 1612 году от голода умирает патриарх Гермоген, истинный патриот своей Отчизны. Именно он благословлял на борьбу с оккупантами народные ополчения - сначала под предводительством П. Ляпунова, а затем и под руководством К. Минина и князя Д. Пожарского, действия которых поспособствовали освобождению столицы от польских интервентов. При этом на многочисленные угрозы со стороны врагов он отвечал следующим образом: «Что вы мне угрожаете? Боюсь одного Бога. Если все вы, литовские люди, пойдёте из Московского государства, я благословлю русское ополчение идти от Москвы, но, если останетесь здесь, я благословляю всех стоять против вас и помереть за православную веру» [8, С. 25]. Впоследствии, в 1913 году, патриарх Гермоген был канонизирован Церковью как священномученик. После его смерти патриарший престол оставался вакантным на протяжении семи лет. Это обуславливалось тем, что патриархом должен был стать отец юного царя – митрополит Ростовский Филарет (Романов). «Размен пленных, при котором был освобождён и митрополит Филарет, последовал только 1 июня 1619 года. Этот продолжительный плен, соединённый с тяжкими

лишениями для владыки Филарета, чрезвычайно возвысил его в глазах всех сынов России: на него смотрели как на мученика, пострадавшего за Отечество и за православную веру» [9].

С возвращением на Родину митрополита Филарета связана и его интронизация на Московский Патриарший престол. Став предстоятелем Русской Церкви, он получает сразу два титула «Великий Государь» и «Святейший Патриарх», что означает сосредоточение двух ветвей власти в одних руках. При этом патриарх с самого начала своего правления особое внимание уделял книжной культуре – при нем было открыто сразу несколько новых типографий для книгопечатания. Большими тиражами стали выпускаться богослужебные тексты Апостола, Евангелия, Служебника, Часослова. Так же открывались новые епархии, храмы и духовные учебные заведения. Немаловажным решением стало переименование иноверных, вне зависимости от степени отпадения. При этом «Филарет выражал общее отношение православных русских к латинянам, которое после смуты было резко отрицательным. И если не богословски и канонически, то чисто нравственно Филарет был прав, приравнивая католиков к еретикам или нехристям, которых надо крестить заново» [12].

Процесс реформирования Русской Церкви начинается с периода патриаршества Филарета.

В период патриаршества Иоасафа I и Иосифа особых изменений в жизни Церкви не произошло. В основном они продолжали деятельность патриарха Филарета по развитию книгопечатания на Руси.

Ситуация начинает меняться с приходом патриарха Никона. Молодой иерей, спустя очень короткий срок времени, проходит путь от архимандрита до митрополита Новгородского. При этом он становится приближенным молодого царя Алексея Михайловича, и имеет на него сильное влияние во время принятия решений не только о церковной, но и о светской жизни страны. В 1652 году умирает патриарх Иосиф. Никон рассматривается как единственный кандидат на патриаршество. Историк Н. П. Красников характеризует принятие патриаршества Никоном следующим образом: «После нескольких отказов, после «молитвы» царя и представителей светских и церковных властей, присутствовавших на соборе, он всё же согласился стать патриархом» [5, С. 26].

Став патриархом, Никон сразу же решает провести целый ряд реформ, дабы унифицировать церковную жизнь. Уже на Московском соборе 1654 года был принят ряд важных изменений в богослужебной и обрядовой части Церкви.

Среди этих изменений можно отметить следующее:

1. Изменение в написании имени Божьего с «Исус» на «Иисус».
2. «Двуперстие» было заменено «троеперстие».
3. Пение «аллилуйя» стало произноситься не дважды, а трижды.
4. Совершение богослужений и обрядов против часовой стрелки.
5. Студийский устав был заменён Иерусалимским.
6. Количество просфор на Литургии сократилось с 7 до 5.

Нашлось немалое количество противников этих преобразований. Среди наиболее известных: протопоп Аввакум, боярыня Морозова.

Московский собор 1666-1667 гг. постановил, что те, кто выступает против введения поправок в церковные обряды, признавались раскольниками, и именовались «староверами». Более того, с этого момента противники принятия церковной реформы преследовались со стороны государства и предавались пыткам. Боярыня Морозова была уморена голодом, а лидер старообрядческого движения, протопоп Аввакум, в 1682 году был заживо сожжён. Соловецкое восстание, продолжавшимся 8 лет, окончилось поражением представителей старообрядчества.

Всё это привело к негативному отношению значительной части общества как к царской власти, так и к церкви [6].

К концу 50-х гг. отношения государя и патриарха стали резко антагонистичными. Алексей Михайлович никогда особо не тяготел к Никону, что вызывало обиду в последнем и приводило с его стороны к импульсивным поступкам. Так, в 1658 году он самовольно покидает патриарший престол, и отправляется в новопостроенный монастырь «Новый Иерусалим». Одним из главных вопросов Большого Московского собора 1666-1667 гг., с участием Александрийского и Антиохийского патриархов, стало осуждение патриарха Никона. За самовольное оставление патриаршества он был лишён священного сана и отправлен в ссылку. Лишь в 1681 году, во время царствования сына Алексея Михайловича, Фёдора Алексеевича, он был восстановлен в патриаршем достоинстве. Ему разрешалось переехать в основанный им Воскресенский монастырь, по дороге в который он и скончался.

Характеризуя Никона как церковного деятеля, следует отметить, что преобразования, проводимые им, были необходимы для развития церкви. Но при этом проявленная им жестокость по отношению к представителям старых обрядов, конечно, крайне негативно повлияла на последующие взаимоотношения общества, церкви и государства на Руси [7].

Во время регентства царевны Софьи (1682-1689) старообрядцы и вовсе были объявлены «вне закона», что лишало их обычных гражданских прав. Впоследствии, уже в Российской империи, их трудное положение совсем усугубилось. Как отмечает Е. М. Юхименко, «какой бы старообрядческий центр мы ни взяли, его история будет определяться не его собственной внутренней эволюцией, а исключительно характером правительственных постановлений» [16, С. 4]. Старообрядцам запрещалось занимать важные государственные посты. В основном, они оставались крестьянами, либо становились купцами. Но и находясь в границах этих сословий, им приходилось зачастую принимать самые невыгодные условия жизни и труда. Поэтому зачастую беспоповцы переходили в «поповство», в единоверие, а иногда возвращались и в лоно канонической Церкви.

Положение иерархии старообрядчества было крайне сложным. Единственным иерархом, который не принял Церковную реформу патриарха Никона, был епископ Коломенский Павел, и он «почитается старообрядцами как первый мученик-старообрядец». [15, С. 15]. Но основать каноническую иерархию старообрядцам, в особенности после смерти в 1656 году епископа Павла, не удалось.

Старообрядцы разделились на три лагеря: поповцы, беспоповцы и представители единоверия.

Первое течение, поповцы, следует словам протопопа Аввакума, писавшего: «И иже в православных церквах, где пение без примеса внутрь алтаря и на крылосах, а поп новопоставлен, о сем посудить — аще он поп проклинает никониан и службу их и всею крепостию любит старину: по нужде настоящего ради времени да будет поп. Как же в миру быть без попов? К тем церквам приходить» [14]. При этом проблема канонической иерархии для старообрядцев считалась не решённой до 1846 года, когда представители беглопоповцев, обратились к находившемуся на покое митрополиту Амвросию (Папагеоргопулос), который и стал основателем одной из ведущих старообрядческих общин — Русской Православной Старообрядческой Церкви. Он, в свою очередь, рукоположил ещё двух епископов, что стало предметом споров о каноничности статуса данной конфессии. Ведь, по правилам святых Апостолов, «епископа да поставляют два или три епископа» [13].

Священноисповедник Никодим (Мин), в труде «Правила Святых Апостолов и Вселенских соборов с толкованиями», трактует это правило таким образом: «так должно быть потому, что все епископы по своей духовной власти равны между собою, как были равны между собою по власти и Апостолы, преемниками ко-

торых являются епископы. Стало быть, ни один епископ самолично не может передать другому всю ту власть, которую имеет сам, удерживая в то же время эту власть и для себя, а это может сделать только собор епископов, т.е. совместная власть нескольких епископов» [10].

Представители беспоповского движения не имеют никакой иерархии. Все их обряды совершаются исключительно мирским чином. Из обихода ушли такие таинства, как: Миропомазание, Евхаристия, Брак, Соборование, Священство. Остались только два таинства: Крещение и Исповедь. Они совершаются выборными мирянами. Отсутствие священства объясняется беспоповцами тем, что в мире не осталось истинной иерархии, поэтому совершать богослужения необходимо мирским чином.

Третье течение старообрядчества – единоверие. Это часть приходов, которые исповедуют «старые обряды», но находятся под омофором Русской Православной Церкви. Данное направление возникло в правление императора Павла I (1796-1801), в 1800 году. Сторонником и инициатором создания таких приходов был митрополит Московский Платон (Левшин). Единоверие поначалу внедрялось с большим трудом, так как, по мнению старообрядцев, считалось унией. В настоящее время единоверческие приходы имеют законную иерархию и находятся в евхаристическом общении с рядом Поместных Православных Церквей.

При этом отношение государства и Церкви в России ко всем старообрядческим течениям подчас значительно менялось с течением времени.

На протяжении первой половины XVIII века отношение официальных властей к ним было крайне негативным. Особенно жестко старообрядцы преследовались в правление императрицы Анны Иоанновны (1730-1740). Как пишет в своей книге «История старообрядчества в XVIII–XIX веках» К. Я. Кожурин: «В 1735 году, по именному повелению Анны Иоанновны, пять армейских полков под командованием полковника Я. Г. Сытина окружили Ветковские слободы (в Польше) и увели в Россию 14 тысяч человек, осуществив первую так называемую «выгонку». (Ветки — одного из крупнейших духовных центров старообрядчества)» [4].

Но в царствование просвещенной Екатерины II Великой (1762-1796) положение старообрядцев начало постепенно улучшаться. Староверам были возвращены их гражданские права, теперь им разрешалось свободно исповедовать свои религиозные убеждения. Представители старообрядчества были освобождены от уплаты репрессивного двойного подушного налога. В царствование императора Павла I старообрядцам было разрешено строить храмы на территории Российской

империи. Такая либеральная религиозная политика продолжалась и в царствование сына Павла I, Александра I Победоносного (1801-1825).

Положение старообрядческих общин начинает резко негативно меняться с приходом к власти Николая I (1825-1855). Они были практически лишены всех прав и привилегий, которые были дарованы предшественниками Николая I.

В царствования Александра II (1855-1881) и Александра III (1881-1894) жизнь старообрядческих общин постепенно, хотя и несущественным образом, начинает меняться в лучшую сторону.

В годы правления последнего российского императора Николая II (1894-1917) жизнь старообрядцев заметно улучшилась. В 1905 году был издан манифест «Об укреплении начал веротерпимости», который предоставил полную свободу деятельности старообрядческим общинам.

Отношение советской власти к старообрядцам было скорее нейтральным, так как большевики старались использовать их для борьбы с патриархом Тихоном и Русской Православной Церковью.

При этом отношение Русской Церкви к старообрядчеству в начале оставалось традиционным: «Правительствующий Синод полностью следовал постановлениям московского Собора 1666 года, называя старообрядцев отпадшими от единства церкви, и принимал древлеправославных в свою церковь только путем совершения чиноприема» [2].

Предсоборное совещание в 1917 году вынесло на решения собора вопрос о полной отмене анафем на дореформенные церковные чины и православных христиан, их придерживающихся. Однако этому не суждено было сбыться. Из-за гонений, организованных новой властью, заседания собора были отменены.

Поворотным моментом в истории отношений РПЦ и старообрядцев стало признание Временным Патриаршим Синодом от 23 апреля 1929 года старообрядческих книг, при этом сами прещения были отменены. В заявлении Синода говорится: «Порицательные выражения, так или иначе относящиеся до старых обрядов, и в особенности до двуперстия, где бы оные ни встречались и кем бы ни изрекались, — отвергаем и яко не бывшие вменяем» [2].

Полностью легитимизовал деятельность старообрядческих общин Поместный собор Русской Православной Церкви 1971 года. Главный идеолог отмены анафемы, митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим (Ротов), отмечал, что «большой Московский Собор 1667 года предал старообрядцев анафеме, исходя из неправильных позиций на старые церковные обряды», и все клятвы, наложен-

ные московскими соборами 1654–1667 гг., являются «неосновательными» [3, С. 67]. Поэтому, «Освященный Поместный Собор Русской Православной Церкви любовью приемлет всех свято хранящих древние русские обряды, как членов нашей Святой Церкви, так и именующих себя старообрядцами, но свято исповедующих спасительную православную веру» [11].

В то же время, особой положительной реакции данное решение Собора со стороны представителей старообрядчества не вызвало. Для них, не было никакой надобности предавать анафеме, представителей РПЦ. Позицию РПСЦ в отношении решения РПЦ, выразил старообрядческий митрополит Андриан (Четвергов) следующим образом: «Признание же на Соборе РПЦ 1971 года равночестности новых и старых обрядов догматически бессмысленно» [1, С. 67].

Подводя итоги, мы можем сказать, что значительных подвижек в сторону сближения с двух конфессий нет и по сегодняшний день. Диалог между двумя церквями находится на низшем уровне. И дабы в будущем диалог между РПЦ и РПСЦ был более продуктивным, безусловно необходимо взаимное движение обеих общин в сторону друг к другу в духе любви, мира и согласия в главном – в стремлении к Богу.

Библиография

1. Андриан, митрополит Московский и всея Руси: веки архипастырского пути. – М.: Медиа 77; Панагия, 2006. – 157 с.
2. Аторин Р. Ю. Поместный Собор РПЦ 1971 года в деле развития конфессиональных отношений между Московским патриархатом и старообрядчеством. [Электронный ресурс]. — URL: https://ruvera.ru/articles/atorin_pomestnyiy_sobor (дата обращения: 30.06.2022).
3. Деяния Освященного Поместного Собора Русской Православной Церкви об отмене клятв на старые обряды и на придерживающихся их// Журнал Московской Патриархии. - 1971. №6. – 150 с.
4. Кожурин К. Я. История старообрядчества в XVIII–XIX веках. [Электронный ресурс]. — URL: https://mir-knig.com/read_229451-41 (дата обращения: 30.06.2022).
5. Красников Н. П. Русское православие: история, современность. — М.: Московский рабочий, 1988. — 75 с.
6. Кириллов В.А., Капинос Р.В. Отношение к труду в ветхозаветное и новозаветное время // Труды Белгородской православной духовной семинарии (с мис-

сионерской направленностью). 2018. № 7. С. 168-174.

7. Кириллов В.А., Капинос Р.В. Библейские антиномии о богатстве и накоплении и современная позиция церкви // Труды Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью). 2017. № 6. С. 295-300.

8. Макарий (Булгаков) митр. Московский. История Русской Церкви. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. Том IX. — 712 с.

9. Мануил (Лемешевский), митр. Русские православные иерархи, 992–1892 гг. Т.3. [Электронный ресурс]. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Manuil_Lemeshevskij/russkie-pravoslavnye-ierarhi-992-1892-gg-tom-3/ (дата обращения: 30.06.2022).

10. Никодим (Милаш), исп. Правила Святых Апостолов и Вселенских соборов с толкованиями. [Электронный ресурс]. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselenskih-soborov-s-tolkovanijami/1 (дата обращения: 30.06.2022).

11. Никодим. Митрополит Ленинградский и Новгородский. Доклад на поместном Соборе 31 мая 1971 г. [Электронный ресурс]. — URL: https://www.oldrpc.ru/articles/index.php?ELEMENT_ID=688 (дата обращения: 30.06.2022).

12. Петрушко В. О. Курс лекций по истории Русской Церкви. [Электронный ресурс]. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/kurs-lektsij-po-istorii-russkoj-tserkvi/4 (дата обращения: 30.06.2022).

13. Правила святых апостолов [Электронный ресурс]. — URL: <https://predanie.ru/book/216850-pravila-svyatyh-apostolov/> (дата обращения: 30.06.2022).

14. Субботин Н. И. Материалы по истории раскола. Т. 5. [Электронный ресурс]. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Subbotin/materialy-dlja-istorii-raskola-za-pervoe-vremja-ego-sushhestvovanija-tom-5/ (дата обращения: 30.06.2022).

15. Урушев Д. А. Житие святителя Павла Коломенского. — Казань: Вера, 2002. — 36 с.

16. Юхименко Е. М. Правительственная политика «борьбы с расколом» и история старообрядческого движения XVII-начала XX вв. Вып. 9. — М.: Новь, 2002. - С.4.

УДК 271.791

Иеромонах Иоанн (Пахачев Глеб Владимирович),
старший преподаватель кафедры богословия,
секретарь Ученого совета Коломенской духовной семинарии,
Россия, г. Коломна
john-hieromonk@mail.ru

Образ преподобного Антония Великого в «Apophthegmata Patrum»

Аннотация. Настоящая статья представляет собой опыт осмысления данных, которые сообщает о преподобном Антонии Великом, родоначальнике христианского монашества, один из наиболее любопытных памятников ранней монашеской литературы Египта – «Apophthegmata Patrum». Совокупность этих данных обозначается в статье собирательным понятием «образ». Это понятие включает в себя все: сведения о внешнем виде и образе жизни преподобного, о его мировоззрении, социальных контактах, о восприятии его личности в монашеской среде. Иначе говоря, речь в статье пойдет о том, каким видели прп. Антония современники, каким он им представлялся, и отчасти — насколько это возможно установить — о том, каким он был на самом деле.

Ключевые слова: Антоний Великий; Apophthegmata Patrum; раннее монашество; монашеская литература; Египет.

Hieromonk John (Pakhachev),
Senior Lecturer at the Theology Department,
Secretary of the Academic Council of the Kolomna Theological Seminary,
Russia, Kolomna
john-hieromonk@mail.ru

The image of St. Anthony the Great in «Apophthegmata Patrum»

Abstract. The article is an experience of understanding the data reported about St. Anthony the Great, the founder of Christian monasticism, one of the most curious monuments of the early monastic literature of Egypt – «Apophthegmata Patrum». The totality of these data is designated in the article by the collective concept of «image». This concept includes everything: information about the appearance and lifestyle of St. Anthony, about his world-

view, social contacts, about the perception of his personality in the monastic environment. To put it otherwise, the article will focus on St. Anthony in the eyes of his contemporaries, and partly — as far as it is possible to establish — on what he really was.

Keywords: Anthony the Great; Apophthegmata Patrum; early monasticism; monastic literature; Egypt.

Настоящая статья представляет собой продолжение одной из публикаций автора [11], посвященной изучению сведений, которые сообщают памятники ранней монашеской письменности Египта о родоначальнике монашества — преподобном Антонии Великом. В этой статье мы постараемся показать некоторые интересные грани образа преподобного, зафиксированного в «Apophthegmata Patrum» («Изречениях отцов») — собрании изречений древних египетских пустынников и сказаний о них.

Происхождение и историческая ценность «Apophthegmata»

Происхождение корпуса «Изречений отцов» представляет собой непростую загадку для исследователей. С одной стороны, очевидно, что перед нами тексты глубокой древности, написанные на материале реальных событий и отражающие — в той или иной степени — близкую к реальности картину жизни нескольких первых поколений монахов. С другой стороны, у этого массива текстов нет четкого авторства, они — плод коллективного творчества многих людей. По этой причине многое из того, что мы можем сказать о содержании «Apophthegmata», носит гипотетический, предположительный характер.

Формирование корпуса началось, вероятно, в конце IV — начале V века, в отшельнических и полуетшельнических монашеских общинах Нижнего Египта. Поскольку наибольшее количество апофтегм посвящено отцам пустыни Скит, не выглядит невероятным предположение о том, что именно там, в Скиту, следует искать истоки этих текстов. Д. Читти в свое время не без оснований предположил, что корпус «Изречений» начал складываться в общине учеников аввы Пимена [16, с. 122]. Если это действительно так, то большая часть текстов корпуса написана спустя около полувека после кончины прп. Антония. Разумеется, в дальнейшем собрание «Изречений» дополнялось и расширялось. Результатом этой литературной эволюции стало формирование двух версий произведения: алфавитно-анонимной и систематической [1, с. 140-142; 2, с. 9-25].

Говоря об исторической ценности корпуса «Изречений отцов», необходимо отметить, что «Aprophthegmata» с самого своего начала формировались как памятник дидактической, учительной литературы [3, с. 169]. Целью составления этого памятника было нравственное назидание, создание корпуса практических рекомендаций по духовной жизни для монахов, снабженного красноречивыми иллюстрациями из жизни древних отцов. По этой причине в «Aprophthegmata» уделено мало внимания историческим деталям жизни пустынников. Основное содержание памятника — это аскетические советы и выборочные истории из жизни подвижников, эти советы подтверждающие. Причем подбор советов и историй обусловлен не столько объективными факторами, сколько субъективными интересами составителя (составителей) сборника.

Это наиболее важное отличительное свойство «Aprophthegmata» дает ключ понимания всего его содержания. Анализируя фрагменты памятника, посвященные прп. Антонию, мы должны будем помнить, что в них априори не стоит искать всестороннего портрета личности святого. Скорее, это будет очень фрагментарный, дискретный образ, раскрывающий лишь те стороны личности и духовного учения Антония, которые были интересны редактору, собиравшему изречения.

Внешность и психологический портрет прп. Антония

Прямых свидетельств о внешности прп. Антония в «Aprophthegmata» нет. По описаниям можно представить себе разве что обстановку, в которой он принимал приходивших к нему людей. Чаще всего, это происходило в келье: прп. Антоний и его собеседник часто упоминаются сидящими, перед беседой обычно следует молитва [13, с. 20-21]. В одной из апофтегм упоминаются монашеские одежды — мантия, «нарамник» и «кукуль» — которые Антоний, по-видимому, имел в своей келье [13, с. 30-31]. Все эти упоминания типичны и не несут какой-то специфической информации о внешности преподобного.

Что касается психологических аспектов, то некоторые истории об Антонии возвращают нас к образу человека, обладающего не книжной, сверхъестественной мудростью, который был ярко выведен в «Житии» [11, с. 70]. Иные изречения святого — это яркие, образные, почти философские афоризмы, раскрывающие на наглядных примерах суть монашеской жизни [13, с. 26; 7, с. 21, 27]. При этом все они, как правило, сказаны преподобным, исходя из какой-то практической ситуации, и отражают духовный опыт, стоящий за его жизнью.

Интересно, что эти истории показывают, что преподобный мог по-разному относиться к разным людям, исходя из их духовной пользы. Апофтегма, рассказывающая об охотнике, которому старец наглядно показал, что в отношениях внутри монашеского коллектива неуместна чрезмерная строгость, отражает, судя по всему, основной принцип отношения прп. Антония к окружающим [7, с. 21]. Из этой же апофтегмы мы узнаем, что Антоний «шутил» с монахами, то есть не чуждался простого человеческого общения. В другой раз, когда к подвижнику пришли монахи, не сумевшие получить от него духовной пользы, он отнесся к ним с любовью и велел ученику накормить их [7, с. 22-24]. Однако в иных случаях он был подчеркнуто строг [7, с. 24; ср.: 5, с. 285-307], а иногда даже испытывал приходящего оскорблениями [7, с. 21; ср.: 13, с. 14-15]. Любовь к ближнему, таким образом, находила в его жизни разные формы, приличные ситуации и духовному состоянию приходившего.

Мировоззрение прп. Антония

Ряд наставлений святого Антония, сохранившихся в «Aprophthegmata», вводит новые темы, которые не звучат так ясно в «Житии». Одна из таких тем – любовь к ближним, о которой святой говорит следующее: «От ближнего зависит и жизнь и смерть. Ибо если мы приобретаем брата, то приобретаем Бога, а если соблазняем брата, то грешим против Христа» [7, с. 20]. В «Житии» мы, конечно, встречаем проявления милосердия старца [9, с. 225, 233], однако непосредственных слов, подтверждающих важность для него этой темы, там нет. В «Aprophthegmata» они есть; более того, другое изречение, аввы Иоанна евнуха, передает схожую мысль, атрибутируя ее Антонию [7, с. 135]. Видимо, преподобный действительно много об этом говорил, так что память о его высказываниях на тему любви к ближним закрепились в монашеской среде.

Другая тема, которая в «Aprophthegmata» в связи с прп. Антонием всплывает чаще, чем в других рассмотренных нами текстах — это тема искушений («πειρασμοί»). Под этим словом понимаются, судя по всему, некие испытания (житейские или духовные — непонятно), причем напрямую с демонами (как в «Житии Антония») они не связываются. Более того, этим «искушениям» прп. Антоний усваивает «спасительную» функцию: «Никто без искушения не может войти в Царство Небесное. Ибо не будь искушений — и никто не спасется» [7, с. 20]. Впрочем, в одном из изречений «искушение» все-таки связывается с греховными страстями и называется «искушением в сердце» [7, с. 20], однако о путях

преодоления его не говорится.

Третья тема, которая является уникальной для образа прп. Антония в «Изречениях отцов» — это его внимание к вопросу о послушании старцам («υἱοντα»). Известно, что сам Антоний не имел старца в классическом смысле слова [6, с. 93-95; ср.: 9, с. 181-182], потому вряд ли мог на опыте прочувствовать все нюансы процесса послушания. Однако долгий опыт жизни в среде, где модель отношений «учитель — ученик» была общераспространенной [см. об этом: 2, с. 26-87], видимо, сыграл свою роль. Поэтому некоторые изречения святого Антония призывают монахов иметь послушание старцам [7, с. 27], вплоть до житейских мелочей: «Монах, если можно, должен откровенно сказывать старцам, сколько пьет капель в своей келье, чтобы как-нибудь не погрешить и в этом» [7, с. 27; пространный вариант этого изречения см. в: 8, с. 236-237].

Кроме того, в «Aprophthegmata», как и в «Житии», упоминается и о том, что прп. Антоний любил уединение. Эту грань образа Антония «Aprophthegmata» раскрывает не слишком подробно, поскольку, видимо, и для редакторов, и для читателей памятника она была очевидной. Впрочем, некоторые из атрибутируемых прп. Антонию изречений прямо содержат слово «ἡσυχία»; в них подвижник говорит о преимуществах отшельнической, безмолвнической, уединенной жизни [7, с. 20]. Примечательно, что одно из этих изречений, сравнивающее монаха, вышедшего из кельи, с рыбой, оказавшейся на суше, текстуально совпадает с отрывком из «Жития» [7, с. 20; ср.: 9, с. 244]. Отличие лишь в одном: согласно «Житию», Антоний призывает монаха спешить «в гору», а согласно «Aprophthegmata» — «в келью». Вероятно, чтение «гора» здесь первично; оно более отвечает контексту жизни прп. Антония [12, с. 53-55; коптский вариант апофтегмы смешивает оба значения: 13, с. 12]. Чтение же «келья» могло появиться в процессе устной передачи изречения в монашеской среде: здесь мы имеем любопытный пример того, как первоначальные изречения отцов пустыни могли редактироваться с учетом изменения культурно-исторического контекста жизни последующих поколений монахов.

Интересно, что одна из апофтегм прп. Антония, сохранившаяся лишь в коптском корпусе, содержит не только общую похвалу безмолвнику, пребывающему в келье, но и богословское осмысление этого подвига. Келья безмолвника называется «темницей», а пребывающий в ней монах призывается жить в терпении, в памяти будущего Суда и стать причастником Духа Святого [13, с. 10-11]. Это изречение обнаруживает параллели со многими другими частями корпуса

«Aporphthegmata», а также с произведениями Павла Таммского [10, с. 118-123], и тем самым подтверждает отмеченную нами еще при анализе «Жития» включенность прп. Антония в общую для египетских монахов традицию пребывания в келье [11, с. 71]. Многие другие апофтегмы преподобного из коптского корпуса тоже относятся к этой теме.

«Aporphthegmata» также свидетельствуют о любви к Священному Писанию со стороны преподобного. Эта черта личности прп. Антония, о которой ярко говорит его «Житие» [11, с. 74], в «Изречениях отцов» раскрывается, так сказать, во всех аспектах: и внешнем, и внутреннем. Мы видим, что старец беседует с монахами о смысле слов Писания, то есть занимается экзегезой, причем иногда инициатива обсуждения святых слов исходит от пришедших [7, с. 25], а иногда — от самого Антония [7, с. 22]. В целом, это вполне стандартная ситуация для монахов той эпохи; тут нет ничего необычного. Однако заметим, что для интерпретации Библии необходимо было хорошо знать ее текст и хотя бы некоторые азы толковательной традиции [4, с. 48-71]. Это обстоятельство является, кстати, поводом к размышлению в контексте вопроса об уровне образования Антония.

Впрочем, «Изречения» передают и нечто более глубокое — некое личное отношение Антония к Слову Божьему. «Что бы ни делал ты, имей на это свидетельство в Священном Писании» [7, с. 19-20], — эти слова показывают, что для прп. Антония именно Слово Божие было основанием, главным мотиватором всех действий и поступков. «Вы слышали Писание? И сего очень довольно для вас», — говорит преподобный пришедшим к нему монахам, просившим наставления [7, с. 22; ср.: 13, с. 33]. Последние слова прямо отсылают нас к «Житию» («к научению достаточно и Писаний» [9, с. 193]), которое само по себе, от начала до конца, как нельзя лучше иллюстрирует отношение прп. Антония к священному тексту Библии.

Духовные дарования прп. Антония

О чудесах Антония в «Aporphthegmata» упоминаний нет, а вот о его прозорливости памятник говорит охотнее. Из отдельных историй об Антонии мы видим, что довольно часто старец обнаруживал этот дар, мог предсказывать какие-то события, происходившие на расстоянии в пространстве и во времени [7, с. 21]. Как и в «Житии», прп. Антоний утверждает, что иногда знание об этих событиях может быть дано человеку демонами [7, с. 20; ср.: 9, с. 205-206]. Также он испытывает «глубину судов Божиих» [7, с. 19], то есть

интересуется судьбами людей и тем, что о них задумал Господь. Интересно, что некоторые из предсказаний прп. Антония говорят не в лучших тонах о духовно-нравственном состоянии грядущих поколений людей в целом и монахов в частности [7, с. 25; 13, с. 21-22]. Параллели этим изречениям есть у других отцов «Aporhthegmata» [7, с. 228; 8, с. 398]; это показывает, что такой «пессимистический» взгляд на будущее был достаточно распространен тогда среди монахов.

Однако в целом об этой стороне личности преподобного «Aporhthegmata» говорят очень общими словами (в отличие от «Жития»). Это и понятно: у редактора-собираателя корпуса апофтегм уже не было непосредственных свидетелей, очевидцев мистического опыта преподобного. Поэтому он чаще всего ссылается на анонимные источники: «Некоторые говорили об авве Антонии, что он был прозорливец, но, избегая молвы людской, не хотел разглашать о сем; ибо говорили, что он открывал и настоящие, и будущие события мира» [7, с. 26].

Мистические видения прп. Антония в греческом собрании «Aporhthegmata» как таковые почти не описываются. Лишь одна история — о том, как для уяснения смысла слов книги Левит Антоний вышел в пустыню и беседовал там с Моисеем [7, с. 25; подробнее об этой истории см.: 12, с. 52-53] — приоткрывает эту сторону его личности для читателей памятника. Отметим, что в корпусе «Aporhthegmata» для этой истории находятся параллели [8, с. 386-387]; очевидно, такого рода мистический опыт был распространен в ту эпоху среди жителей пустынь.

Коптский же корпус «Изречений» уделяет мистическому опыту святого больше внимания. Там пересказывается описанное в «Житии Антония» видение черного великана, препятствовавшего душам грешников проходить к небу [13, с. 23-24; анализ этого видения см. в: 14, с. 237-237], приводится интересное видение святого о монашеских одеждах [13, с. 30-31] и о сонмах ангелов, охраняющих монахов [13, с. 33]. Здесь же содержится одно из немногих после «Жития» свидетельств о явлении прп. Антонию Самого Христа [13, с. 24-25].

Авторитет прп. Антония в монашеской среде

Очевидно, почтительное отношение египетских монахов к прп. Антонию существовало еще при жизни последнего. «Aporhthegmata» приводят примеры того, как авторитет преподобного помогал ему решать проблемы в отношениях между монахами [7, с. 24]. К его слову прислушивались другие авторитетные

монахи эпохи. Так, Аммон советуется с Антонием по поводу основания Келлий [7, с. 26], Макарий жалуется ему, что в Скиту не служитя литургия [7, с. 166]. Иларион Великий приходит к Антонию из Палестины и называет его «столпом света, поддерживающим вселенную» [8, с. 366; ср.: 15, с. 13-14]. Одно показательное изречение передает вопрос, который задает Аммон Нитрийский святому Антонию: «вижу, что я больше тебя имею труда, и почему же имя твое возвеличено людьми превыше меня?» [8, с. 365; ср.: 9, с. 226-227]. Неизвестно, лежит ли в основе этой апофтегмы реальный «конфликт авторитетов», или же она имеет лишь дидактический характер; так или иначе, она показывает, что авторитет прп. Антония был весьма высок. Любопытно, что в некоторых апофтегмах намечается даже тенденция к ограничению этого авторитета. Так, например, прп. Антонию открывается, что есть некто более совершенный, чем он: врач, который ежедневно подает милостыню и поет с ангелами Трисвятое [7, с. 25; ср.: 15, с. 4].

Еще более возрастает авторитет прп. Антония после его кончины: его имя становится нарицательным, а его образ жизни — образцом для всех подвижников. Известные аскеты — Исидор, Сисой Великий — когда хотят подчеркнуть свое смирение, сравнивают себя с Антонием [7, с. 112; 8, с. 331]. Сисой, умирая, видит Антония перед тем, как увидеть апостолов и ангелов, пришедших забрать его душу [8, с. 451]. Самое характерное в этом смысле высказывание сохранила алфавитная версия: «Сказывали, что один старец просил у Бога, чтобы ему увидеть отцов; и увидел их, кроме аввы Антония. Он спросил того, кто показывал ему: «Где же авва Антоний?» Тот отвечал: «Антоний там, где Бог!» [7, с. 25].

Последующие слои «Aprophthegmata» представляют прп. Антония в качестве некоего эталона монашеского подвига. Уже самая первая апофтегма алфавитного собрания возводит к прп. Антонию принцип совмещения двух основных занятий египетских монахов — молитвы и работы [7, с. 19]. О том, что это мнение было довольно устойчивым в раннем монашестве, говорит и другая апофтегма, сохранившаяся в систематической коллекции [8, с. 493]. Очень часто «Aprophthegmata» вкладывают в уста прп. Антония аскетические советы и наставления общего характера, сформулированные как краткие, емкие максимы [13, с. 17-18, 29-31]. Нередко они предваряются вопросом «что мне делать?», показывающим, что вопрошающий обращается к Антонию как к авторитету [7, с. 19-20]. Ответы святого возводятся, таким образом, в ранг монашеских заповедей («???????»), руководственных правил жизни.

Выводы

1. Образ прп. Антония, выведенный в «Aprophthegmata Patrum», имеет как сходства, так и отличия от того, что рассказывается о нем в «Житии». Отличия обусловлены, главным образом, спецификой происхождения и содержания «Aprophthegmata». Будучи произведением, созданным монахами и для монахов, они фиксируют лишь самые актуальные для монахов грани личности преподобного. Это образ канонический, типический, эталонный, являющийся иконой монашеской жизни (как ее себе представлял редактор корпуса). Этим обстоятельством вызвана некая очевидная дискретность, фрагментарность образа преподобного.

2. В то же время нельзя сказать, что образ прп. Антония в «Aprophthegmata» отличается от «Жития» настолько, чтобы между ними нельзя было усмотреть никакой связи. Как мы постарались показать, в «Aprophthegmata» находятся многочисленные переклички с «Житием», некоторые мысли и образы почти текстуально дублируются. Кроме того, при всей своей «иконографичности», «Aprophthegmata» рисует портрет реального человека, хорошо вписывающийся в реалии эпохи. Все это говорит о том, что данные этого памятника не должны быть пренебрегаемы в разговоре об «историческом» Антонии.

3. Наконец, «Aprophthegmata» сообщает о прп. Антонии нечто, о чем умалчивает или лишь в общих чертах намекает «Житие». Это, прежде всего, круг внутримонашеских социальных связей преподобного, а также некоторые аспекты его духовного учения, которые остались незафиксированными в «Житии», но нашли отражение в памяти поколений пустынножителей. Поэтому, на наш взгляд, не стоит рассматривать этот материал и данные «Жития» как взаимоисключающие. Скорее, мы должны воспринимать их как нечто взаимодополняющее, позволяющее сложить цельный, разносторонний и объемный образ прп. Антония.

Библиография

1. Aprophthegmata Patrum // Православная энциклопедия. – Т. 3. – М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. – С.140-142.
2. Gould G. The Desert Fathers on Monastic Community. – Oxford: Claredon Press, 1993. – 202 p.
3. Harmless W. Desert Christians: an introduction to the literature of early monasticism. – New York: Oxford University Press, 2004. – 488 p.

4. Sheridan M. From the Nile to the Rhone and Beyond: Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation. – Rome: Pontificio Ateneo di S. Anselmo, 2012. – 513 p.

5. Брискина-Мюллер А.М. «Смотри за собой!» Мотив отказа в духовном руководстве в «Aprophthegmata Patrum» // Труды Киевской духовной академии. 2017. – №27. – С.285-307.

6. Войтенко А.А. «Житие преп. Антония Великого» святителя Афанасия Александрийского и начало христианского монашества // Византийский временник. – 2001. – №60 (85). – С. 83-98.

7. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2005. – 312 с.

8. Древний патерик, изложенный по главам. – 3-е изд. – М.: Правило веры, 2009. – 496 с.

9. Житие преподобного Антония, описанное святителем Афанасием Великим в послании к инокам, пребывающим в чужих странах // Афанасий Великий, свт. Творения: в 4 т. – Т.3. – М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – С.178-250.

10. Иоанн (Пахачев), иером. Значение пребывания в келье для духовной жизни монаха по учению Павла Таммского и Стефана Фиваидского // Диакрисис. – 2019. – № 3 (3). – С. 117-129.

11. Иоанн (Пахачев), иером. О некоторых особенностях изображения личности преподобного Антония Великого в агиографических памятниках (на примере «Жития Антония») // Научные труды Самарской духовной семинарии. Выпуск IX-X. – Самара, 2021. – С.67-78.

12. Лурье В.М. Призвание Авраама: идея монашества и ее воплощение в Египте. – СПб.: Алетейя, 2000. – 252 с.

13. Палладий, архим. Новооткрытые изречения прп. Антония Великого по коптскому сборнику сказаний о преподобном. – Казань: Типо-литография императорского ун-та, 1898. – 32 с.

14. Соловьев А.Н. Дороги в вечность. Пространственные описания посмертных событий в трудах богословов Александрийской школы // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2020. – Т.21. – Вып.3. – С.232-242.

15. Творения блаженного Иеронима Стридонского. Часть 4. – Киев, 1880. – 367 с.

16. Читти Д. Град пустыня: Введение в изучение египетского и палестинского монашества в христианской империи / Пер. с англ. А. Чех. – СПб: Библиополис, 2007. – 320 с.

УДК 327

Татьяна Анатольевна Рудавина,
член епархиального отдела Губкинской епархии
по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ,
магистрант 2 курса НИУ БелГУ,
направление «Теология»
rudatan@yandex.ru

Православная аксиология и глобализационные ценности: два полюса духовности

Аннотация. В статье выявляется антихристианский характер современных глобализационных процессов, направленных на дехристианизацию мирового сообщества. В связи с этим актуализируется проблема сохранения традиционной культуры и духовной составляющей российского социума. Выводом является утверждение о том, что с целью противостояния дехристианизации необходимо повышать духовность и нравственность российского социума, основываясь на православной аксиологической системе.

Ключевые слова: дехристианизация; глобализм; Православие и глобализация; православная аксиология.

Tatyana Anatolyevna Rudavina,
member of the diocesan department of the Gubkin Diocese
on relations between the Church and society and the media,
2st year of Master's Degree, Belgorod State University,
«Theology» direction
rudatan@yandex.ru

Orthodox axiology and globalizing values: two poles of spirituality

Annotation. The article reveals the anti-Christian nature of modern globalization processes aimed at de-Christianization of the world community. In this regard, the problem of preserving traditional culture and the spiritual component of Russian society is actualized. The conclusion is the statement that in order to resist dechristianization it is necessary to increase spirituality and morality of the Russian society, based on the Orthodox axiological system.

Keywords: dechristianization; globalism; Orthodoxy and globalization; Orthodox axiology.

Как и в прошедшие столетия, сегодня Церковь Христова ведет духовную борьбу за души людей с силами зла, о реальности которых и необходимости противостояния им говорит Евангелие. В настоящее время, в условиях геополитических трансформаций, происходит настойчивая смена духовно-нравственной парадигмы с ориентацией на дехристианизацию мирового сообщества, и эту смену совершает Западный мир. Происходят события, которые одну часть россиян сподвигают на алармистское, паническое восприятие действительности в контексте эсхатологических ожиданий. При этом другая часть российского сообщества отвергает всякие разговоры об антихристианской основе современного западного мировоззрения и утверждает необходимость следовать по пути развития Западного мира. Постараемся выявить те основы, на которых базируется современная западная идеология.

В соответствии с православной теологией, жизнь во Христе, в Духе и Истине, в Боге и с Богом, по Его законам подразумевает отказ от стремления жить по законам мира и плоти. Человек есть богообразная, богоподобная, свободная личность, которая актуализирует себя в отношениях к Богу-Троице и к другим людям, к другим личностям [18; с. 22] и несущая ответственность за содержание и качество своего отношения к Творцу, к людям, животным, природе. Духовное совершенствование личности включает в себя межличностное единство (Я-Ты, Я-Мы) на основе любви к Богу и людям. Человек, преступая Божьи Заповеди, забывая о том, что он есть носитель образа и подобия Бога, совершая нравственно недозволенные поступки, теряет дар духовной свободы, становится рабом страстей и плоти. Именно в Церкви Христа (Который есть и Путь, и Истина, и Жизнь (Ин.14:6), и Глава Церкви), единое, гармоничное человеческое естество, поврежденное грехом, восстанавливает утерянное единство, соединяясь с остальными верующими и с Богом в Таинстве Евхаристии. Спасение человека синергийно, и совершается оно с приложением усилий его воли, с одной стороны, и с благодатью Божией, с другой стороны. Также спасение христологично и экклесиологично: оно видится лишь во Христе и в Его Церкви. Любовь Божия призывает человека к любви к другим людям, к миру, к ответственности, к духовному совершенствованию, к борьбе со страстями. Абсолютной ценностью, критерием истины и источником правовых и общественных норм является Бог.

Православие настаивает на сакральности брака и важности института семьи, традиционная модель которой в русской культуре построена именно на православных принципах. Брак понимается как высший союз мужчины и женщины на основе любви в высшем ее понимании, стремлении к духовному развитию, совершенствованию. Семья, как ячейка социума, является основой развития, как конкретной личности, так и всего общества.

Об антихристианских целях и задачах западных идеологов глобализма свидетельствуют такие современные либеральные направления, как, например, «планетарный гуманизм», «трансгуманизм», а также нынешние научно-технические исследования в сфере модификаций биологии человеческого тела с целью киборгизации и создания «нового человека», нано-человека, транс-человека, богочеловека без привязки к христианскому мировоззрению. «Речь идет о «новом гуманизме», о новой религии для новой пост-человеческой формации будущего социума на Земле» [13; с. 170], о религии, в которой нет места для Христа. Если в христианстве на первом месте стоит Бог, то в глобализме – человек. Христианская аксиология теоцентрична, а система ценностей глобализма антропоцентрична.

Трансформируется, искажается христианская антропологическая парадигма, меняется взгляд на человека, что существенным образом отражается на межличностных, межполовых отношениях. Результатом этой трансформации является сексуальная распущенность, вседозволенность, безответственность, феминизм, рост ЛГБТ-сообществ (нетрадиционных половых отношений), потребительский взгляд на мир, нивелирование и высмеивание опыта старшего поколения и института семьи. Если будет разрушен этот институт, то будет демонтирован фундамент стабильности общества. И Запад это понимает...

Так, в рамках дехристианизации мирового сообщества в Великобритании, например, с целью «защиты прав геев слова “отец” и “мать” в документах на оформление паспорта заменены словами “родитель № 1” и “родитель № 2”» [23], а слова «мама» и «папа» считаются дискриминационными. Нидерланды, Швеция, Испания, Франция считают, что брак может быть заключен не только между мужчиной и женщиной, но и между двумя представителями одного пола. В этих странах усыновить ребенка может каждый: как двое мужчин, так и две женщины. Во многих западных дошкольных учреждениях, в школах слова «мальчик» и «девочка», которые точно указывают на пол ребенка, вышли из обихода и заменены на слова «друзья», «дети» [19].

Англиканская церковь приняла решение о рукоположении открытых гомосексуалистов и составила текст «венчания» однополых браков. В свет вышла книга

англиканского епископа Д. Спонга «Спасая Библию от фундаментализма», в которой автор взял на себя смелость и дерзость утверждать, что апостол Павел был гомосексуалистом.

Педофилия становится нормой западного либерализма [11], она перестает быть извращением. Происходит защита прав извращенцев на законодательном уровне. Американские психиатры выдвинули предложение считать, что педофилия – это одна из сексуальных направленностей. Таким образом, происходит настойчивая «депатологизация педофилов, их выводят в «нормальное» русло» [16], т.к. якобы пришло «время обновить законы и относиться ко всем одинаково» [3].

В западных школах и детских садах, в рамках программы сексуального просвещения, ослабления гендерных стереотипов и борьбы с дискриминацией ЛГБТ-сообществ [21], дети смотрят фильмы о пользовании противозачаточными средствами, участвуют в дискуссиях о порнографии, а на школьные встречи приходят представители бисексуальной и гомосексуальной ориентации. Например, в Швеции считается, что знания никогда не могут быть вредными, наоборот, они позволяют контролировать свою жизнь и принимать правильные решения, а потому во многих школах открыто распространяются презервативы [21]. В Германии дети на уроках сексуального просвещения «смотрели на занятия видео, где крупным планом показаны гениталии, и там еще был половой акт» [12]. Причем за пропуски уроков грозит штраф, родителей за полный отказ от посещения занятий детьми могут посадить в тюрьму [2].

В октябре 2022 г. в Ирландии учитель-евангелик Е. Берк, преподававший в школе, принадлежащей Англиканской церкви, в соответствии со своими христианскими убеждениями, отказался следовать гендерной политике и употреблять нейтральное местоимение «они» вместо «он» в отношении ученика, который якобы не определился со своей гендерной идентичностью. Берк заявил, что имеет право на личные религиозные убеждения и их высказывание, а использование гендерно-нейтральных местоимений противоречит его евангельскому мировоззрению. За это Берка сначала отстранили от преподавания в школе, а через время арестовали и отправили в тюрьму [22].

В 2009 г. в Европе был создан Фонд «Права человека, сексуальной ориентации и гендерной идентичности» [20], «который борется против гомофобии и трансфобии, в 2011 г. Совет ООН по правам Человека принял резолюцию, провозгласившую равенство между людьми вне зависимости от их сексуальной ориентации или их гендерной идентичности» [20]. А в 2018 г. Парламентская ассам-

блея Совета Европы призвала весь мир установить доверительные отношения с ЛГБТ-сообществами посредством, в частности, участия в гей-парадах, признать эти сообщества имеющими право на жизнь и воздержаться от гомофобских возгласов [6]. В некоторых странах (например, Дания, Шотландия и др.) венчают однополые браки [5].

Такое оккультное, неязыческое движение, как «Нью Эйдж» (новый век, новая эра) является одним из элементов глобализации и направлено на создание мировой, единой, универсальной, синтетической религии (религии человекобожия, когда человек сам себе бог без христианского Бога), которая должны вытеснить христианство; на трансформацию традиционной антропологии, ценностной системы посредством перестройки человека (как его тела, так и духа) для достижения им всемогущества путем достижений современной науки. Приверженцы и идеологи этого движения утверждают неизбежность гибели христианства, как «мужской агрессивной религиозности» [4] и, соответственно, христиан, как «раковых человекоклёток ... космического мусора» [17; с. 16]. Аборты, которые в христианстве являются грехом, объявляются вполне приемлемыми в контексте учения о реинкарнации. Это учение предлагает религиозное обоснование гомосексуализма. Утверждается, что для свободы человеку необходим «выход за пределы своего рожденного пола, это достигается через гомосексуальные и лесбийские связи. Гомосексуализм в трактовке «Нью Эйдж» – это фактически подготовка к утверждению «религии содомизма», которая в качестве новой религии III тысячелетия должна заменить христианство» [20].

Таким образом, налицо грубое искажение библейского мировоззрения и традиционного взгляда на человека и межполовые отношения, навязывание нехристианского восприятия института семьи, брачных отношений. Идеологи глобализации, дехристианизации, секуляризации «заменяли истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца» (Рим.1:26-27). Библия однозначно говорит о гомосексуализме: «И сказал Господь Моисею: Если кто ляжет с мужчиной как с женщиной, то оба они да будут преданы смерти; мерзость сделали они; кровь их на них» (Левит 20:13). Искажения в сфере межполовых отношений ведут к искажениям внутрисемейных отношений и системы «взрослый-ребенок». Растет число приверженцев «чайлдфри» (людей, не желающих иметь детей из-за стремления быть свободным от проблем, ответственности, из-за желания строить карьеру, путешествовать, т.е. не быть ограниченным в своих желаниях и действиях). Происходит агрессивное подавление и вытеснение традиционных христи-

анских ценностей. Утверждается, что, если человек откажется от христианского взгляда на мир, от христианской антропологии и онтологии, и будет опираться на современные технологии и достижения науки, он «сможет выйти за пределы своих интеллектуальных и физических возможностей, победить смерть, построить рай на земле» [10].

