



ТРУДЫ
БЕЛГОРОДСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
(С МИССИОНЕРСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТЬЮ)

Выпуск XVII



Белгород
2023

**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 XVII: Сборник научных трудов / По благословению Высокопреосвященного Иоанна, митрополита Белгородского и Старооскольского. – Белгород: Белгородская и Старооскольская епархия, 2023. – Вып. XVII. – 336 с.

Proceedings of the Belgorod Orthodox Theological Seminary (with missionary orientation). Issue XVII: 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 XVII.

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);

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 XVII



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”.

Litovskiy 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;

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

Помощь православной психологии в преодолении неврозов <i>протоиерей Алексей Куренков</i>	10
Преподобномученица великая княгиня Елисавета: жизнь, отданная Богу и людям <i>протоиерей Сергей Дергалеv</i>	22
Богословская система В.Н. Лосского: число и пространство <i>Колесников С.А.</i>	32
Методика и новизна толкования Священного Писания епископом Михаилом (Лузиным) <i>протоиерей Сергей Рубежанский</i>	44
«Богословие Толковательное или Священная Герменевтика» архимандрита Евтихиана (Лестева) (обзорные характеристики) <i>Нифонтова О. И.</i>	55
Синодальный перевод Библии как золотой фонд русской культуры <i>Полетаева Т.А.</i>	66
Использование учебных материалов православных курсов английского языка в процессе преподавания английского языка в Духовной семинарии <i>Ревина Т.Ю.</i>	75
О возможности возникновения трудовых отношений священнослужителей. Юридический и канонический аспект <i>протоиерей Александр Яровой, Яровой М.А.</i>	83
Анализ доктрины и культовых практик последователей Готской Поместной Церкви Иисуса Христа <i>иерей Даниил Яковов, Яковова Е.В.</i>	92
Археологические свидетельства о филистимлянах. Города хананеев <i>протоиерей Виктор Говоров</i>	102
Преподобный Максим Грек в трудах профессора Ленинградской Духовной академии А.И. Иванова <i>Грачев А.И., Лопин Р.А.</i>	112
Творчество как цель и назначение человека в контексте христианского мировоззрения <i>Рудавина Т.А.</i>	121
Сведение ума в сердце в антропологической системе свт. Феофана Затворника <i>Гончаренко И.В.</i>	130

РАЗДЕЛ II. НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ	
Современная православная миссия в силовых структурах <i>протоиерей Виктор Иванович Кравец</i>	140
Концепция миссии у святых отцов I-IV веков <i>иерей Арсений Дорогавцев</i>	150
Митрополит Филарет (Дроздов) и состояние миссии Русской Православной Церкви в первой половине XIX века <i>иерей Вячеслав Бахаев</i>	159
Секуляризация и религиозный индифферентизм российского общества. Проблемы на пути к вере и духовной жизни <i>Бугров Б.Н.</i>	170
Специфика пастырской и миссионерской деятельности свт. Николая (Касаткина) в Японии <i>протоиерей Георгий (Юрий) Николаевич Власенко</i>	181
Концептуальные основы русского неоязычества <i>иерей Николай Гузь</i>	197
Духовно-нравственное воспитание в православных гимназиях XIX-XX вв. <i>иерей Петр Зорин</i>	208
Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви в дореволюционный период по материалам «Курских епархиальных ведомостей» <i>иерей Антоний Кирьянчук</i>	217
Пафос творчества в богословии протоиерея Георгия Флоровского <i>Ставцев С.Ю.</i>	228
Образ педагога в православных трудах и его воплощение (на примере Георгия Коссова) <i>Ветров А.А.</i>	239
Иерей Даниил Сысоев: богослов, миссионер, проповедник, публицист <i>иеромонах Феофан (М.В. Дудик)</i>	250
РАЗДЕЛ III. НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ	
Материалы международной научно-практической конференции Седьмые Иннокентиевские международные миссионерские чтения Богословская система В.Н. Лосского и зарубежная духовная культура: взаимоотношения и параллели <i>Колесников С.А.</i>	261
Творчество Иоганна Себастьяна Баха как феномен христианской культуры <i>протоиерей Александр Яровой, Яровая А.А.</i>	273

Материалы XXI Иоасафовских международных образовательных чтений
«Православие и отечественная культура: потери и приобретения
минувшего, образ будущего»

Научно-практическая конференция «Православие и культура:
направления духовной миссии» (9 ноября 2023 г.)