Итак, по сути, западная идеология в целом превращается в идеологию содомии и педофилии: с детского сада, со школьной скамьи во многих западных странах введено сексуальное образование, т.к. там считают, что ребенок с раннего возраста должен знать все об отношениях между полами, между представителями одного пола [21]. Детям постепенно внушают, что гомосексуальные отношения (и, как видим по смягчению законодательства, педофилия) – это норма. Соответственно, если родители против сексуального просвещения, против гомосексуализма, против того, что, например, их 6-летний сынишка захотел стать девочкой и не дают ему деньги на оплату операции по смене пола, то против таких родителей заводится уголовное дело, ребенка изымают из семьи [11]. Те люди, семьи, которые придерживаются традиционных взглядов, которые не желают принимать либеральную, антихристианскую идеологию, не желают, чтобы их детей с раннего возраста сексуально просвещали, подвергаются притеснениям, судебным тяжбам, они платят большие штрафы, их заключают под арест за христианское мировоззрение, за стояние в вере и нежелание отступать от библейского взгляда на мир и на межполовые отношения.

Таким образом, нетрадиционные связи, гомосексуальные отношения перестали рассматриваться Западным миром как грех, вопреки прямому свидетельству Св. Писания. Глобализационная ценностная парадигма направлена на трансформацию самой сущности человека, на то, чтобы лишить человека его духовных (христианских) основ, образа и подобия Бога, разрушить семьи и традиционную культуру в условиях построения однополярного мира. Глубинные основы глобализационных процессов, которые происходят сегодня в мире с опорой на рационализм и научные технологии, обнаруживают их антихристианскую сущность.

Следует отметить, что в 1995 г. создана Инициатива по Объединению религий (или Инициатива Объединенных религий, United Religions Initiative), глобальная межконфессиональная сеть, которая направлена на межрелигиозное взаимодействие. Участники этого объединения считают, что все религии есть различные (равноценные) дороги к Богу, истина – относительна, а если кто-то говорит, что только одна религия обладает истиной, то это проявление «нетерпимости и фун-

даментализма» [7]. По мнению В.Н. Катасонова, нынешние события на мировой арене (и социальные, и экономические, и в сфере науки и техники, и в политическом сегменте) направлены «на установление «планетарного концлагеря», нового мирового порядка» [7].

Глобализация предполагает трансформацию традиционного мировоззрения, аксиологической парадигмы, искажение христианских ориентиров и принципов, дехристианизацию мира, ввиду того, что христианские принципы мироустройства, межличностных и межполовых отношений диаметрально противоположны глобализационным принципам [14; с. 112-113]. А потому сегодня дух Христов исчезает в Западном мире, правда смешивается с ложью, свет – с тьмой. Наблюдается рост числа различных сект, религиозных объединений, оккультных практик, эзотерических учений (в рамках религиозного плюрализма), истина признается за любым из них, религиозные мировоззрения признаются одинаково действительными или приемлемыми. Концепции универсальной, общей для всех религии претендуют на трансформацию духовно-нравственных ориентиров, ценностей человека, «нередко выступают против традиционных ценностей отечественной культуры» [8].

Все это противоречит православному взгляду на человека, на мир и свидетельствует об отступлении Западного мира от христианского вероучения.

Такая ситуация, такой подход, следует отметить, неприемлема для большинства россиян, воспитанных на традиционном взгляде на мир, на отношения между полами, на воспитательный процесс, на семью. Как отмечает Р.А. Лопин, Православие для России является культуро- и государствообразующей религией, а православные ценности являют собой «мощную силу сохранения вековых духовно-нравственных основ» [8]. И «защита семейных ценностей в данном контексте – это защита будущего не только в рамках одного поколения, в рамках одного пространства, страны, это вопрос жизни мира, вечности» [9].

Православная Россия мешает западным либеральным идеологам дехристианизировать планету, установить однополярный мир с нехристианскими ценностями, мешает уничтожить евангельский взгляд на человека. И, соответственно, идет атака на Православие, предпринимаются всяческие меры, чтобы заставить Россию сменить свои взгляды, отказаться от традиций, от веры, от Бога, от Правды. Запад пытается расчленить мир и атомизировать человека, сформировать «личность с приоритетом земных, материальных интересов над высшими, духовными» [15; с. 104], воспитать «особь человеческого рода, независимую в своих

желаниях и деяниях от иных особей» [14; с. 112], навязать России свои антихристианские ценности, дехристианизировать и разрушить русский дух, русский мир с его духовностью, интегрировать Россию в систему глобальных ценностей с либеральным стандартом, размыть культурные традиции и уничтожить Православие. Под мощным идеологическим и информационным ударом оказывается российская молодежь, дети, которые в нынешних условиях дезориентированы, а потому необходимо усилить духовно-нравственное воспитание на основе православного вероучения, чтобы помочь им противостоять негативным глобализационным интенциям.

Таким образом, как говорил Патриарх Алексий II, без обращения к духовной сокровищнице Русской Православной Церкви, к православной аксиологии «невозможно истинное возрождение нашего Отечества и плодотворная деятельность по воспитанию молодого поколения» [1, с. 380]. Живое присутствие православной традиции в российской культуре ограждает ее от глобализационных интенций, «регрессивных форм модернизма, предохраняя ее от энтропии» [9]. А забвение православных принципов, мировосприятия, ценностей и ориентиров повлечет за собой деформацию российской культуры, дестабилизацию общества, утрату Россией духовно-культурной и цивилизационной идентичности.

Библиография

1. Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Обращение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II к участникам Всероссийского форума «Глинские чтения: долг служения Отечеству» в 2003 году // Из книги «Церковь и духовное возрождение России». – М.: Издательский Совет РПЦ, 2005. – Т.3. Ч.2 – 672 с.
2. В Германии за отказ посылать школьников на уроки по половому воспитанию родителям грозит тюрьма [Электронный ресурс] // Первый канал. Новости. – URL: https://www.1tv.ru/news/2014-09-25/33817-v_germanii_za_otkaz_posylat_shkolnikov_na_uroki_po_polovomu_vospitaniyu_roditelyam_grozit_tyurma (дата обращения: 07.10.2022).
3. В США педофилия официально узаконена [Электронный ресурс] // Русское Агентство Новостей. – URL: <http://новости-сша.ru-an.info/новости/в-сша-педофилия-официально-узаконена/> (дата обращения: 07.10.2022).

4. Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты [Электронный ресурс] // Азбука веры. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/sekty/sektovedenie-totalitarnye-sekty/7> (дата обращения: 07.10.2022).

5. Дергунова В. Право однополых пар на усыновление детей [Электронный ресурс] // Закон.ру. – URL: https://zakon.ru/blog/2011/10/10/pravo_odnopolyx_par_na_usynovlenie_detej (дата обращения: 07.10.2022).

6. Иларион (Алфеев), митр. Новые вызовы христианскому миру: перспективы совместных действий Церквей [Электронный ресурс] // Отдел внешних связей МП. – URL: <https://mospat.ru/ru/news/51982/> (дата обращения: 07.10.2022).

7. Катасонов В.Н. Глобализация и православная идентичность [Электронный ресурс] // Сайт В.Н. Катасонова. – URL: http://katasonov-vn.narod.ru/statji/razdel1/1-10_v.n.katasonov_globalizacija_i_pravoslavnaja_i.htm (дата обращения: 07.10.2022).

8. Лопин Р.А. Культурно-цивилизационное пространство России в глобальном процессе постсекуляризации [Электронный ресурс] // Киберленинка. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kulturno-tsivilizatsionnoe-prostranstvo-rossii-v-globalnom-protsesse-postsekulyarizatsii> (дата обращения: 07.10.2022).

9. Лопин Р.А. Традиционные семейные ценности как формула любви к отечеству [Электронный ресурс] // Киберленинка. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/traditsionnye-semeynye-tsennosti-kak-formula-lyubvi-k-otechestvu> (дата обращения: 07.10.2022).

10. Медведев Д. Технологии трансгуманизма [Электронный ресурс] // Российское трансгуманистическое движение. – URL: <http://transhumanism-russia.ru/content/view/136/110/> (дата обращения: 07.10.2022).

11. От «педосексуалов» до каннибалов: как на Западе «отменяют» традиционные ценности [Электронный ресурс] // НТВ. 28.08.2022. – URL: <https://www.ntv.ru/novosti/2721225/> (дата обращения: 07.10.2022).

12. Про это. Русских родителей возмутило сексуальное воспитание в Германии [Электронный ресурс] // РИА Новости. 07.05.2021. – URL: <https://ria.ru/20210507/education-1730714412.html> (дата обращения: 07.10.2022).

13. Рудавина Т.А. Анализ трансгуманизма с позиции православной теологии // Труды Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью). – Белгород, 2021. – Вып. XIII. – С. 166-182.

14. Рудавина Т.А. Христианская аксиология как основа воспитания целостной личности в условиях современных глобализационных процессов // Труды Бел-

городской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью). – Белгород, 2021. – Вып. XII. – 336 с. – С. 110-121.

15. Рудавина Т.А. Церковно-педагогическая культура: духовно-нравственное воспитание молодого поколения в условиях глобализации // Труды Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью). – Белгород, 2022. – Вып. XIV. – С.104-112.

16. Судебный психолог: как в Европе легализуют педофилию [Электронный ресурс] // Правда.ру. – URL: <https://www.pravda.ru/society/1677231-pedofiliya/> (дата обращения: 07.10.2022).

17. Тер-Акопян А. Контактеры дней Апокалипсиса. – М.: Агентство «Яхтсмен»: АО «Сайвок», 1992. – 148 с.

18. Филарет (Вахромеев), митр. Православное богословие в новом веке // Церковь и время. – 2002. – № 4 (21). – С. 12-27.

19. Филипп (Рябых), игум. Фундаментальные ценности и их связь с общественной жизнью в современной Европе [Электронный ресурс] // Патриархия.ру. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3777666.html> (дата обращения: 07.10.2022).

20. Четверикова О. «Новый мир» извращенцев как всемирная содомская антицерковь [Электронный ресурс] // Око планеты. – URL: <https://oko-planet.su/politik/politiklist/page,3,189440-chetverikova-olga-novyy-mir-izvrashchencev-kak-vsemirnaya-sodomsкая-anticerkov.html> (дата обращения: 07.10.2022).

21. About Swedish sex education (перевод: О шведском половом воспитании) [Электронный ресурс] // RFSU (Шведская ассоциация сексуального образования). – URL: <https://www.rfsu.se/om-rfsu/om-oss/in-english/national-work/sexuality-education/about-swedish-sexuality-education/> (дата обращения: 07.10.2022).

22. Christian teacher who refused to use gender neutral pronouns remains in prison [Электронный ресурс] // Christian Today. – URL: <https://www.christiantoday.com/article/christian.teacher.who.refused.to.use.gender.neutral.pronouns.remains.in.prison/139225.htm> (дата обращения: 07.10.2022).

23. Goodbye, mother and father! Now Parent 1 and Parent 2 appear on PC passport form [Электронный ресурс] // Daily Mail. – URL: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-2044491/PC-passport-Goodbye-mother-father-Now-Parent-1-2-appear-form.html> (дата обращения: 07.10.2022).

УДК 211.1

Воскресенский Олег Владиславович
кандидат педагогических наук
доцент кафедры миссиологии
Белгородской духовной семинарии,
Россия, г. Белгород
ovoskresensky@yandex.ru

Доказательства бытия Божия в применении к миссии

Аннотация: В данной работе представлен обзор классических и других доказательств бытия Божия, предложены наиболее вероятные возражения и ответы на них, а также отмечены достоинства и слабые стороны каждого из них. Обзор может использоваться в качестве исходного материала для лекционного курса или справочного источника при подготовке миссионерских встреч с различными аудиториями.

Ключевые слова: аргументы, свидетельства, доказательства бытия Божия, апологетика, миссия

Oleg Voskresensky
MA, MDiv, PhD,
Adjunct professor of Graduate School at
Belgorod theological Seminary,
Russia, Belgorod
ovoskresensky@yandex.ru

Arguments for the Existence of God in Missions

Abstract: This article presents an overview of classical and other arguments for the existence of God. It also offers the most probable counterarguments and possible responses to them. Each of the argument is provided with a brief analysis of its strong and weak points. This overview may be used as a base material for a classroom course or as a handbook source in preparation to Apologetics or Missions events with a variety of audience groups and individuals.

Keywords: arguments, evidence, proof of the existence of God, Apologetics, Missions

– Но, позвольте вас спросить, – после тревожного раздумья заговорил заграничный гость, – как же быть с доказательствами бытия Божия, коих, как известно, существует ровно пять?

– Увы! – с сожалением ответил Берлиоз. – Ни одно из этих доказательств ничего не стоит, и человечество давно сдало их в архив. Ведь согласитесь, что в области разума никакого доказательства существования Бога быть не может»/

М.А. Булгаков «Мастер и Маргарита»

Исторически известно пять классических доказательств бытия Божия, сформулированных ещё в середине XIII столетия Фомой Аквинским. Кроме того, в литературе по апологетике и миссии встречаются несколько доказательств, в разное время выработанных и сформулированных, как известными учёными, философами и богословами, так и, подчас, анонимными или неизвестными авторами. Настоящая работа представляет из себя компиляцию из сорока шести доказательств, в разное время собранных автором статьи из различных источников, как известных, так и анонимных.

Не претендуя на полноту и систематичность, это собрание доказательств, тем не менее, обладает некоторой ценностью ввиду того, какую роль они могут сыграть в духовном пути различных аудиторий и индивидуумов, например:

первого шага на пути к вере
последнего недостающего фактора на пути к вере
снятия предрассудочных преград на пути к вере
расширения кругозора в область духовного и божественного
оснащения оружием защиты веры от нападок
оснащения инструментом миссии
укрепления в вере
гимнастики и дисциплины ума

Сам термин «доказательство» в контексте данной работы применяется условно и лишь в силу исторически сложившейся традиции перевода им латинского *argumentum*. Ни одно из «доказательств» не ставит перед собой и не решает задачи поставить оппонента в такое положение, когда ему ничего иного не остаётся, как признать Бога существующим. Поскольку решение о вере в

Бога может быть принято личностью только в результате свободного выбора, то и «доказательства» следует, таким образом, рассматривать лишь в качестве свидетельств основательности этого выбора и осведомлённости личности, его совершающего.

Структурно каждое из доказательств представлено в двух возможных формулировках, позволяющих рассмотреть его с несколько разных точек зрения или со сноской на первоисточник, его сформулировавший. За текстом доказательства следует возможное или вероятное возражение или вопрос скептика, ставящий под сомнение его убедительность или логичность. Таким образом, доказательство подвергается критическому осмыслению и испытанию его основательности. Предлагаемый ответ на возражение ставит перед собой задачу не только полемическую, но и информативную, апеллируя к более широкому философскому, историческому или другому контексту. За этим следует краткая оценка доказательства с точки зрения его применимости в конкретной апологетической или миссионерской ситуации – называются его сильные и слабые стороны, позволяющие использовать его в определённых целевых аудиториях: социальных, культурных, образовательных, возрастных и т.д. Нумерация доказательств в данном списке вполне произвольна и не связана с какими-то качествами или достоинствами самих доказательств.

Классические доказательства бытия Божия

Доказательство первое (Фома Аквинский): В природе происходит движение. Ничто не может начать двигаться и изменяться само по себе, для этого требуется внешний источник действия. Следовательно, должно существовать нечто внешнее по отношению к постоянно изменяющейся и движущейся вселенной, являющееся первоначальным источником всякого движения, не будучи само по себе подвижно ничем иным. Это и есть Бог — недвижимый Движитель.

Иными словами, если бы не существовало ничего помимо материальной вселенной, то не существовало бы и первопричины её изменения/движения. Но она изменяется/движется. Следовательно, существует нечто внешнее по отношению к пространству, времени и материи, приводящее вселенную в движение. Этот недвижимый источник движения и есть Бог.

Возражение: Разве не может быть бесконечной череды причин для изменения/движения? “А” приведено в движение “Б”, “Б” приведено в движение “В”, “В” приведено в движение “Г” и так до бесконечности...

Ответ: Нет, не может, поскольку даже это бесконечно удалённое «Я» всё-таки должно было быть чем-то (“А”, “Б”, “В”, “Г”...) приведено в движение, то есть, быть одновременно и причиной, и следствием, а это – абсурд.

Достоинства:

опирается на очевидный опыт

взывает к логике

Недостатки:

требует строгости мышления и богатства воображения

отвлечённость и абстрактность

не о живом Боге

Доказательство второе, космологическое (Фома Аквинский): Каждое следствие имеет внешнюю причину, которой оно обязано своим бытием. Вселенная существует, следовательно помимо неё существует причина, которой она обязана своим существованием, и бытие которой не нуждается в причинности. Эта “беспричинная причина”, первопричина всего последующего, и есть Бог.

Другими словами, кроме всего сущего есть лишь небытие. Небытие не может быть причиной бытия. Следовательно помимо всего должно также существовать нечто, не нуждающееся в своём бытии в какой-либо причине, но способное быть причиной для существования всего сущего.

Возражение: Разве нельзя себе представить бесконечной череды причин и следствий?

Ответ: Можно, но её будет недостаточно, чтобы объяснить само бытие их всех? Все они вместе не могут быть одновременно и причиной, и следствием самих себя, это – абсурд.

Достоинства:

опирается на очевидный опыт

взывает к логике

Недостатки:

требует строгости мышления и богатства воображения

отвлечённость и абстрактность

не о живом Боге

Доказательство третье (Фома Аквинский): Поскольку все предметы мира могут быть или не быть, то рано или поздно в бесконечности времени они перестали бы существовать. Однако, судя по тому, что мир существует, должно существовать нечто, существующее непременно, независимое в своём бытии, и благодаря

которому существует и всё остальное во вселенной. Это абсолютно независимое и совершенно самодостаточное и есть Бог.

Другими словами, мы наблюдаем, что всё в этом мире появляется и исчезает со временем, то есть обладает качеством «небытия». Если и когда это качество со временем реализуется, то всё сущее перестаёт быть. Это небытие не может породить бытие, а, поскольку вселенная существует, значит она была порождена тем, что по самой своей природе обладает качеством бытия, т.е., не может не быть. Это и есть Бог!

Возражение: Разве не может вселенная всё ещё существовать, даже если она и должна со временем исчезнуть?

Ответ: Это невозможно, если сегодняшнему дню предшествовала вечность, в течение которой качество «небытия» должно было рано или поздно реализоваться. Это возможно, только если этот мир был когда-то создан из небытия тем, что/кто по своей природе обладает свойством независимого бытия, т.е. Богом.

Достоинства:

опирается на очевидный опыт

взывает к логике

подтверждается современной наукой («Биг-Бэнг»)

Недостатки:

требует строгости мышления и богатства воображения

отвлечённость и абстрактность

не о живом Боге

Доказательство четвёртое (Фома Аквинский): В окружающем мире наблюдается последовательное иерархическое возрастание качества и сложности строения явлений, предметов и существ (например, от насекомого до человека), всеобщее стремление к совершенству и полноте бытия. Следовательно, должно существовать нечто абсолютно совершенное, являющееся источником бытия и образцом всякого совершенства. Это и есть Бог.

Другими словами, высшая степень обладания качествами добра, ума, красоты и т.д., которые мы признаём идеалами и полнотой бытия, необходимо требуют и существование обладателя всеми этими качествами в совершенной степени и полноте, т.е. Бога.

Возражение: Но ведь суждения типа «хуже-лучше» чисто субъективны?

Ответ: Это возражение – саморазоблачительно, поскольку вопрошающий сам своим вопросом подразумевает возможность и необходимость поиска более

правильного и нахождение более объективного ответа. Субъективизм эффектен, но не практичен.

Достоинства:

опирается на очевидный опыт
взывает к логике и объективности
о живом Боге

Недостатки:

требует строгости мышления и богатства воображения
отвлечённость и абстрактность

Доказательство пятое, телеологическое (Фома Аквинский): В окружающем мире наблюдается определённый, целенаправленный на поддержание жизни порядок и стройность, происхождение которых невозможно приписать самому миру. Этот порядок заставляет предположить существование некоего разумного организующего начала, провиденциально установившего этот порядок согласно своему всевышнему замыслу. Это начало и есть Бог.

Другими словами, попытка сложнейшую гармонию мира объяснить в конечном итоге случайным стечением множество непредсказуемых факторов равна отказу от признания его осмысленности и, следовательно, вообще, от возможности понимания природы, настоящего состояния и предназначения жизни. Приходится согласиться, что миропорядок был предустановлен высшим разумом в соответствии с его замыслом и волей. Это и есть Бог-Творец.

Возражение: Но разве дарвинизм не доказал происхождение высших видов животных путём случайных генных мутаций?

Ответ: Дарвинизм лишь предложил один из возможных вариантов механизма развития биологических видов, но распространять его принцип на происхождение вселенной или происхождение жизни – большая натяжка, никак не подтверждаемая реальными научными наблюдениями и фактами.

Достоинства:

опирается на научный опыт
взывает к логике и объективности
о Боге-Творце

Недостатки:

требует знакомства с теорией эволюции
отвлечённость и абстрактность

Другие доказательства бытия Божия

Доказательство шестое, нравственное, антропологическое (Иммануил Кант): Всем людям свойственно нравственное чувство/убеждение, категорический императив. Поскольку это чувство не всегда побуждает человека к поступкам, приносящим ему земную пользу, следовательно, должно существовать некоторое основание, некоторая мотивация нравственного поведения, лежащие вне этого мира. Всё это с необходимостью требует существования бессмертия, высшего суда и Бога, учреждающего и утверждающего нравственность, награждая добро и наказывая зло.

«Две вещи на свете наполняют мою душу священным трепетом: звёздное небо над головой и нравственное чувство внутри» – И. Кант

Возражение: Но почему же тогда этот «голос» говорит одним одно, а другим другое?

Ответ: «Голос» говорит одно и то же, но слышат и понимают его разные люди по-разному. Доверяющие ему – слушаются его, а доверяющие, например, газетам, науке, культуре, обществу и т.д. – отвергают его.

Достоинства:

опирается на личный опыт

взывает к чувствам

о живом Боге

Недостатки:

субъективность опыта

«проблема зла»

Доказательство седьмое, врождённая идея (Августин, Кальвин): Всякий нормальный человек рождается с идеей о Боге, внедрённой в само его сознание, хотя эта идея и бывает подавлена или извращена в людях неправедных («Нисходит гнев Божий с небес на всякий грех и зло людей, удерживающих истину в плену греха» – Рим. 1:18). По мере роста человек всё яснее осознаёт её. Критические жизненные ситуации зачастую побуждают человека к её осознанию, осмыслению и принятию (или отвержению). Этой идее о Боге должна соответствовать и реальность Его бытия.

Другими словами, ощущение верности идеи о Боге уже присуща человеку, и сам этот факт уже свидетельствует о бытии Божиим.

Возражение: Но зачем тогда нужна проповедь, миссия, если человеку и так всё ясно?

Ответ: Мы живём в падшем мире, и людям несправедливым требуется напоминание и помощь в осознании истинности идеи о бытии Божием.

Достоинства:

взывает к внутреннему чувству

избавляет от нужды в каких-либо доказательствах

о живом Боге

Недостатки:

ad hominem

требует внешних обстоятельств

не убеждает несправедливых

Доказательство восьмое, мистическое: Человеку свойствен прямой мистический контакт с Богом, приводящий его в экстатическое состояние. Этот опыт чудесного соединения, встречи с живым Богом настолько уникален и настолько ошеломляющ, что сам по себе уже является свидетельством бытия Божия.

Другими словами, чуда богоявления в жизни человека может оказаться вполне достаточно для его уверования в бытие Божие.

Возражение: Но зачем тогда нужна проповедь и миссия, если человеку и так всё станет ясно благодаря чуду?

Ответ: Мы живём в падшем мире, и многим людям требуется помощь в осознании и осмыслении своего мистического опыта в свете Писания и уже накопленного и осмысленного опыта Церкви.

Достоинства:

сокрушительный опыт

избавляет от нужды в каких-либо доказательствах

о живом Боге

Недостатки:

недоверие к чуду

излишний мистицизм

трудность в передаче мистического опыта

Доказательство девятое, истина (Августин): Все люди верят в то, что истина существует. Бог является Богом истины и истинным Богом, следовательно, Он и есть Истина. Эта Истина с большой буквы является необходимым условием существования всякой другой истины. Таким образом, существование какой-либо истины подразумевает существование и Истины с большой буквы, что, в свою очередь, означает и существование Бога.

Другими словами, когда Пилат спрашивал Христа, «Что есть истина?», он задавал вопрос о бытии Божию самому Богу. Не отвечая ему на этот вопрос словами, Христос являл Себя во всей Своей полноте – первой жертвой отрицания истины.

Возражение: Но всякое знание относительно, а, следовательно, истина тоже, а тогда который из богов «истинен»?

Ответ: Заявление об относительности всякого знания саморазоблачительно, ибо претендует на абсолютность, которую отрицает. Знание, действительно, может быть ложным или неполным, но истина – абсолютна.

Достоинства:

взывает к строгой логике

опирается на непосредственный опыт

описано в Евангелии

Недостатки:

категорично и не политкорректно

противоречит релятивистскому духу

отвлечённо и умозрительно

Доказательство десятое, онтологическое (Ансельм): Существование в реальности более совершенно, чем лишь в сознании. Бог, по определению, есть высшая мера мыслимого совершенства. Если бы Бог существовал лишь в сознании, то можно было бы представить и нечто более совершенное, т.е., не только мыслимое, но и существующее. Но, поскольку это невозможно, то Бог существует не только в сознании, но и в реальности.

Другими словами, человеку свойственно понятие о бесконечном и совершенном, а существование является обязательной и необходимой частью совершенства. Следовательно, бесконечное и совершенное – то есть, Бог – существует, постольку совершенство по определению и с необходимостью включает в себя и бытие.

Возражение: Но ведь можно же представить себе и небытие Божие в реальности, и небытие Его в сознании?

Ответ: Да, но тогда вам сначала придётся представить себе Того, Чьё небытие в сознании или в реальности вы бы хотели себе представить. То есть, вовсе отрицать представление о Боге – мыслимом или реальном – человек не в состоянии.

взывает к воображению и логике

о живом и совершенном Боге

не только о возможности, но о необходимости бытия Божия

Достоинства:

вызывает к воображению и логике

о живом и совершенном Боге

не только о возможности, но о необходимости бытия Божия

Недостатки:

умозрительно и отвлечённо

требует богатого воображения

Доказательство одиннадцатое, от конечности (Аристотель), от конечности человека: Человек осознаёт свою конечность, ограниченность и смертность. Откуда происходит это сознание? Бог постоянно напоминает ему об этом через Свою бесконечность, безграничность и бессмертие. То есть, конечность человека сама по себе является доказательством существования бесконечного Бога.

Другими словами, само наше конечное земное существование являет нам образ бесконечного и вечного Бога, следственно, свидетельством Его бытия.

Возражение: Но ведь мы задумываемся о своей конечности и смертности далеко не каждый день. Значит ли это, что Бог нам нечасто напоминает о Себе?

Ответ: Нет, поскольку каждодневные заботы о своём и своих близких благополучии, здоровье, питании и безопасности служат постоянным напоминанием нам о хрупкости и конечности нашего земного бытия.

Достоинства:

вызывает к ежедневному опыту и чувству

о живом, бесконечном и вечном Боге

Недостатки:

парадоксально

игнорирует бессмертие души

Доказательство двенадцатое, от безутешности (Августин), от безутешности: Человек безутешен. Он жаждет благословения. Этой жаждой наделил его Сам Бог, чтобы человек нигде не мог найти утешения, пока не обратится к Богу. Присутствие этой жажды в человеке является косвенным доказательством бытия Божия.

Или, словами самого Августина из его «Исповеди»: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе».

Возражение: Разве нельзя найти утешения в простых радостях бытия – семье, работе, искусстве, природе и т.д.?

Ответ: Конечно, можно, но все они преходящи и несовершенны, а потому лишь усиливают в душе тоску по благословию и утешению вечному и совершенному, которое возможно найти лишь в Боге.

Достоинства:

взывает к личному опыту и чувству

взывает к поиску смысла жизни

Недостатки:

подразумевает наличие жизненного опыта

требует высокого уровня рефлексии

Доказательство тринадцатое, восприятие (Беркли): Человек способен воспринимать (чувствовать) окружающие его предметы, что не может являться следствием ни каких-либо физических явлений (материя «пассивна»), ни волеизъявлением самого человека. Следовательно, эта человеческая способность к восприятию подразумевает существование Бога как единственного разумного объяснения этой способности.

Другими словами, поскольку, по словам самого Беркли, «несравненно большая часть воспринимаемых нами идей или ощущений не произведены человеческими волями и не зависят от них, есть, следовательно, некоторый другой дух, производящий их», поэтому «каждое мое ощущение» возникает «извне, т. е. независимо от моей воли, доказывает бытие Бога... т. е. непротяженного, бестелесного духа, всеведущего, всемогущего и т. д.»

Возражение: Но ведь способность к восприятию окружающего мира могла развиться в человеке естественным образом и без всякого Божественного вмешательства?

Ответ: Согласно идеалистическому учению Беркли материальные предметы сохраняют своё положение и состояние при отсутствии на них воздействия внешнего, духовного, то есть Бога.

Достоинства:

исторически противостоял материализму

трудно опровергнуть

Недостатки:

требует знакомства с историей философии

«философский эпатаж»

Доказательство четырнадцатое, экзистенциальное: Бог являет себя людям через Евангельское откровение – провозглашение Своей любви, прощения и оправдания человека. Человек, принявший это откровение, сразу узнаёт и Бога. Никакого иного

свидетельства не требуется и быть не может. Бытие Божие не столько “доказывается”, сколько “познаётся”, и это познание не интеллектуально, а экзистенциально.

Другими словами, бытие Божие «доказывается» неверующему путём провозглашения Христова благовестия о Его любви, прощении и оправдании и его принятия/познания Бога.

Возражение: Но ведь Евангелие провозглашалось множеству людей, которые его отвергли, а значит это «доказательство» не убедительно?

Ответ: Напротив, именно то, что Бог попускает людям свободно принять или отвергнуть Его благовестие, доказывает Его любовь к ним, которая невозможна без свободы личного выбора каждого из них.

Достоинства:

апеллирует к авторитету Священного Писания

о живом и любящем Боге

освобождает от необходимости что-либо доказывать

Недостатки:

не рационально

возлагает “вину” на неверующего

Доказательство пятнадцатое, чудесное: Чудо – это явление, единственно объяснимое существованием и непосредственным сверхъестественным вмешательством Бога. Существует множество засвидетельствованных фактов чудесных событий. Следовательно, существует множество событий, единственным убедительным объяснением которых может быть существование и сверхъестественное вмешательство Бога. А, следовательно, Бог существует.

Другими словам, Бог являет Себя людям путём сверхъестественных событий в их жизни, деятельно участвуя в их жизни и вмешиваясь в ход человеческой истории.

Возражение: Но ведь некоторые явления, объявлявшиеся чудесными, в дальнейшем находили себе вполне научное объяснение?

Ответ: Во-первых, то, что Бог участвует и действует в жизни людей через события, вполне естественные и не нарушающие установленных Им законов, насколько не удивительно. И, во-вторых, большинство этих «научных» объяснений представляют из себя лишь гипотезы, далеко не доказанные.

Достоинства:

апеллирует к мистическому опыту

апеллирует к авторитету Священного Писания и Предания

Недостатки:

не рационально

апеллирует к зачастую недокументированному опыту

Доказательство шестнадцатое, интеллектуальное: Мы знаем, что мир устроен разумно познаваемым. Следовательно, либо и познаваемый мир, и наш познающий его разум, являются продуктом чистой случайности, либо и то, и другое является продуктом высшего интеллекта. Случайность нам представляется крайне маловероятной. Следовательно, и разумный мир, и сам разум являются порождением высшего разума, т.е. Бога. Следовательно Бог существует.

Другими словами, объяснение происхождения и устройства мира и нашего сознания счастливой случайностью является «интеллектуальным самоубийством», т.е., отказом от способности и возможности разумного познания мира и человека.

Возражение: Но ведь наука оперирует понятием случайного?

Ответ: Да, но в науке “случайность” это – лишь совершенно абстрактное математическое понятие. Оперировать им в естественных и экспериментальных науках без множества оговорок и условностей (например, “генераторы псевдослучайных чисел”) считается «дурным тоном».

Достоинства:

апеллирует к научному знанию

апеллирует к логике

о живом, разумном Боге

Недостатки:

требует знания научной терминологии и практики

оперирует понятием «вероятности»

Доказательство семнадцатое, от объекта: Каждому нашему естественному внутреннему желанию или стремлению соответствует реальный объект, способный это желание удовлетворить. Однако, присутствует в нас и такое желание, которое не может быть удовлетворено ничем временным, ничем земным, ничем тварным. Следовательно, должно существовать нечто превосходящее всё временное, земное и природное. Это “нечто” люди и называют Богом и вечной жизнью с Ним.

Другими словами, реальность Бога доказывается реальностью человеческого стремления к Нему.

Возражение: Но ведь человеку свойственно и стремление к совершенно нереальному и недостижимому?

Ответ: Да, но оно и осознаётся человеком как нереальное и недостижимое, а желание к познанию Бога и стремление к Нему человек ощущает как вполне естественное, а его «объект» – вполне достижимым.

Достоинства:

апеллирует к личному духовному опыту

апеллирует к логике

Недостатки:

апеллирует к общности духовного опыта

допускает множественность “божеств”

Доказательство восемнадцатое, эстетическое (о. Павел Флоренский): Музыка Баха, поэзия Пушкина, живопись Рублёва и Сезанна и т.д. существует, следовательно, Бог есть.

Другими словами, самые гениальные художники признаются в том, что они не сами сотворили свои шедевры, но они им были дарованы, открыты, явлены, ниспосланы, нашептаны и т.д. свыше, а внимательному, тонко чувствующему и вдумчивому зрителю (читателю, слушателю и т.д.) в них раскрывается высшая гармония и мудрость, которая и есть Бог.

Возражение: Но ведь, как говорится, на вкус и цвет товарища нет, да и то, что сегодня кажется прекрасным со временем выходит из моды?

Ответ: Так, но в любой отдельный момент или период времени для каждого чувствительного к искусству человека те или иные произведения искусства оказываются вполне убедительным свидетельством бытия Божия и его участия в жизни мира через эти Его откровения людям о Себе и Своём величии.

Достоинства:

апеллирует к личному эстетическому переживанию и личному духовному опыту

апеллирует к опыту человечества

Недостатки:

убедительно только для «художественных» натур

разногласия при несовпадении вкусов

Доказательство девятнадцатое, религиозное: В культуре и искусстве множества людей разных времён и разных стран имеются свидетельства очень схожего опыта их общения с Божественным. Невозможно допустить, чтобы все они настолько одинаково ошибались в описании природы и содержания этого своего религиозного опыта. Следовательно, Божественное существует.

Другими словами, попытки объяснить схожесть духовного опыта разных времён и народов естественными факторами сталкиваются с необходимостью подтасовок и натяжек, в то время как объяснение его общностью самого этого религиозного опыта вполне логично и подтверждается свидетельствами их материальной и духовной культуры. Следовательно этот опыт истинен, и Бог на самом деле есть.

Возражение: Но ведь существует же и множество очень различных религиозных учений, а значит, какие-то из них являются ложными?

Ответ: Да, но наличие ложного религиозного опыта отнюдь не отрицает возможность истинного. Следовательно, вопрос лишь в том, насколько тот или иной духовный опыт убедителен, и насколько свидетельство о нём достоверно.

Достоинства:

апеллирует к опыту человечества

апеллирует к статистической вероятности

допускает разнообразие духовного опыта

Недостатки:

не о Христе

требует знакомства с различными религиями

Доказательство двадцатое, общественное: Вера в Бога — в верховное Существо, Которому по праву надлежит поклонение и прославление от всего сущего — является общей чертой истории и культуры практически всех народов мира. Невероятно, чтобы все эти люди были неправы относительно этого самого важного и значительного факта их жизни. Гораздо более вероятно, что они были правы, а, следовательно, Бог существует.

Другими словами, легче допустить, что некоторые люди в течение некоторого времени ошибались по некоторым малозначительным вопросам, чем большинство людей ошибалось бы в течение практически всей истории человечества по поводу самого главного в их жизни. А, поскольку атеизм является учением относительно недавним, исповедуется всего десятой частью человечества и не придаёт никакого серьёзного значения вере в Бога, то и доверять ему, конечно, не следует.

Возражение: Но ведь большая часть человечества на протяжении тысячелетий верила в плоскую землю, а потом оказалось, что это не так.

Ответ: Да, но округлость земли стала существенной и важной частью человеческого знания лишь со времени развития мореплавания, когда это открытие уже было сделано.

Достоинства:

апеллирует к опыту человечества

апеллирует к статистической вероятности

допускает разнообразие духовного опыта

Недостатки:

не о Христе

требует знакомства с историей человечества

опирается на оценочное суждение «важное/неважное»

Доказательство двадцать первое, ставка Паскаля: Разумное доказательство существования Бога невозможно, однако, то или иное решение о Его бытии-небытии каждый из нас принять вынужден. Если вы решите, что Бог есть (“сделаете ставку на Бога”), то вы во всяком случае ничего не потеряете, даже если после вашей смерти окажется, что вы были неправы. Если же вы решите, что Его нет и ошибётесь, то вас ждёт страшное наказание. Если вы, «поставив на Бога», выиграете, то получите всё, если проиграете, то не потеряете ничего, но, по крайней мере, проживёте жизнь порядочного человека. Следовательно, благоразумнее верить в Бога, чем не верить в него.

Другими словами, «ставка на Бога» является беспроигрышной, а «ставка на безбожие» слишком велика, чтобы человек мог позволить себе ошибиться. Неверие слишком рискованно.

Возражение: Но ведь, поверив в Бога, я тем самым отказываюсь от множества «земных» удовольствий и развлечений, что было бы глупо, если по окончании жизни окажется, что Его нет.

Ответ: Да, но если окажется, что Он есть, цена за них будет столь высока, что вам покажется ещё более глупым, что вы на неё согласились. Но будет уже поздно.

Достоинства:

апеллирует к логике и здравому смыслу

подчёркивает необходимость решения

Недостатки:

не является доказательством

напоминает «шантаж»

опирается на оценочное суждение «стоит / не стоит»

Доказательство двадцать второе, научно-историческое: Новый Завет является достоверным историческим источником, и описываемые в нём события и факты подтверждаются данными археологии, текстологии и палеографии; в нём опи-

сывается исторический факт боговоплощения – явления Бога людям во Христе. Значит, Бог есть.

Другими словами, если мы, вообще, что-либо достоверно знаем из древней истории, то события земной жизни Христа нам известны из наиболее достоверных письменных источников и артефактов по критериям, выработанным и применяемым ко всем иным историческим событиям самой исторической наукой. Если мы отвергнем его, то нам придётся признать, что мы, вообще, ничего не знаем, а с этим не согласится ни один учёный. Следовательно, это свидетельство о Боге истинно, и Он есть.

Возражение: Но ведь нам практически ничего не известно о первых тридцати годах жизни Христа, и мы судим о Нём лишь о нескольких годах, описанных в Евангелиях. Наше знание заведомо ограничено и может оказаться ложным.

Ответ: Да, но ведь ни об одном событии или явлении нам не известно всего, и мы, тем не менее, делаем из нашего ограниченного знания самые широкие обобщения. Ньютон, например, не видел всех падающих предметов, но из тех, что он видел падающими, сделал вывод о законе всемирного тяготения.

Достоинства:

апеллирует к данным исторической науки

апеллирует к логике

историческое свидетельство обильно

Недостатки:

требует исторического мышления

требует исторической грамотности

подразумевает веру в сверхъестественное/чудеса

Доказательство двадцать третье, личностное: Жизни множества людей были преображены личностью Христа Бога. Значит, Бог есть.

Другими словами, свидетельство преображённых Христом жизней – преступники стали святыми, трусы стали героями веры, грешники стали праведниками и т.д. – благодаря следованию за Христом является чудом, объяснимым лишь Его Божественностью. Следовательно, Бог существует и деятельно участвует в жизни мира.

Возражение: Но ведь многие и не последовали за Христом, а значит отдельные примеры не могут считаться правилом, и ничего не доказывают.

Ответ: Да, но, во-первых, таких «отдельных примеров» великое множество. И, во-вторых, Христос ведь и проповедует личную свободу выбора: лишь те, кто

свободно, лично и искренне приняли решение о вере в Бога и следовании за Христом, испытали чудесное преображение.

Достоинства:

апеллирует к свидетельству святости, праведности и мученичества
подкреплено множеством исторических свидетельств

Недостатки:

требуется знакомства с историей церкви
требуется веры в сверхъестественное/чудеса
некоторые жития сомнительны

Доказательство двадцать четвёртое, личная встреча: В жизни людей происходит чудо личной встречи с живым Богом. Значит Бог есть.

Другими словами, Бог сам жаждет встречи с каждым человеком и является в жизни разных людей под разными образами, в разных событиях или явлениях — зримыми и ощутимыми, во сне или наяву, под видом иного человека или в образе Христа, сокровенно или явно и т.д. — а, значит, Он существует.

Возражение: Но ведь в жизни многих людей эта встреча не произошла, а значит это доказательство на них никак не действует.

Ответ: Да, но они могут узнать об опыте встречи с Богом от других людей, которым они доверяют, и убедиться в реальности этой встречи по тому, какое колоссальное она на них произвела впечатление.

Достоинства:

подкреплено множеством личных свидетельств
о Христе
о Боге, жаждущем личной встречи

Недостатки:

требуется доверия к личному опыту
такой опыт бывает трудноописуем

Доказательство двадцать пятое, кибернетическое: Всё живое появляется на свет в соответствии со своим информационным генетическим кодом, который, следовательно, предшествует появлению самого организма; науке не известно никакого другого источника информационного кода, кроме разума, значит всему живому предшествовал живой, разумный, могущественный Программист, т.е. Бог.

Другими словами, без кибернетического кода не была бы возможна жизнь, а любой известный науке информационный код является продуктом разумной

деятельности. Следовательно и генетический код всего живого, включая человеческий, был создан разумом, очевидно, не человеческим и несравненно более могущественным, т.е. Богом.

Возражение: Но ведь этот код мог согласно дарвиновской теории эволюции появиться путём естественного отбора, т.е., без всякого высшего разума?

Ответ: Слабость этого предположения в том, что даже для создания самого простого составного элемента живого организма (не говоря уже о целом организме) уже требуется сложный информационный код. Однако науке не известно ни одного даже простейшего кода, появившегося случайно и без участия разума.

Достоинства:

подкреплено кибернетическими исследованиями

о живом Боге

Недостатки:

требует знакомства с информационными технологиями

идёт вразрез с общепринятой дарвиновской теорией

Достоинства:

подкреплено кибернетическими исследованиями

о живом Боге

Недостатки:

требует знакомства с информационными технологиями

идёт вразрез с общепринятой дарвиновской теорией

Доказательство двадцать шестое, информационная матрица: Информационная матрица может оставаться неизменной при разрушении одного из её материальных носителей, что подтверждает возможность существования независимой от материального носителя души, а, следовательно, и высшего духовного Существа, т.е., Бога.

Другими словами, современная кибернетическая наука утверждает, что материя вовсе не является необходимым условием бытия духа, т.е., «функцией головного мозга» и «продуктом высокоорганизованной материей» и т.д., а, следовательно, духовная сущность – душа, Дух и Бог – вполне реальны.

Возражение: Но ведь информационная матрица и душа – это же далеко не одно и то же, а значит и аргументация не совсем применима к доказательству существования души и тем более Бога.

Ответ: Да, но ведь этот аргумент и возник в ответ на утверждение материалистов о том, что что-либо духовное (душа, Бог) может существовать лишь, как

следствие материального и целиком от него зависеть. А это, как видно, не так.

Достоинства:

подкреплено кибернетическими исследованиями

оспаривает материалистическую теорию

о Духе Божиим

Недостатки:

требует знакомства с информационными технологиями

идёт вразрез с общепринятой материалистической теорией

лишь о возможности бытия Божия

Доказательство двадцать седьмое, прагматическое (Вольтер): Людям образованным Бог не нужен, но он очень нужен людям тёмным, чтобы они не зарезали своих хозяев; поскольку же всем людям свойственно в какие-то мгновения или периоды своей жизни терять, искажать или забывать знание, приобретённое образованием, то Бог нужен всем. Поэтому лучше считать, что Он есть.

Другими словами, твёрдое представление о бытии Божиим это то, благодаря чему человечество до сих пор не самоуничтожилось. А следовательно, его и следует придерживаться, хотя бы ради того, чтобы было кому в нём сомневаться.

Возражение: Но ведь с умножением знания и всеобщей образованности постепенно отпадёт и эта необходимость, а значит это – не Бог, а только вера в него.

Ответ: Несмотря на постоянное умножение знания и образованности в течение всей истории человечества, большинство людей продолжают оставаться «тёмными», то есть, нуждающимися в Боге, чтобы не озвереть.

Достоинства:

опирается на авторитет «великого скептика»

апеллирует к личному и общественному опыту

апеллирует к потребности в Боге

Недостатки:

доказывает необходимость веры в Бога, а не Его бытия

адресуется образованному, а не «тёмному» оппоненту

Доказательство двадцать восьмое (С.Л. Франк): Бог познаваем не как объект, а как субъект Его откровения человеку о Себе. Поскольку человек обретает это откровение, то Бог есть.

Словами самого С.Л. Франка: «Искание Бога есть уже действие Бога в человеческой душе», а, поскольку это искание увенчивается обретением (или отвержением) Бога, следовательно Бог есть.

Возражение: Но ведь не все же люди ищут и не все обретают, а некоторые ещё и отвергают. Значит, это доказательство не для всех.

Ответ: Не все ищут сознательно и целенаправленно, но любому человеку свойственно любопытство, любознательность, интерес или хотя бы недоумение о бытии Божиим, и его может быть достаточно для обретения откровения о Нём. Принять же это откровение или отвергнуть – личный выбор каждого.

Достоинства:

Богу – вся слава!

о живом и личностном Боге

дарует надежду на то, что Бог «докричится» до каждого

Недостатки:

в свою очередь требует обоснования

снимает с человека ответственность за поиск

может не подтверждаться личным опытом

Доказательство двадцать девятое, от икоты (Венедикт Ерофеев): «Закон – он выше всех нас. Икота – выше всякого закона. И как поразила вас недавно внезапность ее начала, так поразит вас ее конец, который вы, как смерть, не предскажете и не предотвратите: Двадцать два – четырнадцать и все. И тишина. И в этой тишине ваше сердце вам говорит: она неисследуема, а мы – беспомощны. Мы начисто лишены всякой свободы воли, мы во власти произвола, которому нет имени и спасения от которого – тоже нет. Мы – дрожащие твари, а она – всесильна. Она, то есть Божья Десница, которая над всеми нами занесена и пред которой не хотят склонять головы только одни кретины и проходимцы. Он непостижим уму, а следовательно, Он есть. Итак, будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный».

Другими словами, Бог является человеку в сверхъестественном, личном, непосредственном, парадоксальном опыте, из которого и вытекает утверждение Его бытия.

Возражение: Но ведь это же цитата из художественного произведения, то есть слова вымышленного героя, кстати, сомнительной трезвости!

Ответ: Да, но именно это и утверждает автор книги: только самое смиренное состояние и расположение души и сознания человека раскрывает его сердце на встречу живому и непосредственному явлению Бога в его жизни.

Достоинства:

искусная художественная форма

взывает к личному опыту человека

парадоксально

Недостатки:

не на всякий художественный вкус

снимает с человека ответственность за поиск

парадоксально и недоказательно в строгом смысле слова

Доказательство тридцатое, от термодинамики (Р. Клаузиус): Вечное бытие противоречит второму началу термодинамики, согласно которому все звёзды во вселенной должны были бы давно погаснуть, а атомы распасться, если она существовала вечно. Следовательно бытие всего сущего поддерживается извне – вечной, всемогущей и всеблагой (бытие = благо) силой, т.е., Богом.

Другими словами, энтропия вселенной (необратимое рассеивание энергии) в бесконечности времени приводит «максиму энтропии», «тепловой смерти» вселенной, а этого до сих пор не произошло, а значит вселенная конечна и своим бытием обязана внешней силе, т.е. Богу.

Возражение: Но ведь согласно современному состоянию научной космологии вселенная неоднородна во времени и пространстве и, следовательно, достижение ею максиму энтропии крайне маловероятно.

Ответ: Да, но в вечности времени даже крайне маловероятные явления должны были когда-то уже произойти, однако вселенная существует, а значит – источником её бытия является Бог.