Православное богословие и культура: аспекты богословской системы
В.Н. Лосского

Колесников С.А.287

Роль времени и цели написания текста в Священном толковании
(по рукописи архимандрита Евтихиана (Лестева) «Богословие
Толковательное или Священная герменевтика»)

Нифонтова О. И.297

ПРИЛОЖЕНИЯ

Информация для авторов.....306

Приложение 1. Правила оформления статей.....307

Приложение 2. Единый формат оформления пристатейных
библиографических списков в соответствии с ГОСТ Р 7.05-2008

“Библиографическая ссылка”308

Приложение 3. Образец оформления статьи.....310

УДК 159.9.016.1 + 233.5

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

Помощь православной психологии в преодолении неврозов

Аннотация. В статье описаны особенности и помощь православной психологии в области преодоления неврозов, выявлены антропологические и онтологические основы, особенности и основные конструктивные составляющие, направления современной православной психологии, а также определены ее цели и задачи. В ходе исследования мы опирались на такие методы, как сравнение, анализ, обобщение. В результате мы пришли к выводу, что деятельность православных психологов эффективна в сфере преодоления неврозов: она помогает человеку децентрировать свое положение в мире (когда он считает себя центром Вселенной и полагает, что весь мир существует лишь для него, для удовлетворения его потребностей) и переориентировать свое внимание на нужды других людей; формирует положительные, созидательные ценностные модели, ориентируя человека на творческий подход к миру, окружающим людям, заставляя его анализировать, переоценивать происходящее с ним сквозь призму Евангельской духовности, основываясь на принципе любви.

Ключевые слова: православная психология; преодоление неврозов; православная аксиология; православная психологическая помощь.

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

Help of Orthodox psychology in overcoming neuroses

Annotation. The article describes the features and help of Orthodox psychology in the field of overcoming neuroses, identifies the anthropological and ontological foundations, features and main constructive components, directions of modern Orthodox psychology, as well as defines its goals and objectives. In the course of the research we relied on such methods as comparison, analysis, generalization. As a result, we came to the conclusion that the activity of Orthodox psychologists is effective in overcoming neurosis: it helps a person to decentralize his position in the world (when he considers himself the center of the universe and believes that the whole world exists only for him, to meet his needs) and reorient his attention to the needs of others; forms positive, creative value models, orienting a person to a creative approach to the world, to the people around him, making him analyze, reevaluate what is happening to him through the prism of Evangelical spirituality, based on the principle of love.

Keywords: Orthodox psychology; overcoming neuroses; Orthodox axiology; Orthodox psychological help.

В настоящее время высокая значимость Православия, как в жизни российского социума, так и в жизни индивидуума, признается практически всеми светскими и церковными исследователями, мыслителями. Одни определяют влияние православного христианства на сознание россиян как положительный фактор, другие, наоборот, расценивают его в негативном ключе. Однако и те, и другие утверждают, что влияние Православной Церкви на сознание людей вполне велико. Христианская психология. психотерапия в Западном мире основательно утвердилась, в России она «пока делает лишь первые шаги и только начинает себя опознавать» [5, с. 76]. На сегодняшний момент в отечественной историографии не так много исследований, посвященных такому феномену, как православная психология, а именно ее помощь в преодолении неврозов. Если исторические и культурологи-

ческие аспекты Православия изучены довольно хорошо, то психологии в рамках этого вероучения посвящено не много исследований. Эта сфера все еще остается до конца не изученной, а потому вызывает определенный интерес. Этим и определена актуальность данной работы, в ходе которой мы рассмотрим основы и особенности православной психологии и разберемся в том, как именно она помогает людям преодолевать имеющиеся страхи, фобии, ведущие к неврозам.

Как отмечает Д. А. Авдеев, неврозы сегодня «удерживают лидирующее положение в обширной группе психических заболеваний. Невроз – психогенное (возникающее на нервной почве) нервно-психическое расстройство, которое формируется в результате нарушения особо значимых жизненных отношений человека. Проще говоря, невроз развивается тогда, когда человек в силу различных обстоятельств не может найти подходящего выхода из сложного положения, разрешить психологически значимую ситуацию или перенести какую-то трагедию» [1]. Например, человек считает, что для того, чтобы быть счастливым, необходима постоянная любовь и восхищение со стороны других людей (коллег по работе, домочадцев, соседей и т.д.). Он жаждет популярности и считает, что всегда прав, но при этом не способен здраво и критично оценивать себя и свои способности, знания, умения. В случае несогласия с его мнением такой человек сделает вывод, что его не любят, не ценят. Психологически здоровый человек понимает, что если он не любит кого-то, то и его могут не любить, и наоборот, однако невротик считает, что он имеет право не любить человека, но его обязаны любить все. Постепенно сформируется невротическое расстройство, степень которого зависит от силы импульсов греховных желаний и невозможности их выражения либо каким-нибудь приличным прямым способом, а также от того, как человек использует свои душевные силы. Если человек испытывает трудности, пытаясь справиться со своими накопившимися напряжениями, то любое обстоятельство может вызвать невроз. Как отмечает М. В. Легостаева, «в целом, к невротическим расстройствам можно отнести неврозы навязчивых состояний, различного вида фобии, депрессии, повышенную тревожность, мнительность... едва ли не каждый невроз имеет духовные корни» [8, с. 68]. Невроз свидетельствует о себялюбии и эгоцентрической ориентации личности [2, с. 52].