Достоинства:

основано на законах физики

взывает к математической логике

Недостатки:

требует знания физики

не разделяется некоторыми учёными

не о живом Боге

Доказательство тридцать первое, креационистское: В природе существуют сложнейшие организмы, живые системы и органы, которые не могли бы развиваться в целое из своих частей, которые функционально связаны друг с другом, то есть могли появиться только одновременно, по единому гармоничному замыслу, в свою очередь, «вписавшему» их в окружающую природу. Источником и «осуществителем» этого замысла может быть только Бог.

Другими словами, «неупрощаемая сложность» (М.Дж. Бихи) биологических систем и организмов требует их сотворения согласно единому замыслу всемогущего Творца, т.е. Бога.

Возражение: Но ведь отдельные части этих органов могли развиваться сами по себе для других целей и как части других органов, а потом соединиться вместе вследствие случайной мутации, а значит – без помощи Бога?

Ответ: Да, но и эти «другие органы», в свою очередь, представляют из себя системы с «неупрощаемой сложностью» строения, а, следовательно, и для их возникновения необходим и замысел, и его «Осуществитель».

Достоинства:

основано на биологических знаниях

взывает к логике

Недостатки:

требует знания биологии

не разделяется некоторыми учёными

не о живом Боге

Доказательство тридцать второе, от гениальности: Большинство гениев науки, например, Нобелевских лауреатов и выдающихся научных деятелей от древности до современности, верили и верят в Бога, а они мудрее, чем простые смертные. Значит, Бог есть.

Другими словами, поскольку мы признаём особые дары и таланты выдающихся людей, а они свидетельствуют о своей вере в Бога, то и в этом отношении они для нас должны представлять авторитет и источник мудрости.

Возражение: Но ведь специалист в какой-то одной области не всегда является гением в другой, и значит мнение гениев в отношении веры может не быть ни истинным, ни авторитетным?

Ответ: Да, но сам тот факт, что верующих гениев – подавляющее большинство уже свидетельствует о том, что вера в Бога непосредственно и последовательно коррелирует с мерой одарённости человека.

Достоинства:

основано на авторитете выдающихся людей

взывает к логике

о живом Боге

Недостатки:

требует доверия к науке, искусству и обществу

требует знакомства со свидетельствами гениев

допускает «элитарность» веры

Доказательство тридцать третье, от святости: На протяжении истории святым и праведникам Бог являлся непосредственно и в Своих откровениях о Себе.

Стремление человека к чистоте и святости является свидетельством заложенного в него стремления к Богу, а значит Бог есть.

Другими словами, авторитета личности, жизни и наследия святых и праведников достаточно для того, чтобы уверовать в Бога.

Возражение: Но ведь хорошие люди следовали и ложным убеждениям, целям и ценностям?

Ответ: Да, но их жизнь не была исполнена той чистоты, святости и праведности, а также тех особых знамений Божьей благодати, которые ниспосылается только следующим за Ним.

Достоинства:

основано на авторитете святых и праведников

опирается на Священное Предание

о живом Боге

Недостатки:

требует знакомства с житиями святых и праведников

малоубедительно для циников

Доказательство тридцать четвёртое, гуманистическое: Войны под религиозными лозунгами, составляющие абсолютное меньшинство войн в истории (121 из 1642), были менее кровопролитными, чем войны по политическим, идеологическим, экономическим и любым другим мотивам (9 млн. чел. из 443 млн. чел.). Следовательно даже во времена конфликтов религия благотворна, и верить в Бога следует ради спасения жизни людей.

Другими словами, вера в Бога даже во времена войн и катаклизмов спасала множество человеческих жизней, а атеизм приводил к массовым военным преступлениям и убийствам. Следовать за Богом и исполнять Его заповеди необходимо уже из чисто гуманистических соображений.

Возражение: Но ведь и от имени религии совершались злодеяния и убийства, а всеблагодатный и всемогущий Бог не допустил бы того, чтобы Его имя осквернялось.

Ответ: Да, религиозными мотивами люди часто прикрывают свои нечистые замыслы, но Бог предоставил людям свободу выбора – даже рискуя Своей собственной репутацией.

Достоинства:

основано на фактах истории и статистических данных

взывает к гуманизму

о живом Боге

Недостатки:

требует доверия к статистике

доказывает скорее достоинства религиозности, чем бытие Божие

противоречит распространённому мнению

Доказательство тридцать пятое, нано-биологическое (Джеймс Тур): Невозможно ни представить себе, ни, тем более, создать условия при которых клетка, её составляющие и её механизмы могли бы сложиться без участия внешнего могущественного и мудрого воздействия. Причём, чем более наука узнаёт о клетке, её составляющих и её механизмах, тем более могущественным и мудрым оказывается их создатель. Таким образом нано-биология последовательно приближается к доказательству бытия Божия.

Или, по словам нано-биолога Джемса Тура: «Происхождение первичной жизни, таким образом, является тем «гвоздём, который держит крышку гроба закрытой» в отношении теории биологической эволюции. Без этой первичной жизни или простой клетки, требующей четыре молекулы разных типов плюс информацию, всякие предположения о биологической эволюции лишены основания называться жизнеспособными. А без жизни трудно говорить о биологии».

Возражение: Но ведь можно предположить, что с развитием научных исследований в этой области будет найден механизм возникновения жизни, и тогда нужда в его объяснении бытием Божиим отпадёт?

Ответ: Да, фантазировать можно сколько угодно, но наука имеет дело с фактами, а они упрямо свидетельствуют о необходимости высшей силы и высшего разума для возникновения жизни.

Достоинства:

основано на фактах естественнонаучных исследований

основано на авторитете Нобелевского лауреата

о живом Боге

Недостатки:

требует научного знания

требует доверия к науке

противоречит распространённому мнению

Доказательство тридцать шестое (Калям): Всё, что появилось на свет, имело причину своего появления на свет. Вселенная появилась на свет, поскольку, если бы она была вечной, то бесконечная череда предшествующих настоящему моменту причин и следствий не могла бы, будучи бесконечной, привести к настоя-

щему моменту. Однако настоящий момент наступил, следовательно вселенная конечна, имеет начало и, значит, у вселенной была причина появления на свет, т.е. Бог-Творец.

Калям (тростник, писчий инструмент), в отличие от религиозной догмы, является жанром разумного истолкования исламского учения. Бог есть потому, что вселенная не бесконечна, что доказывается наступлением настоящего момента времени, который был бы невозможен, если бы ему предшествовала бесконечность, поскольку бесконечная череда причинно-следственных связей не может осуществиться даже в бесконечном времени.

Возражение: Но ведь христиане верят в бессмертие души, а значит в бесконечность будущего времени, так почему же оно не может быть бесконечным в прошлом?

Ответ: Именно потому, что время по самой своей природе анизотропно, т.е. едино-направленно – от прошлого к будущему – прошлое конечно, а будущее вечно.

Достоинства:

адресовано к мусульманской культуре и мудрости
следует строгой логике

Недостатки:

крайне абстрактно
требуется богатого воображения
то, что начало = Творец, не доказано

Доказательство тридцать седьмое (личное доверие): Человек, которому я доверяю, говорит, что Бог есть. Значит, Бог есть.

Другими словами, важна не столько вера в бытие Божие, сколько доверие к Нему, а внушить такое доверие может свидетельство близкого, любимого и доверенного человека, друга, родителей или другого авторитетного лица.

Возражение: Но ведь и друг, и даже родители могут ошибаться, веря во что-то ненастоящее или неправильное.

Ответ: Да, но наше доверие к ним зиждется не на их безошибочности, а на их любви к нам, заботе о нас, желании нам лучшего.

Достоинства:

опирается на личный опыт, образец веры
эмоционально
свидетельство о живом Боге

Недостатки:

возможно злоупотребление личным доверием, зависимость
«стадный инстинкт»

религиозная культура вместо веры

Доказательство тридцать восьмое, «протестантское»: В Библии написано, что Бог есть. Значит, Бог есть.

Другими словами, если я уже верю в Библию, как Слово Божие, как священный и сакральный текст, а в ней описывается история взаимоотношений между человеком и Богом, то Бог, конечно, есть.

Возражение: Но ведь существуют и другие священные тексты, а в них говорится о совсем другом «боге» или даже о «богах»?

Ответ: Да, но только Библия обладает как внутренним (рукописи), так и внешним (артефакты) свидетельством своей истинности как Слова Божия. Происхождение и достоверность всех других т.н. «священных текстов» весьма сомнительны.

Достоинства:

опирается на авторитет Св. Писания

подтверждается свидетельством исторической науки

свидетельство о живом Боге

Недостатки:

требуется знакомства с историей, текстологией и археологией

требуется доверия к Св. Писанию

опасность формального отношения к тексту

Доказательство тридцать девятое, «модальное» (С. Hartshorn & N. Malcolm): Бог по определению сущий, т.е. необходимо обладает свойством бытия. Его невозможно представить ни несуществующим, ни зависимым в Своем бытии от каких-либо условий – это было бы абсурдом. Следовательно Он есть.

Другими словами:

Бог либо существует, либо нет.

Бог не может ни обрести бытие, ни его потерять.

Если Бог есть, то Он не может перестать быть.

Следовательно, если Бог есть, то Он есть необходимо.

Если Бог не существует, то Он не может начать существовать.

Следовательно, если Бога нет, то Его бытие невозможно.

Следовательно, бытие Божие либо необходимо, либо невозможно.

Однако бытие Божие невозможно, лишь если понятие Бога внутренне-противоречиво.

Понятие Бога не является внутренне-противоречивым.

Следовательно, бытие Божие не является невозможным.

Следовательно, исходя из пунктов 7 и 10, бытие Божие необходимо.

Возражение: Но ведь если Бог обладает свойством бытия «необходимо», и «по определению», то уже и доказывать нечего? Не является ли это примером круговой логики?

Ответ: Нет, не является, поскольку это доказательство как раз приводит доводы в пользу необходимости Его бытия и в пользу невозможности Его небытия.

Достоинства:

опирается на строгое логическое рассуждение

восходит к доказательству Ансельма (онтологическому)

Недостатки:

требует владения законам формальной логики

абстрактно и не наглядно

не о живом Боге

Доказательство сороковое, красота природы: В окружающей природе присутствует красота, не объяснимая законами самой природы и не сотворённая самим человеком, но воспринимаемая им как красота и гармония. Значит, и эта красота, и способность человека её воспринимать сотворены первоисточником красоты, т.е., Богом. Следовательно Он есть.

Другими словами, невозможно поверить в то, что природная красота совершенно случайно совпала с представлением человека о гармонии природы. Следовательно, и то и другое являются взаимодополняющими частями единого Божественного замысла. А значит Бог есть.

Возражение: Но ведь бывают же люди, относительно или даже совершенно равнодушные к природной красоте, для которых «природа – не храм, а мастерская»?

Ответ: Да, но ведь тургеневский Базаров описан автором «Отцов и детей» почти карикатурно, и подчёркнуто ущербным в этом отношении, поскольку полноценный человек не может не восхищаться природной гармонией.

Достоинства:

опирается на личный опыт

эмоционально

подтверждается произведениями искусства

Недостатки:

может не тронуть менее чувствительного к красоте человека

не исключает подмены «красоты» – «пользой»

подразумевает общность опыта

Доказательство сорок первое, от мучеников: свидетельство сонма мучеников, страстотерпцев и исповедников веры, не пожалевших самой своей жизни для свидетельства о Боге, служит достаточным доказательством Его бытия и истинности.

Другими словами, многочисленные подвиги веры, позволившей мученикам за неё не отступить от Христа перед лицом страданий и смерти является ярчайшим свидетельством её истинности, а, следовательно, и бытия Божия.

Возражение: Но ведь люди принимали мучения и умирали точно также за вполне земные идеалы и убеждения.

Ответ: Да, но ни их жизнь, ни их смерть, ни их загробное бытие (останки, мощи, образы) не являли особых знамений Божией милости и благодати.

Достоинства:

свидетельство Писания и на многовековой опыт Церкви

свидетельство артефактов

подтверждается предметами церковного искусства

Недостатки:

требует знакомства с церковной историей и церковным искусством

часть свидетельств легендарна

Доказательство сорок второе, «антропный принцип»: Вселенная точно настроена для существования жизни, а, следовательно, её «Настройщик» сотворил её ради человека, способного свободно избрать прославление своего Творца. А, значит, Бог есть.

Другими словами: «Одно из самых главных косвенных доказательств бытия Бога – это антропный принцип. Вся Вселенная создана под человека. Потому что если на несколько десятых долей процентов изменить константы – все будет разрушено, и во Вселенной не будет человека. Например, чуть-чуть поменять заряд электрона, и у воды уже не будет максимальной плотности при 4 градусах, и она будет вымерзать. Другие константы поменять: вообще не зародится углерод – он будет быстро сгорать. Это самое лучшее доказательство бытия Бога. Между прочим, все другие варианты создания Вселенной приводят либо к мистике, либо к цепочке нелепых случайностей. И в это можно верить только слепо. Вера в Творца, в конце концов, логически более оправдана, чем вера в бесконечное число случайностей, включая стихийную самоорганизацию» – д. ф.-м. н. Ольховский В.С.

Возражение: Но ведь возможно допустить существование множественных миров, в которых этот принцип не соблюдается.

Ответ: Да, но для такого допущения у человека должны быть хоть какие-то основания, а таковые невозможны в принципе, ибо при его несоблюдении не возможен сам человек.

Достоинства:

опирается на самые передовые научные открытия

вызывает к строгой научной логике

подтверждается текстом Писания

Недостатки:

требуется знакомства с передовыми научными знаниями

не исключает теорий «множественности миров» или «неравномерности» вселенной

Доказательство сорок третье, кумулятивное: Ни одно из доказательств бытия Божия не является достаточным и окончательным, но все вместе они представляют достаточно оснований для веры в Его бытие.

Другими словами, разные доказательства бытия Божия призваны рассмотреть этот вопрос с разных сторон и, благодаря этому, способны составить у человека более полное представление о том, насколько бытие Божие может считаться фактом обоснованным и истинным.

Возражение: Но раз ни одно из доказательств не является окончательным, значит ни одно из них не является и, в строгом смысле, доказательством.

Ответ: Совершенно верно, «доказательствами» (от лат. *argumentum*) они называются по традиции, но, строго говоря, являются свидетельствами или доводами, предоставляющими человеку сделать свой выбор, во-первых, лично, во-вторых, ответственно и, главное, осведомлённо.

Достоинства:

опирается на всю сумму доводов

обращено к любому человеку

обладает кумулятивным эффектом

оставляет возможность свободы выбора

Недостатки:

оставляет впечатление «недостаточности» доводов

оказывает давление на выбор

механистично

Доказательство сорок четвертое, от атеизма: Критика веры в Бога со стороны атеистов настолько несостоятельна и неубедительна, что вера в Него представляется более обоснованной и оправданной.

Иными словами (д-р богословия Д. Кларк): «Люблю спорить с атеистами. Слабость их нападок на веру как ничто другое утверждает меня в её истинности».

Возражение: Но неправота вашего оппонента сама по себе ещё не доказывает вашей правоты, поскольку вы оба можете оказаться неправы.

Ответ: В данном случае имеет место бинарная оппозиция, т.е., выбор не из многих возможных вариантов, а всего из двух: бытия Божия или Его небытия. Следовательно, слабость аргументации одной из сторон уже свидетельствует о доказательной силе другой.

Достоинства:

опирается на отрицательный опыт атеизма

вызывает к честности, трезвости и рефлексивности оппонента

Недостатки:

принцип «сам дурак»

не приводит положительных доказательств

Доказательство сорок пятое, политическое: Политика двух государств, построенных на атеистической идеологии (Китай и СССР), стала причиной самой массовой гибели населения – собственного и других государств – за всю историю человечества. Чтобы избежать этого в будущем, государствам следует поощрять религиозную веру и строить свою политику, исходя из бытия Божия и Его участия в жизни мира.

Иными словами, бытие Божие доказывается тем, что отступление от веры в Него в государственной политике, оборачивается гибелью и страданием множества граждан, как самой этой страны, так и её соседей.

Возражение: Но ведь множество людей гибли и гибнут и в результате политики государств, провозглашающих себя «религиозными»?

Ответ: Да, эти «множества» оказываются несоизмеримо меньше в «религиозных» странах: от всех тиранов вместе взятых погибло меньше людей, чем от рук Сталина и Мао.

Достоинства:

подтверждается историческим опытом человечества

измеримо и наглядно

эмоционально

Недостатки:

неубедительная статистика

вызывает горькие национальные чувства

Доказательство сорок шестое, прагматическое: Законы Божьи действительно работают, исполнение Его заповедей на самом деле выгодно, молитвы и посты реально помогают – следовательно Бог есть.

Иными словами, следование за Богом даёт положительные результаты, то неверие в Него просто не практично.

Возражение: Но ведь не все законы Божьи действуют мне на пользу, и не на все свои молитвы я получаю положительный ответ?

Ответ: Да, мы не всегда признаём ту пользу, которая следует из соблюдения законов Божьих, и не всегда согласны с тем ответом, который получаем на свои молитвы. Дело, таким образом, не самих законах и не в ответах на молитвы, а в падшести и греховности человека, не признающего их благость.

Достоинства:

исходит из практической пользы

подтверждается личным и общественным опытом

измеримо

Недостатки:

низменно и не возвышенно

требует готовности к риску

Настоящая компиляция намеренно не систематизирована (кроме выделения классических доказательств), ибо преследует цель лишь представить возможность множественного подхода к данной апологетической и миссионерской задаче – доказательству бытия Божия. Краткие оценочные комментарии к каждому из них призваны помочь в выборе их для применения в конкретной аудитории или в общении с конкретным оппонентом.

Библиография

1. James Tour, Origin of Life, Intelligent Design, Evolution, Creation and Faith. URL: <https://www.jmtour.com/personal-topics/evolution-creation> (дата обращения 30.11.2022).

2. Richard McDonough. Norman Malcolm (1911–1990): Internet Encyclopedia of Philosophy and its Authors, URL: <https://iep.utm.edu/malcolm/> (дата обращения: 30.11.2022)

3. Булгаков М.А. Мастер и Маргарита. Портал Lit-Ra.su Онлайн библиотека, URL: <https://lit-ra.su/mihail-bulgakov/master-i-margarita> (дата обращения 30.11.2022)
4. Быховский Б. Э. Джордж Беркли. – М.: Мысль, 1970.
5. Ерофеев Венедикт, Москва – Петушки. ЛитМир - Электронная Библиотека, URL: <https://www.litmir.me/a/?id=2589> (дата обращения 30.11.2022).
6. Питер Крифт, Рональд Тачелли. Справочник по христианской апологетике. – Христианский научно-апологетический центр, 2011.
7. Профессор в области ядерной физики Владислав Ольховский: «Вся Вселенная создана под человека». Портал Православие.ру, URL: <https://pravoslavie.ru/44938.html> (дата обращения 30.11.2022).
8. Флоренский П., священник. Сочинения в четырех томах. – М.: Мысль, 1996.

УДК 257

Иерей Петр Алексеевич Зорин;
бакалавр теологии (МДС), магистрант 2 курса БПДС (с м/н),
клирик храма святого вмч. Феодора Стратилата, г.Старый Оскол,
преподаватель Православной гимназии, г. Ст. Оскол;
Россия, г. Старый Оскол;
petr.zorin.92@mail.ru ; petr.zorin.2010@gmail.com

Концепция духовно-нравственного воспитания учащихся православной гимназии в России начала XXI века

Аннотация. В настоящее время, в век стремительных трансформаций в сфере духовности и нравственности, искажения и отрицания христианского понимания человека и межличностных отношений, актуализируется обращение к концепциям воспитания и образования современных российских православных гимназий с целью сохранения традиционного взгляда на человека в контексте православной антропологии, аксиологии и сотериологии. В связи с этим в данной статье рассматривается концепция духовно-нравственного воспитания православной гимназии в России в начале XXI столетия и ее особенности.

Ключевые слова: православные гимназии; духовно-нравственное воспитание; православное воспитание и образование.

Priest Peter Alexeyevich Zorin;
Bachelor of Theology (MDS),
2nd year master's student of BPDS (m/n),
Clergyman of the Church of St. Theodore Stratilat, Stary Oskol,
Lecturer of St. Oskol Orthodox Gymnasium;
Russia, Stary Oskol,
petr.zorin.92@mail.ru ; petr.zorin.2010@gmail.com

The Concept of Spiritual and Moral Education of Students of the Orthodox Gymnasium in Russia in the Early XXI Century

Annotation. At the present time, in the age of rapid transformations in the sphere of spirituality and morality, distortion and denial of the Christian understanding of man

and interpersonal relationships, the appeal to the concepts of upbringing and education of modern Russian Orthodox high schools in order to preserve the traditional view of man in the context of Orthodox anthropology, axiology and soteriology becomes relevant. In this regard, this article examines the concept of spiritual and moral education of the Orthodox gymnasium in Russia at the beginning of the XXI century and its characteristics.

Keywords: Orthodox gymnasiums; spiritual and moral education; Orthodox upbringing and education.

В настоящее время в мире происходит смена ценностной парадигмы, и эти преобразования инспирированы Западным миром, который, судя по принятым за последние два десятилетия законам, встал на антихристианский путь бытия и все больше отдаляется от Бога. События, происходящие на Западе в культурной, духовно-нравственной сфере, в образовании, политике, экономике, так или иначе, влияют и на российскую культуру, систему образования и воспитания. Мы видим, как происходят негативные преобразования в понимании человека, межличностных и межполовых отношений. Человека настойчиво пытаются превратить в послушное роботоподобное существо, транс-человека с нехристианским мировосприятием, объект без образа и подобия Божиего, бездушного, немилосердного, безответственного [11, с. 158], без сочувствия и милости, жертвенности, заботливости, стремящегося лишь к удовлетворению плотских потребностей, поработленного животными инстинктами, которым легко управлять. Сегодня мы можем наблюдать, как Западом высмеиваются традиционные межполовые отношения и институт семьи [10, с. 707], искажается Таинство брака, растут, как грибы после дождя, всевозможные группы-ЛГБТ, пропагандируются однополые связи, на законодательном уровне во многих странах европейского сообщества признаны однополые браки, для которых создается чин Венчания и которые могут усыновлять/удочерять детей. Гомосексуалисты становятся священниками и епископами [10, с. 709]. Слова «мальчик», «девочка» заменяются гендерно-нейтральными, т.к. считаются дискриминирующими личность [9], а слова «мама» и «папа» заменяются на «родитель №1» и «родитель №2» [15]. Людей, выступающих против такой радикальной ломки многовековых устоев и искажения базовых христианских понятий и принципов, ожидают штрафы, аресты, увольнения с работы и прочие притеснения. Сатанизм расцвел пышным цветом: адепты сатанинских

культов участвуют в формировании школьных программ и требуют разрешения проповедовать в образовательных учреждениях (то же требуют и представители ЛГБТ), устанавливаются памятники сатане (как, например, в Детройте), действуют официально различные антихристианские культы. В школах Западных стран ввели уроки сексуального просвещения, которые ломают психику детей и от которых родители не вправе отказаться из-за угроз изъятия детей из семьи, из-за штрафов, арестов.

Все это происходит «в русле глобального процесса формирования единого общемирового секулярного государства» [2] с абсолютно дехристианизированным обществом и либеральными стандартами, в которых нет места христианскому Богу.

Эта духовная грязь разносится по всему миру и влияет, в том числе, и на российское общество, особенно на молодое поколение, которое оказывается под огромным информационным натиском.

В этих условиях особо возрастает роль духовно-нравственного воспитания молодежи, которое предполагает формирование твердой религиозной, патриотической и гражданской позиции, духовных приоритетов в жизни, уважения к культурно-историческому наследию своей страны. Духовно-нравственное состояние молодежи является определяющим для будущего Русской Церкви и российского общества [5]. В этой связи в России созрела необходимость обращения к опыту Русской Православной Церкви в сфере воспитания и образования с целью формирования целостной личности, способной противостоять антихристианским интенциям, глобализационным вызовам и устоять на Христовом пути, сохранить традиционные, созидательные ценности и Православную веру, которая является для России культурно- и государствообразующей. Духовно-нравственное состояние молодого поколения имеет архиважное значение для будущего российского социума, поэтому в основу воспитания, формирования целостной, созидательной личности должна быть положена православная антропология и аксиология.

Русская Православная Церковь хранит бесценную сокровищницу святоотеческого педагогического наследия, которое, к сожалению, остается до сих пор недостаточно востребованным светской педагогической мыслью и практически не используется при построении воспитательного и образовательного процесса.

В связи с этим рассмотрим концепции духовно-нравственного воспитания учащихся некоторых современных православных гимназий России, которые основаны на Св. Писании, святоотеческом наследии и направлены на привитие

молодому поколению любви к Отчизне, к духовным и культурным традициям, к Православию, как фундаменту общенациональных ценностей [1].

Учебно-воспитательный процесс в современных православных гимназиях строится с учетом православной педагогической традиции России, зарубежного педагогического опыта и подходов к повышению уровня духовно-нравственного воспитания учащихся (при этом этот опыт и подходы не должны вступать в противоречие с православными педагогическими принципами).

У всех нынешних православных гимназий есть определенная программа-концепция духовно-нравственного воспитания, которая включает в себя цель, задачи, основные принципы и направлена на приобщение детей к православным ценностям, воспитание ответственности, гражданственности, соборности, патриотизма, бережного отношения к историческому наследию российских народов, воспитание духовно-нравственных качеств личности в контексте православной аксиологии, а также на формирование коммуникативной культуры в рамках межконфессионального общения, что является весьма актуальным в многонациональной России.

В гимназиях воспитательный процесс осуществляется, прежде всего, на основе взаимодействия и сотрудничества триады: гимназии (в лице педагогов), семьи (родители) и, что обязательно, Русской Православной Церкви (в лице священников).

Однако из этого не следует, что гимназии закрыты по отношению к остальному внешнему миру. Так, например, в «Концепции образования и воспитания Православной Гимназии во имя прп. Сергия Радонежского», в частности, говорится о том, что гимназия осуществляет сотрудничество и с ВУЗами (например, педагогической направленности, теологическими факультетами и пр.), и с теми учреждениями, которые занимаются проблемами развития и совершенствования российской образовательной системы [4]. Данная гимназия учреждена решением Прихода Всех Святых в земле Российской просиявших в Новосибирской епархии Русской Православной Церкви и «под образованием понимает целенаправленный процесс обучения, включающий нравственное, культурное, интеллектуальное и физическое воспитание детей, а также развитие их национального и религиозного самосознания и формирование их как свободных и ответственных граждан России» [4].

В «Концепции» гимназии во имя прп. Сергия обращается внимание на то, что, прежде всего, следует воспитывать сердце ребенка, направлять его в позитивное русло, развивать, в первую очередь, духовные силы, добрую волю, иначе, если

делать акцент на развитии интеллектуальных, телесных способностей, это приведет к искажениям, к возвращению гордыни, тщеславия в воспитуемом. Программа гимназии составлена таким образом, чтобы пробудить стремление детей ко всему доброму, святому, прекрасному, духовному, высоконравственному, научить их любви, жертвенности, честности, великодушию, милосердию, состраданию и прочим добродетелям. При этом воспитатели, преподаватели должны показывать своим поведением, жизнью пример любви, благочестия, трудолюбия, честного и правильного исполнения обязанностей, а также ограждать их от праздности, гордости, тщеславия, лени, притворства, лжи, зависти и других пороков.

«Концепция» гимназии раскрывает подходы к воспитательному процессу посредством обучения детей труду, пению, танцам, изобразительному и другим видам искусства, спорту. При этом совершенно исключены занятия разного рода оккультной и неоязыческой теорией и практикой. Учащихся стараются ограждать всеми силами от влияния деструктивных групп, язычества, псевдохристианских учений [4].

В таком же направлении работает и Православная гимназия во имя Святого Благоверного Великого князя Александра Невского в Старом Осколе Белгородской области (Белгородская и Старооскольская епархия), которая в образовательном и воспитательном процессе ориентирована на приоритет православных ценностей. Гимназия осуществляет обязательное сотрудничество с Церковью в лице священника, с «Центром духовно-нравственного образования школьников».

Основная задача гимназии заключена в развитии в ребенке тех устремлений, которые позволили бы ему реализовать себя в качестве достойного гражданина своей страны на благо Родины, Церкви и семьи. Программа гимназии отмечает в образовательном процессе особый статус гуманитарно-обществоведческих и богословских дисциплин, например: «Русский язык», «Церковнославянский язык», «Православная культура», «История России. Всеобщая история» и др. Также в гимназии «внедряются элективные курсы, основанные на православной вере, способствующие не только развитию специальных умений и навыков, но и закладывающие основы православия, духовности и культуры («Нравственные основы семейной жизни», «Основы православной веры»))» [6].

Устав гимназии говорит о том, что программа ее нацелена на воспитание целостной, гармоничной, созидательной личности на основе православного мировоззрения, подлинных христианских нравственных ценностей и системы знаний в соответствии с онтологическими, антропологическими, сотериологически-

ми и эсхатологическими представлениями Православной Церкви [14]. Процесс воспитания в гимназии предполагает участие детей в богослужениях, в клубах по интересам, в научных обществах, секциях, конкурсах, в благотворительной деятельности, а также патриотическое воспитание. Гимназия ориентируется на гуманитарно-теологический и филолого-теологический профили обучения и опирается на церковно-педагогические принципы православной педагогики, неискаженные христианские ценностные ориентиры, святоотеческое наследие [7].

В «Концепции воспитания и образования» Православной гимназии Прихода церкви Рождества Богородицы с. Городня-на-Волге Конаковского района Тверской и Кашинской Епархии Русской Православной Церкви отмечается, что в гимназии доминирует воспитание над образованием, т.к. развитие одного лишь ума, без учета направлений сердца, чревато формированием эгоистичной, самовлюбленной, горделивой, тщеславной личности. В этой связи, прежде всего, делается акцент на воспитании сердца, учитывая то, что цель человека состоит в обожении, соединении со Христом, спасении, которое совершается с Богом, в Боге и в Его Церкви, которая раскрывает способы и пути достижения спасения. Таким образом, гимназия понимает процесс воспитания, как «формирование личности, приобщенной Священному Преданию и являющейся его носителем». Откровение является фундаментом христианского веро- и нравоучения, содержит в себе базовые смыслы, ценности и представления Св. Предания. Изучение православной этики необходимо для того, чтобы раскрыть перед учащимися христианскую нравственность в аспекте её практической реализации... Православное воспитание, в первую очередь, является нравственным воспитанием, ... это передача нравственно-аскетического опыта Церкви. ... Духовное попечение должно охватывать не только учеников Гимназии, но и педагогов... Православное воспитание не может быть реализовано вне Церкви» [3], оно экклесиологично, т.е. предполагает воцерковление детей, оцерковление всех сторон их жизни.

В таком же направлении осуществляет свою деятельность и Православная Гимназия во имя святителя Игнатия Брянчанинова при Приходе храма в честь Рождества Пресвятой Богородицы г. Новосибирска Новосибирской Епархии Русской Православной Церкви. Программа гимназии направлена на воспитание детей в традициях отечественной православной культуры, в рамках принципов Св. Предания с глубоким православным мировоззрением, с развитым нравственным чувством и этическим сознанием, на развитие высоконравственного, ответственного гражданина страны, семьянина с любовью к Богу, ближнему, Отечеству и

уважением к его истории, культуре [8].

Таким образом, можно сказать, что приоритетным направлением современных православных гимназий, как свидетельствуют их концепции-программы воспитания и образования, является духовно-нравственное воспитание молодого поколения на основе православного вероучения и православной системы духовно-нравственных ценностей. Соответственно, процесс воспитания и образования в гимназиях предполагает приобщение к Таинствам Церкви, участие в богослужениях, изучение православной духовной литературы, а также единство Церкви, семьи и гимназии. Популяризации института семьи, семейным отношениям, деторождению уделяется много внимания. Все стороны деятельности православных гимназий нацелены на формирование духовно-нравственной культуры личности (и распорядок дня, и учебный процесс, и внеурочная деятельность). Обязательным является сотрудничество с Церковью в лице духовника, который окормляет гимназию и является ключевым сотрудником воспитательной деятельности.

Как отмечает А.А. Стерхов, в современной православной гимназии осуществляется процесс духовно-нравственного воспитания в контексте православного мировоззрения, направленный на обретение ребенком внутренней системы ценностей, соответствующей Заповедям Божиим, на достижение внутреннего единства с Богом, как смысловой основы жизни [13], а потому «выпускник гимназии со сформированной духовно-нравственной культурой – это социально значимая, ответственная и способная к позитивно-преобразующему творчеству личность, базовыми ценностями которой становятся религия, нравственность, добро, человек, семья, государство, общество, труд, долг, ответственность, патриотизм и служение Родине» [12].

Библиография

1. Баринаева Н.Г. Духовно-нравственное воспитание учащихся российской православной гимназии [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.dissercat.com/content/dukhovno-nravstvennoe-vospitanie-uchashchikhsya-rossiiskoi-pravoslavnoi-gimnazii> (дата обращения 05.12.2022).
2. Каневский А., иер. Церковь и семья в условиях построения однополярного глобального мира [Электронный ресурс] / Русская линия. – URL: https://ruskline.ru/analitika/2013/11/14/cerkov_i_semya_v_usloviyah_postroeniya_odnopolyarnogo_globalnogo_mira/ (дата обращения 05.12.2022).

3. Концепция воспитания и образования Городенской Православной гимназии [Электронный ресурс] / Сайт гимназии. – URL: https://nougpg.ru/gymnasium_home/normativnye_dokumenty/koncepciya_vospitaniya_i_obrazovaniya/ (дата обращения 05.12.2022).

4. Концепция образования и воспитания Православной Гимназии во имя Преподобного Сергия Радонежского [Электронный ресурс] / Сайт гимназии. – URL: <https://orthgymn.ru/concept> (дата обращения 11.12.2022).

5. Об организации молодежной работы в Русской Православной Церкви / Документ утвержден на основании определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 5-6 октября 2011 года (журнал №116) [Электронный ресурс] / Патриархия. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1639899> (дата обращения: 13.12.2022).

6. О школе. Программа развития Православной гимназии во имя Святого Благоверного Великого князя Александра Невского [Электронный ресурс] // Сайт гимназии. – URL: <https://gimnaziya38staryjoskol-r31.gosweb.gosuslugi.ru/nasha-shkola/o-shkole/> (дата обращения: 13.12.2022).

7. Православная гимназия (№38) [Электронный ресурс] // Православное Осколье. – URL: http://stal-nevsky.ru/?page_id=976 (дата обращения: 13.12.2022).

8. Православная Гимназия во имя святителя Игнатия Брянчанинова. Программа воспитания и духовно-нравственного развития, социализации обучающихся на ступени начального общего образования [Электронный ресурс] / Сайт гимназии. – URL: <https://pravgimn-ignatij.ru/prochee/vospinanie/> (дата обращения: 13.12.2022).

9. Представитель РПЦ: легализация нетрадиционных семей – модная утопия [Электронный ресурс] // РИА Новости. 2013 г. – URL: <http://ria.ru/interview/20130705/947796599.html> (дата обращения: 16.12.2022).

10. Рудавина Т.А. Православная семья в условиях глобализации // Нравственные императивы в праве, образовании, науке и культуре: сборник материалов X международного молодежного форума, 27 мая 2022 г. / под ред. Е.В. Сафроновой, А.Н. Пасенова. – Белгород: ИД «БелГУ» НИУ «БелГУ», 2022. – С. 706-711.

11. Рудавина Т.А. Христианские аксиологические основания современных внутрисемейных отношений в условиях глобализации // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. – 2022. – Т. 8. – № 3. – С. 158-167.

12. Стерхов А.А. Православная гимназия как центр духовно-нравственного воспитания личности [Электронный ресурс]. – URL: <https://cyberleninka.ru/>

article/n/pravoslavnaya-gimnaziya-kak-tsentr-duhovno-nravstvennogo-vospitaniya-lichnosti (дата обращения: 16.12.2022).

13. Стерхов А.А. Специфика педагогического сопровождения духовно-нравственного развития учащихся православной гимназии [Электронный ресурс]. – URL: <https://top-technologies.ru/ru/article/view?id=35230> (дата обращения: 13.12.2022).

14. Устав Общеобразовательной автономной некоммерческой организации «Православная гимназия во имя Святого Благоверного Великого князя Александра Невского №38» (новая редакция) [Электронный ресурс] / Сайт гимназии. – URL: https://gimnaziya38staryjoskol-r31.gosweb.gosuslugi.ru/netcat_files/30/69/Ustav_OANO_Pravoslavnaya_gimnaziya_38_s_odnim_uchreditelem_iz_yustitsii.pdf (дата обращения: 13.12.2022).

15. Goodbye, mother and father! Now Parent 1 and Parent 2 appear on PC passport form [Электронный ресурс] // Daily Mail. – URL: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-2044491/PC-passport-Goodbye-mother-father-Now-Parent-1-2-appear-form.html> (дата обращения: 13.12.2022).

РАЗДЕЛ II. НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

УДК 253:616-052

Галушкин Александр Владиславович
врач-реаниматолог,
магистрант Белгородской православной
духовной семинарии (с м/н)
Россия, г. Севастополь,
galushkin_a_v@mail.ru

Пастырское служение в отделении реанимации

Аннотация. В данной статье рассматриваются вопросы пастырского служения в отделении реанимации. Подчеркивается большое значение христианской миссии в лечебных учреждениях. Участие в спасительных Таинствах можно считать одной из главных целей душепопечения. Особый акцент делается на рассмотрении проблемных моментов причащения пациентов в тяжелом состоянии, страдающих разнообразной патологией. На основании анализа доступной литературы можно сделать следующие выводы: Православная миссия в больницах имеет богоустановленный характер; пастырское служение в отделении реанимации и интенсивной терапии с учетом условий работы и характерным контингентом пациентов имеет определенные особенности; в особых случаях допускается причащение только Кровью Христовой, возможность совершения церковных Таинств у пациентов с нарушением сознания требует дальнейшего изучения; определяющее значение душепопечения пациентов реанимации на сегодняшний день имеет знание о воцерковлении больного, исходя из этого, необходимо доносить информацию до всех христиан, т.к. вероятность попадания на больничную койку не исключена для каждого человека.

Ключевые слова: христианская миссия; пастырское служение; отделение реанимации; причащение тяжелобольных; дисфагия; нарушение сознания; воцерковление.

Galushkin Alexander.V.
resuscitator,
Russia, Sevastopol,
galushkin_a_v@mail.ru

Pastoral ministry in the intensive care unit

Abstract. This article discusses the issues of pastoral ministry in the intensive care unit. The great importance of the Christian mission in medical institutions is emphasized. Participation in the saving Sacraments can be considered one of the main goals of counseling. Special emphasis is placed on the consideration of problematic moments of communion of patients in serious condition suffering from various pathologies. Based on the analysis of the available literature, the following conclusions can be drawn: The Orthodox mission in hospitals has a God-established character; pastoral ministry in the intensive care unit, taking into account the working conditions and the characteristic contingent of patients, has certain features; in special cases, communion is allowed only with Blood Christ 's, the possibility of performing church Sacraments in patients with impaired consciousness requires further study; the crucial importance of the spiritual care of intensive care patients today is the knowledge about the church formation of the patient, based on this, it is necessary to convey information to all Christians, because the probability of getting on sick leave is not excluded for every person.

Keywords: Christian mission; pastoral ministry; intensive care unit; communion of the seriously ill; dysphagia; violation of consciousness; church formation.

Не здоровые имеют нужду во враче, но больные:
Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию.
Мк.2,17.

Принимая во внимание слова Спасителя и учитывая православный взгляд на греховную природу большинства заболеваний, можно говорить о первоочередной необходимости христианской миссии в лечебных учреждениях.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» главе XI.2 говорится о «провозглашении слова Божия и преподания благодати Святого Духа

страдающим и тем, кто о них заботится»[14] как о сущности душепопечительства в лечебных учреждениях.

Налаживание молитвенной атмосферы и обеспечения участия в Таинствах Православной Церкви можно считать одной из важнейших задач церковной миссии в учреждениях здравоохранения.

В документе говорится о призывании Церкви к миссионерской деятельности в медицине не только пастырей, но и мирян.

Деятельность последних очень важна ввиду дефицита времени священнослужителей и возрастающих духовных потребностей пациентов и работников здравоохранения.

Работу сестер-милосердия, волонтеров и воцерковленных работников здравоохранения трудно переоценить: чтение молитв, подготовка к Таинствам, сбор информации для священника и т.п.

Одним из сложных направлений пастырского душепопечения в лечебном учреждении является служение в отделении реанимации.

Реанимация – многопрофильное отделение. Здесь встречаются пациенты с различной патологией. Объединяет всех реанимационных больных наличие жизнеугрожающих состояний.

Преподавание им Таинств Христовой Церкви составляет немалую проблему. По данному вопросу имеется значительное количество литературы. Большое значение имеют труды епископа Пантелеимона (Шатова), протоиерея Сергия Филимонова, иеромонаха Феодорита (Сеньчукова) и других. Однако в литературе остается ряд малоосвещенных моментов, а некоторые важные вопросы имеют диаметрально противоположные точки зрения.

Рассмотрим причащение Христовых Тайн пациентов отделения реанимации, а также коснемся связанного непосредственно с причащением покаяния.

На современном этапе развития медицины жизнь может продлеваться, несмотря на утрату многих жизненно-важных функций. «В наши дни количество таких людей возрастает, а задача Церкви – поддержать человека, находящегося в тяжелых страданиях на грани жизни и смерти, не лишить его возможности соединения с Христом в таинстве Причастия» [15,с.137].

Причащение пациентов реанимации часто сопряжено с техническими трудностями, а также вопросами соответствия той или иной ситуации, нормам канонического права.

Проанализируем технические моменты преподавания Христовых Тайн реанимационным больным.

А.Б. Хмелевская выделяет механические (зонд, шины и т.п.); физиологические препятствия (нарушения глотательного рефлекса, постоянная тошнота, рвота и т.п.) [21,с.106].

Затруднение или невозможность глотания — дисфагия (dys –расстройство, phagein – есть, глотать) достаточно распространено у пациентов реанимации. Причины разнообразные: нейрогенный характер, синдром приобретенной мышечной слабости в отделении реанимации, длительное кормление через зонд (нарушение физиологического трехфазного глотания) и другие. Особо отметим постэкстубационную дисфагию, входящую в синдром последствий интенсивной терапии (ПИТ-синдром), проявляющуюся нарушением глотания ранее не страдавших им пациентов после удаления эндотрахеальной трубки. Около 60% интубированных пациентов демонстрируют признаки дисфагии. У 1/3 пациентов дисфагия сохраняется после выписки [3,с.17]. Таким образом, священник может столкнуться с данной проблемой достаточно часто не только в отделении, но и после выписки подобных больных.

При дисфагии существует общепринятая церковная практика причащения только Кровью Христовой [8,15,25]. Епископ Пантелеимон (Шатов) ссылается на опыт Церкви, приводя пример причащения Кровью Христовой святого праведного Иоанна Кронштадтского незадолго до смерти.

В описании И.Н. Орнатского отец Иоанн Кронштадтский «...19 декабря утром уже не мог выйти в переднюю, чтобы встретить священника со Святыми Дарами, как делал это ежедневно и причастился только Святой Крови». Далее И.Н. Орнатский пишет «...около 4-х часов ...Батюшка в последний раз причастился Святой Крови» [10]. О причащении Святой Крови отца Иоанна упоминается как минимум два раза.

Причащение Кровью Христовой по рекомендации епископа Пантелеимона (Шатова) можно осуществить, внося небольшое количество в полость рта [13,20].

Причащение небольшим количеством Христовой Крови физиологически обосновано, так как процесс всасывания веществ из просвета пищеварительного тракта в кровь и лимфу «происходит на всем протяжении пищеварительного тракта, но с разной интенсивностью в различных отделах» [12,с.157]. Ротовая полость обильно васкуляризована (снабжена кровеносными сосудами), поэтому всасывание здесь интенсивно. В полости рта всасываются ионы натрия, калия, карбонаты, вода, алкоголь [22,с.5], углеводные мономеры, витамины и т.п. Здесь полностью расщепляются углеводы под влиянием ферментов амилазы и мальта-

зы. Ферменты протеазы и другие находятся в меньшем количестве. Получается, если анализировать первичное вещество Проскомидии – церковное вино, которое должно быть натуральным, виноградным, красным, сладким, некрепким, неразбавленным, неиспорченным [1,с.9], то в его составе преобладают углеводы.

Каноническими правилами не установлено, какой химический состав должен быть у церковного вина [18,с.12], но в ряде исследований показано, что основной состав: алкоголь (спирт), сахар, красители, витамины [18, с.28]. Следовательно, церковное вино способно к практически полному метаболизму и в полости рта.

Конечно, говорить в случае Причастия о всасывании вина некорректно, так как причащение осуществляется уже Кровью Христовой.

По установлению Спасителя, вере Церкви и ее членов. Причастие Тела и Крови Христовой также имеют строгие научные доказательства. Примером может служить Ланчанское чудо [7,с.335].

По словам преподобного Марка Подвижника, «Как обычное вино, войдя в человека, соединяется теснейшим образом с его телом, так и Кровь Господня, принятая христианином, исполняет его Духом Божества, и он сам растворяется в совершенной душе Христа» [19,с.129].

Способ причащения малым количеством Христовой Крови можно применить в отделении реанимации в ряде случаев.

1) Если у пациента установлен желудочный зонд для питания.

Через зонд лучше не преподавать Святого Причастия, так как предмет, касаемый святыни, во избежание поругания, должен быть впоследствии уничтожен (сожжен). Получить священнику зонд не всегда возможно, так как замена последнего происходит периодически, особенно при трудной постановке. Второй, более существенный момент в том, что у некоторых пациентов усвоения чреззондового питания и воды не происходит. Наблюдается, так называемый, «сброс» по зонду. Это ведет к поруганию святыни.

Мысль о причащении через зонд может гипотетически возникнуть только в случае обширных травм и заболеваний челюстно-лицевой области (опухоли, последствия онкологических операций, удаления языка и т.д.). В некоторых случаях возможно касание внутренней поверхности губы лжицей с Кровью Христовой.

2) Актуально причащение лиц с гастростомой (или еюностомой).

Первую успешную гастростомию выполнил английский хирург S.Jones в 1875 году в Лондоне. В России первая гастростомия выполнена в Москве в 1877 году В.Ф.Снегиревым [26,с.238].

Основные источники современного канонического права создавались задолго до указанного времени.

«...Приимите, ядите: сие есть Тело Мое. И, взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф. 26,26-28).

По установлению Спасителя необходимо Святые Дары принять есть и пить. В то же время, питание и поение пациентов, которым по характеру заболевания наложена гастростома (или еюностома), осуществляется через нее. Такой способ питания не физиологичен, можно сказать противоестественен. Пища и питье не входят в уста. В таком случае также может быть приемлемо причащение только малой порцией Крови Христовой в полость рта. Из-за нарушения и невозможности пассажа пищи на уровне пищевода, причастие Тела Христова у таких больных практически невозможно.

3) Если человек находится на аппаратном дыхании, то интубационная трубка с надувной манжетой сама по себе препятствует нормальной функции глотания.

Часто пациент на ИВЛ (искусственная вентиляция легких) находится в состоянии седации или медикаментозной комы с целью обеспечения дыхательного комфорта, синхронизации с аппаратом ИВЛ, либо по характеру основного заболевания (например, в нейрохирургии) и тогда он недоступен продуктивному контакту. На вспомогательной вентиляции, например, при отлучении от аппарата ИВЛ, часто контакт (мимикой и жестами) возможен, но глотание, как указано выше, затруднено. Поэтому и в данном случае лучше причащение только Кровью Христовой.

При причащении малым количеством Крови Христовой в полости рта необходимо учитывать и согласовывать с дежурной сменой отделения:

1) время санации полости рта. Причащают после санации полости рта от избытка слюны и др. веществ. После причащения до следующей санации должен пройти определенный промежуток времени;

2) время замены зонда дыхательных трубок и т.д. Причащать следует после всех манипуляций.

Ряд заболеваний сопровождается тошнотой и рвотой, последняя может носить многократный и неукротимый характер. Имеется огромный риск поругания святыни.

По мнению церковнослужителей, «страдающих рвотой, по мнению одних, следует причащать, по мнению других – нет» [4,с.1145]. «Ни одним церковным

правилом прямо не запрещается причащать умирающих со рвотою, а в требнике Петра Могилы это запрещение относится только к тем, у кого рвота продолжается непрерывно» [4,с.1145].

В настоящее время применяется парентеральное (минуя желудочно-кишечный тракт) введение противорвотных средств. Дождавшись по времени, согласованному с реаниматологом, действия данных лекарственных средств возможна попытка причащения, имея наготове расположенный в чистом сосуде чистый плат (салфетку), чтобы в случае возобновления рвоты можно было бы собрать рвотные массы и сжечь.

Также более безопасно в случае рвоты причащение малой порцией Крови Христовой в полости рта. На фоне санации ротовой полости и противорвотных средств, в пользу причащения только Кровью Христовой в полости рта, говорит и тот факт, что по основной массе заболеваний, в результате которых возникает многократная рвота, прием пищи и других веществ запрещен. Примером заболевания может служить острый панкреатит.