К симптомам неврозов относятся раздражительность, тревожность, беспокойство, снижение настроения, бессонница, трудности с концентрацией внимания, вялость (но при этом могут быть вспышки агрессии), апатия, эмоциональная нестабильность, уныние, печаль, внутренняя неудовлетворенность всем, что происходит в жизни человека, и тем, что происходит вокруг него, с нарастанием

безразличия растёт и ухудшение аппетита, снижение массы тела, головокружение, общее недомогание, понижением жизненной динамики со всеми вытекающими последствиями. Можно сказать, что невроз есть функциональное, нервно-психическое расстройство, потеря душевного мира, спокойствия.

При этом, следует заметить, что печаль, уныние, в соответствии с православной аскетикой, поставлены отцами Церкви в разряд восьми основных страстей [12], корнем которых является самолюбие [14, с. 320]. И именно покаянием, смирением, кротостью и работой над собой человек достигает очищения от своих страстей. Как отмечает Т. Флоренская, «тема борьбы со страстями является для христианских подвижников неизбежной составляющей частью христианского духовно-нравственного совершенствования» [15, с. 154].

Прежде, чем говорить, собственно, о помощи православной психологии в преодолении невротических состояний, следует раскрыть основы этой психологии в контексте православной онтологии и антропологии.

Православная онтология говорит нам о том, что всё, в т.ч. и человек, создано Богом «из ничего» (см. 2Мак.7, 28), телеологично приведено к бытию, гармонии и упорядочено Высшим Абсолютом, Творцом, и весь Универсум несет на себе печать Создателя. В чем же телеологичность сотворения мира Богом? Цель создания – «слава Божия и блаженство твари, ее обожении, в приобщении всего творения к Божественной славе, к блаженству Божества. А путь или средство к обожению – в прославлении Бога благочестивой жизнью» [6].

В соответствии с православной антропологией, которая учитывает вышеописанный онтологический аспект и влияние на человека невидимого, сверхъестественного мира, человек есть не просто творение Божие, но Его «образ и подобие» (см. Быт. 1:26), при этом он взят, создан телесно из земли (см. Быт.2, 7). Человек трехсоставен: он состоит из тела, души и духа (см. 1Сол.5, 23). Грехопадением человека в бытие внесена смерть, грех нарушил гармонию мира, порядок Универсума. Богочеловек Иисус Христос пришел в мир, пострадал ради человека, был человечеством распят, но Воскрес, победив смерть и «дарова нам живот вечный» [11], возможность быть с Богом в Его Царстве, поэтому человек должен стремиться к утраченной связи с Творцом, к очищению себя от страстей, к обожению.

Образ Божий подразумевает силы и свойства души (т.е. это ум, воля, чувства). Образ Бога в человеке статичен. Его можно объяснить на следующей аналогии: Бог вечен – душа человека бессмертна. Бог Всеведущ, Разумен, Премудр – человек имеет способность познавать, помнить, думать, предугадывать, поступать

мудро. Бог есть любовь, милость – человек способен любить, проявлять милосердие, жертвовать собой ради других. Бог есть Торец всего, Создатель – человек способен созидать, создавать что-то новое, творить. Конечно, это условная аналогия, и человек никогда не сравнится в полной мере с Богом, тем не менее, она позволяет понять, что есть образ Божий в человеке [6].

Относительно подобия можно сказать, что это есть динамичный процесс, предполагающий работу человека над своим духовным состоянием, это то, к чему следует стремиться, это способность человека духовно совершенствоваться в стремлении к Богу, Истине, добру. Протоиерей Сергей Дергалеv сравнивает образ Божий в человеке с «зерном, а подобие – с неким растением, происходящим из этого зерна» [6].

С позиции православной антропологии, телесная жизнь человека фактически ничем не отличается от жизни животных и заключается в удовлетворении потребностей тела, которое представляет собой сложный и при этом гармонично устроенный и слаженно работающий организм, систему, машину, которую, в свою очередь, оживотворяет душа. Душа (ψυχή, psyche – от psykhein – «дуть, дышать») есть живительная, или виталистическая, сила, энтелехия (ἐντελέχεια), приводящая тело к жизни, наполняющая его экзистенциально-онтологическим смыслом. И христианство говорит о том, что именно Бог-Творец вдохнул жизнь, эту живительную силу, в человека (см. Быт.2,7). Движения души условно делят на три уровня – мысли (ум, мозг), чувства (сердце) и желания (воля), которые служат науки психологии.

Между тем, как отмечает о. Сергей Дергалеv, «тело и душа – это еще не полный человек. Над телом и душой стоит еще что-то высшее, а именно дух, который часто выступает в роли судии и души и тела и дает всему оценку с особенной, высшей точки зрения. Дух в человеке проявляется в трех видах: 1) страх Божий, 2) совесть и 3) жажда Бога» [6].