Гораздо большую проблему, чем технические препятствия причащения, составляют различные виды нарушения сознания реанимационных пациентов.

Нарушения сознания принято разделять на количественные (оглушение, сопор, кома) и качественные (амения, онейроид, делирий и т. д.)

Качественные расстройства сознания имеют определенные психиатрические эквиваленты – дезориентацию, психомоторное возбуждение, амнезию и т.д. Следует заметить, что упомянутый выше ПИТ-синдром включает в себя и когнитивные нарушения, и возможность развития делирия. При наличии психомоторного возбуждения или качественных расстройств сознания, которые могут повлечь за собой самоповреждение пациента и ухудшение состояния здоровья, или угрозу для жизни (самоудаление зондов, систем для внутривенного вливания и т.д.), а также несущих опасность медицинскому персоналу и другим пациентам – применяется медикаментозная седация и фиксация пациента.

В случае седации контакт с пациентом становится практически невозможным. Существует документ «Пастырское попечение в Русской Православной Церкви о психически больных» (2020г.). Священнику, согласно пункту 5.4. данного документа, приходится решать вопрос, связанный с причащением больных, склонных к совершению неадекватных поступков. Важным критерием участия их в таинстве Евхаристии является безопасность Христовых Тайн [16]. Хотя ряд расстройств психики в реанимационном отделении носят временный и обратимый характер,

можно полностью в данном случае ориентироваться на опыт пастырского попечения психически больных.

Недопустимо причастие больных, которые в силу неадекватного поведения, могут совершить поругание святыни. Если, несмотря на все принятые меры, пациент неадекватно повел себя и выронил Причастие изо рта, то рекомендовано протереть место падения частицы Тела или пролития капли Крови Христовой на пол спиртом и поджечь [25,с.45].

Священник Хесус Коломо Гомес на конференции в Москве 14.11.2018 года, говоря о пастырском окормлении душевнобольных, также подчеркивает, что в Евхаристии не могут участвовать только те, кто своими действиями может затруднить совершение Таинства. В случае некоторых деменций, причастие возможно. «... Можно причащать по вере Церкви» [5,с.97]. Вспоминая библейский эпизод об исцелении Христом расслабленного (по современной терминологии парализованного), в тексте нет указаний на наличие речи у больного и способности к видимым знакам. Исцеление произошло по вере окружающих его людей и милости Божьей.

В каждом случае неадекватного поведения пациента необходима предварительная беседа с дежурной сменой с принятием решения о возможности причащения Христовых Тайн конкретного человека.

Рассмотрим количественные нарушения сознания. Священник Сергей Филимонов в книге «Пастырское служение в больнице» 2003 г. приводит таблицу возможности совершения церковных Таинств при разной степени сознания. Согласно этим данным, причастие возможно в ясном сознании, в поверхностном оглушении индивидуально, в глубоком оглушении, если получилась исповедь, и невозможно в сопоре и коме.

Исповедь также невозможна в сопоре и коме. При глубоком оглушении, если отвечает на вопросы духовника [24,с.80].

В статье «Духовная помощь больным в коме» протоиерей Сергей Филимонов также подчеркивает случаи утраты сознания как препятствие к проведению церковных Таинств. Исключение – выражение желания соборования до потери сознания [23,с.53].

«Изумленным, или обмершим, т.е. потерявшим чувство и сознание, запрещается преподавать Святые Тайны, доколе не придут в сознание». [4,с.1146].; «... духовная помощь оказывается не столько телу человека, сколько его душе, и все церковные Таинства направлены как раз на нее» [23,с.55].

По христианскому учению душа человека бессмертна. В разлучении с телом она продолжает жить. Согласно 13-му канону I Вселенского Собора «всякому отходящему, просящему Евхаристии, со испытанием епископа следует преподавать Святые Дары». В данном правиле есть определенный анахронизм, заключающийся в том, что в IV веке церковные территории были невелики, а епископ доступен. В современных условиях при больших площадях епархий и значительном числе верующих во всех случаях их испытание епископом невозможно. Данную функцию выполняют пресвитеры. Однако, «что же касается лиц анафематствованных, то тут слова об испытании епископа сохраняют силу и в буквальном их смысле» [26,с.590].

По Требнику умирающего можно причащать сокращенным чином, не соблюдая все условия причащения здоровых.

О необходимости причащать умирающего человека, который находится под епитимьей, свидетельствуют 7-е правило Карфагенского Собора, 2-е и 5-е правила Григория Нисского. То есть, налицо принцип максимальной икономии. Поскольку исход лечения в реанимации неизвестен и возможно также неблагоприятен, следует принимать во внимание правила причащения умирающих.

Священник, по небрежности которого христианин умер без напутствия, подвергается строгим прещениям: «Никто телам умерших Евхаристии да не преподает» - гласит 83-е правило Трульского Собора.

Недопустима имитация Таинства Причащения с умершими. Учитывая современные возможности реаниматологии, в наше время остро стоит вопрос о границе жизни и смерти. Существует значительное число публикаций, посвященных этой теме. Большая часть статей по биоэтике рассматривает границы жизни и смерти в ракурсе возможностей трансплантологии. Мало касаются проблемы совершения церковных Таинств у бессознательных.

При наличии кровообращения и протезирования дыхательной функции некоторые исследователи придерживаются концепции смерти мозга, как смерти человека: «..при наступлении смерти мозга пациент необратимо утрачивает способность души проявлять в материальном мире свою деятельность». [6,с. 91]; «жизнь человека можно считать закончившейся после констатации смерти мозга» [6,с.89]. Другие же философы, врачи, богословы не отождествляют смерть человека со смертью мозга: «роль головного мозга сводится к управляющим функциям, прекращение которых не приводит к смерти a priori» [21,с.21].

В любом случае, даже если принять смерть мозга за смерть человека, то вегетативное состояние, малое сознание, сопор и не запредельную кому к смерти че-

ловека отнести нельзя. Следовательно, запрет на причащение умершего в данных состояниях неприменим. Остается только проблема сознательного отношения к Таинству.

О состоянии души человека, пребывающем без сознания, судить трудно. Врач-реаниматолог иеромонах Феодорит (Сеньчуков) отмечает, что кроме возможного принесения покаяния человека, пришедшего в сознание, «возможно и покаяние перед Богом человека, находящегося в бессознательном состоянии, т.к. сохраняется синергия души и тела» [21,с.20].

Реаниматологию отец Феодорит считает «инструментом Промысла Божьего», так как она позволяет продлить время тяжелобольного, «отведенного для возможного покаяния».

В статье «Духовная помощь больным в коме» журнал «Церковь и медицина» протоиерей Сергей Филимонов приводит ссылки на работы Стивена Лорейза в области нейровизуализации.

В том же выпуске журнала есть статья Стивена Лорейза с соавторами «Контролируемые модуляции активности мозга при расстройствах сознания». Эти исследования, в перспективном направлении, перенеся барьер между человеком в сознании и без сознания, могут способствовать расширению границ глухой (точнее, двойной глухой) исповеди [23,с.56], соответственно, вообще получить свидетельство о желании проведения Церковных Таинств.

В настоящее время на сайте Пастырь от 01.08.18 в статье «В каких случаях можно крестить, причащать и соборовать людей без сознания», мнения большинства авторитетных священников заключаются в послаблении правил причащения у бессознательных пациентов в порядке исключения с возможностью причащения воцерковленных людей, регулярно исповедующихся и причащающихся [20].

Исходя из этого, для каждого актуально воцерковление, необходимое для спасения души, чтобы при тяжелой болезни или на смертном одре была возможность получения церковных Таинств.

Епископ Пантелеимон (Шатов) считает условным показателем воцерковленности посещение воскресных богослужений, регулярное причащение, гармоничность церковной жизни, но главное – соответствие жизни Евангельскому учению [11].

Конечно, вызывает вопрос о возможности подтверждения воцерковленности человека, находящегося без сознания родственниками, приходскими священниками и другими лицами: «...Но что делать, когда нет свидетелей? Об этом Церковь ничего не говорит. В этом случае, представляя участь больного суду Божию,

духовный отец должен иметь мнение самое благоприятное для больного и может разрешить его» [17,с.4].

Если у больного без сознания выясняется, что он некрещен, атеист, иновер (единственным признаком принадлежности к Православному христианству у бессознательного человека в отсутствии свидетелей может служить нательный крест), невоцерковлен (не участвовал в Таинствах церкви и крайне редко посещал храм), то священник или требная сестра «объясняет родственникам – корректно и деликатно, максимально щадя их тревожное состояние – невозможностью Причащения больного»[25,с.17] и совершения других спасительных Таинств.

В качестве избегания ситуации с невозможностью исповеди и совершения других спасительных Таинств в отделении реанимации, необходимо священнику и его помощникам работать с пациентом и его родственниками во всех отделениях больницы. Другими словами, осуществлять Христианскую миссию, крещение и воцерковление у пациентов, которые не находятся в критическом состоянии.

По мнению митрополита Антония Сурожского «...Одна из задач священника – сделать больного восприимчивым к Таинству» [2].

На основании всего вышеизложенного можно сформулировать следующие выводы:

- 1) православная миссия в больницах имеет богоустановленный характер;
- 2) пастырское служение в отделении реанимации и интенсивной терапии с учетом условий работы и характерным контингентом пациентов имеет определенные особенности;
- 3) в особых случаях допускается причащение только Кровью Христовой;
- 4) возможность совершения церковных Таинств у пациентов с нарушением сознания, требует дальнейшего изучения;
- 5) у тяжелобольных и умирающих при Таинстве покаяния и Евхаристии используют принцип максимальной экономии;
- 6) определяющее значение душепопечения пациентов реанимации на сегодняшний день имеет знание о воцерковлении больного;
- 7) необходимо доносить информацию о важности воцерковления для всех христиан, т.к. вероятность попадания на больничную койку не исключена для каждого человека.

Библиография

1. Амфиногенова В.А. Каким должно быть церковное вино//Виноделие и виноградарство 2015 №3 с.9-10.
2. Антоний (Блум) Сурожский митр. Пастырь у постели больного [электронный ресурс]// <https://fondvera.ru/manual/pastyir-u-posteli-bolnogo-mitropolit-surozhskiy/antoniy> (дата обращения 07.11.2022).
3. Белкин А.А. Синдром последствий интенсивной терапии (ПИТ – синдром)// Вестник интенсивной терапии им. А.И.Салтанова 2018 №2 с.12-23.
4. Булгаков С.В. Настольная книга для священно - церковнослужителей/ С.В. Булгаков-3-е, изд., исправ.и доп.- Киев:Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 1913 – 1772 с.
5. Гомес Хесус Коломо Психические заболевания и духовная жизнь пациента: пастырское окормление душевнобольных в современной системе здравоохранения//Психиатрия и религия. Материалы международной конференции. Ответственные редакторы В.Г.Каледа, Г.И.Копейко 2019 с. 86-98.
6. Дамиан (Воронов), иером. Смерть человека или смерть мозга? Христианский взгляд. Часть II:Проблема критерия смерти//Богословский вестник 2019. Т 33 №2. с.75-96.
7. Духанин В.Н. Сокровенный мир Православия.- 5-е изд. испр.- М.:Изд-во Московской Патриархии Русской Православной церкви, 2013.-536 с.
8. Золотухин В., иерей Пастырская деятельность священнослужителей в стационарных отделения медицинских учреждений//Духовный Арсенал 2021 №2(4) с.55-74.
9. Конецземного пути Св.пр.Иоанна Кронштадтского в описании И.Н.Орнатского 1909 г. [электронный ресурс] <https://ornin.narod.ru> (дата обращения 07.11.22)
10. Критерии воцерковленности прихожан [электронный ресурс]//Пастырь [сайт] <https://priest.today> (дата обращения 07.11.22)
11. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. - М.:Изд-во Сибирская Благозвонница,2008.-с.559
12. Овчаренко Н.Д. Физиология пищеварения человека и животных: норма и патология [Текст] учебное пособие/Овчаренко Н.Д., Воронина И.Ю.; Министерство образования и науки РФ, Изд-во Алтайского государственного университета, 2017.-195 с.
13. О практике причащения тяжелобольных только Святой Кровью (запасными Дарами) [электронный ресурс]// Пастырь [сайт] <https://priest.today> (дата обращения 07.11.22).

14. Основы социальной концепции Русской Православной церкви. М.: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2008.
15. Пантелеимон (Шатов), епископ Больничный священник.-2-е изд.-М.:Никея, 2019.-304 с.
16. Полисадов И., иерей Во обличение тех, кто откладывает Причащение до последних минут жизни/Полисадов И.Н.-М.: Изд-во им. свт. Игнатия Ставропольского: Приход храма св. Духа сошествия, 2003.-15 с.
17. Пуле А.Л. К вопросу о церковном вине: Материалы для характеристики и оценки церковного вина Московского рынка: Дис. на степ. Магистра фармации А.Л.Пуле/Изд. Гигиен. Ин-та Моск. Ин-та.-М: т-во «Печ. С.П.Яковлева», 1907-185 с.
18. Таинства для людей находящихся без сознания. Как поступать священнику в сложных ситуациях у постели больного [электронный ресурс]// Пастырь [сайт] <https://priest.today> (дата обращения 07.11.22).
19. Тулупов В., прот. Чудо святого причащения/Тулупов В.Г. -3-е изд.доп.-Сергиев Посад: Храм Архангела Михаила, 2004-176с.
20. Феодорит (Сеньчуков), иеродиакон. Современная реаниматология: инструмент Промысла Божиего или ...?//Медицина критических состояний 2013 №5-6 с.10-22.
21. Физиология системы пищеварения: учеб. пособие/Сост.:А.Ф.Каламова, О.В.Самоходова, Г.С.Тугиневич, У.Т.Аллабердин, К.Р.Зияпаева.-Уфа: ФГБОУ ВО БГМУ Минздрава России, 2019.-64 с.
22. Филимонов С., прот. Духовная помощь больным в коме//Церковь и медицина , 2016 №2(16) с.52-60.
23. Филимонов С., свящ. Пастырское служение в больнице –СПб.: Общество святителя Василия Великого», 2003.-256 с.
24. Хмелевская А.Б. Требные сестры в больнице: помощь священнику и больным/Хмелевская А.Б., Батищева Т.А. (V глава) -М.: Лепта, книга, 2013.-240 с.
25. Цыпин В., прот. Каноническое право – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009 – 864 с.
26. Эволюция гастростомы в паллиативной медицине/Гавщук М.В., Гостимский А.В., Завьялова А.Н. [и др.]/Вестник Российской Военно-медицинской академии-2018 №4(64) – с.232-236.

УДК 261.7

Клюйко Арсений Сергеевич,
магистрант 1 года обучения Белгородской Православной
Духовной семинарии (с миссионерской направленностью),
магистрант 2 года обучения института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального университета
(НИУ «БелГУ»),
Россия, г. Белгород
skluiko@gmail.com

Противостояние христианского мира нехристианскому: атеистическая Россия XX века

Аннотация: Современное общество, в котором мы живём, находится в постоянном поиске путей решения проблем, в том числе связанных с выработкой государственной политики в сфере вероисповедания. Это делает актуальным изучение исторического опыта взаимоотношений между властью, обществом и религией в нашей стране. Прошлый век оказался веком преобразований, смены власти, политического строя, мировоззрения и коренных изменений в отношении государства к верующим и верующих к государству. Наша страна имеет богатую историю, в том числе и религиозную, и каждый её этап заслуживает пристального внимания со стороны разных научных сфер. Российский народ пережил многое за прошлый век. Непрерывный процесс формирования новой государственной церковной политики усиливает интерес к оценкам и анализу антирелигиозной политики советского государства, переосмыслению недалёкого, но такого насыщенного прошлого нашей страны. В этой статье будет рассматриваться положение христиан в период советской власти: какие были этапы в отношении государства к верующим, к чему привела такая политика и, главные, какие выводы мы должны для себя сделать.

Ключевые слова: антирелигиозные установки; атеизм; вера; власть; государство; история; общество; религия; Русская православная церковь; христианство.

Kluiko Arseniy Sergeevich,
Master's student 1 year of the Belgorod Orthodox
Theological Seminary (with a missionary orientation),
Master's student 2 years of the Institute of Social Sciences and Mass
Communications
of the Belgorod State National Research University,
Russia, Belgorod
skluiko@gmail.com

The opposition of the Christian world to the non-Christian: Atheistic Russia of the 20th century

Abstract: The modern society in which we live is constantly searching for ways to solve problems, including those related to the development of state policy in the field of religion. This makes it relevant to study the historical experience of the relationship between the government, society and religion in our country. The last century turned out to be a century of transformations, changes of power, political system, worldview and fundamental changes in the attitude of the state to believers and believers to the state. Our country has a rich history, including religious, and each of its stages deserves close attention from various scientific fields. The Russian people have experienced a lot over the past century. The continuous process of forming a new state church policy increases the interest in assessing and analyzing the anti-religious policy of the Soviet state, rethinking the recent, but so rich past of our country. This article will examine the situation of Christians during the Soviet period: what were the stages in the attitude of the state towards believers, what led to such a policy and, most importantly, what conclusions we should draw for ourselves.

Keywords: anti-religious attitudes; atheism; faith; government; state; history; society; religion; The Russian Orthodox Church; Christianity.

В начале XX века наша страна ступила на новый этап своего развития: революционные события 1917 года, смена власти и реформы привычной жизни населения не могли пройти бесследно, не затронув культурную и духовно-нравственную систему общества. Приход к власти большевиков стал плодородной почвой для завладения умами и сердцами людей, для тотальной пропаганды атеизма, позволив

ему свободно существовать и развиваться, а православие стало считаться не только рудиментом и пережитком прошлого, а «опиумом для народа». Церковь представлялась источником царизма и старой идеологии: большевики, отлично понимая то, насколько сильное влияние Церковь оказывает на население, предпочли искоренить её, нежели контролировать то, что конкретно она пропагандирует.

Для дореволюционной России было характерно господство православия и всего, что с ним связано, поэтому повсеместная пропаганда атеизма означала разрушение основ традиционной государственности. Добровольно массовый переход на путь атеизма и отрицание веры проходить не мог. У руководства советского государства была яркая потребность в разрыве связи между человеком и религией [3, с. 35].

Право граждан быть атеистами и вести антирелигиозную пропаганду впервые было закреплено в 1918 году на законодательном уровне Конституцией РСФСР. В проекте программы Российской коммунистической партии (большевиков) Владимир Ильич Ленин одной из важных задач советского строительства выдвинул задачу борьбы за освобождение народного сознания от религии и всего, что ей сопутствует. В дело развития атеизма стране внесли идеи и личные указания Владимира Ильича о способах преодоления религиозных предрассудков трудящихся, формах борьбы с религией, направлении и содержании антирелигиозной пропаганды.

Уже в первых изданных декретах СССР, целью которых была секуляризация церковного имущества и ограничение влияния Церкви, проявлялась очевидная приверженность новой власти к атеизму и нетерпимости к религии (декрет «О земле» объявил о национализации всех монастырских и церковных земель, декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» стал основой атеистического воспитания, развертывания атеистической агитации и пропаганды, декреты «О расторжении брака», «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния» передали ведение актов гражданского состояния государственным органам, тем самым лишив церковный брак юридической силы) [4, с. 403].

В стране происходило разрушение Русской Православной Церкви посредством изъятия материальных ценностей, принадлежавших религиозным организациям, разрушения административно-управленческой структуры, запрета на преподавание в учебных заведениях религиозных предметов, прекращения выпуска религиозных печатных изданий, введения меры наказания за следование религиозным традициям, подверганию репрессиям священнослужителей и часть клира, вскрытия мощей, что большевики считали необходимым «для разоблаче-

ния многолетнего обмана и доказательства спекуляции религиозными чувствами» [4, с. 405].

Если в 1914 году на территории страны было 75 тысяч приходов, то в 1939 году их осталось не больше сотни. Многие здания церквей переделывались в клубы, зернохранилища, конюшни, склады, фабрики или вовсе разрушались.

Бороться с собственным населением советское правительство прекратило, когда понадобилось объединиться и сплотиться против общего врага: «уже в первые месяцы Великой Отечественной все издания, выпускавшиеся воинствующими безбожниками, перестали издаваться. Советская власть вынужденно пошла на уступки и прекратила гонения на верующих и священнослужителей» [2, с. 64].

После завершения Великой Отечественной войны и до смерти Иосифа Виссарионовича Сталина религия стабильно оставалась под контролем государства, но пребывала в состоянии относительного спокойствия (по факту заключения так называемого «конкордата»). Пропаганда против религии возобновилась, при этом акты вандализма в церквях не приветствовались, антипраздникам перестали уделять важное внимание, в большей мере рычагом оставались лишь только публикации в газетах. С целью воспитания атеистических убеждений у своих граждан руководство страны по большей части отказалось от репрессивной борьбы с верующими, стремилось воздействовать на народ идеологическими мерами.

Политика государства в отношении Церкви при Никите Сергеевиче Хрущеве строилась на антирелигиозных партийных установках, при этом стремилась освободить людское сознание от религиозных предрассудков и суеверий. Любые религиозные проявления изничтожались, большое внимание в деле «борьбы с религией» уделялось пропаганде, а административное и юридическое давление стало уже второстепенным, дополнительным средством: функционеры атеистической работы сосредоточились на увеличении количества кадров, их подготовке, систематизации атеистической работы, большие надежды связывали антирелигиозники с системой образования» [5, с. 15]. Давление на религию не уменьшилось, но приоритет был отдан не физическому влиянию, а негативному информационному воздействию на духовенство, формированию отрицательных взглядов на РПЦ у граждан Советского Союза.

В 1960-е годы фактически начинается история такого понятия как «научный атеизм»: в 1959-м году в Киевском, Московском, затем и в других университетах Советского Союза создавались и вели свою активную работу кафедры истории и теории атеизма и религии, а преподавание научного атеизма стало обязательным

во всех вузах страны. В 1964 году возник Институт научного атеизма, основным научным изданием которого стал журнал «Вопросы научного атеизма», выходивший два раза в год с 1966 по 1989 годы и сменивший выходившие ранее издания «Вопросы истории религии и атеизма» Института истории Академии наук СССР и «Ежегодник Ленинградского музея истории религии и атеизма». Контекстом этих преобразований стало стремление руководства Советского Союза и правящей партии упорядочить и представить научное обоснование активизации антирелигиозной политики государства.

Во второй половине 60-х годов, с началом власти Леонида Ильича Брежнева, формирование негативного мнения о религии продолжалось, но пропаганда атеизма почти не велась. Когда с начала 1970-х годов антирелигиозная пропаганда, как и в целом атеистическое воспитание населения, начали отступать на второй план, Церковь обрела большую свободу. При этом советское руководство не пустило религиозную сферу жизни страны на самотек. Церковь представлялась как способ укрепления государственной идеологии: власти осознавали, что для международного имиджа СССР очень важно демонстрировать существование в стране подлинной свободы совести. Было рассмотрено множество дел против нарушения прав верующих, многие священники были освобождены. Но общий настрой в обществе при этом не поменялся. Больше внимания стало уделяться альтернативным обрядам, социалистические праздники являлись эффективным средством ограждения влияния религии, созданная общественная комиссия следила за тем, чтобы соблюдалось законодательство о культах. Вместе с этим в 1970-х годах приоритетным направлением становилась внешняя политика государства, и здесь Церковь использовалась правящей верхушкой уже в качестве механизма сдерживания напряженности и гонки вооружений. Так, «нескрываемое активное членство представителей Русской православной Церкви в движении за мир на планете и урегулировании конфликтных процессов, публичное награждение духовенства советскими государственными наградами» [5, с. 11].

Коренные изменения в жизни Русской православной Церкви начались с приходом к власти Михаила Сергеевича Горбачева и провозглашением политики «гласности» и «перестройки». С 1985 года впервые за долгие годы Церковь постепенно начала выходить из вынужденной изоляции, а руководящее духовенство стало принимать участие в общественно значимых мероприятиях. В печатных изданиях стали появляться статьи, где открыто произносилось всеобщее стремление к духовному возрождению общества при участии Православной Церкви. Закатом

господства атеизма в СССР можно считать 1987 год, когда «линия» партии перестроилась на частичную демократизацию и реформирование советской системы, а благоприятные перемены в части отношения политической верхушки страны к Церкви стали очевидными и стала появляться возможность для открытия приходов. «Популярность приобрело диссидентское движение, требовавшее прекратить ограничение прав верующих и использование религии для прикрытия деятельности спецслужб» [7, с. 86].

В 1988 году состоялось празднование тысячелетия Крещения Руси. Изначально оно планировалось как узкоцерковное мероприятие, но постепенно превратилось во всенародное торжество, тем самым это свидетельствовало о высоком авторитете Русской православной Церкви в глазах народа. Отсюда началось второе массовое Крещение Руси: к началу 90-х годов миллионы людей на территории страны приняли православную веру, в православных храмах ежедневно проходили таинства крещения. С этих пор начался очередной виток в процессе восстановления христианства.

Так чему же учит нас история? Какой вывод мы, потомки великой страны, должны сделать? Результаты насаждения безбожия в Советском Союзе можно оценивать по-разному. Несмотря на все усилия, которые были приложены приходом большевиков, религиозность населения была достаточно высокой. Несмотря на то, что практически все храмы как опорные пункты в деле укрепления веры и соборности прихожан были закрыты, а священнослужители были изгнаны, свет религии на территории нашей страны не прекращал источаться. Система атеистического воспитания с проведением бесед, просмотром фильмов, чтением докладов и лекций работала с теми людьми, кто большую часть прожил в государстве, не уничтожавшем религию, а следовавшем ей. Потому историческая память народа не могла быть заменена социалистической обрядностью и лекциями.

Церковь и религия во все времена является объединяющей идеологической платформой, церковно-приходские советы продолжали существовать подпольно, а доверие к священнослужителям не уменьшалось. Процесс «насаждения атеизма в качестве поведенческого ориентира в советском обществе не смог самостоятельно эффективно противостоять идеалистическому мировоззрению» советского народа [5, с. 99].

Молодёжь вопреки тотальной пропаганде атеизма и всем запретам находила путь к религиозности через искусство, чтение литературы, исследование истории. Например, выпускник философского факультета МГУ по кафедре научного

атеизма, член ВЛКСМ, редактор газеты «Атеист» Андрей Вячеславович Кураев «стал протодиаконem РПЦ, богословом и писателем, ярким проповедником и адептом религиозной просвещённости» [1, с. 26].

Отсылки к религиозности прослеживались не только на бытовом уровне, но даже на высшем партийном. Делалось ли это умышленно или нет, но несомненными религиозными чертами обладал и сам культ атеистических представлений: например, кодекс строителя коммунизма являлся аналогом Десяти библейских заповедей.

Путём воздействия массовой антирелигиозной пропаганды власть в своей партийной идеологии говорила о несовместимости науки и религии, о приоритете первой над второй и полагала, что авторитет науки и внедрение в широкие массы необходимого комплекса научно-популярных знаний автоматически разрушат мировоззрение религиозные представления. Но религиозность советского народа не поддавалась на провокации со стороны власти и государства. Спустя десятилетия, проводя параллели, мы должны делать определённые выводы: при интерпретации религиозной ситуации современности не лишним будет помнить важный исторический урок о том, что маятник рано или поздно неизбежно должен качнуться в противоположную сторону. Конечно, было бы неправильно ссылаться только лишь на историческое прошлое, чтобы снять свою нынешнюю ответственность за современное положение дел и состояние современных проблем религиозной жизни и ее исследований. Но именно принятие этой ответственности на себя заставляет искать их причины и истоки, и понимать о последствиях.

История не знает сослагательного наклонения, никто не ответит на вопрос о том, как развивалась бы жизнь верующих людей, если бы в стране не было бы атеистической политики и антирелигиозного движения, но ясно одно: каким бы сильным ни было стремление существовавшей в XX веке власти искоренить и покончить с христианством на территории страны, нельзя из умов и сердец людей выгнать то, что не было им подвластно. Огонь веры ни на момент не затухал, какими бы сильными ветрами его ни пыталось задуть советское правительство. Население страны, мировоззрение которого складывалось годами, не могло отказаться от своей религии лишь потому, что так решило новое правительство. Атеизм в нашей стране не сумел побороть религию: ни в мировоззренческом смысле, ни в ритуальном.

Все это, конечно, вызывает интерес не только как экскурс в историю: из этой исторической воронки вполне выводится как дореволюционное прошлое, так и

современные взаимоотношения религии, общества и государства. Пропандисты атеизма во времена советской власти, поневоле ставшие ответственными за духовность советского народа, осознали, что сами непрерывно стали искать новые ответы на новые религиозные вопросы.

Размышления по этой теме хочется завершить словами святителя Иоанна Златоуста: «Как удаляющийся от света не вредит нисколько свету, а самому себе весьма много, погружаясь во мрак, так и привыкший пренебрегать Всемогущею силою ей не вредит нисколько, а самому себе причиняет крайний вред». Спустя десятилетия нам по-прежнему есть о чём задуматься, и остаётся верить, что Всемилостивый Господь приумножит и укрепит веру в Него.

Библиография

1. Алексеев П.В. Философы России XIX—XX столетий. Биографии, идеи, труды / П.В. Алексеев. – М., 1999. – 944 с.
2. Гончаренко Е.В. Советское государство и атеизм: попытка создания новой религии и новая антирелигиозная война (период Н. С. Хрущева) / Е.В. Гончаренко // Новые идеи в философии: материалы I Международной научной конференции. – г. Пермь, 2015. – С. 62 – 68.
3. Кружалина А.А. Религиозность, псевдо-религиозность и атеизм в России конца XIX – начала XX вв. / А.А. Кружалина // Современная научная мысль. – г. Пермь, 2020. – № 5. – С. 33 – 38.
4. Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма / В. Смолкин. – М., 2021. – 552 с.
5. Чаусов А.И. Эволюция советской атеистической пропаганды с середины 50-х по начало 80-х гг. XX в. (по материалам Новгородской области): дис. канд. ист. наук. – С-Пб, 2010. – С.54—55.
6. Янушевич И.И. Проблемы распространения атеизма в молодежной среде в СССР / И.И. Янушевич // Современная молодежь и общество. – г. Минск, 2022. – № 10. – С. 97 – 103.
7. Янушевич И.И. Формирование системы насаждения атеизма в СССР/ И.И. Янушевич // Вестник полоцкого государственного университета. Серия А. Гуманитарные науки. – г. Минск, 2022. – № 1. – С. 82 – 87.

УДК 27-75

Качалов Д.В.
Воспитанник 4 курса бакалавриата
Белгородской Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью)

Научный руководитель: Капинос Р.В.
к.э.н., доцент, научный сотрудник
БПДС (с м/н),
Белгородский ГАУ имени В.Я. Горина,
НИУ «БелГУ»
Россия, г. Белгород
romulkaipinos@gmail.com

Догматическое богословие как важнейший аспект православного сознания в современном мире

Аннотация: Тема статьи посвящена вопросу важности догматического богословия в современном мире для внутреннего духовного состояния православного христианина, а также важности догматического богословия в современном мире для апологетики православной веры.

Ключевые слова: Догматика, богословие, апологетика, ересь, христианство, православие, православное сознание, современный мир.

D.V. Kachalov

4nd year undergraduate pupil Belgorod Orthodox Theological
Seminary (with missionary orientation)

Supervisor: R.V. Kapinos

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

Belgorod State University named after V.Ya. Gorin,

NRU «BelSU»

Russia, Belgorod

romulkapinos@gmail.com

Dogmatic Theology as the most important aspect of orthodox consciousness in the modern world

Abstract: The topic of the article is devoted to the importance of dogmatic theology in the modern world for the inner spiritual state of an Orthodox Christian, as well as the importance of dogmatic theology in the modern world for the apologetics of the Orthodox faith.

Key words: Dogmatic, theology, apologetics, heresy, Christianity, Orthodoxy, orthodox consciousness, the modern world.

Важность догматического богословия в современном мире для внутреннего духовного состояния

Архимандрит Софроний (Сахаров) в своем труде «Старец Силуан Афонский» отмечает, что «догматическое сознание органически связано со всем ходом внутренней духовной жизни. Измените в своем догматическом сознании что-либо, и неизменно изменится в соответствующей мере и ваш духовный облик и вообще образ вашего духовного бытия» [1].

И чтобы показать истинность каждого его слова, сошлемся на святителя Игнатия (Брянчанинова), который в своей книге «Понятие о ереси и расколе» приводит примеры древних ересиархов: «Евтихий был крайне корыстолюбив и, вопреки обету иноческого нестяжания, накопил значительные деньги. Аполлинарий имел наложницу и в своей старости. Арий написал «Талию» – сочинение в стихах, до нас не дошедшее, исполненное бесстыдного разврата. Это сочинение начали

было читать на Первом Никейском Соборе, но отцы Собора отказались слушать его, так оно было срамно, и предали огню экземпляр, им представленный» [2]. И, таким образом, Евтихий, подавляя человеческое начало во Христе, свое человеческое начало в угоду Богу подавить не смог. Аполлинарий, признавая лишь человеческие тело и душу (σῶμα и ψυχή), и отрицая наличие во Христе ума (νοῦς), смог показать лишь отсутствие своего ума. И Арий, называя Бога Сына тварью, своим духовным обликом показал, что тварью, возжелавшей низменную похоть телес, был он.

Эти примеры должны возбудить наше понимание, что догматическое сознание любого человека, а в особенности православного, непосредственно влияет на духовное состояние.

И сегодня, чем больше становится не просвещенных догматическим богословием православных людей, тем больше у нашей Церкви становится «богов». Спросишь у одного: «Если Бог – вечен и безначален, значит и человеческая душа Иисуса Христа существовала вечно и не могла появиться в момент непорочного зачатия?». Он ответит «да», и тем самым впадает в ересь Оригена, который утверждал о предсуществующей «Душе-Христа», являющейся Женихом предсуществующей Церкви. А на 5 Вселенском Соборе в 553 г. ересь оригенизма была осуждена, и вынесли постановление: «Кто говорит или думает, что душа Господа прежде существовала и соединилась с Богом Словом прежде воплощения и рождения Его от Девы, — да будет анафема» [3]. Спросишь у другого: «Как появляются души людей?». Он ответит: «Бог творит душу каждого человека из ничего». И тут же будет противоречить отдельно взятым вероучительным истинам Православной Церкви. Ведь, во-первых, Бог почил от дел творения в седьмой день и уже не творит, а промышляет о мире, а во-вторых, как тогда переходит греховная порча от Адама на весь род человеческий, или кто станет утверждать, что Бог творит душу с порчей внутри, тем самым возлагая вину за нашу удобопреклонность ко злу, тление, истление и укоризненные страсти на Бога? Впрочем, необходимо отметить, что креационизм и традиционизм не догматизированы и являются богословскими мнениями, отчего у представителей этих двух точек зрения множество аргументов и контраргументов. И спросишь у третьего: «Дух Святой может исходить от Сына?». Он с гордостью скажет «нет», не зная древнюю формулу святых отцов о действии Бога в мире «От Отца через Сына в Духе Святом», и не понимая разницу между внутритроичным взаимоотношением и икономическим, внеетроичным, энергийным отношением к тварному миру: «Сказав это, дунул и

говорит им: примите Духа Святого» (Ин.20,21).

Вроде бы все мы поклоняемся одному Богу, но верим в разных «богов». Чтобы было еще более понятно, как незнание догматического богословия, а именно - добавление или умаливание истин Церкви, кардинально влияет на истинное богочитание, потребуется привести пример из такой науки, как ядерная физика.

Мы имеем стабильный атом бора с пятью протонами, пятью электронами и относительной атомной массой равной одиннадцати. Но вот мы добавляем всего лишь один протон и один электрон, и это уже не бор, теперь это уже углерод-11 — один из 14 известных изотопов углерода. Или же наоборот, берем тот же стабильный атом бора и убавляем от него один протон и один электрон, и это уже не бор, теперь это уже бериллий-11 — один из 12 известных изотопов бериллия.

Ереси и неправильное понимание догматических истин – это та же ядерная реакция, которая происходит в нашем вероучительном сознании, та реакция, которая подменяет истинного Бога на бога ложного и выдуманного. А по словам Федора Михайловича Достоевского: «Католичество римское даже хуже самого атеизма. Атеизм только проповедует нуль, а католицизм идет дальше: он искаженного Христа проповедует, им же оболганного и поруганного, Христа противоположного! Он антихриста проповедует» [4]. И этот тезис относится не только к католичеству римскому, но к любому искажению и неправильному пониманию православной догматики.

Естественно, все аналогии взятые из тварного мира не являются совершенными, но с помощью них нашему ограниченному человеческому восприятию будет легче понять к чему приводит искажение догматов. Так, добавив всего один протон (а именно, внутритроичное исхождение Духа Святого от Сына), это уже совсем другой атом (совсем другой бог). Уберешь всего лишь один протон (а именно, что у Христа не было человеческой природы), это уже совсем другой атом (совсем другой бог).

И именно поэтому догматическое богословие является важнейшим аспектом православного сознания, а тем более в нашем современном мире, где происходит конкретное упрощение всех сфер жизнедеятельности, всех сфер нашего мышления. И сегодня мы живем в опасное время, когда человек может концентрироваться только на пятнадцатисекундных видео из ТикТока, и ему уже тяжело прочитать не то, что книгу, а хотя бы статью. Информацию можно узнать за два клика, всё упростилось, а православное догматическое довольно сложное, а в некоторых моментах и необъяснимое человеческим разумом. И сейчас, именно

из-за того, что человек просто не хочет напрягаться, он становится либо атеистом (хотя уместнее тут употребить термин «пофигист»), либо просто не вникает в истины своей же веры, и скорее всего верит в своего бога, который давно уже стал «углеродом» или «бериллием».

Важность догматического богословия в современном мире для апологетики православной веры

Григорий Нисский писал о временах арианской ереси: «Все полно людьми, рассуждающими о непостижимом, — улицы, рынки, перекрестки. Спрашиваю, сколько копеек надо заплатить, — философствуют о рожденном и нерожденном. Хочешь узнать цену на хлеб — отвечают: «Отец больше Сына». Спрашиваешь, готова ли баня, — говорят: «Сын произошел из ничего»» [5].

В современном мире, конечно, такого уже нет, однако, есть другая крайность. Вместо двух полярных мнений относительно одной догматической истины, как это было во времена арианских споров, сейчас существуют сотни различных взглядов на сотни различных вероучительных истин. И трудно православному человеку в современном мире оставаться твердым в вере, если он не будет иметь фундамента — а именно православного догматического богословия.

Сегодня существуют сотни сект, порой деструктивно влияющих на всю жизнь человека, а порой даже специально выдуманных, наподобие пастафарианства, где поклоняются макаронному монстру. И не имея основы, человек может сойти с ума, от осознания что существуют сотни течений различных ответвлений различных религий. А ведь есть еще и расколы, которые исповедуют с нами одного Бога, но уже не являются истинной Церковью.

И сегодня мы должны четко знать как мы верим и в Кого мы верим, так как на одну догматическую истину найдется десятки опровергающих ее ложных мнений сектантов, еретиков, раскольников, и даже наших же братьев православных, которые верят в своего бога, верят в «углерод» или «бериллий». И зайдя в комментарии под многими религиозными публикациями в социальной сети «ВКонтакте», мы увидим полное искажение православной веры, порой абсурдных суждений, и понимаем, что в современном мире наша Церковь как никогда нуждается в просвещенных догматическим богословием православных людей-апологетов.

Статистика уровня знаний догматического богословия

Для того, чтобы узнать примерный уровень знания догматического богосло-

вия православными людьми, обратимся к сайту azbyka.ru, в раздел «Богословие в тестах».

Тест: Догматическое богословие. Вводная часть. – средний результат прохождения теста 86%.

Тест: Сущность, ипостась, акциденции. - средний результат прохождения теста 77%.

Тест: Сущностные свойства Божии. - средний результат прохождения теста 67%.

Тест: Догматы и догматические формулировки. - средний результат прохождения теста 86%.

Тест на знание основ православного учения об Искуплении. - средний результат прохождения теста 80%.

Тест: О Боге в Самом Себе. - средний результат прохождения теста 84%.

Тест: О Боге Творце и Промыслителе. - средний результат прохождения теста 93%.

Тест: О Святой Троице. - средний результат прохождения теста 72%.

Тест: Христология. - средний результат прохождения теста 80%.

Тест: Православное Догматическое Богословие. - средний результат прохождения теста 71%.

Проанализировав данные средних результатов за прохождения тестов, мы можем сделать вывод, что православный христианин лучше всего осведомлен о Боге, как о Творце и Промыслителе, и из всего догматического богословия меньше всего осведомлен о сущностных свойствах Божиих. В среднем, из четырех заданных вопросов по догматическому богословию, православный христианин ошибется в одном. Хотя мы и вообще не имеем официальных статистических исследований по поводу уровня знаний основ догматического богословия, и имея своим источником только открытые результаты тестов на сайте azbyka.ru, мы все равно можем сказать, что большинство современных православных людей знают основы православной догматики, необходимые для правильного внутреннего духовного состояния и необходимые для правильного понимания как и в Кого верить.

И нам остается дальше расширять свой богословский кругозор, который защитит истину от тьмы, а вместе с тем и расширит наш аскетизм, но не забывать при этом и про любовь к Богу и ближним, про нравственность, ведь повреждения в области нравственной жизни непременно приводят к повреждению догматического

сознания, так, апостол Павел пишет, что некоторые, «отвергнув добрую совесть, потерпели кораблекрушение в вере» (1Тим.1,19). И расширять этот богословский кругозор необходимо, хотя бы и маленькими шажками, но ведь нам дана целая жизнь, чтобы мы удостоились великого звания – православный христианин!

Библиография

1. Давыденков О., прот. Догматическое богословие. [Электронный ресурс] – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Oleg_Davydenkov/dogmaticheskoe-bogoslovie/1 (дата обращения 24.09.2022).
2. Игнатий (Брянчанинов), свт. Понятие о ереси и расколе. [Электронный ресурс] – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/ponjatie-o-eresi-i-raskole/ (дата обращения 24.09.2022).
3. Анафематизмы. [Электронный ресурс] – URL: <https://azbyka.ru/anafematizmy> (дата обращения 24.09.2022).
4. Достоевский Ф.М. Идиот. [Электронный ресурс] – URL: <https://ilibrary.ru/text/94/p.45/index.html> (дата обращения 24.09.2022).
5. Спасский А.А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. [Электронный ресурс] – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Anatolij_Spasskij/istorija-dogmaticheskikh-dvizhenij-v-epohu-vselenskih-soborov/2_8 (дата обращения 24.09.2022).

УДК 27-75

Яровая Анна Александровна,
Студентка 3 курса бакалавриата ПСТГУ
Россия, г. Белгород
yarovaya.02@inbox.ru

Поэты-метафизики Джон Донн и Джордж Герберт в поисках духовного и совершенного

Аннотация: В данной статье рассматривается религиозная английская литература XVII века, а именно метафизическая поэтическая школа. Ее яркими представителями являются Джон Донн и Джордж Герберт. Предмет исследования – единственный гербертовский сборник стихотворений «Храм» и два сонетных цикла Донна – «Венок» и «Священные сонеты». В работе поднимается вопрос, что собой представляет настоящая религиозность, как душа обращается к Богу и совершенству и как на примере указанных сочинений можно проследить путь духовного становления и развития религиозного человека.

Ключевые слова: религиозная поэзия, поэты-метафизики, метафизическая школа, религиозный человек, духовная автономия, миросозерцание, религиозный опыт.

Yarovaya Anna A.
Student of Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities
Russia, Belgorod
yarovaya.02@inbox.ru

The Metaphysical Poets John Donne and George Herbert in Search of the Spiritual and the Perfect

Abstract: This article examines the religious English literature of the seventeenth century, namely the metaphysical school of poetry. Its prominent representatives are John Donne and George Herbert. The subject of the study is Herbert's only collection of poems «The Temple» and Donne's two sonnet cycles «La Corona» and «Holy Sonnets». The paper raises the question of what is true religiosity, how the soul turns to God and perfection, and how, by the example of these works we can trace the path of spiritual formation and development of a religious man.

Keywords: religious poetry, metaphysical poets, metaphysical school, religious man, spiritual autonomy, contemplation, religious experience.

В чем состоит искусство жизни? Русский философ Иван Александрович Ильин считал, что в умении слышать Божий призыв в каждой жизненной ситуации, и в гармонии с этим желанием услышать сокровенное, действовать, мыслить, строить всю жизнь. Каждый вопрос, рожденный из духа, и каждый ответ, найденный им, дарит душе свет: Для чего состоялась эта встреча? Что этот человек, как духовное создание, хочет сказать мне? Почему мне так отрадно смотреть на картины Нестерова и слушать сонаты Моцарта? О чем говорит этот многовековой лес? Почему мне тяжело переносить одиночество? Почему люди не умеют радоваться? В чем духовная цель моей профессии? Могу ли я пойти на смерть ради того, во что верю? Но в поисках ответа нельзя вырываться из области Божественного света, и предпочитать духовной достоверности лживую оригинальность.

Обращение души к Богу – это тяга души к совершенству, и наоборот, желание достичь совершенного ведет человека, хотя он сам может того и не подозревать, к Богу. Быть религиозным не значит испытывать мистические посещения, но нельзя быть религиозным не ища совершенное. В поисках совершенного каждый должен учиться невещественно любить, жить сверхфизически (метафизически). Каждый призван сделать свою жизнь духовноцентричной. Для этого человек должен захотеть духовной автономии, самостоятельности. Человек самостоятелен тогда, когда он сам ищет и созерцает. Конечно, автономия не освобождает человека от падений и ошибок. Неопытный человек может впасть и в заблуждения, и в ереси, поэтому ищущий должен ставить критерии религиозной истинности, которую он сам проверять. Критерий религиозной истины должен быть выстрадан и вымолен.

Одними из наиболее религиозных английских поэтов являются поэты-метафизики Джон Донн и Джордж Герберт. Поэзия Джона Донна значительно повлияла на духовную жизнь в Англии XVII века. Донн является родоначальником протестантской поэтики, которую унаследовали его литературные потомки, в частности Герберт. С именем Донна связано основание метафизической школы, помимо Донна, в нее входили Джордж Герберт, Эндрю Марвел, Джон Клевеланд и другие.

Основным жанром религиозной поэзии Донн делает сонет, ему принадлежат два сонетных цикла – «Венок» («La Corona») и «Священные сонеты» («Holy

Sonnets»). Цикл «La Corona» состоит из семи сонетов и рассказывает о жизни Христа от Благовещения до Его Вознесения. Форма сонетов закругленная – нет ни конца, ни начала. Цикл построен в форме венка – каждая последняя строка сонета является первой последующего. Цикл начинается и завершается одними и теми же словами: «Deigne at my handsthis crown of prayer and praise...» («Прими из моих рук этот венок (сплетенный) из мольбы и восхваления...»).

Донн не стремится достичь через поэзию земной славы. Лавровому венку, «a vile crown of frail bays», он предпочитает венец вечности, терновый венец «thorny crown» («La Corona»). Лирика Джона Донна воспринимается еще более трагично, если учитывать, что она создается примерно в то же время, когда Шекспир воспевает гуманистические идеи в «Цимбелине» и в «Буре», а Бен Джонсон создает эстетику несокрушимого разума. Поэтов-метафизиков не удовлетворяли лишь гуманистические идеи, они искали большего, и это они нашли в метафизике, в религии. Религиозный человек всегда является либо ищущим, либо уже обретшим. Но если он живет живой и творческой религией, то он является одновременно и обретшим, и ищущим. Донн разрушает идею антропоцентризма, созданной эпохой Ренессанса, вместо нее поэт изображает раскаявшегося человека, осознавшего свою слабость и малость перед великой божественной высотой. Духовное взросление требует не самооправдания, но самообвинения. Даже если собственная правота очевидна. Найти вину, совершенную другим, совсем не сложно, гораздо труднее исследовать свою душу, распознать настоящее качество совершенного поступка и увидеть через лупу, что из души все еще не искоренены гордость и страсти. Человек должен не сравнивать свою мнимую праведность с греховностью других (даже самый последний грешник по сравнению с дьяволом может показаться себе порядочным человеком) – надо исследовать свою жизнь в божественном свете. Надо не останавливаться на чем-то достигнутом, наоборот – искать, чего мне еще не хватает для совершенства.

Мысль о Боге рождается из любящего сердца и созерцающей мысли. Мертвая отвлеченность не приводит к Богу. Джон Донн думает о жизни Христа, пишет, что, смотря на Христа, Богородицу и Святых, человек должен уподобляться им в кротости, смирении и Святости. Бог создал человека от переполняющейся Любви, по желанию поделится Ею с творением, но человек предал и распял Христа. В цикле «La Corona» Донн описывает с каким смирением Христос умалился (греч. «кеносис» – умаление) ради человека. Невместимый Бог смиренно вошёл в человеческую утробу:

Lo, faithful Virgin, yields Himself to lie
In prison, in thy womb; («Annunciation»)

Христос смиренно родился не в богатых шатрах, но в яслях, в Вифлееме для Святого семейства, для Бога не нашлось даже комнаты:

But O, for thee, for Him, hath th' inn no room?