М. Легостаева отмечает, что «невроз выступает как системное заболевание: тело, душа, дух человека падшего, греховного, не действуют целостно, согласованно, по-разному влияют на выбор человека. Это не означает, что невротик более греховен. Возможно, он более чувствителен к своей греховности, нежели другой человек, сознает он это или не сознает» [8, с. 78]. При этом невротические черты присутствуют в каждом из нас в силу поврежденности грехопадением прародителей, наша природа искажена, деформирована грехом, что, в свою очередь, расщепляет, искажает наше сознание, нашу психику. И Православие, православная психология, психотерапия помогают человеку осознать эту расщепленность, дают ему силы и мужество преодолеть с помощью Божией свои невротические расстройства.

Психология как наука обращает свой взор на душевный, внутренний, мир человека, и сегодня светские психологи относительно закономерностей греховных проявлений человеческой природы, различных аддикций фактически говорят то, что уже давно было сказано Отцами Церкви, которые стремились познать мир, себя, Бога и этот опыт само- и Богопознания отражали в своих творениях. Православная психология соотносит христианское вероучение (такие его разделы, как антропология, аскетика, аксиология, сотериология, христология) с достижениями в сфере академической психологии и ее практической частью. При этом православная психология твердо стоит на позиции, в соответствии с которой человек есть духовное существо, творение Бога. Светская психология не всегда опирается на эту концепцию, порой просто ее игнорируя, а порой упрямо и агрессивно отвергая и осуждая, а потому она, психология, «лишает человека его изначального богоподобного достоинства» [16].

Между тем, с точки зрения православных врачей, если человек забывает или не учитывает «эту отличительную свою особенность, то неизменно попадает в ситуацию конфликта (внутреннего, межличностного, социального)» [10], «и далеко не всегда проведенный светским психологом психоанализ освобождает человека от невротических симптомов» [8, с. 71]. Как утверждает М. Легостаева, опираясь на свой опыт, светская «психология как наука оказывается бессильной в реальной практике работы» [8, с. 80] по сравнению с православной психологией.

В православной психологии понимание невротических состояний человека значительно шире, чем в классических направлениях психологии, и, в соответствии с этим пониманием, расстройства невротического плана происходят от неумения управлять своими желаниями и страстями, неумения следить за своим духовным состоянием, его анализировать и контролировать. В этой связи, православный психолог помогает невротика понять, что он есть творение Божие, Его образ и подобие, а потому должен идти навстречу Творцу, «прилагая свои интеллектуальные, эмоциональные усилия, соединяя их синергетически с Божественной энергией, ведущей нас ко спасению» [8, с. 79].

Православный психолог, которым может быть как мирянин, так и лицо в сани с соответствующими квалификацией, способностями, призванием, навыками и знаниями, в своей деятельности исходит из Евангельского принципа любви, прощения, жертвенности и милости, а потому в преодолении неврозов он предлагает искать, прежде всего, Царства Небесного (Мф. 6, 33), т.е. искать Бога, обратить внимание на свое духовное состояние, встать на путь покаяния, собственного преображения в соответствии с Заповедями Бога. Психолог, ориентируемый на

православное вероучение, соотносящий достижения светской психологии с вечным предназначением человека, раскрываемым в Евангелии и творениях Отцов Церкви, направит человека, который находится в невротическом состоянии, в Церковь для того, чтобы человек исповедался и причастился Святых Христовых Таин. Притом психолог объяснит, в чем именно заключается исповедь, покаяние, как проходит Богослужение и как необходимо подходит ко причастию.

Православный психолог может переориентировать, перенаправить сознание человека с его проблем на проблемы окружающих: иногда ему предлагается совместно с кем-то посетить онкодиспансер, особенно детское отделение, оказать помощь больным пациентам, поухаживать за кем-либо, кому еще хуже, кто находится на пороге смерти, хотя бы в течение двух-трех часов. Такое посещение многих отрезвляет. Там человек может увидеть и осознать, что его проблемы – это вовсе и не проблемы, а мелкие неприятности, и может найти в себе силы для их решения и преодоления и для того, чтобы выйти из своей «скорлупы».

Убиенный проповедник, миссионер отец Даниил Сысоев говорил: «Чем хуже тебе, тем больше добра ты должен делать! У нас же в подобных случаях человек начинает плакаться каждому, что ему плохо. Люди сначала пожалеют, а потом начинают потихонечку избегать его. Апостольский принцип другой: плохо тебе – помоги другому! Если ты не следуешь этому принципу, то скорбь тебя разрушит» [13].

Сегодня, в условиях политической встряски на мировой арене, проведения Россией СВО на территории Украины, в условиях смены духовно-нравственной парадигмы и, соответственно, духовного кризиса, православные верующие испытывают потребность в опытном духовничестве, духовном наставничестве и душевном врачевании. И в этих условиях основная проблема православных пастырей и психологов состоит в борьбе за душу человека, за его смирение, за очищение его души от греховных привычек, страстей, за привитие способности стоять в добре, восстановление целостности тех трех составляющих человека, о которых мы писали выше, т.е. тела, души и духа, которые вследствие грехов оказались разобщенными. Таким образом, православный психолог прилагает усилия для того, чтобы человек достиг обожения, приблизился к Богу [7].

Православная Церковь говорит о том, что духовность человека будет подлинная, созидательная только тогда, когда он поймет себя, поймет, кто он есть и для чего он появился в этом мире, когда он попытается осмыслить свое «Я» в отношении «Не-Я», т.е. в отношении другого человека и мира в целом, а также в отношении Высшего Абсолюта, Бога, и начнет жить в соответствии с этим пониманием.

Жизнь человека многоаспектна, многогранна и предполагает, что в тот или иной момент каждый человек сталкивается со своим неприглядным и подлинным «Я», которое тяготеет ко греху и с трудом может устоять в добре, любви и благочестии, и осознание своей немоги в борьбе с грехом, страстями является для человека серьезной психотравмой. К сожалению, сегодня многие люди заражены духовной гордыней; они не желают видеть себя со стороны, проводить глубокую внутреннюю работу над собой, бороться со страстями, пересматривать свои взгляды, ценностные ориентиры, менять сложившиеся стереотипы, невротический взгляд на мир. Однако они приходят за помощью, когда неврозы мешают им жить, общаться с обществом, работать. С одной стороны, они просят помочь, а с другой стороны, они не готовы менять себя, но готовы менять окружающих, считая их виноватыми в своих проблемах. С такими людьми работать сложно. Когда человек приходит к хирургу, и тот ему говорит, что следует оперировать, например, сердце, иначе смерть в самое ближайшее время неизбежна, человек подчиняется. Однако, когда дело касается духовных вопросов, то человек нередко противится, воспринимая духовную погибель некой абстракцией, которая не так страшна, как смерть тела. В этом случае православный психолог сначала должен в доступной форме объяснить человеку основы православной антропологии и провести параллели с сотериологией, аскетикой, необходимостью менять не мир, а себя. Нередко православный психолог выявляет у невротика неумение прощать, смиряться, любить, неумение и нежелание в чем-то уступить и что-то отдать бескорыстно.

В этой связи православный психолог, прежде всего, создает атмосферу, в которой человек, подверженный неврозу, будет чувствовать себя легко, свободно и безопасно. Затем выявляются и преодолеваются защитные механизмы, которые не позволяют человеку увидеть свое подлинное «Я». Если эти механизмы не будут преодолены, человек, жалея себя, любимого, загонит в тупик отношения со своей совестью, с людьми и с Богом. При этом психолог может понять, какие именно страсти и устремления владеют сердцем человека, по тому, как он осуждает других людей, обвиняя их в чем-либо.

Далее, после снятия барьеров, подлинное «Я» соотносится с Заповедями Божиими. Например, когда снят психологический барьер, может выясниться, что человек когда-то единожды изменил супругу/супруге и вытеснил этот факт на периферию своего сознания, не желая признавать свою вину, оправдывая себя, стараясь забыть данный случай. Психолог аккуратно подведет человека к самостоятельному формулированию проблемы, настроит его на решимость к выходу из возникшей проблемы,

укажет на то, что данный факт (грех) нарушает седьмую Заповедь Бога. Однако при этом он отметит, что Господь в силу Своей Любви ждет, как Отец наш Небесный, слезного и сердечного покаяния от человека, признания своей греховности, смирения, и покаяние это должно произойти в Таинстве исповеди в Церкви, основанной Самим Христом, который ради каждого из нас пострадал на Кресте. Православный психотерапевт напоминает человеку о необходимости прощения и о том, что не следует забывать свои благие дела, необходимо полагаться на Господа, просить Его о помощи. При этом психотерапевт не должен заискивать перед человеком, лукавить, но должен говорить правду Божию, напоминая, что есть Истина, а что есть грех [18]. Началом перемен в человеке считается признание своей греховности, немощи и признание необходимости обращения к Творцу за помощью.

Следует отметить, что нередко невротические расстройства имеют свои корни в детстве, во внутрисемейных отношениях. Поведение родителей влияет на психику детей: родители учат их жить и при этом сами могут спровоцировать своим поведением «мину замедленного действия» в своем ребенке, т.к. сами неправильно реагировали на те или иные ситуации при ребенке. Часто в детском, подростковом возрасте дети ассоциируют себя с героями мультфильмов, боевиков и желают быть сильными, смелыми, умными, храбрыми и т.п. Однако, если ребенку родители не указали правильные модели поведения, не дали развития его способностям в соответствии с его природой, не указали четкие ценностные ориентиры, не объяснили, что не всегда можно стать сильным, что у каждого человека есть свои особенности, таланты, он начинает кому-то «подражать». В результате свои собственные, подлинные способности и таланты подросток не развивает. Возникает конфликтная ситуация в его сознании, которая, рано или поздно, перерастет в невроз» [9].