Всесильный Бог предстает в образе слабого ребенка. Джонн Донн как будто бы спрашивает, не найдется ли место для Бога в наших сердцах? Сможем ли мы принять беззащитного Рожденного Младенца?

That would have need to be pitied by thee? («Nativity»)

Будучи Богом, Он воспринял образ раба, будучи безгрешным, взял на Себя грех мира, будучи совечным Отцу, претерпел смерть:

Which cannot sin, and yet all sins must bear,

Which cannot die, yet cannot choose but die. («Annunciation»)

Образцом чистоты и кротости является Пресвятая Богородица. Пресвятая Дева Мария, смиренно приняв слова Архангела Гавриила, ответила: «Да будет Мне по слову твоему» (Лк. 1:38). Она вместила невместимого («И чрево Твое пространнее небес содела» из песнопения «О Тебе Радуется») и родила «от Отца Рожденного прежде всех век» :

Thou hast light in dark, and shutt'st in little room

Immensity, cloister'd in thy dear womb. («Annunciation»)

Богородица кротко переносила все невзгоды: бегство в Египет, распятие Её единственного Чада... Несмотря на душевные раны, которые мы наносим Ей и Христу, Она остается любящей нас Матерью и Заступницей, молящейся о нас, 'who partakes thy woe' («Temple»).

Если человек воспринял Бога, то он живет Им, выстраивает жизнь согласно Его заповедям. Осознавая, что весь мир, и он сам находятся в Божьей деснице, он больше не может не верить в победу блага над злом хаоса. Донн прославляет милостивого Бога, благодарит Творца за богатый и прекрасный мир. Святой Василий Великий говорил, что мир – это художественное произведение художественного ума. Все мыслители и художники предстояли перед великой живой мировой тайной, осознавая, что к ней можно прикоснуться, но нельзя полностью исчерпать. Через мирозерцание можно достичь Богосозерцания. Джон Донн отвечает благодарностью за Божьи дары и благодеяния, отвечает любовью на Любовь. Чувство благодарности не потухает, но все больше укрепляется в религиозном человеке, который уже не может жить неблагодаря:

Salute the last and everlasting day,
Joy at th' uprising of this Sun, and Son. («Ascension»)

По прочтении этих строк мы сразу обращаем внимание на сравнение Сына Божьего со светом («Аз есмь свет миру: ходяй по Мне не имать ходити во тьме, но имать живот вечный» (Ин. 8:12)) и на фонетическое сходство между словами (Son – Sun). Следует отметить, что и Джордж Герберт в стихотворение «Easter» из сборника «Temple» развивает тему Божественного света, говорит, что она ярче восхода и даже сотни солнц не сравнятся с единым истинным Светом:

We count three hundred, but we misse:

There is but one, and that one ever.

Герберт является исключительно религиозным поэтом. В стихотворении «Essence» поэт пишет: «Я о Тебе стихи пишу,/ И я весь мир с Тобой обрёл!...». Бог становится центром в жизни поэта, духовное центрирование является сначала главным, потом исключительным. Все личное добровольно подчиняется Главному. Сделав дух самым драгоценным, человек научается обращаться к Богу из самых глубин своего существа *de profundis*. Разные человеческие силы соединяются в единый центр, который зажигает все существо. Центр может быть только один, иначе человек раздвоится между жизненными впечатлениями. Духовный человек научается выбирать лучшее, истинное, силы для правильного выбора он черпает из духовного огня. Дух стремится к непрекращающемуся постоянному духовному горению. Человеку очень сложно этого достичь, само желание к интенсивной религиозной жизни, постоянное повторяющееся обращение к ней вновь и вновь и так представляет сложность для человека. Однако можно сохранить этот духовный негаснущий уголек, который пусть и не будет гореть ярким огнем, тем не менее, не будет совсем исчезать из души.

Гербертовские сочинения – это лично испытанные переживания и опыт близости к Богу. Герберт прошел непростой жизненный путь, но обстоятельства не сломили крепкую волю Герберта, вместо него сформирование кривую жизни, наоборот, они стали лишь материалом в его руках, из которого он сам выстроил прямую жизни. Религиозный человек обладает крепким духовным стержнем, прочный хребет надежный якорь. Незадолго до смерти он принял духовный сан и стал сельским священником. Сам Герберт принадлежал к англиканской церкви, которая «обрела в нем свой голос». Тем не менее, по мнению Б. Джонсона, его поэзии характерно «теологическое непостоянство», частично с целью привлечь как можно больше читателей. [11, с. 7] Несмотря на наше одиночество, все люди связаны, сознатель-

но или бессознательно внося свой вклад в мировой духовной эфир. Личная злобы уменьшает любовь в Вселенной, ленивый человек вместо того, чтоб увенчать мир добродетелью, оставляет после себя пустоту. Поэтому каждый должен осознать возложенную на него ответственность за не бесследно исчезающие собственные мысли и поступки, за сохранение чистой воды душевного источника. Добрые люди соединены друг с другом Божьей любовью, узнают же они друг в друге родственную душу по чувству ответственности, желанию света и любви.

Герберт, возможно, величайший набожный английский поэт, заложил фундамент поэтического английского языка. Даже писатели семнадцатого века пытались имитировать Герберта, чьи стихотворения цитировались восхищенными читателями в контексте благочестия и образования. Одним из самых заметных событий в истории английской поэзии и набожности семнадцатого века была посмертная публикация в 1633 году небольшого тома под названием «Храм: Священные сонеты и сокровенное возглашение» Джорджа Герберта. В течение семи лет книга выходила в шести изданиях, а до конца века появилось еще пять последующих изданий. Герберт стал известен как «сладостный певчий Храма», поэта сравнивали с псалмопевцем; в его эпоху его одного называли достойным «прикасаться к арфе Святого царя Давида» [12, р. 281]. Название сборника являются воплощением новозаветного образа человеческой души как храма Святого Духа. Герберт пишет в стихотворении «Сион», что храм, который в первую очередь волнует его, это – человеческая душа, представляющая собой новую божественную архитектуру, «каркас и ткань которой находится внутри» нее самой. Именно в этом живом внутреннем храме, где Бог «борется со страстным сердцем», мы находим близкий нам опыт любви и страдания, поэтому стихотворения Герберта нам особенно дороги. И чем сильнее религиозное искание, тем плодотворнее духовный катарсис. В стихотворении «Easter wings» главной темой проходит тема осознания греховности, человеческой немощи и очищения. Сократ был прав, что совершенное можно увидеть в той степени, в которой ты сам очистился. Образ покаяния и смирения выглядит тем заметнее, что он выделен даже графически – чем больше человек осознает степень своего падения, тем короче становится строка:

Lord, who createdst man in wealth and store,
Though foolishly he lost the same,
Decaying more and more,
Till he became
Most poore

Однако строка постепенно все более и более разрастается, когда человек, покаявшись, вверяет себя Промыслительному Творцу:

With thee
O let me rise
As larks, harmoniously,
And sing this day thy victories:
Then shall the fall further the flight in me.

В гербертовском стихотворении описываются слабость человеческого существа и неопишуемая сила Бога, которая является неиссякаемым источником радости и надежды. И как бы слаб человек не был, если он пожелает спастись и направит на это силы, то Господь ему обязательно поможет: «Сила бо Моя в немощи совершается» (2 Кор. 12:9). У смиренных достаточно силы увидеть и признать собственную вину, они находят свои несовершенства, ни преуменьшая и ни преувеличивая их, они достойно несут ответственность за себя и за других. Таким людям недостаточно только доказать свою собственную невиновность, наоборот – они чувствуют себя виновными, являясь на самом деле таковыми или не являясь. Грех ведет к страданию, которое ведет к истреблению греха. Страдание ведет человека к очищению. Человек должен не бежать от страдания, но принять его как путь к совершенству. Если бы не было страдания, на земле угас бы дух, ищущий, молящийся и деятельный, а люди бы стали самодовольными, ничего не желающими лентяями и глупцами. Страдание – это движущаяся сила, пробуждающая человека, которая учит человека стойкости, мужеству, самообладанию, мере и вере. Поэтому человек должен принимать страдание как дар и зов, способ очиститься, он должен не убежать от него, но осознанно принимать его очистительно-целесообразное явление, понимая, что тем самым он борется за гармонию души, за ее новую целостность.

Лечить же болящую душу надо творчески – созерцанием природы, помощью ближнему, музыкой, природой, поэзией, тихой молитвой («злостраждет ли кто из вас, пусть молится» Иак. 5:13). Молитва – это ответ Тому, кто через страдание зовет меня к Себе. Собственными усилиями человек не может спастись, спасение возможно только через синергию (от греч. *συνεργία* «сотрудничество», соработничество Бога и человека с целью спасения). Поэт-метафизик предлагает читателю вверить себя Творцу, возложить свои крылья на Него: «For, if I imp my wing on thine, / Affliction shall advance the flight in me».

Молитва как разговор с Богом, выполняет фундаментальную роль в лирике Герберта. Размышления о молитве как бы втягивают, подтягивают нас в самую

молитву, так и произведения Герберта осуществляют движение – от описания к самому реальному познанию. Стихотворение Герберта «Молитва» является одним из самых выразительных его сочинений, которое также называют «сонет из эпитетов», каждый из которых раскрывает читателю смысл и силу молитвы [9, с. 187]. Для поэта, работающего над храмом души, материалом (средствами выразительности) служат все подручные инструменты: «домашняя утварь», музыкальные инструменты, таким образом, Герберт использует в качестве средства изобразительности самые повседневные вещи. Герберт был метафоричен по инстинкту, но в то же время сомневался в способности такого описательного языка когда-либо передать духовный опыт. Произведение настолько сильно образно концентрировано, что для того, чтобы что-нибудь понять («something understood»), необходимо останавливаться над эпитетом и его интерпретировать. Хотя Герберт был уделял значительное внимание поэтическому языку и форме; но концовки его стихотворений часто подрывают этот принцип художественности и ставят под сомнение любые человеческие слова, кроме Божьих, и любое знание, кроме личного духовного опыта. Чуткая душа молящегося научается видеть сокрытое для других. Молитва вводит человека в новое духовное состояние, цель которого – единение с Богом. Настоящая цельная молитва всегда отрешает человека, но потом она возвращает его к подлинной человеческой жизни уже другим – обновленным. Духовное молитвенное делание вовсе не является личным делом и эгоистическим наслаждением, напротив молящийся, свидетельствует о Боге другим, дает смиренные назидания тем, кто еще не преуспел в молитве. Подобным образом аскет, ушедший в пустыню или затворившейся в келье, потом открывает двери миру, и приходящие находят через него утешение и упокоение.

Человеку свойственно чего-то просить у Бога, но чем больше человек углубляется в религию, тем больше человек убеждается, что Господь намного лучше нас знает, что нам надо для Спасения: «Да будет воля Твоя» (молитва «Отче наш»), Толстой в молитве просит «исполнять в чистоте волю Твою». Молящийся перестает просить, поняв, что Господь знает, что для нас спасительно и что необходимо. Тогда начинаются молитвы благодарения, созерцания Божьего совершенства, вопрошания, покаяния, покоя и любви. Бог видит и слышит словесно-духовное сердце, даже когда оно безмолвствует. Стихотворение Герберта «Молитва» представляет пример ничего не требующей молитвой созерцания, мира и радости:

A kinde of tune, which all things heare and fear;
Softnesse, and peace, and joy, and love, and blisse

Каждая искренняя личная молитва, пускай и длящаяся всего несколько мгновений, является важным событием в жизни человека. Кто, когда-то пережил встречу с Богом, то никогда уже не забудет ее. Если человеку мысленно вновь и вновь возвращается к тому незабываемому мигу посещения неувечернего света, духовное становится жизненно необходимым. В сердце надо возрастить постоянное памятование о Боге, непрекращающуюся теплящуюся, как яркую лампадку, молитву.

В цельном человеке, как мы видим из предложенных примеров, все служит ко спасению его души, даже недуховные силы являются инструментом духовности. Посвящая всю свою жизнь Богу, человек выполняет даже повседневную работу так, как бы он это делал для Бога, или, как бы это делал сам Бог:

Teach me, my God and King,

In all things Thee to see,

And what I do in anything

To do it as for Thee

<...>

Who sweeps a room as for Thy laws,

Makes that and th' action fine. «The Elixir»

Для того, чтобы достичь духовной целостности, необходимо соединить во едином сердце, духовной инстинкт, совесть и дела жизни. Духовный синтез в человеке не может не направлять человека к раздумыванию о спасении, к делам, приносящее добрые плоды: «По плодам их узнаете их» (Евангелие от Матфея 7:16-20) Человек следует закону своего Боголюбивого сердца, ему необходимо жить по-иному, человек и не хотел бы жить по-иному. Он это делает не по понуждению, но из-за целостной переполняющей его любви.

Религия основывается на духовной целостности, которая обезбаливает и целит душевные болезни. Вера и разум не должны противостоять друг другу, и, человек не должен, придерживаясь одного, предавать другое. В человеке, о чем говоря нам Джон Донн и Джордж Герберт, должна быть целокупность, — вера должна стать разумной, разум – верующим, и тогда разум, ищущей оснований даже в сверхчувственном и метафизическом, станет орудием самой веры. Разум дан не для противодействия, но для содействия, и исключить разум из веры – значит доверить свою жизнь слепой движимой силе. Неправильно верить только из-за того, что разум оскудел и изнемог: «credo quia absurdum». Вера не должна быть ни слепой, ни глупой, ни безумной. Наоборот, настоящая

вера отличается разумностью, ясностью и зрячестью. С Божьей помощью вера становится разумной, а разум, по слову, Святого Антония Василия Великого, Боголюбивым.

Как Бог является самой реальностью, так и религиозный опыт – это опыт объективной реальности. Человек переживает духовный опыт, согласно Джону Донну и Джорджу Герберту, как настоящее и действительное существующее, которое реальнее окружающей его реальности. И человек, воспринявший Бога вовсе не дает существования Богу, наоборот – воспринявший Бога сам только и начинает настоящее бытие. Лишь в Боге человек, как говорил молодой Гоголь, прекращает жизнь «существователя», он начинает по-настоящему быть. Только будучи в Нем, человек действительно есть.

Библиография

1. Горбунов, А.Н. К проблеме эволюции лирики Джона Донна // Литература в контексте культуры. – М., 1986. – С. 102-113.
2. Горбунов, А.Н. Джон Донн и английская поэзия XVI-XVII веков. М.: МГУ, 1993. – 188 с.
3. Горбунов, А.Н. «Другая оптика» - поэзия Джона Донна // Горбунов А.Н. Три великих поэта Англии: Донн, Милтон, Вордсворт. М.: Издательство Московского университета, 2012. С. 9-88; Джон Донн. Стихотворения и поэмы. М.: Наука, 2009. – С. 347-412.
4. Иконникова, Е.А. Типология метафизического в поэзии: на материале английской и русской литератур: дис. д-ра филол. наук. М., 2002. С. 11.
5. Ильин, И.А. Аксиомы религиозного опыта: исследование / составление и вступительная статья И.Н. Смирнова. – Москва: Рарогъ, 1993. – 448 с.
6. Лисович, И.И. «Терновый венец» венец и начало религиозной поэзии Джона Донна // Anglistica: Сборник статей по литературе и культуре Великобритании. Вып. 8. – М.; Тамбов, 2002. – С.37 – 49.
7. Чернышов, М.Р. «Лирика Джорджа Герберта. Проблемы поэтики» : автореферат дис. ... кандидата филологических наук : 10.01.05 / МГУ им. М. В. Ломоносова. – Москва, 1995. – 20 с.
8. Уолтон, И. Жизнеописание доктора Джона Донна, покойного настоятеля собора Святого Павла в Лондоне [1639 г.] // Джон Донн. Стихотворения и поэмы. М.: Наука, 2009. – С. 300–346.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

9. Corns, T. N. The cambridge companion to english poetry donne to marvel. — Cambridge University Press, 1993. — 306 p.
10. Gardner, H. Introduction // The Metaphysical Poets / Selected and ed., introd. by H. Gardner. L., 1972. — 360 p.
11. Herbert, G. The Works of George Herbert / ed. with comment. by F.E. Hutchinson. Oxford, 1941. — 714 p.
12. Oley, B. A Prefatory View of the Life and Vertues of the Authour // Ed. by Amy Charles. — Ohio State University Press, 1966. — 119 p.
13. Martz, L.L. The Poetry of Meditation: A Study in English Religious Literature of the Seventeenth Century. New Haven, 1954. — 412 p.
14. White, H. The Metaphysical Poets. A Study in Religious Experience. N. Y., 1962. — P. 74-75.

**РАЗДЕЛ III. НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ
МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ ШЕСТЫЕ ИННОКЕНТИЕВСКИЕ
МЕЖДУНАРОДНЫЕ МИССИОНЕРСКИЕ ЧТЕНИЯ
«ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ И ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ»
5-6 ОКТЯБРЯ 2022 Г.**

УДК 27-75

Колесников Сергей Александрович,
доктор филологических наук,
проректор по научной работе БПДС (м/н),
профессор Белгородского юридического института МВД России
skolesnikov2015@yandex.ru

**Христианское богословие и вызовы современности
(на материалах антропологического богословия В.Н. Лосского)**

Аннотация: в статье рассматриваются основные положения антропологической системы известного православного богослова В.Н. Лосского. Учение о человеке в православии представляет собой одно из наиболее выверенных и в то же время сложных направлений. В.Н. Лосский вносит свой вклад в развитие представлений о духовных задачах человека, его приоритетах, целях и смыслах человеческого существования.

Ключевые слова: В.Н. Лосский, православная антропология, христианское богословие, святоотеческое наследие.

Kolesnikov Sergey Alexandrovich,
Doctor of Philology,
Vice-Rector for Scientific Work of BPDS (m/n),
Professor of the Belgorod Law Institute of the Ministry
of Internal Affairs of Russia
skolesnikov2015@yandex.ru

Christian Theology and the Challenges of Modernity (based on the materials of V.N. Lossky's anthropological theology)

Abstract: the article discusses the main provisions of the anthropological system of the famous Orthodox theologian V.N. Lossky. The teaching about man in Orthodoxy is one of the most verified and at the same time complex directions. V.N. Lossky contributes to the development of ideas about the spiritual tasks of man, his priorities, goals and meanings of human existence.

Keywords: V.N. Lossky, Orthodox anthropology, Christian theology, patristic heritage.

Перед Лосским при определении реакции на вызовы времени, стоящих перед человеческой личностью, стояла сложнейшая задача пройти между двумя крайностями: с одной стороны, это требование богословской осторожности, которое грозило перерасти в жесткий догматизм и уход от реалий современной духовной ситуации; а с другой – требование религиозной смелости, заявленное еще в евангельском призыве «это Я, не бойтесь» (Мф. 14:27). Быть выверенным в богословском определении своих высказываний, своих концептов и в то же время найти богословское мужество выйти за рамки укоренившихся, но теряющих актуальность форм выражения богословской мысли, – таким предстает путь создания учения о человеке для Лосского. Выход за рамки устоявшихся богословских определений о человеке можно, конечно, назвать «курьезом», а затем сделать из «курьеза» критикующие формулировки («если Лосскому отношение свв. отцов к употреблению терминов “ипостась” и “усия” для различения частного и общего кажется “историческим курьезом”, то нам очевидно, что здесь мы имеем дело с курьезным восприятием общего учения Церкви в частном богословии Владимира Николаевича» [Шахбазян и др., 2020, 175]), однако даже сами критики Лосско-

го будут использовать метод комментария святых отцов, предлагая свое толкование тех фрагментов, которые, по их мнению, недостаточно полно представлены в учении о человеке у Лосского.

Уже сама критическая установка на разоблачение неправоты Лосского («заранее можно предположить, что поиски автора не могут увенчаться успехом» [Шахбазян и др., 2020, 165]) носит жестко предзаданный характер, исключающий возможность увидеть готовность Лосского к открытости своего учения о человеке, готовность Лосского к изменению и переосмыслению своих выводов. Загонять богословскую мысль Лосского в жесткий контур раз и навсегда установленной богословской сфокусированности (приравненной к ограниченности), отступление от которой, перенаведение которой приравнивается к измене православному методу Богопознания: «Поиски, ведущиеся методом, противоположным святоотеческому, не могут привести к аутентичному пониманию “невыраженных оснований” святоотеческого учения, так же как неизбежно приводят к игнорированию выраженных» [Шахбазян и др., 2020, 168], – означает непонимание богословского метода Лосского. В такой критике смешивается как раз то, от чего Лосский стремился уйти: здесь и призыв отказаться от методов, выходящих за рамки предустановленного богословия (вина в проявлении той самой «не-смелости»), но здесь же и обвинение в не-аутентичности святоотеческому корпусу, т.е. излишней смелости, богословских высказываний Лосского.

В подобном описании-приговоре для Лосского нет выхода. Он лишается права на поиск своего пути и своего видения святоотеческого учения о человеке, он лишается права на поиск богословской истины с подключением тех изменившихся богословских реалий, которые были неизвестны золотому веку патристики, и одновременно он обвиняем в отсутствии укорененности в святоотеческих заветах, в том, что, он, оставаясь «внутри» святоотеческого наследия, не смог «аутентично» (кстати, аутентичность, как представляется, – это термин, явно не входящий в категориальный инструментарий святых отцов, что парадоксально сближает метод критиков Лосского с методологией самого Лосского) его презентовать. Обвинения в адрес Лосского, сформулированные как оставление «без должного внимания» и не придание «подобающего» значения (курсив указанных авторов) святоотеческому учению об ипостаси и унии, основаны на недопущении различия между трудами прошлого и современности. Патристика золотого века и Лосский 1940-х годов – это не одно и то же, это разные религиозно-интеллектуальные ситуации, требующие разных духовно-смысловых подходов. Перед Лосским стояла задача

не столько быть «аутентичным» святоотеческому наследию, сколько актуализировать святоотеческое наследие, сделать его живым для современности, – и выполнение такой задачи Лосского его критики не желают замечать.

То, что учение Лосского о человеке инвариантно учению святых отцов, – самоочевидно, даже по условиям хронологического разрыва, но делать обличительный вывод о «чуждости православию» [Шахбазян и др., 2020, 252] взглядов Лосского, все же представляется чрезмерно резким утверждением (идушего по алгоритму советских филиппик «сегодня он танцует джаз, а завтра Родину продаст»: кстати, в 1940-е годы джаз в Париже был необыкновенно популярен. В соответствии с таким алгоритмом любого богослова, делающего положительные заявления и выстраивающего свою богословскую систему, можно обвинить в уходе от святых отцов и в неправильной их интерпретации, как, впрочем, и самих критиков Лосского). Жесткий приговор – а иначе безапелляционные формулировки определить нельзя – о контр-православности Лосского: «Лосский, отказавшись следовать учению свв. отцов о природе и ипостаси, их различении как общего и частного, и исходя из ложного, с точки зрения Православной Церкви, представления об ипостаси как лишь “несводимости к природе” и изначальном единосущии всех человеческих ипостасей, аналогичном единосущию Ипостасей Троицы (что для Лосского означает обладание природой как общим “содержимым”), неизбежно приходит к совершенно чуждой православию идее всеобщего единства и спасения (природного и личностного) человечества в Боге через восприятие и исцеление в Себе единой человеческой природы Христом в Воплощении, что и составляет смысл оригенистической инклюзивистской версии гностицизма, которая по своей сути противоположна святоотеческому учению» [Шахбазян и др., 2020, 252], – абсолютно не учитывает реальный вклад Лосского в распространение православия за рубежом, отказывает богословско-миссионерскому проекту Лосского в целом, и его учению о человеке как важнейшему компоненту этого проекта, в православной значимости, в православной результативности. Собственно, все обвинительное заключение, представленное в книге К.Г. Шахбазян, В.В. Крымова, М.А. Шахбазян, необходимо читать с конца, как семантический перевертыш, в котором под обвинительность подстраивается вся логика изложения, а выводы представляются чрезмерно радикальными.

Все же видится, что гораздо более верными являются определения тех людей, кто непосредственно находился в кругу общения с Лосским, понимали более глубоко и продумано внутреннюю логику его учения о человеке. Ученик Лосского и

человек, приведенный им к православию, Оливье Клеман, принявший православное исповедание как раз после опыта общения с Лосским в 1940-х годах, писал о Лосском: «Догматы для него не были некими “абстрактными истинами”, извне навязанными слепой вере внешними авторитетами, противоречащими разумному рассуждению, по послушанию принятыми, а затем к нашему пониманию приспособленными» [Клеман, 2019, 134]. Богословская система Лосского был сориентирована на живое изменение в рамках той исторической ситуации, которая складывалась в 1940-х годах. Разумность и историчность – так можно охарактеризовать позицию Лосского в построении учения о человеке. Применять преимущественно обвинительные тональности к его концепции означает непонимание задач, стоящих перед Лосским. Ведь идя по пути осуждения, можно сделать и более радикальные выводы о смыслах богословской системы Лосского, доведя их до абсурда, например, гипостазировав тему апофатичности в понимании человека.

Например, у Лосского есть такой фрагмент, актуализирующий тему апофатичности в понятии личность: «Личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не “нечто несводимое” или “нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым”, потому что не может быть здесь речи о чем-то отличном, об “иной природе”, но только о ком-то, кто отличен от собственной своей природы; о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он “воипостасирует” и над которой непрестанно восходит» [Лосский, 2006, 654]. Степень апофатичности личности в данном определении чрезвычайно велика и вполне может интерпретироваться и в парадигмах, выходящих за пределы святоотеческого наследия. Так, рассматривая эту тему, тот же О. Клеман обнаруживал в концепции человека у Лосского присутствие безличного Абсолюта и ставил этот аспект в параллель с неоплатонизмом и индуизмом: «Более или менее безличный Абсолют Плотина или Веданты, имманентный в своей Самости, есть некоторым образом непрерывное продолжение интеллектуальной сущности человека» [Клеман, 2019, 146]. Однако сделать из этого утверждения вывод о том, что Лосский являлся сторонником неоплатонизма с его метемпсихозом, диалектикой онтологических субстанций и прочего-прочего, или вывод о том, что Лосский выступал адептом ведической религиозности, будет несуразно и абсурдно...

Поиски путей осуждения в богословии вне вселенско-соборной полноты не могут рассматриваться как продуктивные пути, на которых возможно раскрытие глу-

бинных смыслов богословских систем. Лосский, пройдя через испытание спором о Софии, возможно, как никто другой из православных богословов 1940-х годов, осознавал неточность критических замечаний и тем более определения статуса православности-неправославности без подключения всего церковно-богословского ресурса каноничности и единодушия. Учение о человеке у Лосского, как представляется, демонстрирует как раз пример выверенного прохождения между крайностями богословской осторожности и богословской смелости, предлагая продуманное видение проблемы человека. Поэтому Лосский и заявлял: «Я не берусь излагать того, как понимали человеческую личность отцы Церкви или же какие-либо иные христианские богословы. Даже если бы мы и хотели за это взяться, следовало бы предварительно спросить себя, в какой мере оправдано само наше желание найти у отцов первых веков учение о человеческой личности. Не было ли бы это желанием приписывать им мысли, вероятно, им чуждые, но которыми мы, тем не менее, их бы наделили, не отдавая себе ясного отчета в том, как зависимы мы в самом методе нашего суждения о человеческой личности от сложной философской традиции» [Лосский, 2006, 645]. Апофатичность личности для Лосского предстает тем сложнейшим условием, которое не позволяет заговорить о личности, как ее понимали святые отцы, языком «философской традиции».

Лосский скорее предлагает изменение методологии рассмотрения личности на основе святоотеческого наследия, но эта методология, согласно принципу «дополнительности», вынуждаема выступать за рамки святоотеческого наследия. Лосский по существу берет метод святых отцов и переносит его в новые богословско-методологические условия 1940-х годов, при этом, конечно, вырабатывая оригинальный богословский «продукт» – учение о человеке, которого у святых отцов, в соответствии с той же методологической установкой Лосского, он в святоотеческом наследии не обнаруживает, что и стремится утверждать, отталкиваясь от изложения взглядов Отцов Церкви на проблему человека. Поэтому и становятся возможными утверждения о возникновении дистанции между патристикой и учением о человеке у Лосского, как, например, это утверждает Р. Уильямс: «Мы вынуждены сказать, что в целом понимание Лосским образа Троицы в человеке и в Церкви выходит далеко за пределы патристического консенсуса и даже порой противоречит ему. Лосский сильно полагается на Паламу как раз там, где Палама наименее согласен с преданием, а по вопросу об отношении между ангелами и людьми в конечном счете идет еще дальше Паламы» [Уильямс, 2009, 128]. Но увлеченность паламизмом и, как следствие, выход за рамки «патристического кон-

сенсуса» не может рассматриваться как не-православность Лосского, а предстает особенностью его богословской системы, его личным теологуменом.

Лосский создает свое учение о человеке в условиях нео-патристики, в контексте неопатристического синтеза (все-таки используя «широкое» [Ларше, 2019, 203] понимание этого направления), а потому берет на себя ответственность излагать свое видение проблемы человека и говорить об этой проблеме то, что в современных условиях способно выглядеть, как выходящее за пределы устоявшегося корпуса святоотеческого видения проблемы человека.

Самобытность Лосского в решении проблемы личности раскрывается в его отношении к персонализму, ставшему в XX веке одним из ключевых направлений, стремящихся осмыслить тему личностных особенностей человека. На фоне рассуждений о персонализме становится гораздо более ясным богословский вклад Лосского в проблему личности, ведь соотнося взгляды Лосского с персонализмом, появляется возможность уйти от оценок, герметично остающихся только в поле святоотеческого наследия. Фокус исследования, показывающий позицию Лосского в отношении персонализма XX века, позволяет сделать более адекватными оценки вклада Лосского в развитие христианского понимания личности, способен рельефно показать достижения Лосского в данной сфере, при этом не активируя обвинительный маркер «православности-неправославности».

Характеризуя персонализм, Лосский определял и свое видение личности: персонализм, по его мнению, «в отличие от предыдущих, не смешивает, но совершенно отделяет личность от природы, низводя последнюю в низшую сферу бытия. Этот персонализм, свойственный некоторым представителям экзистенциальной философии, родившейся в протестантском мире, превращает человеческие личности в оторванных от общей природы и друг от друга носителей личной свободы, которую они не могут осуществить, отталкиваясь от реального природного бытия, предпочитая ему личность без жизни, самосознание в пустоте, свободу без содержания, бесплодную, анархически беспокойную, саму себя истребляющую» [Лосский, Личность Святейшего Патриарха...]. Если личность в софиологии утрачивалась в сверх-личности, если личность в схоластическом юризидизме исчезала в приватизационном распадении на индивидуумы, то западный персонализм ведет, настаивал Лосский, к опустошенной безрезультативности, в которой личность утопает в «беспочвенности вечной революции». Дурно-бесконечное стремление к революционному изменению мира Божьего, с которым Лосский столкнулся и в советской России и в либерально-демократической Франции, во-

плотилось в персонализме, предлагающем растворение личности в общественно-культурном реформаторстве, придающим личности прежде всего внешне поверхностные характеристики, воплощенные в социальном преобразовании.

Лосский чутко улавливает – и показательно использует для этого святоотеческое наследие, которое и позволяет отрегулировать фокус богословской системы Лосского, – терминологические и семантические нюансы определения личности: «Латинское *persona* и греческое *πρόσωπον* обозначали ограничительный, обманчивый и в конечном счете иллюзорный аспект индивидуума; не лицо, открывающее личностное бытие, а лицо-маска существа безличного. Действительно, – это маска или роль актера. “Другой” здесь совершенно поверхностен и не имеет как таковой никакой глубины. Неудивительно поэтому, что отцы предпочли этому слабому, а возможно и обманчивому слову другое, строго однозначное, смысл которого они совершенно переплавили; слово это – *ипостась*, *υποστάσις*» [Лосский, 1991, 315]. Отточенность святоотеческой терминологии позволяет Лосскому подчеркнуть недостаточность персоналистического видения личности, которое в западной философии представлено в концепте «Другой».

Те смыслы, которые вкладывались французским персонализмом, особенно его атеистической версией, конечно, не могли быть приняты Лосским. «Другой» как «персонально-субъектная артикуляция» феноменов, «расположенных вне всякого возможного для меня опыта» [Сартр, 2000, 252], как постулировал Ж.-П. Сартр, «Другой», определяемый многоуровневым отрицанием – но не результативной апофатикой «познания Бога через незнание» (Дионисий Ареопагит) – не мог входить в богословскую парадигму Лосского. То, что атеистический персонализм вкладывал в понятие «Другой»: вещественно-материалистические характеристики Другого (Ж.-П. Сартр), отчужденность Другого (Ж. Левинас) и, как следствие, революционность бунта (А. Камю) – инородно Лосскому. Личность для Лосского не может быть объектом со всеми вытекающими из объективирования последствий, личность не может быть рационально-политически исчисляема и вымерена. Даже близкий Лосскому по духу Э. Мунье описывал личность в категориях метрической терминологии: «Личность – это целостный объем человека, согласованность его длины, ширины и глубины; напряжение, существующее между тремя духовными измерениями» [Мунье, 1993, 92]; и подобное цифровое контурирование было чуждо для богословской концепции личности Лосского.

Лосский не принимал и стремление французского персонализма следовать неомистическим традициям, сопоставляя индивидуум и личность. Например, Ж. Ла-

круа, один авторитетных представителей персоналистического движения 1940-х годов, писал: «Личность отнюдь не противостоит индивиду – она преобразует и развивает его, выводя за его собственные пределы» [Лакруа, 2004, 5]. Лосский же принципиально не признает индивидуальность как свойство личности. Еще в споре о Софии он обращается к проблеме личностного персонализма («Спор о Софии – это первое выражение основополагающего и оригинального персонализма Лосского» [Уильямс, 2009, 69]), и отвечает четким отделением индивидуума от личности. Используя опыт православного понимания личности, Лосский предлагал свой проект, в рамках которого Лосского можно обозначить, как это делал В.М. Лурье, «основателем христианского персонализма» [Цит. по Мейендорф, 1997, 435], но это «персонализм», имеющий своеобразные православные черты.

Учение о личности Лосского опиралось, помимо святоотеческого наследия, и на опыт русского персонализма в лице, например, священника Павла Флоренского, который «эксплицитно утверждает то, что мы видели в основе учения Лосского о человеке, — близкую связь между христологией и антропологией» [Уильямс, 2009, 296]. К разработкам в контексте русского персонализма можно отнести и концепцию С.Л. Франка о «душе человека» (название его незащищенной докторской диссертации), в которой «Франк двигался от “философской психологии” к христианским основаниям антропологии» [Cleman, 1959, 204]. Но все же Лосский выходил на самобытную теорию личности, где определяющим становилось стремление синтезировать православие и антропологию в тех областях, которые оказывались по причинам либо атеистических, либо схоластических предпочтений западных и отечественных философов, не активированными.

Сложность поставленной задачи единения православия и учения о личности обусловили отношение Лосского к святоотеческому наследию, которое в рамках православно-антропологического синтеза требовало нового осмысления. Открытость богословской системы Лосского изменяющимся современным представлениям о человеке требовала более гибкого подхода к святоотеческой антропологии, а поэтому у Р. Уильямса, например, появляются основания утверждать, что «эволюция “нововременного” понятия личности как уникального самосознательного субъекта – более медленный и более сложный процесс, чем Лосский (обычно) готов был допустить; и его особое ударение на “интенциональности” и способности личности к самоотречению, его “кенотическое” понимание личности определенно предполагают выход далеко за пределы греческой патристики» [Уильямс, 2009, 202]. Сопоставленность «интенциональности» и «кенозиса» и

есть отражение стремления Лосского дать адекватный ответ в сфере учения о личности с учетом новых взглядов на данную проблематику: с одной стороны, Лосский осмысляет кенозис в духе православного учения как апофатическую по-таенность по Божеству и по человечеству, опираясь на позиции святых отцов, а с другой – придает новый импульс «эволюции» нововременного понимания личности, стремясь ее ускорить, с подключением, в формулировке Р. Уильямса, интенциональности как категории, отражающей новое понимание личностного кенозиса, предстающего формой открытости личностному.

Подобный синтетический подход как раз и характеризует Лосского как богослова, стремящегося к повышению актуальности своей богословской системы за счет отхода от фундаментализма, что подтверждается свидетельствами хорошо знавших его современников. «Люди, которые меня учили, – вспоминал О. Клеман, – Владимир Лосский, отец Софроний и другие, – не были фундаменталистами, равно как и отцы Церкви» [Клеман, Почему я православный христианин...]. И соположение вне-фундаментализма Лосского и святых отцов также показатель-но, ведь таким образом устанавливается еще одна параллель между богословской системой Лосского и святоотеческим наследием, не жестко детерминированная, но творчески-преображенная.

Своеобразие отношения к «нововременному» персонализму через призму святоотеческого наследия выражено в обращении Лосского к теме, являющейся одной из самых актуальных для персонализма, – к теме свободы личности. Персонализм, по существу, выстроен вокруг концепции свободы в разных презентациях – от «осознанной свободы» К. Ясперса до «осуждения на свободу» Ж.-П. Сартра – а потому через понимание свободы достаточно полно предстает позиция Лосского в отношении персоналистической версии личности. Здесь опять актуализируется важнейшая для Лосского богословская категория – апофатичность, но уже в тематике свободы и освобожденности. Один из первых исследователей богословского наследия Лосского, Н. Медведев писал о соотносительности освобождения и апофатичности: «Исследуя творения новых святых отцов, В. Лосский приходит к выводу, что апофатический путь – не интеллектуальная процедура, что он нечто большее, чем простое умствование. Как у экстатиков-платоников, как у Плотина, здесь необходимо внутреннее очищение, катарсис, с той только разницей, что очищение платоников было, главным образом, интеллектуального порядка и имело целью освободить сознание от коррелятивной бытию множественности, тогда как для Дионисия очищение есть отказ от приятия бытия тварного, как такового,

чтобы приступить к нетварному. Это освобождение экзистенциальное, объемлющее все существо того, кто хочет познать Бога» [Медведев, 1979, 18]. Богопознание оказывается в тесной связи с духовным освобождением личности, а апофатика становится путем, ведущим к личностному освобождению. Личность, по Лосскому, раскрывает свою полноту при условии свободы, однако эта свобода выступает в качестве духовного преодоления тварного, но не в революционном противостоянии Божественному бытию.

Здесь и начинается результативно работать различение индивидуума и личности. Лосский настаивал: «Античная философия не знала понятия личности. Мышление греческое не сумело выйти за рамки “атомарной” концепции индивидуума, мышление римское следовало путем от маски к роли и определяло “личность” ее юридическими отношениями. И только откровение Троицы, единственное обоснование христианской антропологии, принесло с собой абсолютное утверждение личности. Действительно, у отцов личность есть свобода по отношению к природе: она не может быть никак обусловлена психологически или нравственно» [Лосский, 1991, 317]. Следовательно, свобода, по Лосскому, в православном понимании освобождается как от политеистически-«атомарной» войны всех свобод против всех свобод, так и от схоластической протокольности освобожденности, которая в своем радикальном проявлении толкает к революционности и бунту.

Освобожденность личности от природы есть уникальный опыт свободы, предлагаемый православной антропологией, где отсутствует потребность самой борьбы за свободу, где свобода неотъемлема от личности, где свобода уже неизменно укоренена в личности. Тезис о неизбытности свободы личности был презентован Лосским еще в споре о Софии в письме Н.А. Бердяеву: «Отцы никогда не отстаивали своего творчества в Церкви, но с великим дерзновением защищали самоочевидную в Церкви Истину. Не держась “своего”, они лично отказывались от своих ошибок, будучи максимально свободными, не защищали своей свободы. Защита своей свободы перед лицом высшей свободы в Церкви была бы защитой своей ограниченности, т. е. своего рабства. Самый вопрос о защите наших прав в Церкви – ложен, так как эти права неограниченны» [Переписка Бердяева с Лосским, 1936, 29]. Преображение свободы – вот чему учит святоотеческое видение освобожденности. Подлинная христианская свобода, согласно Лосскому, не нуждается в революционно-бунтарской борьбе за нее или в защите этой свободы. Свобода уже предзадана человеку, призываемого эту свободу воплотить в устремленности к обожению, или как Лосский формулировал в «Споре о Софии»,

«м. Сергей отстаивает христианское учение о свободе человека, созданного без согласия его воли, но призванного в согласии своей воли с волей Божественной достигнуть высшей цели всего творения – обоженья благодатью Святого Духа» [Лосский, 2006, 51]. Тема благодати будет для Лосского неразрывно связана с темой свободы, свобода есть проявление благодати, а не некое качество, которого необходимо насильственно добиваться. Синхронность воления человека и Бога и означает подлинную свободу, которая лишена внутреннего конфликта, которая основана на милосердии и открытости благодати.

Христианское понимание свободы истолковывалось Лосским в 1940-е годы как качественно новый этап становления человека. О. Клеман подчеркивал мысль Лосского о духовно-историческом преображении человека в свободе: «Владимир Лосский раскрывает в свете богословия человека не что иное, как возникновение понятия, радикально нового по отношению к античной мысли, – понятия свободы. Умная природа человека, столь дорогая святоотеческой традиции, одновременно есть условие (и след) его личностной свободы» [Клеман, 2019, 152]. Христианская свобода становится тем рубежом, который определяет переход личности к новому уровню мировосприятия: человеческая природа, несоединимая с личностью, тем не менее, проявляет свою соположенность с личностным через явление свободы, укорененной в христианском бытии человека. Свобода, понимаемая в православном духе, выполняет сложный «функциональный» набор задач: она призывается стать рубежом-порталом между личностным и природным, выводя личность на более высокий духовный уровень преобразования и обращенности к Божественному, и вместе с тем свобода становится напоминанием о падшести природы, указывает на греховность как условие человеческого состояния, на неизбежную катастрофичность экзистенции, которую невозможно снять абсурдно-бунтовскими впадениями в ничто («Миф о Сизифе. Эссе об абсурде» (1942) и «Заметки о бунте» (1945) А. Камю могут служить контр-тезой к рассуждения Лосского о свободе).

Свобода выступает особой формой воплощения человеческой личности, в которой явлена вся сложность личности – и в ее высотах, и в ее падшести: «Наш свободный выбор говорит о несовершенстве падшей человеческой природы, о потере подобия Божьего» [Лосский, 1991, 141]. Поэтому свобода выводит человека на перекресток сложнейшего и духовно-экзистенциального выбора и выбора пути Богопознания, правильность которого может быть выверена, настаивал Лосский, только обращением к православному святоотеческому наследию, понимаемому в свете современных духовных исканий. Свобода в открытости Богопознанию

и свобода в возможности выбрать зло, свобода как призывание человека к Божественному и свобода как симптом падшести человека – все эти сложнейшие вопросы переплетены в понимании свободы Лосским. «Гордиев узел» проблемы свободы, определяющий учение о личности Лосского, выделял митрополит И. Зизиулас, во многом основывающий свое видение личности на взглядах Лосского: «Вопрос о личности создает для человеческого существования следующую дилемму: или свобода как любовь, или свобода как отрицание. Выбор последнего, несомненно, представляет собой выражение личностного бытия – только личность может искать негативной свободы, – но тем не менее этот выбор есть отрицание онтологического содержания личности. Ибо Ничто не имеет онтологического содержания, если личность понимается в свете тринитарного богословия» [Зизиулас, Личность и бытие...]. В высказывании И. Зизиуласа содержится скрытая отсылка к тезису А. Камю: «я требую: все или ничего» [Камю, 1990, 71], придававшему ничто в форме абсурда или бунта онтологическую значимость. Но христианское понимание свободы раскрывает особое качество личности, проявляющееся прежде всего в любви как форме онтологического обоснования.

Только свобода, выводящая к любви в ее Божественном воплощении, и являлась для Лосского подлинной свободой. В христианской свободе как воплощенной любви снимается дихотомия противоположностей, снимается бунт и революция, ведь, как утверждал Лосский, «любовь, которой хочет Бог, это не физическое намагничивание, но живая взаимная напряженность противоположностей. Эта свобода – от Бога: свобода есть печать нашей причастности Божеству, совершеннейшее создание Бога, шедевр Творца» [Лосский, 1991, 360]. Христианская свобода не ставит личность перед необходимостью уничтожения одной из противоположностей, одной из частей бытия, не толкает личность к превращению какой-либо части бытия в ничто, как предлагают бунт или революция. Выводом из рассуждений Лосского становится тезис И. Зизиуласа о том, что «единственным онтологическим осуществлением свободы является любовь» [Зизиулас, Личность и бытие...], где свобода, возведенная в любовь, придает личности онтологический статус. У Лосского тема свободы даже приобретает максимально превосходную характеристику: «Бог становится бессильным перед человеческой свободой» [Лосский, 1991, 362]. Именно через человеческую свободу, по мнению Лосского, раскрывается Богоявление, расширяется горизонт Богопознания, прорисовываются контуры Божественного воления.

Определяющим в понимании Лосским свободы становится образ Христа, кото-

рый определяет основные качества личности – ее целостность, ее устремленность к обожению, ее сотериологичность и, конечно, свободу. При этом показательно, что ключевым моментом в понимании свободы Христа становится не противопоставленность свободы тем или иным факторам, якобы препятствующих свободе и требующих во имя ее преодоления/уничтожения этих самых факторов. Христианская свобода – это свобода «к»: к обожению, к личностной целостности, к спасению и т.д.; но не свобода «от»: от неблагополучия государственных моделей, от политэкономической неустроенности, от тирании или либеральности...

В «Догматическом богословии» есть фрагмент, раскрывающий тему соположенности свободы и Христа: «...само поведение Христа свидетельствует о свободе, хотя святой Максим и отрицает в Нем свободный выбор. Но свобода эта не есть непрерывный выбор, который нарушал бы цельность Личности Спасителя; она не представляет собой также и постоянной необходимости для Христа каждый раз сознательным выбором подчинять свою обоженную плоть таким потребностям нашего падшего состояния, как, например, сон или голод: мыслить так, значило бы превращать Иисуса в актера. Здесь свободой управляет личное, а потому и “единое” сознание Христа... все более надвигается тот “час”, на который и пришел Христос; для Него подлинный крестный путь – это “затвердевание” сознания, постепенное осознание Своего человечества, нисходящее постижение нашей бездны. Можно ли помыслить, что Слово осознавало Свое Божество? Но трагически необходимо, чтобы Оно осознало нашу погибель, как бы ее в себе суммировало. Потому что, принимая на Себя весь грех, давая ему в Себя – безгрешного – войти, Христос его уничтожает. Мрак, окутывающий крест, проникает в такую чистоту, которую он не в силах затмить, крестное же терзание – в такое единство, которого оно не может расторгнуть» [Лосский, 2006, 540]. Развернутость цитирования определена тем, что данный фрагмент, как представляется, надо рассматривать в качестве своеобразной «параметрии» свободы, явленной в образе Христа. Здесь – и вектор свободы, определяющий поведение Христа, и полнота принятия своего призвания Христом, осознаваемая через свободу, и качественно иная, «сверх-альтернативная» свобода к обожению плоти; здесь – и презентация опыта управления свободой через личностное, здесь и апофатика свободы, являемая во «мраке и свете» познания Бога...

Тем самым, свобода выступает одним из ведущих факторов, определяющих антропологию Лосского, но, конечно, не единственным.

Антропологию Лосского в 1940-х годах необходимо рассматривать как много-

аспектную концепцию, включающую в себя сложную многослойность личности. Показательно, что Лосского принято рассматривать в его стремлении «раскрыть святоотеческое учение о человеке, войдя в историю как “богослов личности”» [Cleman, 1959, 204-205]. Его богословие личности было основано на признании целостности личности и в то же время ее сложности, ее многослойности. Условно можно выделить, как минимум, два основных слоя личности, презентованные у Лосского: внутренний «ауто»-слой, представляющий собой глубинно-смысловой центр личности, и внешний «алло»-слой, явленный в «биодинамической ткани живого движения и действия» [подр. см. Зинченко, 1991, 15-36], и определяющий отношения личности и внешнего мира.

Внутренний контур личности, личностная ауто-сфера, согласно Лосскому, выстраивался с принципиальным пониманием целостности личности. Целостность личности выступает условием ее трезвенного, духовно-выверенного взгляда на мир: «Ум человека в своем нормальном состоянии не активен и не пассивен: он – бдителен. “Трезвение”, “сердечное внимание”, способность различения и суждения характеризуют человека в его целостности. Состояния же активные и пассивные указывают, наоборот, на внутреннюю разодранность: они – последствия греха» [Лосский, 1991, 237]. Разорванность личности – то, что становится главным объектом рассмотрения в атеистическом экзистенциализме и персонализме, – для Лосского является симптомом дальнейшего погружения личности в греховность.

Только личностная целостность позволяет найти ориентир на пути преодоления греховности, и высшим примером, в соответствии с которым христианину необходимо выстраивать свою личностную целостность, становится, как и в теме свободы, Христос. О. Клеман, презентуя богословскую систему Лосского, подчеркивал единство личности человека и личности Христа: «Владимир Лосский, по примеру греческих Отцов, говорит о едином человеке во множестве человеческих ипостасей, по образу единого Бога в ипостасях Троицы. Это человеческое единство, осуществленное в божественном Лице Сына, каждый человек должен, в свою очередь, осуществить в собственной личности» [Клеман, 2019, 156]. Единство личности, преодолевающее разорванность бытия, и есть один из основополагающих концептов антропологии Лосского.

Именно единство позволяет личности обрести тот космический масштаб, к которому она и призываема. Показательно, что единство личности определяет соотношенность личности со вселенскостью, открытость личностного вселенскому, ведь «вселенная представляет собой единое тело» [Лосский, 2006, 189]. Через об-

ретаемое единство личность получает возможность переносить единство вовне, обретать саму себя в разорванности бытия. Под покровом единства, настаивал Лосский, обращаясь к святоотеческому наследию, «каждый элемент тела “охраняется, как стражем”, разумной способностью души, отмечающей его своей печатью, ибо душа знает свое тело даже тогда, когда его элементы рассыпаны по всему миру» [Лосский, 2006, 189]. Нахождение подлинно своего, того, что органично входит в личность и гармонично принимаемо личностью, то, что обеспечивает целостность личности – все это входит в процесс обретения единства личности не только на уровне отдельного человека, но и как во внешней пространственности, так и в темпоральной историчности. Христиански выверенное восприятие внешнего мира в его пространственном и хронологическом воплощении определяется именно уровнем целостности личности, через призму внутренней целостности личности рассматривается вся реальность, окружающая человека. Единство личности позволяет результативно отобрать из внешнего мира те пространственные явления и темпорально-исторические события, которые способны органично войти в личность без активации конфликтности и революционного бунтарства.

Через трезвенное укрепление внутреннего единства личность открываема для «нового» – христианского! – понимания своего предназначения, своей роли во вселенной. Единство, приобретающее онтологический масштаб, «перехлестывает» за пределы конкретной личности и выводит человека к осознанию себя как части космического единства, что, например, О. Клеман и обнаруживал в богословской системе Лосского: «Откровение Троицы позволяет нам обнаружить, что человек – это не только индивидуальная субстанция, частица человеческой природы и тварного космоса, “атомизированного” грехопадением. Будучи привит к Телу Христову и приняв помазание Духа, он пребывает или, вернее, становится личностью – абсолютным отличием и в то же время абсолютной прозрачностью, где антропокосмическая природа не разделяется, но содержится вся целиком» [Клеман, 2019, 153]. Через единство Христа единство человеческой личности приобретает «антропокосмический» формат, где раскрывается полнота богоуподобления, которое невозможно без обретения внутренней целостности личности.

Устремленность к обожению становится ключевой позицией, определяющей для Лосского важность целостности личности. Обобщая взгляды Лосского на личность, Р. Уильямс отмечал, что, по мнению Лосского, «образ Божий невозможно локализовать в какой-либо одной черте или способности человеческого существа, но лишь во всем человеке как целом; и не просто в “индивидуальном” человеке как

совокупности всех его природных, повторяемых свойств, но в уникальном субъекте, носящем собственное имя, схватываемом в интуиции и личных отношениях, но не концептуальным (“природным”) анализом» [Уильямс, 2009, 103]. Только обретаемая целостность личности позволяет продвигаться по пути обожения, достижимого в преодолении индивидуально-природной разорванности. Целостность личности, по Лосскому, выступает не столько как общественно-воспитательная, политэкономическая, этическая задача – это задача преимущественно богословская, при условии понимания богословия как смысла жизни, что для Лосского в 1940-е годы и становится главным духовно-экзистенциальным приоритетом.

Сама «человечность», т.е. подлинное осознание себя человеком, возможна через обретение богословского миропонимания. Человечность не есть предзаданная целостность, человечность в своей тварности еще должна обрести чаемую целостность, чтобы устремиться к обожению. Лосский напоминает о глубинной предрасположенности тварной личности к распадению, к ротационной изменяемости: «В силу самого своего происхождения тварь всегда будет существом изменяемым, подверженным переходу из одного состояния в другое. Она не имеет никакого обоснования ни в самой себе, как созданной из ничего, ни в Божественной сущности, ибо никакая необходимость не понуждала Бога творить» [Лосский, 2006, 181]. Генезис человеческого изначально не предполагает неизбывной целостности, обретение целостности – задача прежде всего самой личности, и выход к подлинной целостности возможен только в выверенности своего духовно-биографического пути с образом Христа.

Единство человеческой личности определено христианской богословской позицией Лосского, противостоящей не только атеистическому, но и политеистическому представлению о человеке. Е.В. Зайцев в учении Лосского о теосисе отмечает холистичность антропологии богослова: «Среди других положительных моментов учения Лосского о теосисе можно назвать и его холистическую антропологию. Теосис подразумевает участие в процессе обожения как души, так и тела. В учении Лосского о теосисе нет места платоновскому дуализму. Человек мыслится как психо-соматическое единство, что практически отражает именно библейский взгляд на природу человека» [Зайцев, Учение Владимира Лосского...]. Сохранение в антропологических версиях фрагментарности личности – и как результат: атеистические «отчужденность» (от К. Маркса до Ж.-П. Сартра), «ложное сознание» (Ф. Энгельс), «абсурдность» (А. Камю)... – восходит к политеистической разорванности, и единство личности, представленное в христианском богословии

Лосского, выступает еще одним аргументом против языческого миропонимания, завуалировано явленного в современных философских системах.

Вместе с тем сложность тематики целостности личности обусловлена для Лосского тем, что процесс обретения личностного единства требует значительных духовных усилий, о чем говорит весь святоотеческий опыт. Одномоментным революционным прорывом или метафизическим бунтом обрести искомую целостность невозможно, для целостности требуется длительный путь усилий, воплощаемый, например, в опыте преображения личности в Иисусовой молитве: «Эта молитва, повторяемая непрестанно, с каждым вздохом, становится как бы второй природой монаха» [Лосский, 2006, 276]. Иисусова молитва способна стать стержнем, вокруг которого формируется целостность личности, в воздействии которой происходит преображение всей человеческой природы, где физиология вдоха преображается в духовное восстановление целостности личности и бытия. Лосский подчеркивал сложную поэтапность аскетического обретения целостного мирозидания, неразрывно соположенного с Боговидением: «Аскеза в собственном смысле слова соответствует *πρακτική*; этот первый этап пути к совершенству состоит из лестницы добродетелей, которая начинается с веры – низшей ступени. Затем следует страх Божий, соблюдение заповедей, воздержание, благоразумие, терпение и надежда. Вершиной деятельной жизни становится *ἀποθεία*, бесстрастие, или, точнее, состояние, где человек более не волнуем страстями. Плодом *ἀποθεία* является любовь – увенчание аскезы» [Лосский, 2006, 395]. Здесь представлена выверенная веками святоотеческой практики траектория обретения целостности на ауто-личностном уровне, траектория, которая не включает скачков в виде бунта или революционности, а, напротив, стремится органично, без активации провалов отчужденности, выстроить неразрывную последовательность от веры до любви. Опыт прохождения личностью этой непрерывности и есть опыт обретения целостности личности, в которой исчезает фрагментарность, как политеистического, так и атеистического происхождения.

Конечно, для концепции личностной ауто-целостности, предлагаемой Лосским, существовали не только внешние соблазны политеизма и атеизма; православное понимание целостности, согласно Лосскому, испытывало давление и со стороны такого понятия как соборность. Соборность могла быть истолковываема, считал Лосский, и в контексте растворения личностной целостности, что Лосский и обнаруживал в софиологии, а также в концепциях славянофилов. Такая позиция Лосского дает обоснование Р. Уильямсу заявить, что «по Лосскому, экклезиоло-

гия Хомякова основана на идеалистическом романтизме, растворяющем личность в смутном “сверхсознании”, по существу, в безличном коллективном инстинкте, укорененном в личности Святого Духа, но не имеющем отношения к человеческим личностям. Хомяков “не развил антропологический момент в своем богословии Церкви”» [Уильямс, 2009, 110]. «Антропологический момент», столь актуальный для 1940-х годов, позволял Лосскому подчеркнуть важность целостности личности в сохранении ее самобытности и уникальности. Если вне-православный контекст предлагал уход от целостной личности в революционный экстаз или самозабвение бунта, то идеалистический романтизм, которым, по мнению Лосского, излишне увлеклась софиология, а еще ранее славянофильство, в своем безличностном коллективизме лишал личностную целостность неповторимости.

И здесь опять, как и в случае свободы, самым выверенным камертоном становится образ Христа. Полнота и целостность личности Христа несомненны: «Человеческой природе во Христе присуща вся полнота, но то, что в человеке принадлежит личности, во Христе принадлежит Слову – Личности Божественной. Человечество, воспринятое этой Личностью, в какой-то степени сходно с человечеством Адама до грехопадения. Но кенозис Слова есть также и кенозис этого райского человечества, подчиненного искупительной волей Спасителя объективным условиям греха, условиям, на которые воля эта отвечает не свободным выбором, а страданием и любовью» [Лосский, 2006, 537]. В сопоставлении антропологии Христа и человека Лосский открывает глубину этой соположенности: если обретение целостности личности человеком являет собой восходящий путь – путь аскезы, путь лестницы к обожению, то для Христа это путь нисходящий, в человечность. Но подобная «зеркальность» открывает новые грани целостности личности: через страдающее обретение целостности человек ступает по лестнице «сверх-кенозиса», преодолевает «только-человечность» и выходит к любви как условию спасения. Неслучайно Лосский продолжает свою мысль об антропологической целостности человека темой воления: «...если воля Сына тождественна воле Отца, то человеческая воля, ставшая волей Слова, есть собственная Его воля, и в этой собственной Его воле содержится вся тайна нашего спасения» [Лосский, 2006, 537].

В заявленном деле человека переплетаются практически все аспекты богословской системы Лосского. Здесь обнаруживается и апофатичность непознаваемости приближения человеческого к Божественному: «Образ Божий в человеке, поскольку он – образ совершенный, постольку он, по святому Григорию Нисскому, и образ непознаваемый, ибо, отражая полноту своего Первообраза, он должен

также обладать и Его непознаваемостью. Поэтому мы и не можем определить, в чем состоит в человеке образ Бодий» [Лосский, 2006, 201]. Невыразимость задачи обожения в критериально-конкретных параметрах, тем не менее, не отрицает важность ее исполнения. Сама непознаваемость антропологической задачи уже выступает признаком ее соотнесенности с Божественностью, в апофатической потаенности антропологическая задача получает свое качественно новое звучание, позволяющее человеку, ставшему на путь исполнения своего призвания, раскрыть для себя иные горизонты духовного совершенствования.

Из апофатичности вытекает важность динамики духовного пути, которая становится важным условием исполнения антропологической задачи. Понимание того, что человек находится в пути, в процессе духовного совершенствования, определяет контуры духовного целеполагания: «Постепенное проявление Бога свершается в духовном совершенствовании человека, осуществляя подобие, полученное в залоге Духа. Этот восходящий путь, путь к состоянию человека духовного превышает столь дорогое гностикам деление на людей телесных, душевных и духовных» [Лосский, 2006, 337]. Задача-путь человека явлена Лосским как непрерывный, не фрагментарно-иерархический процесс перехода с одной ступени на другую, сопровождающийся идеей «избранности», «высшего совершенства» и тому подобному. Задача человека – в прохождении пути, в постоянной духовной динамике, преодолевающей иерархическую разорванность, в неостановимости процесса преображения себя и мира. Задача человека – это задача путника, постоянно находящего новые и новые духовные горизонты: «С начальных этапов, путь христианского совершенствования – как в практике, так и в теории – есть путь обожения, превосходящего посредством благодати ограниченность нашей природы, а это полностью меняет духовную перспективу бытия» [Лосский, 2006, 422]. В процессе прохождения этого пути и раскрывается полнота личности, ведь «обожение относится ко всей полноте человеческой сущности. Во всем и всецело – и по душе и по телу – сохраняя свою человеческую природу, человек столь же всецело – так же и по своей душе и по своему телу – становится богом по благодати и по тому божественному великолепию обоживающей славы, что ему всецело и подобает» [Лосский, 2006, 422]. Тема благодати неслучайно звучит в понимании Лосским антропологической задачи как пути, свет благодати становится важнейшим ориентиром для выверенности духовного пути христианина, позволяет определить христианскую правильность духовного пути.

Вместе с тем нахождение в пути не снимает риск и ответственность человека за проходимый путь. Опасность падения, напоминает Лосский, органично входит в процесс духовного совершенствования приближения к Божественному: «Бог подвергает риску вечной гибели совершеннейшее Свое творение именно для того, чтобы оно стало совершеннейшим. Парадокс этот неустраим: в самом своем величии – в способности стать Богом – человек способен к падению; но без этой способности пасть нет и величия» [Лосский, 2006, 502]. Риск богословского миропонимания, который являлся одним из важнейших принципов богословия Лосского, в антропологической сфере становится фактором человеческой ответственности: принятие риска своего пути, принятие риска как условия всего своего существования означает принятие ответственности за свой выбор и свой поступок, «как в практике, так и в теории» христианского образа жизни. При этом рискованность христианской жизни, что показывал Лосский на своем собственном биографическом примере, не подразумевает только удаленную «созерцательность», но предполагает активное и деятельное участие в преображении реальности и экзистенции: «Конечная цель духовной жизни и вечное блаженство в Царствии Небесном – не созерцание сущности, но прежде всего соучастие в Божественной жизни Пресвятой Троицы, обоженное состояние “сонаследников Божественного естества”» [Лосский, 2006, 159]. Только в деятельном и рискованном, динамичном и церковно выверенном, апофатическом, но вместе с тем и завещанном обожении человека выявляется его предзаданная цель, выявляется смысл предназначения его земной жизни.

Лосский в «Догматическом богословии» формулирует основное вопрошание своей богословско-антропологической системы: «Почему же Бог создал человека свободным и ответственным? Именно потому, что он хотел призвать его к высочайшему дару – обожению, то есть к тому, чтобы человек в устремлении бесконечном, как бесконечен Сам Бог, становился по благодати тем, что Бог есть по Своей природе. Но этот зов требует свободного ответа. Бог хочет, чтобы порыв этот был порывом любви» [Лосский, 2000, 500]. Вектор антропологического становления христианина для Лосского четко выверен: от свободного, а потому рискованного ответа человека на Божественное призывание, ответа, который возможен в своей полноте только в раскрытии и раскрывании любви, – к высветленному благодатью бесконечному пути к обожению, на котором человек становится все более свободным и все более ответственным...

Тем самым, суммируя принципиальные моменты антропологической системы Лосского, можно выделить ее основные параметры: в непростой и многогранной

дискуссии с атеистическим и ино-конфессиональными представлениями о личности Лосский предлагал свое видение концепции личности, осложненной апофатичностью и стремлением к единству на всех уровнях личностной конфигурации. Личность для Лосского не столько презентована в исторической проявленности, сколько в духовно-онтологическом призывании к выполнению своей миссии по единению мироздания, по обнаружению единства как основополагающего принципа устройства бытия. Преодоление противопоставления между личностным и индивидуальным становится примером того, как личность, согласно Лосскому, способна выполнять свою духовно-онтологическую задачу. Личность выступает как определяющий принцип богословской системы Лосского, личность становится отражением полноты Творения в его онтологическом единстве и только личность обладает ресурсом динамичного устремления человека к Божественности. Личностная уникальность определяет возможность, пусть и апофатически потаенную, коммуникации между человеком и Богом, позволяет выверить православность человеческого мировосприятия без утопания в безличностном космизме или в дискретном индивидуализме. Человеческая личность становится отражением личности Божественной, и в этом подобии закладывается принципиальная возможность обожения человека. Сквозь-историчность личности, обретение личностью все большей сознательности на пути обожения выводят концепцию личности в богословской системе Лосского на приоритетное место. В решении проблемы личностности оттачивался богословский метод Лосского, который развивался в направлении преобразования святоотеческого наследия в контексте нео-патристики, и выковывал у Лосского навык тончайшей балансировки между богословской осторожностью и богословской смелостью.

Преодоление крайностей современного Лосскому персонализма, в его самых разных обликах французского интеллектуализма, позволяло активировать именно святоотеческий ресурс для решения актуальных антропологических проблем, но уже в новых духовно-исторических условиях. Здесь и понятие Другого, и актуализация проблемы соотносительности интенциональности и кенозиса, и выход за пределы фундаментализма и ограниченного видения патристики, и тема свободы как полноты очищения от тварного, но вместе с тем и вне-революционного преобразования, и аспекты телесности, воплощенные в презентациях жестокости и гедонизма, в теме смерти и ее преобразования...

Сложность темы личности приводит Лосского к неявному принятию концепции многослойности личности, выражающейся в ауто- и алло-уровневости соот-

несенности личности с реальностью. Вместе с тем уровневая контурность личности была неразрывно связана с принципиальным единством личности, которое проявлено, согласно святоотеческому определению, в «едином человеке». Именно целостность личности, соединенная с верой и любовью, определяет главную антропологическую задачу – обожение человека. Обожение включает, по мнению Лосского, преображение собственно личности как на ауто-уровне, так и преображение реальности в ее взаимодействии с алло-уровнем личности. Просветленный и просветляющий человек – таким видится антропологии Лосского образ человеческого идеала. Время, пространство, история, мистическая сфера – все это может стать целью преображающего воздействия христианской личности, в полноте преображения обнаруживающая свое подлинное призвание. Обожение выступает в качестве ведущего человеческого задания, выполнение которого осуществимом в непрерывной духовной динамике, в прохождении рискованного, но благодатного пути духовного совершенствования, устремленного к Божественному.

Необходимо отметить, что весь обозначенный теоретический комплекс антропологии Лосского не оставался исключительно абстрактно-умозрительным построением. Одна из главных особенностей жизнеустройства Лосского состояла в том, что он стремился свои богословские принципы, определяющие контур православной личности, воплотить в реальной биографии, стремился к тому, чтобы православные тезисы, высказанные им на страницах богословских трактатов, переходили в конкретику поступков. Лосский на основе выработанных теоретических принципов антропологии выстраивал персональную линию судьбы как служение богословию в конкретике исторических событий, стремился всей своей жизнью представить особый тип человеческого существования, который можно определить как человек богословствующий, *homo theologiae*.

Экзистенциальная способность Лосского вычитывать в святоотеческом наследии указания для построения реальной биографии представляла собой своеобразный антропологический проект воплощения задачи человека, сформулированной на основе богословско-антропологических изысканий Лосского. Задача человека, по Лосскому, не является отвлеченно-умозрительным проектом, она требует от того, кто принял и согласился с этой задачей, реального воплощения, что и стремился осуществить своей биографией Лосский. Его личное и личностное богословствование выступало процессом решения православной антропологической задачи, было тем личным путем обожения, по которому призван пройти каждый христианин. Экзистенциальный проект человека богословствующего, каким и предстает Лосский

в своих антропологических измерениях, предполагал «эволюционное» изменение личности богослова на основе актуализации святоотеческого наследия. Этот проект не предполагал механического перенесения духовно-экзистенциального опыта святых отцов во французскую реальность 1940-х годов, это было живая реактуализация и рефундаментализация святоотеческого наследия, которая, конечно, могла вызывать критические высказывания в отношении изменения внешних параметров святоотеческого наследия, но в своей глубинной сущности представляла интересный эксперимент по внесению святоотеческих принципов в реалии XX столетия.

Лосский стремился к реальному проживанию – в процессе своего богословского служения – тех святоотеческих заветов, которые в своей непреходящей значимости определяли вектор развития христианской личности. Человек богословствующий, *homo theologus*, воплощенный Лосским в практике своей биографии, презентовал принципиальную возможность преодолеть абстрактность богословских рассуждений и включить их в толщу «живой жизни», демонстрировал результативность не только богословского слова, но и богословствующего дела. Ведь одним из острейших вызовов, предъявляемых к христианскому богословию XX столетия, являлось как сомнение в личностно-практической продуктивности богословской позиции, так и претензия в превышении предела анонимной отвлеченности богословского труда, то, о чем П. Бурдье, оглядываясь назад на историю развития христианской теологии, говорил: «Стремление субъекта познания упразднить себя в качестве эмпирического субъекта, исчезнуть за анонимной записью своих действий и результатов заранее обречено на провал» [Бурдье, 2018, 52]. Личностный результат своего богословствования, сама личность богослова, преображаемая в процессе написания богословского текста, обретение нового духовного облика по ту сторону листа богословского трактата – таким представляется выполнение антропологической задачи человеком богословствующим, кем и предстает Лосский в 1940-е годы.

Неслучайным в его богословских трактатах становится появление темы личного и личностного совершенствования, предстающего в качестве своеобразного восхождения с этапа на этап духовного развития: «Это восхождение включает в себе два этапа, или, точнее, оно совершается одновременно в двух различных, но тесно связанных между собой областях: в области делания и в области созерцания. Делание и созерцание в христианском познании друг от друга неотделимы; познание есть личный и сознательный опыт вещей духовных» [Лосский, 2006, 269-270]. Богословская соположенность делания и созерцания, презентованная

Лосским на основе прежде всего святоотеческого наследия, есть тот контур антропологической задачи, в который вписывает свою экзистенцию человек богословствующий. В рассуждениях о взаимообусловленности делания и созерцания Лосский говорит о себе самом, говорит о личностном опыте воплощения богословских установок в конкретном экзистенциальном проекте.

Устремленность личности к обожению как антропологическая задача была явлена Лосским в создании богословской системы. О. Клеман дал описание того, как богословие Лосского определяло его жизненный путь, как богословие неразрывно сливалось экзистенцией: «Человек должен свободно отвечать на Божественный призыв. Родовое обожение должно стать обожением персональным. Заключенная в таинствах объективная благодать должна стать закваской личностной жизни, закваской святости. Именно здесь, согласно Владимиру Лосскому, происходит вмешательство икономии Святого Духа: она изнутри соединяется со свободой человека, чтобы сделать его сознательным “причастником божеского естества”. В Пятидесятнице и в той делящейся Пятидесятнице, каковой является для каждого христианина таинство миропомазания, “Святой Дух сообщает Себя личностям, отмечая каждого члена Церкви некой печатью личного и уникально неповторимого отношения с Пресвятой Троицей, становясь “Пришедшим” в каждой личности”. Здесь нужно остерегаться механизации мысли Владимира Лосского, не вырывая из контекста его формулировки и не придавая им излишнюю категоричность — формулировки, в которых он подчеркивал, что икономия Сына (т. е. в Церкви икономия Духа на службе Сыну) связана прежде всего с нашей природой (которая ею обоживается), тогда как икономия Духа соотносится скорее с нашими личностями (которым она дает возможность свободно присвоить себе, причем каждому своим уникальным образом, эту обоженную природу)» [Клеман, 2019, 171]. В данном фрагменте представлена глубокая выверенность Лосским своего личностного и богословского контуров, где сочетаемость «родового» с «персональным» есть принятие православной антропологии Лосского в свою реальную биографию, где православная пневматология позволяет увидеть в своем человеческом облике соположенность личностного и природного, где православная христология высвечивает фундаментальные основания личности, где православное учение о таинствах и церковных обрядах дает возможность личности обрести смысл своего существования, а православная триадология раскрывает пути встречи личности с Божественным.

Для Лосского теоретическое богословствование становится ответом на реальные биографические вопросы, в частности, в контексте проблематики свободы.

1940-е годы – время, требующие от человека особенно выверенного понимания свободы, и Лосский для себя самого, персонально, встраивает свободу в свою богословскую систему, определяя результативность свободы богословия и свободы в богословии как условие отношения к современности. К Лосскому в определенной мере можно отнести слова П. Бурдые: «Свобода богословия и в богословии: некоторым удавалось настолько освободиться от предписанных им позиций в социальном пространстве, что обретали способность постичь это пространство в его целостности» [Бурдые, 2018, 64]. К «некоторым» можно причислить и Лосского, ведь богословие, занятия православным богословием для Лосского есть проект подлинной свободы, основанный на опыте духовной свободы святых отцов, проект, который позволяет освободиться от навязываемых социальностью позиций, что Лосский демонстрировал в споре о Софии, но при этом выйти на уровень целостного восприятия окружающей реальности. Занятия богословием для Лосского превращаются в поиски и нахождение форматов подлинной свободы, того православного образа жизни, который делает личную духовную свободу независимой от политических, экономических, социально-исторических и прочих моментов «мира сего».

Подлинная православная экзистенция, которую стремился выстраивать Лосский, наряду со свободой не может не включать понимание высочайшей ответственности православного человека за происходящее как во внутреннем мире личности, так и в мире внешнем. Опыт спора о Софии показал ему, что ответственность – это важная категория православного сознания, без которой невозможно построение личностной линии жизни. В софиологии Лосский обнаруживал серьезную экзистенциальную опасность, связанную со снижением уровня личной ответственности христианина: «...давая мысль о возможности ответственность за падение перенести на Творца, это учение понижает в человеческое сознание греховности, т. е. колеблет самое основание духовной жизни» [Лосский, 2006, 97]. Последующий опыт 1940-х годов наглядно показал ему правильность выбранной позиции, выветлил богословскую ответственность человека за принятие своей греховности, а, следовательно, напряженный поиск путей к ее преодолению. В свободном и ответственном духе стремился выстраивать свою жизнь Лосский, используя богословие в качестве камертона, позволяющего реально преобразить свою личность. Примечательность антропологии Лосского как раз и состоит в том, что это не просто теоретически-отвлеченное рассуждение, набор абстрактных размышлений, но и попытка

применить их к реальному – своему собственному как максимально близкому, задушевному! – проекту построения личности.

Поэтому и появляется возможность у тех, кто обращается к богословскому наследию Лосского, заявлять об антропологических основаниях его богословской системы: «Ключом к его богословию является видение человека, согласно которому человек определяется своей способностью “отображать” Божье самоотречение, явленное в Его Троичной жизни, в сотворении Им мира, в Его земной жизни, в Его действиях в каждой человеческой душе, способностью откликнуться на это самоотречение в *экстаσις* (исступление) созерцания и в *κοινωνία* (общение) церковной жизни» [Уильямс, 2009, 302]. Человек – для Лосского это и он сам в своей экзистенциальной воплощенности – определяем способностью к «отражению» Божественного, но чистота, ясность, четкость этого отражения задается выверенным богословским осмыслением. Антропология выступает как основа богословия Лосского, проникновение к глубины человеческого не представляемо без богословского понимания, без богословского зондирования этих глубин.

Весь человек – и его внутренний ауто-уровень, и его внешний алло-уровень – должен быть захвачен богословским поиском, только тогда смысл человеческого призвания обретает возможность понимания. Конкретика человеческой судьбы в ее умозрительных и практических воплощениях являлась для Лосского предметом вдумчивого приложения богословской системы, поэтому О. Клеман, характеризуя экзистенциально-богословский метод Лосского, подчеркивал один из ведущих принципов «который, по убеждению Владимир Лосского, должен давать направление православному богословию: это принцип возвращения к конкретному. Убеждение, что богословская мысль никогда не должна выражаться спекулятивным мышлением, у этого богослова, перечитывавшего каждый год всю Библию, вытекало прежде всего из историчности Откровения... аспект «возвращения к конкретному» – это практический аспект православного богословия, то важное значение, которое оно придает моменту сотериологическому (моменту спасения)» [Клеман, 2019, 139]. Реалистичность богословия определяло его сотериологическую направленность, в практике богословия человек обретает спасение, а потому человек богословствующий преобразается в человека спасающегося. Неразрывность связи экзистенции и богословия для Лосского выступала непреложным правилом всей его богословской системы, направленной на поиск конкретных путей к обожению, выстраивания конкретно-экзистенциальной тра-

ектории к открытию подлинной свободы и подлинной ответственности христианина, что и способно привести его к спасению.

Богословие для Лосского и было собственно экзистенцией, проживание своей жизни в богословствовании и означало принятие образа человека богословствующего. Лосского четко заявлял о своем понимании соотнесенности праксиса богословия и праксиса экзистенции: «Это – экзистенциальная позиция, при которой человек целиком захвачен: нет богословия вне опыта – нужно меняться, становиться новым человеком» [Лосский, 2006, 137]. Духовно-антропологическую задачу человека богословствующего определяет степень захваченности богословием, полнота взаимопроникновения богословия и жизни, что иллюстрирует вся просопографически описанная биография Лосского.

Для реализации поставленной антропологической задачи Лосский, находясь в реалиях Франции 1940-х годов, отчетливо понимал свое положение не только как человека богословствующего, но и как человека миссионерствующего, выполняющего задачу православной миссии в условиях западного мира. Поэтому его принятие образа человека богословствующего было неразрывно связано со спецификой исполнения православного миссионерства с учетом западных представлений о спасении, о духовной этике – в целом о предназначении человека. На Западе, считал Лосский, существует своеобразное понимание духовно-антропологической задачи: «Само понятие о вечном блаженстве обретает на Западе известный интеллектуальный аспект, как о видении Божественной сущности. Личное отношение человека к Живому Богу не будет больше его обращением к Пресвятой Троице, а скорее будет иметь своим объектом личность Христа, являющего нам Божественную сущность. И христианская мысль и христианская жизнь станут христоцентричными и будут связаны прежде всего с человечеством воплотившегося Слова, что, можно сказать, является для Запада якорем спасения» [Лосский, 2006, 159]. Но в западную христоцентричную этику Лосский считал необходимым внести, или хотя бы донести, православную – в ее триадологическом, апофатическом, энергийном аспектах – богословскую позицию, и это должно было стать ключевой антропологической задачей человека богословствующего.

Выверенность решения такой задачи для Лосского определялась степенью открытости человека благодати. Богословская система Лосского в ее антропологическом измерении – во многом богословие благодати, где Божественная благодать приобретает одно из ключевых значений. Открывание и открытость

благодати формирует христианское мировосприятие и определяет перспективы обожения человека. Практически вся результативность богословской антропологии Лосского заключается в максимальной открытости благодати, явленной в самых разных воплощениях. Р. Уильямс подчеркивал многоаспектность учения о благодати Лосского в его антропологических и личностных богословских построениях: «Рассматривая каждую личность как уникальную, православное богословие способно было видеть и то, как эта уникальность всегда представляла и воплощала пересечение отношений с другими. Не существует самодостаточных индивидов; каждый есть неповторимая жизнь, образуемая взаимодействием различных связей. Именно в этом, утверждает Лосский, состоит самый важный смысл утверждения, что человек создан по образу жизни Троицы. Более того, усвоив это основополагающее воззрение, мы можем видеть и то, что исполнение уникальной личности заключается не только в отношениях, но и в самоотдаче – в *ekstasis*'е и *kenosis*'е. Здесь раскрывается и основная особенность Церкви: ее “кафолическое” существование, человеческая жизнь, открытая для максимально возможного отношения с Богом и другими. И Предание Церкви – это прежде всего не передача фактов и учений, но включение личностей в эту кафолическую реальность, где их эгоистическая индивидуальность преобразуется благодатью в подлинно личностную жизнь – жизнь в общении с Богом и Божьим миром» [Уильямс, 2009, 6]. В богословии благодати Лосского, вырастающем из его антропологии, представлены практически все догматические основания православия: обретение благодати становится возможным в уникальности человеческой личности, уподобленной Троице с ее единосущием и ипостасностью, обретение благодати возможно в самореализации личности на ауто-уровне (экстазе) и алло-уровне (кеносизе); обретение благодати возможно в кафолической церковности с ее святоотеческим Преданием. И все это выводит человеческую личность в преобразующий регистр, где и выполняется главная духовно-антропологическая задача – встреча с Божественным.

Открытие благодати стоит того, чтобы усиленно ее достигать, выстраивать свою жизнь в устремленности к благодати: «Надо не только получить благодать в таинстве, но и “стяжать ее многими скорбями и трудами”; она должна актуализироваться, выражаться в жизни, следовательно, проявляться и становиться видимой в нашей духовной жизни» [Лосский, 2006, 434]. Пассивное ожидание благодати неприемлемо для Лосского, всю свою биографическую линию выстраивавшего именно в активном раскрытии благодати, в поиске тех возможностей

реального преображения, которые могли бы способствовать обретению благодати. Создание своей богословской системы Лосским надо рассматривать в контексте стяжания благодати, занятия богословием превращаются в сотериологический проект, в котором осуществляет поиск выходов к благодати.

Подтверждение важности активного поиска благодати Лосский стремился обнаружить как в образах праведников прошлого, так и в тех, кого он считал примером духовной жизни в современности. В частности, таким примером для Лосского являлся Патриарх Сергей (Страгородский), в работе «Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергея» (1947) он писал: «На вопрос иностранного журналиста о его церковно-административной программе Сергей Московский ответил: “Моя программа – программа Духа Святого; я действую сообразно нуждам каждого дня”. Это отнюдь не означало в устах святейшего Сергея, что он считал себя лишь слепым орудием Божественного вдохновения: такая установка чужда православному пониманию благодати, предполагающему сознательное и трезвенное действие разумной человеческой воли в согласии с волей божественной. Благодатный дар “рассуждения”, различения важного, насущно необходимого, от второстепенного, условного, был одним из основных свойств ума покойного Патриарха» [Личность Святейшего Патриарха...]. Формулировка обретения благодати как соположенности Божественной воли и активного, сознательного и трезвенного действия человеческой воли становится для Лосского определяющим моментом в богословии благодати, а, следовательно, в перспективах построения духовно-личностных задач человека богословствующего.

Библиография

1. Зизиулас, Личность и бытие... – Зизиулас И. Личность и бытие / Сайт «Слово богослова» / URL: <https://slovo-bogoslova.ru/translations/mitr-ioann-ziziulas-lichnost-i-bytie/> Дата обращения: 24.06.2020.
2. Камю, 1990 – Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
3. Клеман, 2019 – Клеман О. Владимир Лосский, богослов личности и Святого Духа // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 2. С. 127–198.
4. Клеман, Почему я православный христианин... – Клеман О. Почему я православный христианин. Из интервью журналу «Континент» (Москва, 1991 год) / Сайт «Журнальный зал» Континент, номер 149, 2011 / URL: <https://magazines.kontinent.ru/>

gorky.media/continent/2011/149/pochemu-ya-pravoslavnyj-hristianin.html Дата обращения: 19.06.2020.

5. Лакруа, 2004 – Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. – М.: РОССПЭН, 2004. – 608 с.
6. Ларше, 2019 – Ларше Ж.-К. О некоторых проблемах, связанных с характеристикой наследия Владимира Лосского // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 2. С. 199–220.
7. Лосский, 1991 – Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 287 с.
8. Лосский, 2006 – Лосский В.Н. Боговидение. – М.: АСТ, 2006. – 759 с.
9. Лосский, Личность Святейшего Патриарха... – Лосский В.Н., Личность и мысли Святейшего Патриарха Сергия (Страгородского) / Сайт «Азбука православия»/URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/lichnost-i-mysl-svjatejshego-patriarha-sergija/ Дата обращения 02.06.2020.
10. Медведев, 1979 – Медведев Н. Бог и человек по богословию В. Н. Лосского. – Рим: Типография P. U. G., 1979. – 176 с.
11. Мейендорф, 1997 – Мейендорф И., прот. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. – СПб.: Византинороссика, 1997. – 479 с.
12. Мунье, 1993 – Мунье Э. Персонализм. – М.: ИНИОН, 1993. – 129 с.
13. Переписка Бердяева с Лосским, 1936 – Переписка Бердяева Н. с Лосским В. и прот. С. Четвериковым // Журнал «Путь», № 50, 1936. – С. 27-49.
14. Сартр, 2000 – Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
15. Уильямс, 2009 – Уильямс Р. Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика. - Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – 336 с.
16. Шахбазян и др., 2020 – Шахбазян К.Г., Крымов В.В., Шахбазян М.А. Зракъ раба пріимъ... К вопросу об искажениях ортодоксального понимания Боговоплощения в католической и православной богословской мысли конца XIX - начала XXI в. – Краснодар: Традиция, 2020. – 368 с.
17. Cleman, 1959 – Cleman O. Vladimir Lossky, un theologien de la personne et du Saint-Esprit // Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale, 1959, № 30?31. – P. 185-212.

УДК 241.13

Бойков Ненад
магистр богословия
член Научно-богословской студии
гуманитарных экспертиз,
преподаватель БПДС (с м/н)
nenadvranje01@gmail.com

Миссионерский аспект православного понимания ценности человеческой жизни в борьбе с абортами

Аннотация: В данной статье рассматривается миссионерский аспект понимания ценности человеческой жизни в борьбе с производством абортот. Анализируются отношения врача с пациентом и медицинский дискурс данной проблемы. Благодаря ясно выстроенной системой отношения врач-пациент и достаточного уровня коллективного понимания ценности человеческой жизни, возможно преодоление или снижение количества совершенных абортот. Через понимание ценности человеческой жизни и происходящему из этого соответствующего отношения возможно также и преодоление проблемы эвтаназии. Миссионерский аспект данного вопроса представляет собой важное направление в процессе защиты человеческой жизни.

Ключевые слова: аборт, биоэтика, православие, медицина, жизнь.

Boykov Nenad
Master of Theology
Member of the Scientific and Theological Studio
humanitarian expertise,
BPDS teacher (with m/o)
nenadvranje01@gmail.com

The missionary aspect of the Orthodox understanding of the value of human life in the fight against abortion

Abstract: This article discusses the missionary aspect of understanding the value of human life in the fight against abortion. The relationship between the doctor and

the patient and the medical discourse of this problem are analyzed. Thanks to a clearly built system of the doctor-patient relationship and a sufficient level of collective understanding of the value of human life, it is possible to overcome or reduce the number of abortions. Through an understanding of the value of human life and what comes from this corresponding attitude, it is also possible to overcome the problem of euthanasia. The missionary aspect of this issue is an important direction in the process of protecting human life.

Keywords: abortion, bioethics, Orthodoxy, medicine, life.

Каждая проблематика, обсуждение и поиск решения, прежде всего, ставит задачу перед исследователями определить терминологический базис для того чтобы дискуссия могла вестись на равных условиях. Такие же условия требуются и для того, чтобы миссионерская деятельность была продуктивной. Основой миссионерского делания, конечно же, представляет проповедь, или просвещение через слово. Здесь нельзя не коснуться языкознания как лингвистической дисциплины и прибегнуть к лингвистическому анализу и номинативной функции языка как системы, без которой общественная, познавательная и любая другая деятельность не представляется возможной. Язык как сложная система обмена информацией, выступает основным средством, с помощью которого совершается интеракция между тем, кто интерпретирует информацию, и тем, кто информацию принимает. Коммуникативная функция языка в миссионерской деятельности, является основополагающим орудием для того, что бы до людей донести свет учения христианской веры. Конечно, проповедь собственным примером стоит на одном уровне с устной проповедью, но исходя из реалий современного общества, просвещение через слово имеет огромное значение.

Рассматривать миссионерский аспект православия в аспекте борьбы с производством аборта в современном мире является необходимой мерой. Эта мера заключается в том, что растущая тенденция производства плодизгнания, или лучше сказать, убийства нерожденных детей, представляет собой проблему для формирования целостного общества. В чем заключается эта целостность? Производством аборта и пропагандой абортивных средств контрацепции нарушается основополагающее понимание ценности человеческой жизни. Если на мгновение абстрагируемся от всех учений православия и рассмотрим данный вопрос в свете обыкновенного гуманизма, то все согласятся, что убийство – это аморальный и

плохой поступок, который находится в конфронтации с всеми нравственными устоями общества (здесь следует сказать, что не будем обращать внимание на обстоятельства формирования этих устоев).

Православная церковь обязана своей деятельностью защищать эти моральные устои и ценность человеческой жизни. Уже упомянутая тенденция совершения аборт, также представляет угрозу для правильного понимания жизни как Божьего дара. Исходя из учения о том, что человек создан по образу и подобию Божию, Церковь не сможет и не имеет право не обратить внимание на стремительный рост аборт, а также появление абортивной контрацепции, которая убивает плод на ранних стадиях беременности.

В случае рассматривания лингвистического и терминологического аспекта проблемы аборт, следует сказать, что правильно выстроенная терминологическая база имеет огромную роль – вплоть до того, что может спасти или осудить на уничтожение только что начавшуюся жизнь. Высокая культура речи врача-гинеколога-акушера стоит на уровне с его профессиональными знаниями, так как очень часто приходится прибегать к простому объяснению сложных медицинских терминов, вплоть до трансформации в «банальную» информацию. Но такое явление имеет и обратную сторону – без ясной терминологической базы, которая относится к проблеме аборт, в частности, и биоэтика как междисциплинарное явление в целом, можно встретить и некую подмену понятий. Целью такой подмены является неприемлемое явление сделать обыденным в человеческом социуме. Такая манипулятивная стратегия не раз использовалась в истории.

Здесь необходимо отметить, что и в наше время подмена понятий присутствует не в меньшей мере, дабы достигнуть определённой цели. Такое положение дел чревато тем, что людям, не посвящённым глубоко в проблематику терминологии, связанной с абортами, легко можно внушить, что аборт не есть нечто плохое, а просто обычное медицинское вмешательство, похожее на удаление зуба. Также необходимо подчеркнуть, что подмена понятий присутствует и в пропаганде аборт, где, к примеру, основные понятия, как нравственность и мораль почти стали синонимами и используются наряду со словом «аборт».

Для лучшего понимания того, чем является аборт в светском понимании, следует привести следующую цитату, которая определяет аборт как «искусственное прерывание беременности путём инструментального удаления плодного яйца из полости матки» [1].

Для того, чтобы лучше понять, в чем состоит суть терминологического аспекта проблемы аборт сегодня, необходимо сказать, что медицинский дискурс – т.е. связь между сообщением информации и пониманием того, что сказано, является собой «коммуникативную деятельность в сфере общения «врач-пациент» являющуюся составным элементом системы институциональных дискурсов» [2, 342]. Говоря иными словами, недопустимо существование понятийного и языкового барьера между врачом и пациентом на всех уровнях общения, а особенно остро это касается, когда во главу угла стоит вопрос о аборте. Также данный барьер не должен стоять и в миссионерском дискурсе – т.е. на реляции проповедник или миссионер и просвещаемый. Почему важно взаимопонимание или хотя бы минимальная осведомленность в терминологических вопросах касательно эмбриотомии? Такая важность проистекает из того, что миссионер, который проводить свою деятельность в рамках внутренней миссии, – т.е. между людьми которые уже просвещены Христовым учением, но по том или иным причинам не до конца осознают себя христианами, – должен умело оперировать не только пониманием терминологии как эмбриотомия, медикаментозный аборт, аборт соленым раствором и понимать насколько эти способы ужасны, но и быть готовым вступить в спор с теми, кто поддерживает производство аборта. Миссионеру, который столкнулся с таким видом дискуссии, необходимо умело оперировать медицинскими доводами и уметь объяснить такие позиции медицинской науки, как генетическая уникальность эмбриона, возможность эмбриона чувствовать боль и один из самых популярных псевдо-аргументов о том, что эмбрион не есть часть организма матери.

Реалии современного мира требуют от Церкви современных высказываний и формирование ясной и обоснованной позиции по тем или иным вопросам. Исходя из этого, Русская Православная Церковь на юбилейном Архиерейском соборе приняла документ, который соответствует требованиям быстро меняющегося мира. Кроме других вопросов, в этом документе рассматривается и вопрос биоэтики.

Так как медицина является тем стержнем, вокруг которого формируется биоэтика и проблема аборта как часть данной дисциплины, следует сказать что «корень слова «медицина» означает середина, мера» [3, 201]. Современный российский исследователь биоэтики И. Силуянова говорит о том, что медицина представляет собой попытку или способ найти меру исцеления и середину, где жизнь побеждает смерть. Таким образом, медицина есть «синтез достижений фундаменталь-

ных и прикладных отраслей естествознания» [3, 201]. Так как термины мораль и нравственность напрямую относятся к деятельности медицины, а, в нашем случае, и к проблеме аборта, необходимо привести несколько определений данных терминов.

«Форма общественного сознания, которая ориентируется на общечеловеческие ценности и направлена на созидание общества в целом и раскрытие каждого человека в отдельности. Нравственность – это качественно более высокий уровень по сравнению с моралью, отношением к миру, людям и самому себе. Нравственный человек не ограничивается принятыми в обществе нормами, а действует на основе разума и личной ответственности за свой поступок» [4]. Именно такое определение даёт Педагогический словарь термину «нравственность». Важно подметить, что нравственность представляет собой некую форму, некие извне запрограммированные реакции на то или иное явление в обществе. Если рассматривать нравственность именно в этом ключе, тогда и манипуляция человеческими (индивидуальными) нормами будет возможна. Не секрет, что современные нормы по сравнению с теми устоями, которые были актуальны даже пару десятков лет раньше, сильно отличаются от нравственных реалий современного мира. Такие перемены видны и на примере абORTОВ, основной проблемы нашего исследования.

Исторический аспект плодoизгнания свидетельствует о том, что «в древнем Риме эмбрион считался частью организма матери, и тем самым аборт, с юридической стороны, не подвергался наказанию» [5, 59] (перевод автора). С появлением христианства наблюдается изменение этого понимания и окончательно формируется понимание ценности человеческой жизни. Приведённый исторический пример отлично описывает возможность изменения нравственных устоев общества, и эта перемена происходит от отрицательной к положительной позиции, а ведь очень легко может произойти и в обратном порядке.

В своей книге «Этика врачевания» Ирина Силуянова говорит, что нравственность «это внутренний код» [6, 99] который собой обуславливает человеческие поступки. Поэтому неудивительным является то, что религиозная традиция (а вслед за ней и любая фундаментальная философская система) обладают «ключом» к расшифровке этого кода» [6, 99]

Что касается термина «нравственность», нужно сказать, что семантически это слово восходит к русскому слову «норов», что, в свою очередь, означает эмоциональное и психологическое состояние человека. Общество как социальный

институт, который непременно имеет влияние на каждого человека и на его нравственные взгляды по тому или иному вопросу, активно участвует именно в формировании этого «норова», т.е. психологического и эмоционального состояния человека.

«Общая ценностная основа культуры, направляющая человеческую активность на утверждение самооценности личности, равенства людей в их стремлении к достойной и счастливой жизни» [4]. Такое определение термина «мораль» даёт нам Словарь психолого-педагогических понятий. Таким образом, можно сказать, что мораль представляет собой стандартизованные нравственные понятия – это набор определённых правил поведения, которые общество принимает или отвергает. Опять же, невозможно не отметить, что этим понятием очень просто манипулировать, так как, применяя принцип «окна Овертона», можно эту общую ценностную основу культуры изменить, а также и само понятие «общественно счастья».

Рассматривая эти процессы через призму совершения аборт, можно сказать, что общество под влиянием пропаганды «успешной карьеры», «самостоятельности женщин и уважение их прав», а также «социального неблагополучия» очень успешно соединяет понятия общественного и личного счастья с производством абортов.

Следует отметить, что на территории Российской Федерации действует закон о искусственном прерывании беременности, который предполагает производить данную медицинскую процедуру за счёт государственного финансирования. В самом тексте закона можно встретить термин «искусственное прерывание беременности».

Считаю нужным рассмотреть данный термин в сравнительном анализе с другими похожими терминами, как, например, «искусственное прерывание работы сердца» или «искусственное прерывание мозговой деятельности». Какова суть данной процедуры? Как итог искусственного прерывания работы мозга или работы сердца, приводит к тому, что наступает смерть. Такая смерть очень часто рассматривается как убийство, ведь искусственное прерывание работы какого-либо жизненно важного органа может наступить в самых разных случаях. С одной стороны, можем отметить, что общество полностью понимает всю серьёзность данного речевого оборота, но с другой стороны, по отношению к аборт, общественность не до конца может вместить, что «искусственное прерывание беременности» – это прерывание жизненного цикла новорождённого, генетически различного, индивидуального и неповторимого человека, и это равносильно убийству. Пример того, что в историческом понимании отрицательного характе-

ра аборта свидетельствует и то, что в Уголовном уложении из 1903. года читаем «Мать, виновная в умерщвлении своего плода, наказывается заключением в исправительный дом на срок не свыше 3 лет, врач от 1,5 до 6 лет» [7, 149]. Постановление Наркомздрава и Наркомюста принятое 1920 году утвердило, что «допускается бесплатное производство операции по искусственному прерыванию беременности в обстановке советских больниц, где обеспечивается ей максимальная безвредность». Действующий закон о прерывании беременности гласит: «Каждая женщина самостоятельно решает вопрос о материнстве. Искусственное прерывание беременности проводится по желанию женщины при наличии информированного добровольного согласия» [8]. Из приведённых примеров можно наблюдать, каким образом менялся речевой оборот в отношении понимания абортов в историческом аспекте. Отслеживать такого рода перемены на примерах трансформации формулировок закона является одним из самых верных способов. Из представленных цитат можно понять, что термин «умерщвление плода» плавно переходит в новую форму – «искусственное прерывание беременности», а священный дар, которым Господь наделил каждую женщину, переходит в возможность «добровольного» соглашения или отвержения этого дара. Здесь следует сказать, что ни в коем случае противники производства аборта не посягают на священную свободу выбора каждого человека. Только нужно обратить внимание на то, что если уж женщине не хочется родить ребёнка, то тогда необходимо воздержаться от половых отношений, которые могут привести к взаимодействию мужской и женской половых клеток.

Следующий термин, который следует рассмотреть это «эмбрион» и также понятие «преэмбрион». Анализ значения данных терминов важен, поскольку необходимо показать, что эмбрион не является, как говорят те, кто поддерживает аборты, частью тела матери, а новым, неповторимым живым организмом. «Живой организм на ранней стадии своего развития. У человека данный термин применяется по отношению к организму, находящемуся в матке и развивающемуся в ней в течение первых восьми недель беременности; за это время формируются все его основные органы» [9], – такую дефиницию эмбриона даёт нам Психологическая энциклопедия.