Православный психолог воспитывает в человеке любовь, открытость, доверие к людям, искренность, жертвенность, милосердие, заботу о ближнем, умение отдавать не только материальные вещи, но и душевное тепло, причем не зависимо от того, как благодарят его люди или нет, т.е. бескорыстно; также воспитывает умение строить отношения с людьми, избегая конфликтов в общении, выходить из возникших конфликтных ситуаций с наименьшими потерями, давая понять человеку, что каждый из нас есть носитель образа и подобия Божиего. Не только «Я», но и «Не-Я», «Иной» является чадом Божиим, и если я желаю, чтобы Господь меня простил, то и другой человек тоже желает быть прощенным, и вполне возможно, что он заслуживает этого прощения больше меня. Именно с этой по-

зиции (мы все – дети Божии, и Он любит каждого из нас, и солнце светит как для вора, так и для блудника, так и для святого человека) православный психолог предлагает человеку с неврозом рассматривать его ситуацию, отмечая при этом, что снизить невротическое напряжение можно в Церкви Христовой посредством раскаяния в своих личных греховных состояниях.

Православная психология христоцентрична: ее главным средством, целью, образцом поведения и жизни является фигура Христа, «плоскость земного бытия пересекается с вертикалью духовного восхождения и самопознания. Причем, эта вертикаль и есть сам Иисус» [9]. Психолог, психотерапевт, пастырь «призваны воспринять целостного человека в триаде тело-душа-дух, не исключая из внимания ни одного из них» [3, с. 9]. Православный психолог децентрирует человека, помогая переместить акцент в его внимании со своего «Я», со своих проблем на другого человека, на его проблемы, на его позиции, помогает приобрести психологическую гибкость, встать на место другого, понять его, простить, смириться, приобретая душевное равновесие и покой. В соответствии с тем или иным невротическим расстройством психолог или пастырь с определенными навыками и знаниями строит диалог с человеком, помогая ему разрушить греховный, невротический взгляд на мир, но всегда он опирается на Св. Писание и Св. Предание и действует в рамках триады «Бог-психолог-человек». Пути преодоления невроза строятся на Евангельских принципах, на Заповедях Божиих, на любви к Богу и ближнему. Православный психолог видит, что «глубинное разрешение внутреннего конфликта происходит на невидимом фронте брани духовной» [9]. При этом психолог должен иметь любовь к человеку и уметь абстрагироваться от навешивания ярлыков, иначе это может помешать в анализе невротического состояния.

Таким образом, как отмечает епископ Варнава (Беляев), православная, святоотеческая психология – «это проникновение в такие уголки и глубины человеческого духа, которые никакому психологу (светскому) со всеми его тонкими инструментами не под силу» [4]. Основная ее задача состоит в оказании человеку психологической и психотерапевтической помощи в преодолении его невротических состояний (в основе которых лежат духовные проблемы, нарушение целостности триады «тело-душа-дух» в связи с падшей природой); помощи «в обретении смысложизненной ориентации спасения души» [17]; подведении к осознанию страстей, приведших к возникновению проблемы, и необходимости принесения плодов покаяния; формировании в человеке целостного православного мировосприятия, приведении его к Богу. Пусть преодоления неврозов, вос-

становления душевного равновесия зависит напрямую от самопознания и Богопознания, от восстановления связи со Творцом.

В заключение можно сделать следующий вывод: деятельность православных психологов эффективна в сфере преодоления неврозов: она помогает человеку децентрировать свое положение в мире (когда он считает себя центром Вселенной и полагает, что весь мир существует лишь для него, для удовлетворения его потребностей) и переориентировать свое внимание на нужды других людей; формирует положительные, созидательные ценностные модели, ориентируя человека на творческий подход к миру, окружающим людям, заставляя его анализировать, переоценивать происходящее с ним сквозь призму Евангельской духовности, основываясь на принципе любви. Православные психологи заполняют экзистенциальный вакуум, в котором оказывается человек, утративший смысл жизни, контроль над собой и испытывающий страх, фобии, заполняя этот вакуум духовными смыслами, способствующими преодолению невротических состояний. Православная психология направлена на духовно-нравственное развитие личности на основе христианского мировосприятия.