Исследование вспомогательных репродуктивных технологии которые тесно взаимодействуют с понятиями как «эмбрион»; «зигота»; «зародыш» и «плод» определяют что «эмбрион — это продукт деления зиготы до окончания эмбриональной стадии развития, восемь недель после оплодотворения» [10]. Можно

увидеть, что не говорится о том, что на самом деле представляет собой эмбрион. С биологической точки зрения – это действительно живое существо, просто потому, что его формирование берет своё начало в клетках, которые являются основной составляющей каждого живого существа. С другой стороны, рассматривая правовую позицию, можно сказать, что эмбрион не является носителем права на одном уровне как рождённый человек. В приведённых примерах мы увидели отношение к эмбриону с медицинской стороны, с правой стороны и для полноты нашего исследования необходимо привести и отношение Русской православной церкви к эмбриону, которое отражено в официальном документе «О неприкосновенности жизни человека с момента зачатия». В данном документе написано, что «с самого момента зачатия эмбрион — не просто оплодотворённое яйцо; он является уникальным развивающимся человеческим существом. Уникальная комбинация генов отличает эмбрион от любой клетки организма отца или матери» [11]. В противовес к юридическому отношению к эмбриону как к понятию данный документ отмечает, что «на всем протяжении внутриутробного развития новый человеческий организм не может считаться частью тела матери, его нельзя отождествить с органом или частью органа материнского организма» [11].

Исходя из всего перечисленного выше, следует воспринимать эмбрион как уже живого человека. Для полноценного понимания термина «эмбрион» следует отметить, что приведённый нами документ говорит следующее: «неприемлемо определять личность только на основе таких характеристик как самосознание, автономия и рациональность, отношения с другими людьми. Из подобных определений проистекает отрицание человеческого достоинства эмбриона. Ошибочность подобного подхода заключается в смешении онтологического статуса с функциональным. Такая подмена с неизбежностью приводит к отказу признать, в том числе личностное бытие человека, находящегося в бессознательном или коматозном состоянии, к примеру, после травмы головного мозга, приведшей к нарушению функций сознания» [11].

Если говорить о воздействии на общественные сознания для достижения определённых целей, а в нашем случае это аффирмация (краткая фраза, содержащая вербальную формулу, которая при многократном повторении закрепляет требуемый образ или установку в подсознании человека) аборт как обыденность и норма, очень часто прибегают к такому способу как «окно Овертона». Благодаря этому способу, термин или явление, которые считалось неприемлемым, постепенно выводится на пьедестал и, в конечном итоге, становится нормой. Если

к этому добавить и подмену понятийного аппарата, касающегося определённой проблематики, – получаем пакет явлений для уничтожения нравственности целого народа. Как показали примеры, которые приводятся в работе, такое случилось не раз в истории и нам предстоит исправить эту ошибку.

Отцы Святой Церкви свято веруют и учат, что человек достоин своей жизни от момента самого своего зачатия в утробе матери. Священные тексты не раз свидетельствуют об этом, несмотря на всеобщую тенденцию подмены понятия. Современный мир в своём «прогессе» не видит опасность от такого рода неуважения святости человеческой жизни как Божьего дара.

Если речь идет о миссионерском аспекте борьбы с производством аборта, то следует сказать, что такая деятельность, прежде всего, должна основываться на антропологических постулатах православия, оперировать актуальными научными данными и обосновывать свою деятельность на Священном Писании. Миссионерским императивом в данном вопросе является просвещение общества и, в первую очередь, родителей для того, чтобы сохранить жизнь нерожденного человека.

Библиография

1. Большой юридический словарь. URL: <http://law.niv.ru/doc/dictionary/big-legal/fc/slovar-192-1.htm#zag-10> (дата обращения 23.12.2021).
2. Казенная Ю.А. Об особенностях англоязычного медицинского дискурса (на примере кинотекстов) // Молодой ученый. – М., 2017. – № 46 (180). – С. 342.
3. Силуянова И.В. Этика врачевания современная медицина и православие. – М., 2001. – С. 201.
4. Педагогический словарь. URL: <https://didacts.ru/slovari/pedagogicheskii-slovar-2008-g.html> (дата обращения 01.02.2022).
5. Бојков Н. Ка изучавању абортуса у Србији: Српски научни центар, Београд Тематски зборник. – Крушевац, 2021. – С. 59.
6. Силуянова И.В. Этика врачевания современная медицина и православие. – М., 2001. – С. 99
7. Либерман Я.Э. Изгнание плода в русском законодательстве // Терапевтическое обозрение. – М., 2014. – № 5. – С. 149.
8. Федеральный закон от 21.11.2011 № 323-ФЗ (ред. от 08.03.2022) «Об основах охраны здоровья граждан в РФ» : Статья 56: Искусственное прерывание беремен-

ности. URL: http://www.consultant.ru/-document/cons_doc_LAW_121895/5e5a1accffe61df97f5fcb684e12cab5fee05e25/ (дата обращения 27.03.22).

9. Психологическая энциклопедия. URL: http://www.endic.ru/enc_psy/JEmbrion-31161.html (дата обращения 08.02.2022).

10. Словарь терминов вспомогательных репродуктивных технологий (ВРТ). URL: <https://familyfertility.ru-/ginekologam/spravochniki-dlya-ginekologov/glossary/> (дата обращения 21.11.21).

11. Проект документа «О неприкосновенности жизни человека с момента зачатия». URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5459449.html> (дата обращения 11.12.2021).

УДК 271.2-77.33.364.6.94.614.8.614.3.578.

Братищев Данил Анатольевич,
магистрант 2 курса Белгородской православной
духовной семинарии (с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород

Реформы Петра I как последствия Церковного раскола XVII века для государства и церкви

Аннотация: в 2022 году – 350 лет со дня рождения Всероссийского императора Петра I. Его роль и значение для нашей страны нельзя полностью переоценить. Из государства, которое отставало в своём развитии от европейских держав, ему удалось создать мощную и сильную империю. Его правление затронуло изменения во всех сферах общественной жизни. Реформировались все государственные институты. Благодаря ему, Российское государство имело мощную армию, способную дать отпор любому противнику. Изменения затронули и церковь. Ведь совсем недавно Церковь пережила сложные события. Реформы патриарха Никона, а затем решения Большого Московского собора 1666-1667 гг., привели к масштабному разрыву отношений между «никонианами» и «староверами». А в правление Петра Великого, отношение к раскольникам, было крайне негативное. Говоря, в общем, о Петре, то нужно сказать, что его роль в истории России велика. Его преобразования, полностью изменили жизнь России, в том числе и Русской Церкви, которая итак была в сложном положении. Церковный раскол XVII века, сыграл в этом особую роль.

Ключевые слова: Пётр I, империя, сферы общественной жизни, Российское государство, патриарх Никон, староверы, никониане, Церковный раскол XVII века.

Danil Bratishchev,
2th year master's student
Belgorod Orthodox Theological Seminary (with a missionary focus),
Russia, Belgorod

The reforms of Peter I as the consequences of the Church schism of the XVII century for the state and the church

Abstract: 2022 is the 350th anniversary of the birth of the All-Russian Emperor

Peter I. Its role and importance for our country cannot be completely overestimated. From a state that lagged behind the European powers in its development, he managed to create a powerful and strong empire. His reign touched upon changes in all spheres of public life. All state institutions were reformed. Thanks to him, the Russian state had a powerful army capable of repulsing any enemy. The changes also affected the church. After all, quite recently, the Church has experienced difficult events. The reforms of Patriarch Nikon, and then the decisions of the Great Moscow Council of 1666-1667, led to a large-scale rupture of relations between «Nikonians» and «Old Believers». And during the reign of Peter the Great, the attitude towards schismatics was extremely negative. Speaking, in general, about Peter, it must be said that his role in the history of Russia is great. His transformations completely changed the life of Russia, including the Russian Church, which was in a difficult situation. The church schism of the XVII century played a special role in this.

Keywords: Peter I, empire, spheres of public life, Russian state, Patriarch Nikon, Old Believers, Nikonians, Church schism of the XVII century.

Всероссийский император Пётр I Великий, время правления которого затрагивает период больше 3-х десятилетий, является реформатором всех сфер русского общества. Его преобразования распространялись на все отрасли русского народа. Будь-то изменения в военной и научной сферах общества, развитие науки и торговли, а также реформирование государственного аппарата. Благодаря своим действиям ему удалось возвысить Русь и сделать из неё сильную и могущественную империю. Практически всё его правление было сфокусировано на расширении территорий и укрепления государственных границ. Также государь понимал, что Московское государство значительно отстаёт в развитии от прочих европейских держав, и поэтому в кратчайшие сроки необходимо сделать из России, сильной и могущественной империей.

Как мы знаем из исторических документов, в детстве будущий государь остался без отца. Это произошло в 1676 году. Преемником Алексея Михайловича стал его старший сын Фёдор, от первого брака, который был болезненным. Его правление продолжалось до 1682 году. В связи с его смертью в народе начались волнения, кто станет следующим российским монархом. По старшинству власть должна была передаваться следующему брату Фёдора, Ивану Алексеевичу, но ввиду того, что он также не отличался крепким здоровьем, то возникло возражение, что сле-

дующим государем должен стать десятилетний Пётр. В этом же году происходит Стрелецкий бунт, который приводит к двоецарствию на Руси. Государями объявлялись два брата: Иван Алексеевич и Пётр Алексеевич. Но, исходя, их того, что государственными делами они не могли заниматься, их старшая сестра, Софья Алексеевна, объявлялась регентом, которая, в свою очередь, опиралась на клан Милославских и на своих фаворитов — В.В. Голицына и Ф.Л. Шакловитого.

В июне 1682 года произошло венчание молодых правителей на царство. Причём «старший» царь венчался подлинной шапкой Мономаха и большим нарядом, а для «младшего» были сделаны копии [4, с. 648-649]. Для них был сооружён особый трон с двумя сиденьями, в настоящее время хранящийся в Оружейной палате.

В 1689 году Пётр становится фактически единоличным правителем. При поддержке стрельцов он отстраняет свою сестру Софью в Новодевичий монастырь, а старший брат Иван полностью отходит от государственных дел, хотя до своей смерти в 1696 году он номинально являлся царём.

В первые годы царствования Пётр старался усовершенствовать и модернизировать русскую армию. В 1695 году происходит первый Азовский поход, который для России, стал неудачным, из-за того, что Россия не имела собственного флота. В короткие сроки создаётся флотилия из разных судов во главе с 36-пушечным кораблём «Апостол Пётр». В мае 1696 года начинается новый Азовский поход, в результате которого крепость сдалась, а Россия получила право выхода в южные моря. В 1697 году в Западную Европу было отправлено Великое посольство, целью которого стало найти союзников против Османской империи. В результате в Россию было привлечено несколько сотен специалистов области кораблестроения и в военном деле. Основной цели Великое посольство так и не достигло. Союзников против Османской империи Россия так и не нашла, ввиду того, что многие европейские страны были задействованы в войне за испанское наследство.

Говоря о Северной войне, то результатом победы России в этой войне, приобретение новых земель, которые включали в себя:

территорию Финляндии до Выборга;

территории Эстляндии, Лифляндии и Ингерманландии.

Фактически Петр I этой победой закрепил право своей страны на выход в Балтийское море. Россия одержала выдающуюся победу, в результате которой были решены многие политические задачи государства, которые стояли перед Россией еще со времен правления Ивана III.

Характеризуя победу в Северной войне, российский историк С.М. Соловьёв утверждает: «Необходимость движения на новый путь была осознана; обязанности при этом определились: народ поднялся и собрался в дорогу; но кого-то ждали; ждали вождя; вождь явился». Историк считал, что главную свою задачу император усматривал во внутреннем преобразовании России, а Северная война со Швецией была лишь средством к этому преобразованию [5, с. 115].

Теперь необходимо дать оценку внутренней политике Петра I. Если мы посмотрим на всю деятельность Петра Великого, внутри государства, то его преобразования имели положительный характер. Данные изменения не были резкими и мгновенными. Всё происходило постепенно. Одной из основных и насущных проблем, являлась проблема Боярской Думы, которая практически себя изжила как государственный орган. В аппарате государственного правления перемены шли медленно и плавно. Царь Пётр создает ближнюю канцелярию, состоящую из нескольких министров, которые заведовали приказами. В 1711 году происходит важное событие. Был создан Правительствующий Сенат, тем самым, заменивший приказную систему. Его цель была в передаче царских полномочий, в отсутствие государя, всех ветвей власти: исполнительной, административной и судебной. Каждый член Сената назначался лично Петром, который обязывался отчитываться и исполнять его распоряжения. Впоследствии, Сенат становится совещательным органом при императоре, во главе которого стоял обер-прокурор. В период с 1717 по 1721 год, полностью упраздняется система приказов. Вместо неё учреждаются коллегии, что послужило централизации государственного управления. Более того, в отличие от приказной системы, коллегии занимались конкретными проблемами в той или иной государственной структуре.

Не осталась без изменения государственно-территориальное устройство Российского государства. В 1708 году территория России была поделена на 8 частей (губерний): Московскую, Смоленскую, Киевскую, Азовскую, Ингермандландскую, Сибирскую, Архангельскую и Казанскую. Причиной стало желание усилить вертикаль власти. Что же послужило причиной такого разделения? Необходимо было усилить систему оснащения армии и флота всеми необходимыми средствами. А для этого требовалось разграничение всех военных частей к определённой территории. На этом реформа не закончилась. Впоследствии, губерния делилась на провинции, которых в области насчитывалось 50. А провинции делились на дистрикты. Всё это способствовало укреплению вертикали государственного управления. Деятельность губернаторов была направлена

на судебную и военную сферу губернии. Остальные полномочия, передавались управляющим провинций и дистриктов, которые именовались воеводами и земскими комиссарами.

Изменения не обошли стороной и судебную систему. Проблема заключилась, в разграничении полномочий судебных органов. Например, крестьянами заведовали провинциальные суды во главе с воеводой. Посадские горожане были подсудны магистранту. Помимо прочего, в каждом крупном населённом пункте находился апелляционный суд. Судом высшей инстанции являлся Правительствующий Сенат.

Острый вопрос стоял с военной реформой. Во время царствования Алексея Михайловича Тишайшего были некоторые изменения, связанные с армией, но во время Северной войны (1700-1721), они показали малую эффективность. Пётр I проводит рекрутский набор, который был обучен военному делу. Создаются заводы, направленные на оснащение армии, в их число входит Тульский оружейный завод. Флот, который вообще отсутствовал у России к началу царствования Петра, уже к концу Северной войны показал свою эффективность и боеспособность. Упразднение Стрелецкого полка, после восстания 1698 года, способствует созданию потешных войск: Семёновского и Преображенского полков. Реформирование армии способствовало победе в Северной войне.

Все эти преобразования способствовали настоящему преображению России. Пётр I хотел искоренить всю прогнившую систему того времени, которая тянула страну только вниз, не давая надежды на толчок к развитию.

Все эти изменения, встречали как положительную окраску, так и отрицательную. С. Соловьёв назвал в своих трудах Петра I «величайшим историческим деятелем», наиболее полно воплотившем дух народа. Он считал, что все преобразования – результат активной, кипучей деятельности Петра I. Российский историк В.О. Ключевский считал, что реформы Петра «не направлялись задачей поставить русскую жизнь на непривычные западноевропейские основы, они, эти реформы, проводились в обстановке глухой и упорной внутренней борьбы, не раз выливавшейся в вооруженную конфронтацию и заговоры ревнителей старины» [2].

А как мы знаем, Церковь была противницей нововведений. Здесь мы можем вспомнить события 50-60-х гг. XVII столетия, которые существенно повлияли на отношения государства к церкви. Московский патриарх Никон (1652-1658), развернул открытую ненависть в отношении представителей старообрядческого движения. Никон был сторонником греческих канонов и хотел их воплотить на практике

и в Русской Церкви. Об этих изменениях можно говорить, но сама их суть приводит к расхождению. Поэтому, что раньше считалось нормой в церкви, теперь это объявлялось отступлением. Негативная реакция Никона и его последователей, привела к конфронтации со «староверами», последствия которой мы ощущаем и по сей день. Уже начиная с правления царя Алексея Михайловича, старообрядцы подвергались исключительным по своей жесткости репрессиям, их положение в течение следующих исторических периодов только ухудшалось. Конечно, это создало внутри страны напряженную обстановку, приводило к существованию целых групп населения, весьма сплоченных в своем образе жизни и при этом имевших антигосударственный настрой. Это, безусловно, внесло свой серьезный вклад в происходившие потом восстания и бунты, способствовало нестабильности общества, приводило к недоверию простого народа к верховной власти.

Даже Поместный собор 1671 года, хотя и снял «клятвы на старые обряды», это не привело к решительным действиям для общения со Старообрядческой церковью. Результаты Церковного Раскола плохо отразились и на будущих взаимоотношениях Московского государства и Русской Церкви. Что началось с личного противостояния патриарху Никону, впоследствии обернулось отменой и самого патриаршества. Являясь некогда другом Алексея Михайловича, Никон из-за своего самолюбия утратил эту доверительную связь и, тем самым, разделил историю возникшей симфонии церковной и светской властей на «до» и «после». Решением Московского собора патриарх Никон был лишён первосвятительского достоинства и отправлен в ссылку за самовольное оставление своей кафедры, случившееся ранее.

Ещё одной из причин, которая повлияла на негативное отношение Петра к Церкви, является стремление русских патриархов казаться выше светских правителей. Как мы знаем, в период правления государя Михаила Фёдоровича Романова фактическим правителем Московского государства являлся его отец – патриарх Филарет. Никон, который в первое время своего патриаршества, также был наделён титулом «Великий государь», стремился возвысить свою власть над царём. Историк С.В. Платонов в своей книге «Сокращённый курс русской истории», отмечает рассуждения Никона о духовной власти «Священство выше царства», говорит он: «священство от Бога, помазание же на царство от священства». «Господь Бог, когда сотворил землю, повелел двум светилам светить ей, солнцу и месяцу, и через них показал нам власть архиерейскую и царскую, солнцем власть архиерейскую, месяцем царскую» [3, с. 164].

Все эти притязания Церкви усугубили её положение в период правления Петра I. В 1700 году умирает патриарх Адриан. И Пётр вместо того, чтобы назначать выборы нового предстоятеля, решил на некоторое время, избрать местоблюстителя патриаршего престола, митрополита Рязанского и Муромского Стефана (Яворского). Назначение местоблюстителя Пётр обуславливал войной со Швецией, принятой в истории называть «Северной войной (1700-1721).

Период местоблюстительства Стефана продолжался 21 год. К этому времени, Пётр полностью разочаровался в патриаршестве, и поэтому решил заменить его на более лояльный к императору орган церковного управления. Ещё в 1718 году Пётр поручил епископу Псковскому Феофану (Прокопивичу) составление Духовного Регламента, который должен стать уставом для нового учреждения. Государь считал, что «для лучшего впредь управления мнится быть удобно духовной коллегии» [1]. Для того, чтобы такая структура казалось канонически легитимной, Пётр провёл переговоры с Константинопольским патриархом Иеремией III, который признал данную структуру ««во Христе братом», обладающим равнопатриаршим достоинством. Впоследствии все восточные патриархи: Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский, подобно Константинополю, признали Синод как орган, заменяющий патриарха. Конечно, решение восточных патриархов по поводу признания Святейшего Правительствующего Синода органом, заменяющим Предстоятеля Церкви, не являются каноническими. Ведь даже в 34 Апостольском правиле говорится о первом епископе, который должен заведовать делами Церкви с остальными епископами. Здесь это полностью отрицается. Возможно, признание Синода предстоятелями восточных Православных Церквей было сделано под давлением российского монарха, ведь именно в правителе России они видели единственного защитника от османского пленения.

Как же выглядела новая структура? Аппарат Синода состоял из 11 человек, во главе которого был президент в архиерейском сане. Первым и последним президентом Синода был митрополит Стефан (Яворский), который практически ни разу не присутствовал на его заседаниях. Также в состав Синода входили: 2 вице-президента, (архиепископы Феодосий (Яновский) и Феофан (Прокопович)). А также членами данного совещательного органа являлись 4 асессора и 4 советника в архиерейском и священническом сане.

По сути, главой Русской Церкви являлся император Всероссийский, подобно как в Англии главой Церкви является король. Чтобы регулировать действия Синода, Пётр в 1722 году вводит должность обер-прокурора, который следил за

делами в Синоде и был подотчётен императору. В разное время там были всякие люди, начиная от верующих и заканчивая воинствующими атеистами и противниками Церкви. Как писал Н.М. Никольский, «организация синода, как вскоре была наименована духовная коллегия, передает управление церковью всецело в руки государства».

Заменив собою патриарха, Святейший Синод принял на себя и дела патриаршего управления. Его главные задачи были:

- Наблюдение за чистотой учения и благочиния в богослужении,
- Избрание и поставление достойных архипастырей и пастырей,
- Надзор за духовно-учебными заведениями,
- Цензура духовных книг,
- Бракоразводные дела и прочее.

Изучая вопрос о том, что выше духовная или светская власть, то Пётр своими реформами поставил над этим точку. Церковь, которая постоянно противостояла государству, становится одним из его отдельных организаций, находящимся в подчинении государю. Давая краткую характеристику Синодальному периоду в России, необходимо отметить следующий факт. По свидетельству протоиерея Владислава Цыпина, автора труда «История Русской Церкви (Синодальный период)», отмечаются следующие сведения. Он пишет «во время царствования Петра, население Российской империи составляло 15 миллионов человек, из которых 10 миллионов были православными христианами, а к закату Российской империи, в 1915 году население составляло 180 миллионов человек, 115 миллионов из которых являлись православными христианами» [6].

Не стоит исключать, и то, что в Синодальный период возросла миссионерская деятельность, что способствовало христианизации жителей непросвещённых народов.

Говоря о Церковной реформе Петра Великого, стоит сказать, что она впоследствии не оправдала себя. В период страшных потрясений XX столетия она не могла защитить и оказать духовную поддержку императору. Отрекаясь от престола, Николай II встретил только предательство со стороны высших иерархов Церкви, оказавшихся на стороне того глобального катаклизма нашего государства, впоследствии лишив её имперского статуса.

Роль Петра велика. Благодаря ему, Россия стала сильным государством, способным отстаивать свои интересы на суше и на море. Благодаря его правлению, Россия смогла получить опыт европейских стран в разных сферах жизни. Он

основал великое государство, которое было способно нанести сокрушительный удар любому сопернику. Это великое государство, существовало на протяжении двух столетий. Несмотря, на все проблемы, которые были внутри, оно поистине, считалось сильной империей.

Но и Церковный раскол XVII столетия, также оставил свой след в реформах первого российского императора. Данные события привели к утрачиванию патриаршества в Русской Церкви, что превратило церковь в государственный институт, который находился под полным контролем государственной власти, что и сократило существенную роль церкви в обществе. Его проблема в петровскую эпоху, так и не была решена. Что и способствовало таким событиям и действиям, со стороны государственной власти.

Библиография

1. Барсов Т.В. Святейший синод в его прошлом. [Электронный ресурс].- URL: https://azbyka.ru/otechnik/Timofej_Barsov/svjatejshij-sinod-v-ego-proshlom/10 (дата обращения: 01.05.2022).
2. Ключевский В.О. Лекции по русской истории. Ч.3. [Электронный ресурс].- URL: https://vk.com/doc12780981_576395956?hash=YO7Vrd8NRpZhSHd5izMDsp2PJUqD1ucdv5AQ815TfS0&dl=s8thnrMLGitqAybIAOpKZjXS3MzgwKcCAkfpNxrTh2k (дата обращения: 01.05.2022)
3. Платонов С. Ф. Сокращённый курс русской истории. - М.: Высш. шк, 2001. – 443 с.
4. Православная Энциклопедия. Т. 23: Иоанн V Алексеевич / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. — М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2009. — 752 с.
5. Соловьев С.М. Публичные чтения о Петре Великом – М. Наука 1984 – 231с.
6. Цыпин В. А., прот. История Русской Церкви (Синодальный период). [Электронный ресурс].- URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladislav_Tsypin/istorija-russkoj-tserkvi-sinodalnyj-period/1 (дата обращения: 01.05.2022)

УДК 2-4, 2-41, 2-44, 2-64, 2-226, 179, 7.04, 159.937, 902.2, 801.81

Юлия Александровна Чирва,
специалист теолог-религиовед,
преподаватель иностранного языка,
корреспондент газеты «Вечерний Могилев»
Беларусь, г. Могилев.

Религиозная и псевдорелигиозная символика, размещенная в урочище Куропаты

Julia Chyrva,
Specialist theologian-religious scholar,
teacher of English,
correspondent of newspaper “Evening Mogilev”,
Belarus, t. Mogilev.
yu_morozova@mail.ru

Religion and pseudoreligion symbolics located in tract Kuropaty

Аннотация: В статье «Религиозная и псевдорелигиозная символика, размещенная в урочище Куропаты» дано заключение специалиста о законности размещения религиозной символики в пригороде Минска - Куропатах. Были собраны сведения о священных изображениях, законности их установки и качества содержания. В работе приведены конкретные факты нарушения законодательства и церковных канонов.

Актуальность работы заключается в том, что в РБ Генеральной прокуратурой проводится расследование о геноциде белорусского народа, открыты новые факты уничтожения мирного населения в годы Великой Отечественной войны в Минском районе. В связи с этим необходимо пересмотреть концепцию размещения религиозной символики в урочище Куропаты. Данное исследование носит консультативную направленность и может быть использовано для принятия конкретных решений.

Ключевые слова: Куропаты; отрицание геноцида белорусского народа; расстрелы евреев; кресты; крест Ластовского; нацистская символика; камни с иконами.

Annotation: In the article “Religion and pseudoreligion symbolics located in tract Kuropaty” is given the specialist’s conclusion on legality of placing the religion symbolics in Minsk suburb – in Kuropaty. The information about the sacred images, about their legality of placement and quality of care had been collected. There are the concrete facts of violations of legislation and church Canon in this work. The relevance of the work is that in Belarus Prosecutor General's Office is investigating the Belarusian people’s genocide. The new facts of destruction of the civilian population during The Great Patriotic War in Minsk district were found. In this regard, it is necessary to revisit the placement concept of the religion symbolics in tract Kuropaty. This study has advisory orientation and can be used in making specific decisions.

Keywords: Kuropaty; denial of the genocide of the Belarusian people; executions of Jews; crosses, Lastovkij’s cross; nazi symbols.

Урочище Куропаты – молодой лесной массив под Минском в северо-восточном направлении. В народе это место называли Сергеева гора или урочище Брод. Пока достоверно не установлено, откуда пошло название Куропаты. Есть мнение, что местные жители, которые катались здесь на лыжах зимой, называли его условно «Карпаты», что в народном говоре могло преобразоваться в Курпаты, Куропаты. Существует другая версия: во время немецко-фашистской оккупации немцы, чтобы не вызывать подозрений у евреев, которых перевозили в качестве obsługi и переводчиков на восточные территории, называли места расстрела ненужных после поражения под Москвой переводчиков благовидными названиями. Немецкий корень «Kur-» имеет значение курорт от «kurs» - «курс лечения». Вторая часть – Pater – это наименование священника в западной традиции, т.о. Курпатэ юден [2] называли «курортное» место, пребывание в котором должно было спонсироваться неким духовным лицом. Люди, ехавшие в этот «санаторий патера», не должны были ни о чем подозревать. Если эта версия верна, то уже в самом названии можно увидеть кощунство, когда завоевывают расположение и доверие, используя понятия, которые ассоциируются с лицами, имеющими священный сан.

В нашей публикации мы будем использовать два варианта названия – Сергеева гора и Куропаты. Сегодня Куропаты являются территорией историко-культурной ценности 1-й категории. Начиная с конца 80-х в урочище Куропаты, где были обнаружены массовые захоронения, не санкционированно размещают религиозную символику, приглашают представителей разных конфессий для проведения бо-

гослужений во время массовых мероприятий или просто для совершения заупокойной службы. По версии, изложенной 3 июня 1988 года в газете «Літаратура і мастацтва» в статье «Куропаты – дорога смерти», искусствоведа Зенона Позняка и инженера-конструктора Евгения Шмыгалева в урочище Куропаты были останки жертв ежовщины. Сразу после публикации была организована кампания, направленная на сакрализацию этого места. В БССР не было крупных захоронений расстрелянных НКВД. Несмотря на то, что расследования Военной прокуратуры не подтвердили факт расстрелов НКВД в урочище Куропаты, а вещественные свидетельства говорили о том, что в этом месте в годы ВОВ убивали привезенных из Европы евреев, евреев из Минского гетто, в том числе женщин и детей, продолжала нагнетаться информационная истерия о массовых жертвах сталинского периода. [6; 9]

Символично, что при раскопках среди найденных золотых предметов не было обнаружено ни одного католического или православного нательного крестика, только два медальона с католическим изображением Девы Марии, что косвенно свидетельствует о конфессиональной принадлежности расстрелянных. [6] Это были евреи.

Религиозная символика, размещенная в урочище Куропаты, представлена католическими четырехконечными и православными восьмиконечными крестами. Еврейская религиозная символика изображена лишь на небольшом памятнике – это «щит Давида» (ивр. מָגֵן דָּוִד), звезда Давида. Памятник установлен в урочище американским еврейским фондом «Джоинт» (American Jewish Joint Distribution Committee «Американский еврейский объединенный распределительный комитет»). Надпись на белорусском и еврейском языках на памятном знаке следующая: «Нашим единоверцам иудеям, братьям по святым книгам – христианам и мусульманам, жертвам сталинизма. От белорусских евреев». Сразу скажем, что никакой мусульманской религиозной символики в урочище Сергиева гора пока нет. Мы считаем, что кроме необоснованного утверждения о том, что в данном месте имеются захоронения расстрелянных в период ежовщины осужденных, в этом надписи на памятном знаке содержится противоречащее православному учению утверждение о том, что иудеи, мусульмане и христиане всех конфессий – это братья по священным книгам. Кроме Ветхозаветного Священного Писания, канон которого у разных конфессий разнится, существует отдельное для каждого вероисповедания толкование, а также особое Предание, основанное на Ветхозаветных книгах. Более того данный знак устанавливался без согласования с пред-

ставителями традиционных конфессий РБ, поэтому упоминание братьев христиан и мусульман неуместно.

Следует отметить, что большинство православных крестов в Куропатах поставлены не только без благословения правящего архиерея, но и людьми, не имеющими никакого отношения к православию. Например, особую активность в установлении крестов проявил Дмитрий Дашкевич – националист, оппозиционер, открыто выступавший против действующей власти. [3] Кресты устанавливали без должного благоговения, без совершения положенного молебна и кропления святой водой, не учитывая того, что они должны быть расположены в соответствии со сторонами света. На крестах много лет размещалась нацистская символика в виде бело-красно-белых флагов и герба «Погоня». Многие из них со временем падали, валялись на земле. Некоторые были так вкопаны в землю, что создается впечатление, что они перевернутые, т.к. верхняя часть больше нижней. Кресты размещены около небольших ям или холмиков по всей территории урочища даже там, где не было обнаружено никаких захоронений расстрелянных немцами евреев. Дело в том, что некоторые из этих ям – это бывшие огневые точки, которые использовались для расстрела людей или контроля местности. Большие ямы – это землянки-тюрьмы, где содержали привезенных евреев несколько дней до расстрела. Это не могилы, чтобы на них ставить кресты. [6]

Отдельно коснемся креста Вацлава Ластовского, установленного в урочище Сергеева гора Автокефальной Церковью Беларуси, как ее представители себя называют. В апреле 2016 года в Куропатах была размещена крестообразная скульптурная композиция памяти Вацлава Ластовского. Крест был поставлен без разрешения и согласования с Министерством культуры и местными властями. Заказчиком данного проекта является Виктор Евмененко. Изображенные на кресте гербы «Погоня» образца 1943-1944 гг., языческие руны и прочие не допустимые на распятии символы могут рассматриваться как оскорбление чувств верующих, а также нарушают белорусское законодательство, запрещающее нацистскую символику. Изображение герба «Погоня», использовавшейся белорусскими коллаборантами на оккупированной территории в годы Великой Отечественной войны, размещено в верхней части креста с его лицевой стороны. Второе — ниже барельефа Ластовского, оно выгравировано на металлической пластине. Отличительной особенностью такого герба «Погоня» является поднятый вверх хвост лошади и изображение на щите двойного шестиконечного т. н. Лотарингского креста. В соответствии со Статьей 1 Главы 1 Закона Республи-

ки Беларусь от 14 мая 2021 г. № 103-З О недопущении реабилитации нацизма: «нацистская символика и атрибутика – флаги, гимны и иные музыкальные произведения, атрибуты униформы, свастики, эмблемы, символы, вымпелы, значки и другие отличительные знаки или их копии, использовавшиеся Национал-социалистической рабочей партией Германии, Национальной фашистской партией Италии, другими государственными, военными и иными структурами либо организациями, сотрудничавшими с такими структурами на оккупированной территории СССР в годы Второй мировой войны...». В данном случае на кресте В. Ластовскому в двух местах размещены изображения, являющиеся нацистской символикой. Кстати, сам Ластовский был расстрелян в Саратове. Непонятно, почему его изображение на православном кресте разместили в Куропатах? В этом урочище много крестов, на табличках которых написаны имена тех, кто на самом деле захоронены в других местах.

В 2019 году в урочище Сергеева гора были установлены 8 крестов в память о якобы расстрелянных там польских военных. Эти кресты были размещены не там, где были расстрелы евреев и их захоронения, а немного в стороне. Никаких доказательств того, что в урочище Сергеева гора расстреляны поляки, нет. Спонтанно в Куропатах создается польское кладбище, где начинают совершать богослужения представители Белорусского Костела, туда водятся несанкционированные экскурсии, подаваемая на них информация не контролируется, не согласовывается властями. Это может стать причиной разжигания межнациональной и межрелигиозной розни, т.к. мнимые жертвы - лица польской национальности, а следовательно, католического вероисповедания.

С другой стороны, наблюдаются попытки сделать из Куропат место проведения совместных богослужений с представителями разных конфессий, что также нарушает православные каноны, которые запрещают молитвенное общение с представителями других вероисповеданий. Само оформление урочища, где имеет место эклектика религиозной символики, может вводить в заблуждение посетителей, как бы свидетельствуя о том, что православные, католики и иудеи здесь вместе совершают общие богослужения, значит, никаких нарушений нет. Но мало кто знает, что в большинстве случаев, например, православную символику, да и большую часть католической размещали без согласования с официальными представителями этих конфессий. Еврейский памятный знак был размещен не местными еврейскими общинами, а американским фондом. Надпись на нем не согласована.

В 2020 году мы в Беларуси столкнулись с разделением общества из-за того, что несколько десятков лет молодежь получала недостоверную информацию из разных источников, отсутствовала цензура. Одним из мест, где проходили мероприятия по накачиванию ненависти и вражды были Куропаты. В данном случае мы наблюдаем не только героизацию нацизма, отрицание геноцида белорусского народа, что на сегодняшний день является нарушением закона, но и оскорбление чувств верующих, попрание священных изображений, а также создание несанкционированного места для проведения незаконных массовых мероприятий с участием духовенства незарегистрированной религиозной организации – Автокефальная Белорусская церковь, которая освящает кресты, размещает религиозную православную символику без благословения Белорусского экзарха, что также нарушает Каноническое право и является прозелитизмом, может стать причиной церковных нестроений и даже раскола. [8] Государственные власти, согласно белорусскому законодательству, обязаны защищать права верующих и запрещать противоречащую закону деятельность незарегистрированных религиозных организаций, к которым относится Автокефальная Белорусская церковь. Но установленная ею символика до сих пор находится на территории Сергиевой горы.

На краю урочища в нарушение церковных канонов о том, что священные изображения не должны быть попираемы, на камнях, валяющихся прямо на земле, нарисованы иконографические изображения святых, Богородицы и Иисуса Христа, на некоторых написаны цитаты из св. Писания. В дождливую погоду и в сыкоть они в грязи, пока не скошена трава – закрыты грязной травой. В этом месте бегают бездомные животные, в окрестностях выгуливают собак. Те, кто свозили в это место камни со священными изображениями, должны были предусмотреть эти обстоятельства. Также нами были выявлены случаи кощунственного отношения к Священному Писанию. Несколько раз нами были зафиксированы случаи, когда в Куропатах в прямом смысле слова валялась на земле промокшая под дождем вся в грязи Библия.

Мы считаем, что верующие люди не допустили бы такого отношения к святыням, тем более, если бы религиозная символика устанавливалась с благословения правящего архиерея, проходила все согласования местных органов самоуправления, получала разрешение исполкома и одобрение общественности и местных жителей, сохранялась в надлежащем виде. В Куропатах наблюдается попытка одиозными личностями создать культовое место, но т.к. они сами не являются людьми верующими и воцерковленными, то вольно-невольно, используя рели-

гиозную символику не по назначению, без должного благоговения, оскорбляют чувства верующих.

Одному из объектов в Куропатах все эти годы воздавалось почти религиозное поклонение. Это так называемая скамейка Клинтона. В 1994 году американский президент посетил Беларусь. Во время своего короткого визита он успел освятить своим присутствием скамейку, на которой посидел несколько минут. На месте, где сидел Клинтон, прямо на скамейке потом был размещен кружок, украшенный листьями, похожими на лавровые. Это место особо почиталось. К скамейке носили живые цветы, венки, перед ней возжигали лампы. В 2001, 2005, 2009 годах скамейку разрушали неизвестные, два раза ее обновляли. В 2019 года скамью Клинтона развалили окончательно. Теперь на бетонных развалинах написаны неприличные высказывания в адрес американского экспрезидента.

Мы считаем, что целью тех, кто устанавливал кресты в Куропатах, было создать иллюзию народного религиозного почитания. Согласно социологическим опросам Православная Церковь в РБ пользуется высоким уровнем доверия среди народа. К сожалению, оппозиционные деятели, так и не получив поддержки официальных представителей Белорусского экзархата, пытаются использовать православную символику в своих целях. Надеемся, что сведения, приведенные в статье, послужат подлинно важному делу.

Библиография

1. Адамушко В. И., Иванова Н.В. Помилуйте. Электронный ресурс: https://imwerden.de/pdf/adamushko_ivanova_pomilujte_dokumenty_po_repressiyam_v_vilejskoj_oblasti_1992__ocr.pdf (время доступа 25. 09. 22).
2. Антипенко В. Куропаты это «Курпате юден» Кресты вместо погребальных плит. Электронный ресурс: <https://news2.ru/story/546919/> (время доступа 25. 09. 22).
3. Белновости/ Дашкевич устанавливает кресты в Куропатах // Белновости. Электронный ресурс: <https://www.belnovosti.by/obshchestvo/dashkevich-ustanavlivaet-v-kuropatah-privezennye-derevyannye-kresty>, 06. 07. 2018, обновлено 17. 02. 2020 (время доступа 25. 09. 22).
4. ВР 2016 04 21 Куропаты Крыж Вацлаву Ластоускаму. Электронный ресурс: <https://youtu.be/TIrkMFLVDZk> (время доступа 25. 09. 22).
5. Лепешко Е. Н. Куропаты: змеиный поцелуй Америки. Минск: Бизнесофсет. - 2022.

6. Плавинский А. Куропаты – у истоков исторической сенсации. Минск: Бизнесофсет. - 2019.
7. Радио Свобода / Зьміцер Дашкевич ставіць крыжы каля рэстарану у Куропатах. Ужывую. Электронный ресурс: <https://youtu.be/pVe9nLCF66o>, 06.07.2018 (время доступа 25. 09. 22).
8. Слесарев А. В. Берегитесь лжепророков (Мф. 7:15). «Белорусская Автокефальная Православная (Народная) Церковь» // Минские Епархиальные Ведомости. – 2009. - № 2 (89). – С. 77-83.
9. Смолянко А. Куропаты: гибель фальшивки. Минск: Бизнесофсет. - 2011.

**МАТЕРИАЛЫ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА И АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
СОВРЕМЕННОГО ДУХОВНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРОЦЕССА»
СЕКЦИИ «ДУХОВНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ЦЕРКВИ» XX ИОАСАФОВСКИХ МЕЖДУНАРОДНЫХ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ЧТЕНИЙ «ГЛОБАЛЬНЫЕ ВЫЗОВЫ
СОВРЕМЕННОСТИ И ДУХОВНЫЙ ВЫБОР ЧЕЛОВЕКА»
10 ноября 2022 г.**

УДК 27-75

Колесников Сергей Александрович,
доктор филологических наук,
проректор по научной работе БПДС (с м/н),
профессор Белгородского юридического
института МВД России

**Проблемы духовного образования:
вызовы современности и наследие прошлого**

Аннотация: в статье рассматриваются вопросы духовного высшего образования в их связях и параллелях с традициями университетской культуры. В качестве материала для исследования выбраны позиции и университетский опыт трех разных представителей университетской науки – Г. Гегель, В.Н. Лосский, Б. Ридингс. Сопоставление этих трех разных позиций позволяет выявить особенности динамики развития духовного образования в России и за рубежом, определить специфику духовного образования в исторической перспективе.

Ключевые слова: Г. Гегель, В.Н. Лосский, Б. Ридингс, история духовного образования, университет и религия.

Kolesnikov Sergey Alexandrovich,
Doctor of Philology,
Vice-Rector for Scientific Work of BPDS,
Professor of the Belgorod Law
Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia

Problems of spiritual education: challenges of the present and the legacy of the past

Abstract: the article discusses the issues of spiritual higher education in their connections and parallels with the traditions of university culture. The positions and university experience of three different representatives of university science – G. Hegel, V.N. Lossky, B. Readings – were chosen as the material for the study. The comparison of these three different positions allows us to identify the features of the dynamics of the development of spiritual education in Russia and abroad, to determine the specifics of spiritual education in the historical perspective.

Keywords: G. Hegel, V.N. Lossky, B. Readings, history of spiritual education, university and religion.

Данная статья ориентирована на проблему соотнесенности духовного и образовательного компонентов в высшем образовании. Каким образом духовность может присутствовать в образовательном формате, имеет ли право духовность определять вектор образования – и причем на самом сложном уровне, на уровне высшего образования?

В истории образования России можно выделить ряд направлений и этапов, один из которых связан с университетским периодом обучения известного православного богослова В.Н. Лосского. Важнейшим промыслительным фактором, наряду с семейственностью, в 1917-1927 годах для Лосского выступала университетская культура. Мир университета, в который вошел Владимир Лосский еще в советской России, являл собой мощный духовный потенциал, что для антидуховной революционности представляло серьезную опасность. Уникально-промыслительный характер вхождения Владимира Лосского в университетский мир проявился в том, что Лосский успел увидеть последнюю фазу сохранения классического университета в его гумбольдтовском понимании как университе-

та, стремящегося сохранить традиции средневекового университетского образования и формировать основания духовной культуры современности. Позднее – и в советском и в западном варианте университетского мира – начнут преобладать тенденции коммерциализации, деструктурированности, денационализированности, приведшие сегодня к университетским «руинам» [Б. Ридингс].

Погружение в университетский мир дало Владимиру Лосскому обрести «оптику междисциплинарности», актуализировать пространственно-визуальный метод миропознания, уходящий своими корнями в средневековое университетско-универсальное образование, считающего необходимой транс-дисциплинарность, в которой определяющим императивом выступает всепронизанность образования – естественно-научного, физико-математического, гуманитарного – Божественным присутствием. Именно Божественность как всепронизывающая и смыслопорождающая мощь придавала университетскому образованию духовно-гносеологическую легитимность.

Университетское образование позволило Лосскому получить не только научное знание, но и знание духовное, знание, обретающее свою многомерность в религиозном миропознании. Поиск справедливости в семейном мире оказался мировоззренческой доминантой в самоотверженном служении богословской науке, причем самые первые исследования Владимира Лосского были обращены на рассмотрение связи университетскости и богословия, в частности, богословия М. Экхарта, в контексте высшей справедливости.

Через рассмотрение университетского периода становления богословских взглядов Лосского появляется возможность реконструировать – хотя бы в самых общих контурах – его духовно-гносеологический «портрет», его формирующий способ познания мира. «Мягкость и веселая открытость», которые были свойственны Лосскому, появляются в результате воздействия университетского мира, Лосский, пройдя через ситуацию духовно-образовательной мобильности, погружается в академическое странствие, *peregrinatio academica*, которое и формировало духовный облик Лосского. Лосский оказывался участником духовно-образовательного «приключения», которое актуализировало мотив «странствующего и справедливого рыцаря» образования. Промыслительно он был вовлечен в своеобразное духовно-интеллектуальное паломничество по разным университетским мирам. Студенческая духовно-поведенческая модель, присущая Лосскому в 1920-х годах, давала возможность открыть новые горизонты интеллектуального подвижничества и студенческой миссии, ведущие к преображению духовно-

го и душевного состояния как самого Лосского, так и окружающих его людей. Духовно-гносеологический портрет Лосского являл, исчезающий в современности, тип благодарного студента, воплощающего свою благодарность полученному знанию в конкретный научный результат.

Университетский мир позволил Лосскому, входящего в него с религиозных позиций, сделать более четкой и осмысленной самопознание и самореализацию себя как субъекта образования. В студенческой деятельности в полной мере проявилась подлинная миссия университета, дающая возможность осознать глубины своего внутреннего мира, преодолеть секуляризацию окружающей реальности. Лосский, находясь в университете, выстраивал гармоничную иерархичность познающего субъекта. Университет, в своих классических предназначениях, был призван формировать духовно-интеллектуальную элиту, что и стало основной образовательной задачей Лосского. Антитезой духовной элитарности университета стала его «варваризация» – как в советском, так и в западном варианте. Лосский в ходе развития своей образовательной траектории являлся свидетелем нарастания «варваризации» университета и стремился противопоставить этим процессам христианский духовно-интеллектуальный опыт преображения варварства. Именно в контексте преображения варварства и происходит активация интереса Лосского в 1920-х годах к святоотеческому наследию, к христианским богословским школам, что в свою очередь, определило начало построения собственной богословской системы. Университет явил Лосскому свой главный ресурс – преобразование через богословскую системность окружающей реальности.

Лосскому пришлось столкнуться в университетский период с самыми разными вызовами – бюрократизация, нигилизм бездуховности, поверхностное обывательство и радикальная идеологизация университета. Глобализационные тенденции университетского образования, которые уже начинали проявляться во время обучения Владимира Лосского, были направлены на прекращение подготовки субъектов универсального образования, что, в свою очередь, приводило к разрыву связи между университетом и национальной культурой. Лосский был вынужден погрузиться во внутриуниверситетскую войну, «университетомахию», где ему предстояло выстроить свою образовательную траекторию в направлении подлинного универсального образования, в котором ключевой выступала идея единого Бога. Обращенность к подлинной гносеологической универсальности через идею объединяющей Божественности придавала образованию Лосского качественно иной масштаб: ему открывалась важность не только знания, катафа-

тически явленного в университетских структурах и образовательных методиках, но и особая результативность апофатического знания, «не-знания», которое вывело его к просторам мистического богословия.

Результатом такого обучения становится не только успешный научный проект по созданию собственной богословской системы, но и создание атмосферы благодарения – своим учителям и Божественной милости – благодаря которым и становилась возможной межпоколенческая эстафета знаний. Острейшая проблема современности – стремление студентов быть похожими или непохожими на своих преподавателей – решалась Лосским в духе благодарности учителям и стремлением развивать предложенную ими модель познания.

Промыслительность биографии В.Н. Лосского проявляется в том, что на протяжении всего своего университетского образования он встречает одних из самых глубоких и профессионально подготовленных ученых и преподавателей эпохи. Достаточно только привести имена некоторых из них – О.А. Добиаш-Рожественская, И.М. Гревс, Л.П. Карсавин, Н.П. Кондаков, Ф. Лот, Э. Жильсон – чтобы понять, какой высочайший духовно-интеллектуальный опыт мог получить от своих незаурядных учителей В.Н. Лосский.

В студенческом сознании Лосского, под влиянием его талантливых университетских преподавателей, начинают формироваться фундаментальные основания будущей богословской системы, включающей духовно-интеллектуальный университетский опыт отца, во всем многообразии его университетского служения; личностно-романтическое представление об истории, восходящее к ранним детским впечатлениям об исторической реальности; понимание исторического процесса как конкретно-индивидуальной ответственности, восприятие истории как метафизического действия, сопряженного с персональной ответственностью, принятие истории как своей личной биографии, а также соположенности историчности и литургичности; сочетание «путешественности» как панорамного взгляда на грандиозность истории и внимание к деталям, профессиональная акрибия, требующая от научного исследователя выверенного подхода к восприятию источников и концепций; готовность к результативной дискуссии и умение вывести дискуссионный вектор к взаимоуважительной продуктивности, видение трансцендентальной глубины исторического процесса и передача этой глубины уже в формате богословского языка, синтез духовно-интеллектуальной теории и религиозной практики участия в церковно ориентированных проектах и реальных делах, подтверждающих крепость христианской веры, – все эти грани

отечественного университетского наследия стали залогом возникновения одной из интереснейших богословских систем, связанной с именем В.Н. Лосского.