Библиография

1. Авдеев Д. А. Неврозы // Официальный сайт православного психотерапевта Д.А. Авдеева [Электронный ресурс]. – URL: <https://daavdeev.ru/stati-i-intervyu/nevrozyi.html> (дата обращения 22.10.2023).
2. Братусь Б. С. Аномалия личности. – М.: Мысль, 1988. – 301 с.
3. Братусь Б. С. Христианская и светская психотерапия // Московский психотерапевтический журнал. – 1997. – № 4 (18). – С. 7–19.
4. Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости: опыт изложения православной аскетики. В 4 т. Т.1. [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Varnava_Belyaev/osnovy-iskusstva-svjatosti-tom-1/3 (дата обращения 22.10.2023).
5. Василюк Ф. Е. От переживания – к молитве // Московский психотерапевтический журнал. – 2002. – № 1. – С. 76–92.
6. Дергалева С., прот. Введение в православную аскетику [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Dergalev/vvedenie-v-pravoslavnuyu-asketiku/2 (дата обращения 22.10.2023).
7. Евмений (Перистый), игум. Пастырская помощь душевнобольным // Таврическая духовная семинария [Электронный ресурс]. – URL: <https://tdseminaria.ru/>

images/zfo/5%20курс/Пастырское%20богословие/дополнительная%20литература/pomosch_dushevnobolnym_igumen_evmenij.pdf (дата обращения 22.10.2023).

8. Легостаева М. В. О месте православной психотерапии в преодолении невротических расстройств // Консультативная психология и психотерапия. – 2011. – Том 19. – № 3. – С. 67–96.

9. Легостаева М. В. Очерки православной психотерапии [Электронный ресурс]. – URL: https://voskr.orthpatr.ru/sites/default/files/sites/default/files/image/ocherki-pravoslavnoj-psixoterapii_4709.pdf (дата обращения 22.10.2023).

10. Легостаева М. В. Что такое православная психология и психотерапия [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/chto-takoe-pravoslavnaya-psixologiya-i-psixoterapiya> (дата обращения 22.10.2023).

11. Молитвословия из Триоди Цветной. Пасхальный канон [Электронный ресурс]. – URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/1729> (дата обращения 22.10.2023).

12. Страсть // Азбука веры [Электронный ресурс]. – URL: <http://azbyka.ru/strast> (дата обращения: 20.09.2023).

13. Сысоев Д., свящ. Если страдаешь – помоги другому [Электронный ресурс]. – URL: <https://monastery.ru/zhurnal/esli-stradaesh-pomogi-blizhnemu/> (дата обращения 22.10.2023).

14. Феофан Затворник, свт. Поучение об исправлении сердца. – М.: Правило веры, 2007. – 446 с.

15. Флоренская Т. А. Святоотеческое учение о страстях и психотерапия // Хрестоматия по православной психологии / Сост. свящ. Е. Левченко; науч. ред. проф. Л.А. Меньшикова. – Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2005. – С. 153-163.

16. Шеховцова Л. Ф. Концепция личности в православной психологии // Общество православных психологов Санкт-Петербурга [Электронный ресурс]. – URL: <http://eopp.spb.ru/sites/default/files/Концепция%20личности%20в%20православной%20психологии.pdf> (дата обращения 22.10.2023).

17. Шеховцова Л. Ф. Православная психология в России // Портал психологических изданий [Электронный ресурс]. – URL: https://psyjournals.ru/journals/psyedu/archive/2011_n3/47066 (дата обращения 22.10.2023).

18. Шеховцова Л. Ф. Преодоление страсти аскетическими и психологическими методами // Азбука веры [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/preodolenie-strasti-asketicheskimi-i-psihologicheskimi-metodami/6_3_2 (дата обращения 22.10.2023).

УДК 272

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

Преподобномученица великая княгиня Елисавета: жизнь, отданная Богу и людям

Аннотация. Статья посвящена биографии и подвигам святой преподобномученицы Великой княгини Елисаветы Федоровны (Романовой). В статье рассматриваются основные этапы духовного становления святой мученицы: детство, семья, переход из протестантизма в Православие, личная трагедия, создание полумонашеской обители милосердия, мученическая кончина. Кроме биографических фактов статья охватывает наследие мученицы Елисаветы, жизнь сестринского общества милосердия после ее кончины.

Ключевые слова: мученица, переход из протестантизма в Православие, обитель милосердия.

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

The Holy Martyr Grand Duchess Elisaveta: a life given to God and people

Abstract: The article is devoted to the biography and exploits of the Holy Martyr Grand Duchess Elisaveta Feodorovna (Romanova). The article discusses the main stages of the spiritual formation of the holy martyr: childhood, family, transition from

Protestantism to Orthodoxy, personal tragedy, the creation of a semi-monastic monastery of mercy, martyrdom. In addition to biographical facts, the article covers the legacy of the martyr Elizabeth, the life of the nursing relief society after her death.

Keywords: martyr, the transition from Protestantism to Orthodoxy, the abode of mercy.

«Народ твой будет моим народом, и твой Бог моим Богом» (Руфь 1:16).