Лосский обретает идеальный университетский мир – это преобладание «грамматики согласия» [Дж. Ньюмен], при которой обретается единое и целостное в своей Божественной соотнесенности религиозно-научное мировоззрение. Через своих наставников, через собственное духовно-интеллектуальное усилие, аналогичное подвижничеству в его «смирении», «самоконтроле» и «верном исполнении долга с предоставлением всего остального Промыслу» [С.Н. Булгаков] [Вехи, 1991, 70], для Лосского-студента становилось возможным результативное преодоление как образовательного хаоса раннесоветского университета, так и утилитарное вавилонство западного университета, отказывающегося от церковно-религиозных традиций.

В отличие от революционных асинхронностей Лосский обрел в университетском мире синхронизацию Божественного и университетского, когерентное пересечение университетского и литургического, принципиальную возможность преобразования университетского мира в тональностях литургического мировосприятия, способного придать университетскому миру надежду на возрождение из руин. Лосский после 1920-х годов вышел к необходимости создания собственной богословской системы, в которой отразился семейный и университетский духовный опыт, стремление к справедливости, выверенная синхронизация бытия с Божественным присутствием.

В поиске ответов на вопросы, связанных с духовным образованием, обнаруживается уникальность семинарии – в том числе и нашей семинарии – как обучающей площадки современного образовательного процесса. Каждый из вас, может быть, не осознавая до конца, является участником эксклюзивного образовательного эксперимента, основанного, вместе с тем, на вековых традициях присутствия духовности в высшей школы.

Сложность вхождения духовности в высшее образование можно проиллюстрировать весьма своеобразной дискуссией, развернувшейся вокруг права духовности войти в университетское пространство.

Продемонстрирую эту сложность калькированием двух текстуальных блоков. Первый блок – это письма Георга Гегеля «Преподавание философии в университетах» [1816] и «Преподавание философии в гимназиях» [1822]. Второй блок – книга современного автора Билла Ридингса «Университет в руинах» [1994]. Дистанция в более чем полтора столетия позволяет увидеть те глобальные из-

менения, которые произошли в образовательной институции, обозначенной как «Университет».

Эти два текста оказались, на наш взгляд, настолько соположены, синхронизированы, что их можно рассматривать как спорящих оппонентов по вопросу места духовности в университете. По мере погружения в проблематику возникает ощущение, что Б. Ридингс словно держал перед собой письмо Гегеля и по пунктам с ним беседовал, хотя при этом имя Гегеля на протяжении трехсот страниц встречается у Ридингса только один раз. Но тем интереснее проследить эту потаенно-эффектную дискуссию, раскрывающую кардинальные изменения произошедшие в течение двух веков в понимании и перспективах университетского образования.

Ключевой и провокационный тезис Ридингса: «Культура больше не является паролем к Университету. Университет перестал быть гумбольдтовским, а это значит — перестал быть собственно Университетом» [Ридингс, с. 93]. И далее этот тезис только углубляется: «Университет больше не должен охранять и распространять национальную культуру» [Ридингс, с. 27]. Одну из причин де-национализированности университета Ридингс обозначает как американизацию: «Американизацией теперь следует называть не столько практику национального империализма, сколько повсеместное навязывание правила денежных отношений вместо идеи национальной идентичности в качестве детерминанты всех аспектов инвестирования в общественную жизнь. Иными словами, американизация означает конец национальной культуры... изменение роли Университета обусловлено прежде всего крахом национально-культурной миссии» [Ридингс, с. 11]. Собственно четко заявлен крах университета как ресурса национальной культуры, причем Ридингс настаивает, что «сегодня бессмысленно искать предназначение Университета в способности воплощать сущность национального государства или его народа» [Ридингс, с. 86].

Таким образом, вырисовывается следующее противостояние: с одной стороны, Гегель/Гумбольдт, воплощающие университет как потенциал национальной культуры, с другой — условный Ридингс с контр-национальным видением Университета.

Линия этого фронта маркируется следующими областями:

степень авторитетности и легитимности университетского образования, т.е. на что опирается высшее образование — на духовность или меркантильность;

культурные основания высшего образования — Ридингс пишет: «понятие культуры как легитимирующей идеи Университета эпохи модерна исчерпало себя» [Ридингс, с. 15];

и, наконец, – конкретика университетской структуры, т.е. дискутируется понятие центра университета. И если Гегель настаивал на реализации духовного основания университета, то Ридингс констатирует иную ситуацию: «Больше уже не понятно, ни каково место Университета в обществе, ни какова истинная природа данного общества» [Ридингс, с. 11].

В современных российских реалиях, усиленных Болонским процессом, вопрос центрирования университета на духовно-интеллектуальном ресурсе выглядит следующим образом: даже беглый мониторинг показывает, что из более чем 700 вузов в России остались в своем неизменном названии только 6 философских факультетов: МГУ, РГГУ, ГосАкадемияУправленияГН, ТомскГУ, ОрелГУ, СаратовГУ. Все остальные вузы демонстрируют отказ от философичности как центра университета и даже в названии философских факультетов фиксируют концептуальную де-центрированность университетского образования.

Эквивалентом центра университета сегодня, по мнению Ридингса, является администратор, Ридингс констатирует «утрату традиционными гуманитарными дисциплинами центрального места в жизни Университета» [Ридингс, с. 12]. В результате происходит диффузия администрирования во все университетские структуры: «преподавание — это администрирование студентов профессорами, исследование — это администрирование профессоров коллегами, а администрация — это страта бюрократов, администрирующих сразу всех» [Ридингс, с. 199].

Центрирование административности выводит к проблеме, которая была неизвестна Гегелю: квалиметрия университетской деятельности, возникновение «новой логики «учета», роль цифровизации в университетском образовании. Напрямую эта тематика связана с вопросом утилитарности и коммерциализации высшего образования, причем этот аспект уже представлен в размышлениях Гегеля, который, в качестве негативного примера приводит Фридриха Шлегеля, сумевшего запустить своеобразный «бизнес-проект», прочитав оплаченный полугодовой курс по трансцендентальной философии в Иене за 6 недель. У Ридингса утилитарность университета приобретает четкую конкретику, выраженную, в частности, перспективами организации труда преподавателей университета, когда «штатные сотрудники будут все больше вытесняться почасовиками [многие из которых имеют докторские степени]» [Ридингс, с. 10]. Ситуация очень знакомая современному российскому университету в ходе реализации Болонского процесса.

В тематике результативности университета всплывает одна из важнейших тем предназначения университета. Гегель настаивал на том, что главным результа-

том университета является «производство» прекрасного, а критика, скепсис ни к чему не приводят, кроме «наводящих скуку отрицательных результатов» [Гегель, с. 421]. У Ридингса совершенно иное видение результативности университета. Он формулирует приоритетный результат университета как совершенство [вроде бы внешне близкая дефиниция к прекрасному – но в корне отличающаяся от прекрасного по своим результатам]. «В Университете Совершенства – пишет Ридингс, – знание растворяется, вместо него целью становится способность обрабатывать информацию» [Ридингс, с. 139], ту самую информацию, чья совершенность определяет рыночную стоимость результативности университетской деятельности. Совершенство, представленное в рыночном обличье, становится антагонистом знания о прекрасном.

Ридингс в целом критично оценивает такое совершенство, называя его «призраком», но признает, что в современном университете произошло «замещение прежних апелляций к идее культуры дискурсом «совершенства», выступающим тем языком, с помощью которого Университет пытается объяснить себя самому себе и миру в целом» [Ридингс, с. 27].

Университет Гегеля-Гумбольдта обладал свойством сверх-временности, сквозь-временности со всеми положительными и спорными моментами подобной темпоральности. Ридингс же видит университет вне истории, «мы больше не способны постичь Университет – говорит он, – в историческом горизонте его самореализации. Университет больше не участвует в историческом проекте человечества... Я бы предпочел называть современный Университет постисторическим» [Ридингс, с. 16]. Университет выпал из истории, стал «добычей консультантов по организации времени и передвижений» [Ридингс, с. 111].

И, конечно, особое поле напряжения возникает в ключевом аспекте университетской деятельности – субъекте образования, в вопросе о том, каким быть и или не быть студенту университета. Категорическое заявление Ридингса: «Студент уже не является будущим национальным субъектом» [Ридингс, с. 82], показывает непреодолимый разрыв с позицией Гегеля, который предлагал развернутый перечень параметров университетского студента. Прежде всего это связь студента с конкретным предметом, профессиональная специализация, а не «всезнающий» менеджмент, для которого «не важен материал» [Гегель, с. 422].

И завершая обзор дискуссии Гегеля и Ридингса, надо сказать об итоговой результативности высшего образования. Университет в описаниях Ридингса формирует потребителя, а не интеллектуала: «...студенты нередко воспринимают себя и

[или] своих родителей потребителями, — это далеко не заблуждение, поскольку современный Университет все больше превращается из идеологического орудия государства в бюрократически организованную и относительно автономную потребительски ориентированную корпорацию» [Ридингс, с. 25]. Знаменитая фраза одного из руководителей высшего образования в России «взрастить квалифицированного потребителя» восходит к тезису ректору Университета Огайо Э. Гордону Джи, произнесенного в начале 1990-х и позиционирующего университет как элемент парадигмы потребительства.

Все выше обозначенные моменты противостояния моделей университета Гегеля и Ридингса сходятся в проблеме духовности университетского образования, т.е. той ключевой проблемы, с которой мы и начали разговор. Гегель обозначает «состояние духовного подъема» [Гегель, с. 423], присущего университетскому образованию, в то время как Ридингс принципиально призывает «отделить статус университетских руин от метафизической традиции, стремящейся вновь придать руинам целостность [практически или эстетически]» [Ридингс, с. 39].

Ридингс демонстрирует — намеренное или ненамеренное — искаженно-утилитарное представление о роли теологии в университете — якобы «теология учит людей тому, как спастись, не будучи праведным» [Ридингс, с. 95], при этом опираясь, видимо, на свой собственный опыт утраты веры в Церковь. В целом, давая духовно-религиозную характеристику Университету, он констатирует: «Сегодняшний Университет — это институт, теряющий потребность в трансцендентальном обосновании своей функции» [Ридингс, 265]. Утрата религиозных смыслов университетом и есть важнейшая причина его руинизации.

Представляется, что перспективами развития университета могло бы стать возвращение в университетский мир идеи религиозной духовности, или, по крайней мере, возвращение в ту точку, с которой и началась руинизация университета, в точку отказа от духовного смысла справедливости в пользу рентабельности и утилитарного совершенства. И это не оплакивание исчезнувшей ауры национального университета, а преобразование опыта руинирования с церковной верой в благое и справедливое грядущее. Потому что иначе, продолжая руинизировать высшее образование, по алгоритмам того же Болонского процесса, мы выйдем чистое поле нео-варварства — со всеми сложностями ожидающих нас перемен.

В современных реалиях становится все более четким запрос общества на усиление роли религиозности в образовательном процессе. Белгородщина показывает во многом пример понимания важности духовности в образовании. Достаточ-

но напомнить, что именно в Белгороде в 2001 году был создан первый в России социально-теологический факультет. История развития СТФ показывает, что это сложный путь, но и вместе с тем демонстрирует результативность и право духовности входить в образовательный процесс высшей школы. Тема университетской теологии – острейшая тема, требует более детального погружения, но именно там находится острое сегодняшней борьбы за право религиозного взгляда на образовательные перспективы.

И, конечно, особое место в решении данной проблемы занимает семинарское образование в целом и конкретно наша семинария. Уникальность семинарии – и ваша уникальность как семинаристов! – как раз и состоит в том, что она своим статусом призвана доказать продуктивность религиозности в образовании. Вся профессорско-преподавательская корпорация нашей семинарии, большинство воспитанников стремятся показать результативность научно-богословского потенциала высшего духовного образования.

Были проведены очередные Свято-Инокентиевские международные миссионерские чтения, Международная научно-практическая конференция «Секулярный мир и Русская Православная Церковь: история, взаимоотношения, современная ситуация», семинария приняла участие в Международной конференции «Евангелие в контексте культуры», в Международном научном форуме «Нравственные императивы в праве, науке, образовании и культуре» и других.

Кроме того, был проведен целый ряд мероприятий регионального и семинарского формата, остановлюсь только на наиболее значимых: дистанционная конференция, посвященная 150-летию со дня рождения страстотерпицы царицы Александры Федоровны; Zoom конференция по теме: «100 лет начала изъятия церковных ценностей: историческая ситуация и духовно-политические следствия»; круглый стол, посвященный аспектам организации монашеского жительства и роли монастырей в современном мире; круглый стол «Роль преп. Сергия Радонежского в формировании российского самосознания и государственности» и другие.

В течение 2021-2022 учебного года мы обеспечили достаточно высокий уровень присутствия преподавателей и воспитанников в научной работе других регионов. Представители нашей семинарии приняли участие в конференциях в Московской и Санкт-Петербургской духовных академиях, ПСТГУ, Горно-Алтайске, Екатеринбурге, Казани, Новосибирске, Симферополе, Калуге, Курске, Пензе, Перми, Самаре, Туле, Воронеже и других.

Продолжалось развитие совместной научной деятельности с вузами нашего региона, проведен ряд совместных мероприятий с БелГУ, с Объединением православных ученых, с Белгородским технологическим университетом, Белгородским юридическим институтом МВД, институтом культуры и искусств. Результативно и системно была организована работа студенческого научного общества.

Мы сохранили на высоком уровне научный авторитет нашего журнала «Труды БПДС», общее количество статей в журнале за 2022 год составило более 50 статей. Общее количество научных работ в виде статей и монографий за 2022 год традиционно составляет свыше сотни.

Таким образом, само активное участие в научно-богословской деятельности семинарии уже является определенным практическим ответом на сложные вопросы соотносительности духовности и образования. Поэтому призываю всех еще результативнее включаться в научную работу, а наше сегодняшнее мероприятие и есть реальный вклад в укрепление научно-богословских позиций Церкви.

Библиография

1. Вехи, 1991 – Вехи: Сборник статей и русской интеллигенции. – М.: Новости, 1991. – 211 с.
2. Гегель, 1972 – Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1972. – 668 с.
3. Ридингс, 2010 – Ридингс, Б. Университет в руинах. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. — 304 с.

РАЗДЕЛ IV. ЛЕТОПИСЬ СОБЫТИЙ БЕЛГОРОДСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ (С МИССИОНЕРСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТЬЮ (ИЮЛЬ-ДЕКАБРЬ 2022 ГОДА))

28 июля 2022 года, в день памяти святого равноапостольного князя Владимира и день 1034-летия Крещения Руси, в Белгороде на Соборной площади у часовни князя Владимира митрополит Иоанн с сонмом духовенства совершил праздничную Божественную литургию. Перед началом богослужения, митрополит Иоанн постриг во чтецы выпускников Белгородской Православной духовной семинарии. После праздничного богослужения выпускникам семинарии выданы свидетельства о хиротесии.

30 августа 2022 года в Белгородской семинарии состоялось заседание Ученого совета и общего собрания. В начале заседания к членам Ученого совета с приветственным словом обратился митрополит Иоанн. Владыка отметил важность взаимодействия семинарии со школами и вузами г. Белгорода в рамках нового школьного предмета «Разговоры о важном», а также акцентировал внимание на необходимости включения в план научной работы мероприятий, посвященных памяти преп. Сергия Радонежского.

В ходе заседания Ученого совета были утверждены результаты вступительных испытаний и представлен ряд докладов.

В этом учебном году на очное отделение бакалавриата было зачислено 14 человек, на заочное отделение бакалавриата 34 человека, на очное отделение магистратуры 10 человек.

Проректор по учебной работе прот. Сергей Дергалеv рассказал о продолжительности 1 семестра, о кураторах и индивидуальных наставниках очного отделения.

Протоиерей Юлиан Гоголюк ознакомил участников совета с положением дел в магистратуре.

Проректор по научной работе С.А. Колесников представил план основных научных мероприятий на учебный год и рассказал о проведении Свято-Иннокентьевских международных миссионерских чтений.

Преподаватель семинарии А.Н. Бердник представил план организации экспозиции, посвященной 300-летию семинарии. Митрополит Иоанн утвердил состав рабочей группы по организации экспозиции.

В завершении совета были рассмотрены прошения преподавателей и студентов семинарии.

По итогу рассмотрения прошения протоиерея Рустика Баушова, он был освобождён от занимаемой должности. Исполняющим обязанности заведующего отделом заочного образования был назначен иерей Анатолий Богута.

Полетаевой Т.А. митрополит Иоанн благословил участие в конкурсе на поступление в докторантуру ОЦАД. В случае успешного участия в конкурсе — освободить Полетаеву Т.А. от занимаемой должности заведующей учебно-методического отдела.

Также были утверждены прошения о рукоположении в сан диакона воспитанников 4 курса Лебедева П. и Хасегава Ф.

1 сентября 2022 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл поздравил учащихся и учащихся духовных учебных заведений с началом учебного года.

Ректорам, преподавателям, наставникам и студентам духовных учебных заведений

Преосвященные архипастыри, всечестные отцы, преподаватели и наставники, дорогие братья и сестры!

Сердечно поздравляю всех вас с началом нового учебного года.

Время обучения в духовной школе — это не только пора получения богословских знаний, новые знакомства и открытие жизненных перспектив, но и нелегкий период внутренней работы над собой, взросления и самосовершенствования. Апостол Павел дает своему ученику Тимофею добрый совет и наставление: «Вникай в себя и в учение; занимайся сим постоянно: ибо так поступая, и себя спасешь, и слушающих тебя» (I Тим. 4:16). В этих словах четко определена высшая цель ваших образовательных трудов: спасение себя и тех, кто вас слушает или будет слушать. И на пути к этой цели необходимо постоянство во внутреннем делании и учении. Внимательно относитесь к себе, испытывайте себя, старайтесь не совершать ошибок и не уклоняться от евангельского духа. Будьте прилежны в усвоении преподаваемых дисциплин, ревнуйте в добром всегда (Гал. 4:18).

Неотъемлемой частью воспитательного процесса является подражание наставникам. Апостол Павел призывает подражать вере наставников, которые проповедовали вам слово Божие (Евр. 13:7). Вот как об этом рассуждает святитель Филарет, митрополит Московский: «Подражание есть одно из самых употребительных орудий для образования и направления жизни и деятельности во всех

видах, <...> и самое слово раскрывается и образуется посредством подражания» (Слово в день памяти Преподобного Сергия). Глубоко убежден, что в каждой из духовных школ нашей Церкви есть множество достойных подражания архипастырей, священников, профессоров и преподавателей. Отечески призываю студентов дорожить временем и не упустить ценную возможность душеполезного личного общения с учителями и друг с другом.

В сей праздничный день желаю всем вам крепости сил, мира, щедрой помощи Вседержителя и успехов в учении и трудах во славу Божию и на пользу ближних.

Благословение Господа нашего Иисуса Христа да пребывает с вами неизменно.
+КИРИЛЛ, ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ

В сентябре 2022 года вышел очередной номер журнала Белгородской семинарии четырнадцатый выпуск журнала «Труды БПДС». Данный выпуск состоит из четырех разделов.

В первом разделе? «Научные статьи и исследования» опубликовано 10 статей. Открывает раздел статья ректора семинарии, протоиерея Алексея Куренкова «Взаимосвязь философского и богословского подходов в духовно-интеллектуальном наследии И. В. Киреевского», в которой 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 западноевропейского, научного и модернистского образования (просвещения) с русскими духовно-нравственными (православными) и культурными традициями.

Следующая статья раздела «Феномен перехода католиков в Православие» проректора по учебной работе, протоиерея Сергия Дергалева, посвящена проблемам перехода католиков в Православие.

Статья проректора по научной работе Колесников С.А. «Богословие Встречи В.Н. Лосского: истоки, особенности, перспективы» рассматривает заключитель-

ную часть богословия В.Н. Лосского 1950-х годов – богословия Встречи. Встреча с Богом – серьезное испытание, и Лосский хорошо понимал это. В ситуации Встречи происходит преображение – 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 богословские темы в духовном наследии известного богослова В.Н. Лосского.

Статья проректора по воспитательной работе протоиерея Сергея Рубежанского «Церковь как институциональная форма религии» рассматривает Церковь как институциональную форму 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.

Также в разделе представлены статьи «Прологомены к христианской теории труда в условиях глобального экологического кризиса», авторы Чурилин М.Ю., Капинос Р.В., «Организация дистанционного обучения в ИДО ПСТГУ как пример проектной деятельности в современном образовании», автор Полетаева Т.А., «О некоторых аспектах личного и профессионального пути Дидима Александрийского», автор Абдулманова И.В., «Соборность как духовно-антропологическая константа национальной идентичности и государственности (через призму социально-культурных трансформаций)», автор Таранова А.Е., «Церковно-педагогическая культура: духовно-нравственное воспитание молодого поколения в условиях глобализации», автор Рудавина Т.А., «Русская духовная хоровая музыка в творчестве композиторов», авторы Ползикова К.Н., Афанасьева Т. Ю., Химич М.Д.

Второй раздел «Научные статьи магистрантов и студентов семинарии» включает 3 статьи магистрантов семинарии.

Третий раздел журнала посвящен публикации материалов международных научных мероприятий, проведенных в Белгородской православной духовной семинарии в течение первой половины 2022 года, в разделе представлены материалы Международной научно-практической конференции «Секулярный мир и Русская

Православная Церковь: история, взаимоотношения, современная ситуация» (13 апреля 2022 года).

Четвертый, заключительный, раздел журнала «Летопись Белгородской православной духовной семинарии» знакомит читателей с основными мероприятиями, прошедшими в БПДС в первой половине 2022 года.

Каждый публикуемый материал снабжен аннотацией и ключевыми словами на русском и английском языках. Всего в издании 244 страницы. Ознакомиться с содержанием и скачать электронную версию журнала можно на сайте семинарии в разделе «Наука». Также электронная версия выпуска выставлена в Национальной электронной библиотеке (база данных? eLibrary).

16 сентября 2022 года Учебным комитетом Русской Православной Церкви был проведен вебинар для ответственных по системе дистанционного образования при духовных семинариях. Со стороны Белгородской семинарии участие принимал священник Анатолий Богута, и. о. заведующего ОЗО БПДС.

Вебинар проходил на базе платформы Zoom и состоял из трех частей:

- общие организационные вопросы, рекомендации и указания по итогам изучения результатов обучения в 2021/2022 уч. году;
- рассмотрение учебно-методических проблем;
- техническая поддержка дистанционного образования.

Возглавил работу вебинара ответственный по СДО Учебного комитета священник Александр Стародубцев.

На вебинаре были решены отдельные проблемы взаимодействия ответственных с Учебным комитетом, последовали ответы на все вопросы технического и организационного характера, а также указано направление развития СДО на базе учебных заведений РПЦ. Кроме того, представители духовных семинарий поделились своим опытом по работе с системой.

24 сентября 2022 г. на стадионе «Авангард» в г. Воронеже состоялся футбольный турнир «Кубок священномученика Феодора Богоявленского», в котором приняли участие команды из восьми епархий Русской Православной Церкви. В состав команды от Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) вошли студенты очного отделения бакалавриата, сумевшие занять почетное 4-е место. Данный вид мероприятий призван объединить студенческие коллективы семинарий в рамках физкультурно-оздоровительных

мероприятий. Администрация семинарии выражает участникам данных соревнований благодарность.

5 октября 2022 года в рамках Шестых Свято-Иннокентиевских международных миссионерских чтений в Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью) была проведена научно-практическая конференция «Православная миссия и современные вызовы». Конференция проходила в очно-дистанционном формате.

В докладах выступающих были представлены самые разные темы: история Белгородской православной духовной семинарии, почитание новомучеников Российских, миссионерские проекты, особенности организации деятельности духовной школы, проблемы биоэтики, особенности взаимоотношений секулярного мира и религий, аспекты религиозной философии, современное состояние религиозной мысли и другие. Доклады участников конференции отличались глубиной заявленной тематики, профессиональным рассмотрением вопросов, указанных в качестве приоритетных для работы конференции.

В работе конференции приняли участники из самых разных стран и городов России – Сербии, Белоруссии, Оренбурга, Калуги, Пензы, Белгорода, были представлены различные вузы как России, так и Белгородской области.

6 октября 2022 года проходила актовая часть Шестых Свято-Иннокентиевских международных миссионерских чтений, которая началась с Божественной литургии в храме семинарии. Божественную литургию возглавил митрополит Белгородский и Старооскольский Иоанн. Ему сослужили ректор семинарии прот.А.Куренков и другие преподаватели Белгородской семинарии в священном сане.

Актовую речь произнес кандидат исторических наук, преподаватель БПДС (с м/н) А.Н. Бердник на тему «К 300 – летнему юбилею Духовного образования на Белгородской земле: основные итоги и перспективы». В докладе были рассмотрены основные этапы возникновения и развития духовного образования в нашем регионе, высказаны предложения об открытии музея истории духовного образования. Предложения были поддержаны митрополитом Белгородский и Старооскольским Иоанном, были даны соответствующие поручения по организации деятельности музея.

Также на мероприятии были представлены миссионерский отчет иерея Кирилла Шляхов «Анадырская миссионерская поездка (миссионерский отчет)» о мис-

сионерской деятельности на Чукотке, о тех проблемах и ситуациях, с которыми столкнулись миссионеры нашей митрополии.

Голозубов Владислав, воспитанник БПДС (с м/н) в своем отчете «Миссия в Сербии» рассказал о миссионерской поездке в Сербию, о тех мероприятиях, которые были проведены в рамках этой поездки, о расширении связей православными в этой стране.

По итогам проведения Шестых Свято-Иннокентиевских международных миссионерских чтений было проведено торжественное закрытие Чтений.

7 октября студенты 2-го курса Семинарии в сопровождении куратора курса, иерея Николая Михальцова, и индивидуального наставника, диакона Алексея Собченко, посетили Духовно-просветительский центр в честь святителя Иоасафа, епископа Белгородского Чудотворца. Была организована экскурсия, посвященная истории Православия на Святом Белогорье. Воспитанники ознакомились также с экспозицией музея новомучеников и исповедников Белгородских, действующего при Духовно-просветительском центре.

12 октября 2022 г. в библиотеке Белгородской семинарии прошло заседание круглого стола, посвящённое памяти святителя Афанасия Великого – 1650 лет со дня его преставления. В мероприятии приняли участие сотрудники семинарии, её преподаватели и учащиеся разных курсов. Заседание началось с молитвы святителю Афанасию.

Во вступительном слове священник Даниил Горячев напомнил основные вехи жизненного пути великого александрийского епископа. Докладчик сравнил святого Афанасия с исповедником Русской Церкви святителем Афанасием (Сахаровым): и тот, и другой святой прожили в ссылке не одно десятилетие, явив такие качества, как безбоязненность перед лицом опасностей, исключительную верность Священному Преданию Церкви и его богословское осмысление, духовность и литературную плодovitость.

Заведующая семинарской библиотеки И.И. Страхова рассказала об этом литературном творчестве святителя Афанасия, познакомив участников круглого стола с четырёхтомным собранием сочинений (репринтное издание XIX в.), а также современными переводами и исследованиями. Протоиерей Юлиан Гоголюк поделился своими размышлениями по поводу богословия великого святителя Церкви и сложности исторической ситуации, в которой оно развивалось.

Церковно-историческая тема была продолжена в выступлении преподавателя семинарии А.Н. Бердника, указавшего на то обстоятельство, что святитель Афанасий одно время оставался единственным православным епископом христианского Востока. Исключительность личности святого Афанасия, по мнению Александра Николаевича, проявилась ещё в детском возрасте, о чём свидетельствует житие святителя.

О связи личности и идей александрийского учителя Церкви с современными вопросами богословской науки, а также христианской апологетики, говорилось в репликах и процессе обмена мнениями среди участников заседания. Двухчасовое обсуждение завершилось молитвой к угоднику Божию святителю Христову Афанасию и пропетым ему величанием.

13 октября 2022 года в канун праздника Покрова Пресвятой Богородицы ректор Белгородской Православной Духовной семинарии протоиерей Алексей Куренков от имени профессорско-преподавательского состава и студентов поздравил проректора по научной работе Сергея Александровича Колесникова со знаменательной датой, 55-летним юбилеем. Отец ректор сердечно пожелал дальнейших успехов в области научно-исследовательской работы, а также здоровья и крепости духа на пути образования будущих церковных пастырей. По благословению митрополита Белгородского и Старооскольского Иоанна к праздничному событию во внимании к усердным трудам во благо Святого Белогорья Сергею Александровичу Колесникову была вручена медаль Святителя Иоасафа, епископа Белгородского, III степени.

18 октября 2022 года в Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) начали свою работу очередные курсы повышения квалификации для священнослужителей Белгородской митрополии. Курсы будут проходить в соответствии с утвержденным ректором семинарии прот. А. Куренковым графиком с 18 октября по 8 ноября этого года. Священнослужителям предстоит изучить дисциплины церковно-исторического, церковно-общественного и церковно-практического разделов. В завершении слушателям курсов предстоит пройти итоговую аттестацию, которая определит степень освоения предметов священнослужителями.

В октябре 2022 года в г. Москва состоялось подведение итогов XIII Международного славянского литературного форума «Золотой Витязь». В адрес организа-

ционного комитета XIII МСЛФ «Золотой Витязь» поступило 428 произведений из России, Армении, Бангладеш, Беларуси, Вьетнама, Киргизии, Колумбии, Республики Сербской, Сербии, Сирии, Таджикистана, Узбекистана и других стран. По решению экспертного совета Форума монография Колесникова Сергея Александровича, доктора филологических наук, проректора по научной работе Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью) «Владимир Николаевич Лосский: богословский путь к Встрече» заняла третье место в шорт-листе авторов в номинации «Публицистика» (<http://zolotoyvityaz.ru/короткий-список-хiii-международного-слав/>) и была награждена Золотым дипломом Форума.

Издание монографии было осуществлено по благословению митрополита Белгородского и Старооскольского Иоанна при финансовой поддержке Белгородской и Старооскольской епархии Белгородской митрополии Русской Православной Церкви Московского Патриархата. В данной монографии детально – от рождения до последних лет жизни – исследуются этапы становления системы взглядов известного православного богослова В.Н. Лосского. Автор монографии, доктор филологических наук Колесников С.А., рассматривает богословскую концепцию известного православного богослова, предлагая увидеть динамику развития этой концепции в контексте богословия Встречи, встречи с Божественным во всем многообразии и полноте.

Монография предназначена для преподавателей теологических, религиоведческих, искусствоведческих и иных гуманитарных дисциплин, для студентов гуманитарных специальностей, для преподавателей и воспитанников духовных образовательных заведений, для проведения спецкурсов в высших учебных заведениях по направлениям «Теология» и «Религиоведение».

21 октября 2022 года в библиотеке Белгородской Православной Духовной семинарии была организована выставка, посвященная 1675-летию со дня представления Спиридона, епископа Тримифунтского. Читателям была предоставлена информация о житии и чудесах Спиридона, Тримифунтского содержащаяся в документах из фонда библиотеки. Святитель Спиридон Тримифунтский святой, почитаемый как в восточной, так и в западной христианской традиции. По свидетельству церковных историков, святитель Спиридон в 325 году принимал участие в деяниях I Вселенского Собора.

20 октября 2022 года в Белгородской православной духовной семинарии (с м/н) было проведено собрание “Научно-богословской студии гуманитарных экспертиз”.

На заседании председательствовал проректор по научной работе семинарии С.А. Колесников; присутствовали доктор философских наук, профессор В.О. Шелекета; кандидат богословских наук иерей Даниил Горячев; магистр богословия, чтец Бойков Ненад, секретарь Всеправославного общества “Преподобный Иустин Челийский и Враньский”, студент 4 курса Голозубов Владислав Валерьевич, а также студенты семинарии.

На заседании было принято решение, о назначении на должность руководителя Научно-богословской студии гуманитарных дисциплин? Шелекету В.О. и исполнительного секретаря Бойкова Ненада.

Участники заседания рассмотрели перспективы сотрудничества с вузами Белгородской области, а также другими учебными заведениями, направленными на изучение проблемы биоэтики.

В качестве идеи для дальнейшей работы, было предложено создание справочника, касающегося, проблем биоэтики, и подписание договора с Отделением всеправославного общества “Преподобный Иустин Челийский и Враньский” в г.Белгороде.

1-2 ноября 2022 года в рамках VI Международной научно-практической конференции «Христианство и педагогика: история и современность» состоялось заседание круглого стола «Качество образования в духовных учебных заведениях Русской Православной Церкви» в котором принимали участие представители администраций духовных учебных заведений: ректоры, проректоры по учебной части, проректоры по лицензированию и аккредитации, секретари Ученых советов. Белгородскую Православную Духовную семинарию (с миссионерской направленностью) представлял иерей Иоанн Потапов.

1 ноября участники круглого стола были ознакомлены с основными принципами развития аккредитационного мониторинга, требованиями к системе оценки качества образования и фондам оценочных средств.

В продолжении работы круглого стола 2 ноября представители учебных заведений делились опытом оценки качества образования и оценки качества получения образования.

Важность форума заключалась в том, что в ходе работы круглого стола его участники смогли не только перенять опыт, но и задать специалистам интересные вопросы.

10 ноября 2022 г. в Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью) прошла научная секция «Духовное образование в Русской Православной Церкви» XX Иоасафовских международных образовательных чтений «Глобальные вызовы современности и духовный выбор человека» в формате научно-практической конференции «Православная педагогика и актуальные проблемы современного духовно-образовательного процесса». В программу конференции было включено около 15 докладов, в мероприятии участвовало свыше 40 человек. По результатам проведенной научной секции было принято итоговое заявление:

Мы, участники научной секции XX Иоасафовских образовательных чтений «Духовное образование в Русской Православной Церкви», проведенной в Белгородской духовной православной семинарии (с миссионерской направленностью), в результате состоявшихся дискуссий единодушно постановили:

обсуждая разнообразные вопросы православная педагогики и актуальные проблемы современного духовно-образовательного процесса, экклезиологии Русской Православной Церкви, исторических аспектов церковного сознания, канонического просвещения и духовно-педагогической роли Церкви, положения Русской Православной Церкви в XXI в. и ее отношения к вызовам современности, вопросы духовного образования, православной миссии в современном мире, воздавая должную память подвигу новомученичества и исповедничества в истории Церкви участники секции единодушно поддержали тезис о том, что указанные вопросы требуют дальнейшего изучения и рассмотрения.

В ходе работы научной секции было принято решение отметить важность и своевременность тематики представленных докладов.

Все докладчики и участники общей дискуссии, организованной на секции, отметили глубокий подход к анализу поставленных проблем, подчеркнули, что были выявлены перспективы развития и изучения заявленной тематики.

По итогам работы секции была зафиксирована актуальность заявленной проблематики, подчеркнута практическая значимость и научность обсуждаемых проблем. Выступающие докладчики отметили высокий уровень организаторской подготовки и работы секции, выразили благодарность в адрес организаторов ученой секции XX Иоасафовских международных образовательных чтений «Духовное образование в Русской Православной Церкви».

15 ноября 2022 года студенты Белгородской семинарии в очередной раз посетили культурно-просветительское мероприятие «Сербский вечер», который состо-

ялся на базе Института сербского языка и коммуникации БГТУ им. В.Г.Шухова. Программа вечера была приурочена к празднованию Дня перемирия в Первой мировой войне, который в Сербии отмечается как государственный праздник. Студенты семинарии узнали о том насколько Сербия пострадала в Первой мировой войне и насколько крепки связи Русского и Сербского народа. По окончании программы все присутствующие могли попробовать настоящий сербский кофе.

20 октября 2022 года в Белгородской семинарии состоялась встреча ректора семинарии прот. Алексея Куренкова с сербскими студентами которые обучаются в Белгороде. Такие встречи стали уже традиционными. Ребята делились своими впечатлениями, задавали вопросы о жизни семинарии. Ректор семинарии, прот. Алексей Куренков поделился с студентами своим опытом обучения за границей. Все студенты из Сербии, а также руководство Института сербского языка и коммуникации являются прихожанами семинарского храма Святителя Иннокентия.

8 ноября 2022 года завершились курсы повышения квалификации священнослужителей Белгородской митрополии при Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью). Все слушатели успешно прошли итоговую аттестацию и получили положительные оценки.

15 ноября 2022 года научным студенческим обществом Белгородской Православной Духовной семинарией (с миссионерской направленностью) совместно с библиотекой БПДС, Белгородским отделением Всеправославного общества «Преподобный Иустин Челийский и Враньский», а также с кафедрой философии и теологии социально-теологического факультета НИУ БелГУ прошло заседание Круглого стола по теме «Христианская антропология и вызовы современности». Мероприятие проходило в форме живого общения в библиотеке и в дистанционном формате в режиме ZOOM.

Во вступительном слове руководитель научного студенческого общества БПДС иерей Даниил Горячев обратил внимание участников на то, что 15 ноября — это день памяти сербского патриарха Павла (1914 — 2009). В России он известен во многом благодаря повествующей о его служении книге «Будем людьми!». По мнению отца Даниила, этот девиз владыки Павла является ответом на вызовы современности, угрожающие самой человечности человека. Эту тему продолжил руководитель Белгородского отделения Всеправославного общества

«Преподобный Иустин Челийский и Враньский» Бойков Н.. Заведующая библиотекой БПДС магистрант теологического факультета НИУ «БелГУ» И.И. Страхова сделала обзор имеющейся в фондах библиотеки литературы по данной теме, что было отражено в подготовленной выставке.

Доцент кафедры философии и теологии НИУ «БелГУ» к.и.н. Стрелкова И. А. представила красочную презентацию «Иконография Иисуса Христа как Богочеловека». Доцент кафедры философии и теологии НИУ «БелГУ», преподаватель БПДС к.филос.н. Лопин Р. А. выступил с докладом «Человек в христианстве и современные трансформации человека». Тема вызова рассматривалась не только с точки зрения угрозы человечности, но и как призыв к духовному росту, что тоже является вариантом её осмысления. В терминах христианской антропологии два этих направления можно представить, как вызовы образу Божию (угроза человечности) и вызовы подобию Божию (призыв к Богоуподоблению) в человеке. В обсуждении этих вопросов принял участие член-корреспондент РАЕН, профессор БГТУ им. В.Г. Шухова д.филос.н. преподаватель БПДС Шелекета В. О.. Все это вызвало живой интерес принимавших участие в заседании студентов семинарии, которые задавали интересующие их вопросы. Подобные межвузовские мероприятия способствуют просвещению и духовному развитию студенческой молодежи.

16 ноября 2022 г. в Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью), в рамках исполнения календарного плана воспитательной работы, прошла встреча воспитанников духовной школы с благочинным Ракитянского округа Губкинской епархии, настоятелем Свято-Никольского храма протоиереем Николаем Германским. В ходе беседы, было затронуто несколько важных и интересных тем, таких как: «Правильное понимание смысла жизни», «Сущность спасения для православного христианина», «О правильной молитве», «О культуре», «О пути России и мира». Интерес к этой встрече студенты выразили большим количеством задаваемых вопросов и словами благодарности.

18 ноября 2022 года преподаватели и сотрудники Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) приняли участие в работе XX Иоасафовских международных образовательных чтений в секции «Духовно-нравственное воспитание в высшей школе». Заседание секции проходило на базе социально-теологического факультета НИУ «БелГУ» в онлайн формате. С докладом «Современные тенденции (направленности) религиозного ми-

ровоззрения как проблема духовно-нравственного воспитания» выступил Лопин Р.А., к.филос.н., доцент кафедры философии и теологии НИУ «БелГУ». Полетаева Т. А. к.филос.н. представила доклад «Учебное пособие «Православная культура: история и традиции» для вузов и мониторинг распространения его 3-его издания на территории России в 2019-2022 гг.». Бердник А.Н. к.ист.н. рассказал о страницах истории Духовных школ Белгородчины. Страхова И.И. магистрант социально-теологического факультета НИУ «БелГУ» представила сообщение «Атрибуция духовной старопечатной литературы в библиотеке Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью)». Почепцов С.С. к.филос.н., доцент кафедры философии и теологии НИУ «БелГУ» в своем выступлении познакомил участников с общественно-политической деятельностью митрополита Антония (Храповицкого).

22 ноября 2022 года в актовом зале Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) прошло расширенное заседание Научно-богословской студии гуманитарных экспертиз, которое собрало большое количество представителей науки. На заседании присутствовали ректор Белгородской семинарии, к.филос.н. протоиерей Алексей Куренков, ректор Самарской духовной семинарии, протоиерей Максим Кокарев с сотрудниками; проректор по научной работе Белгородской семинарии, д.филол.н. Колесников С.А.; руководитель Научно-богословской студии гуманитарных экспертиз, д.филос.н., профессор Шелекета В.О.; д.мед.н., профессор Мингазов А.Х.; к.филол.н., преподаватель НИУ «БелГУ» Семькина Е. Н.; к.экон.н., директор Института сербского языка и коммуникаций Ряпухина В.Н.; кандидат богословия, священник Д.Горячев, священник С. Бережной; исполнительный секретарь студии, магистр богословия Бойков Н.; магистрант социально-теологического факультета НИУ «БелГУ», Черепанина Н.; секретарь Отделения всеправославного общества «Преподобный Иустин Челийски и Враньский»; студент 4 курса БПДС Голозубов В., студенты Белгородской семинарии. В начале заседания ректор Белгородской семинарии протоиерей Алексей Куренков произнес приветственное слово и отметил важность выбранного направления работы данной студии. Протоиерей Максим Кокарев, ректор Самарской духовной семинарии, в свою очередь, поблагодарил за возможность присоединения к работе Научно-богословской студии гуманитарных экспертиз и отметил, что Самарская духовная семинария готова к сотрудничеству. На заседании были заслушаны доклады и предложения, которые касаются

практической деятельности студии. Были предложены различные формы сотрудничества с образовательными учреждениями г. Белгорода, что дает возможность реализации запланированных проектов. Один из таких проектов – проведение лектория «Проблема аборта в современном мире». Поступило предложение об организации дискуссионного клуба для обмена мнениями и работы с молодежью по данному направлению. Профессор семинарии, руководитель студии Шелекета В. О. призвал присутствующих к сотрудничеству на ниве научной православной экспертизы вновь возникающих технологий. Ректор Самарской семинарии протоиерей Максим Кокарев выразил намерения о сотрудничестве в направлении организации совместных конференций и круглых столов по теме нравственной оценки информационных технологий. Проректор по научной работе Белгородской семинарии Колесников С.А. предложил реорганизацию Общества Православных врачей, что встретило одобрение всех участников заседания. В фмнале заседания все присутствующие отметили важность работы Научно-богословской студии гуманитарных экспертиз.

22 ноября 2022 года Белгородскую Православную духовную семинарию (с миссионерской направленностью) посетили представители Межведомственной комиссии по вопросам образования монашествующих Русской Православной Церкви архимандрит Феофилакт (Безукладников) и монахиня Анувия (Виноградова).

Члены комиссии, — архимандрит Феофилакт (Безукладников) и монахиня Анувия (Виноградова) встретились с ректором семинарии, протоиереем Алексием Куренковым. На встрече присутствовали: руководитель курсов, игумен Агафангел (Белых) и проректор по учебной работе протоиерей Сергей Дергалев. Архимандрит Феофилакт (Безукладников) при беседе с ректором акцентировал внимание на материальном обеспечении курсов и поддержке других площадок литературой.

Далее члены комиссии встретились с игуменами, игуменьями монастырей и преподавателями Курсов базовой богословской подготовки для монашествующих.

В данной беседе, архимандрит Феофилакт рассказал об особенностях монастырской аудитории, — зачастую это и возраст и отсутствие базового образования. Отметил важность богословской подготовки в противостоянии суевериям и ересям. Осветил в деталях главные темы каждого курса.

В тот же день была проведена экспертная проверка учебной площадки в Марфо-Мариинском монастыре г. Белгород и встреча с насельницами обители.

На следующий день члены комиссии посетили с экспертной проверкой Воскресенский женский монастырь в с. Зимовеньки Шебекинского района и Свято-Троицкий Холковский мужской монастырь в Чернянском районе.

28 ноября воспитанники 4 курса очного отделения бакалавриата Белгородской семинарии приняли участие в первом этапе проверки сформированности образовательных компетенций на платформе Росаккредитации. В ходе проверки будет рассмотрена сформированность у студентов следующих компетенций: УК-4, УК-5, ОПК-1. Оценка сформированности одной компетенции предполагает решение каждым студентом 30 заданий в течение 60 минут.

Мониторинг сформированности компетенций позволяет оперативно и своевременно выявлять все изменения, происходящие в сфере деятельности образовательного учреждения и является современным средством контроля качества знаний студентов высших учебных заведений. Активное участие в мониторинге и иных мероприятиях, проводимых на базе Росаккредитации, будет способствовать успешной аккредитации учебного заведения и дальнейшей интеграции Белгородской семинарии в систему российского теологического образования.

4 декабря 2022 года Православная Церковь отметила праздник Введения во храм Пресвятой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии.

Данный праздник совпал с днем рождения 44 года назад Белгородского государственного аграрного университета.

Хор Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) поздравил преподавателей и студентов с этим важным днем в истории аграрного университета.

Студенты семинарии исполнили «а капелла» песнопение «Русь называют святой».

Вдумчивое, трогательное пение пробудило в гостях торжества много добрых чувств.

30 декабря 2022 года в Белгородской семинарии состоялось заседание Ученого совета.

В начале заседания к членам Ученого совета с приветственным словом обратился митрополит Иоанн. Владыка отметил важность сохранения спокойствия молитвенного настроения в наше не простое время.

В ходе заседания секретарь Ученого совета иерей Иоанн Потапов отчитался об исполнении протокола предыдущего Ученого совета.

Далее ректор семинарии протоиерей Алексей Куренков ознакомил преподавателей и сотрудников с краткими итогами 2022 года.

Проректор по учебной работе прот. Сергей Дергалев и зав. магистратурой прот. Юлиан Гоголюк отчитались об итогах зимней сессии.

В ходе заседания было представлено прошение иерея Анатолия Богуты об освобождении от должности исполняющего обязанности заведующего отделом заочного образования. Новым исполняющим обязанности заведующего отделом заочного образования был назначен прот. Сергей Рубежанский.

Проректор по научной работе Колесников С.А. рассказал о прошедших в 1 семестре научных мероприятиях.

Далее в ходе заседания был представлен отчёт о ходе выполнения поручения Учёного совета по организации выставки, посвященной возрождению духовного образования на Белгородчине.

Прот. Алексей Куренков, Бердник А.Н. и Субботин П.Ю. представили концепцию выставки. Митрополит Иоанн утвердил представленный проект и поручил рабочей группе создать музей духовного образования на Белгородчине. В конце заседания было утверждено прошение о рукоположении в сан диакона воспитанника 2 курса Борчука Сергея.

Белгородская семинария в рейтинге высших духовных учебных заведений Русской Православной Церкви поднялась на 6 место

Рейтинг высших духовных учебных заведений 2022 года учитывает результаты выездных инспекционных проверок 40 учебных заведений: в 2020 году Новосибирской, Воронежской, Нижегородской, Костромской, Курской, Рязанской и Хабаровской духовных семинарий, в 2021 году Самарской, Белгородской, Тульской, Тобольской, Томской, Смоленской, Саранской, Иваново-Вознесенской, Рязанской, Таврической, Николо-Угрешской, Ярославской, Коломенской, Перервинской, Ставропольской, Смоленской, Казанской, Вологодской семинарий, Московской, Санкт-Петербургской и Сретенской духовных академий, в 2022 году Тамбовской, Владимирской, Пермской, Рязанской, Пензенской, Оренбургской, Саратовской, Калужской, Барнаульской, Екатеринбургской, Екатеринодарской, Якутской, Хабаровской, Донской, Кузбасской, Томской, Казанской, Смоленской, Псково-Печерской духовных семинарий. Кроме того, учитываются данные из ежегодных статистических отчетов высших духовных учебных заведений за три последних календарных года.

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 прилагаемых 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”

Аннотации:

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-Кавказского 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/lawcrnter/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

ПРИЛОЖЕНИЕ

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

устойчивого развития города (на примере Тюмени) // Экология ландшафта и планирование землепользования: тезисы докл. Ксерос. конф. (Иркутск, 11-12 сент. 2000 г.). – Новосибирск, 2000. – С.125–128.

Монографии:

Тарасова В. И. Политическая история Латинской Америки : учеб. для вузов. – М.: Проспект, 2006. – С.305–412.

Философия культуры и философия науки: проблемы и гипотезы: межвуз. сб. науч. тр. / Сарат. гос. ун-т; [под ред. С. Ф. Мартыновича]. – Саратов : Изд-во Сарат. 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 XV

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: bpd_web@mail.ru

Подписано в печать: 23.01.2023. Дата выхода 29.03.2023.

Формат 72x1040 $\frac{1}{16}$. Гарнитура «Таймс».

Объем журнала: 21,5 а. л.

Свободная цена.

Оригинал-макет подготовлен

Издательским домом Белгородской митрополии
во имя священномученика Никодима, епископа Белгородского.
Верстальщик: К. Михалева. Технический редактор: А. Кутковой.

Отпечатано в типографии издательства «Эпицентр»
г. Белгород, ул. Богдана Хмельницкого, 135, офис 40.

Тираж 100 экз. Заказ .