«Смирением достоинство княжеское сокрывши, богомудрая Елисавето, / сугубым служением Марфы и Марии Христа почтила еси. / Милосердием, терпением и любовью себе предпочистивши, / яко жертва праведная Богу принеслася еси. / Мы же, чтущие добродетельное житие и страдания твоя, / яко истинную наставницу усердно просим тя: / святая мученице великая княгине Елисавето, / моли Христа Бога спасти и просветити души наша» [10].

Святая преподобномученица Великая княгиня Елисавета прожила необычайную и удивительную жизнь. Немецкая принцесса и русская святая, великая княгиня и монахиня, преподобная и новомученица – все это соединилось в одном лице – святой, преподобномученицы, великой княгини Елизаветы Федоровны Романовой. Статья написана в связи с тем, что в июле 2023 г. исполнилось ровно 105 лет со дня ее мученической кончины, а в 2024 г. исполнится 160 лет со дня ее рождения. Жизненный пример великой княгини оказал влияние не только на ее современников, но по сей день дает мощный импульс делам милосердия.

Детство

Елисавета Федоровна родилась в 1864 г в аристократической семье вместе с шестью братьями и сестрами. Ее отцом был великий герцог Гессен – Дармштадтский Людвиг IV, а матерью – английская принцесса Алиса. Английской королеве Виктории Елисавета приходилась родной внучкой. Одна из ее сестер выйдет замуж за будущего императора российского Николая II и после принятия православной веры примет имя Александры.

В семье дети воспитывались в традициях английской аристократии. Елизавета Федоровна, будучи уже взрослой, часто повторяла: «В доме меня научили

всему» [11]. Дети сами полностью себя обслуживали: убирали комнаты, постели, разжигали и топили камин. Их семейство исповедовало лютеранство. Мать с раннего детства вкладывала в детские сердца страх Божий, прививала любовь к заповедям Господним, учила состраданию к ближним. Все это родители не только рассказывали детям, но и подтверждали личным примером. В семье много тратилось денег на благотворительные нужды, а дети вместе с матерью посещали госпитали, приюты, дома для инвалидов.

Елизавета рано столкнулась с трагичностью жизни. В возрасте девяти лет семья Елизаветы пережила гибель младшего брата Фридриха, которому было всего четыре года. Когда ей было двенадцать лет, от дифтерита умерли младшая сестра и мама. Для Елизаветы наступила пора взросления, усердных молитв и усиленных забот об отце и младших сестрах и братьях.

Юность – обретение новой отчизны и новой веры

В двадцать лет принцесса Елизавета стала невестой великого князя Сергея Александровича Романова, дяди будущего императора Николая II. Их обвенчали в церкви Зимнего дворца Санкт - Петербурга. Еще один великий князь, поэт Константин Константинович Романов, восхищенный красотой молодой невесты, посвятил ей стихотворение: «Я на тебя гляжу, любясь ежечасно: / Ты так невыразимо хороша! /О, верно, под такой наружностью прекрасной / Такая же прекрасная душа! /Какой-то кротости и грусти сокровенной / В твоих очах таится глубина; / Как ангел ты тиха, чиста и совершенна; /Как женщина, стыдлива и нежна. / Пусть на земле ничто средь зол и скорби многой / Твою не запятнает чистоту. / И всякий, увидав тебя, прославит Бога, / Создавшего такую красоту!» [8, с.30].

На момент венчания Елизавета Федоровна еще не приняла православной веры, т.к. принадлежала к лютеранам. Однако ее муж, Сергей Александрович, будучи глубоко верующим православным человеком, всей душой желал обращения жены в православие. Но вместе с тем никогда не убеждал и не принуждал к этому, уповая на милость Божию и саму супругу. Видя в муже образец истинного христианина, Елизавета Федоровна с большим интересом начала изучать православную веру. Православие покорило ее своей красотой и богатством внутреннего содержания, которое она нередко противопоставляла духовной бедности протестантизма. «И при всем том – они так самодовольны» [9], – позже говорила она. Когда Сергей Александрович узнал о решении супруги перейти в Православие, по словам одного свидетеля, «слезы невольно брызнули у него из глаз» [9].

Елизавета Федоровна обратилась за благословением на переход в Православие к своему отцу, но получила решительный отказ. Тогда, проявив мужество и не смотря на отказ отца, решила самостоятельно сделать этот давно обдуманый шаг. Вот ее рассуждения по поводу перехода в письме к отцу: «...Моя совесть не позволяет мне продолжать в том же духе – это было бы грехом; я лгала все это время, оставаясь для всех в моей старой вере... Это было бы невозможным для меня продолжать жить так, как я раньше жила» [8, с.56]. Чтобы убедить отца в правильности своего решения, княгиня обратилась к протопресвитеру И. Янышеву с просьбой подготовить текст, в котором бы рассматривались вопросы расхождения между православием и лютеранством. Отец Иоанн Янышев ответил на просьбу документом на немецком языке примерно на десяти листах с названием «Пункты различия между православным и протестантским вероучением» [8, с.56]. Сохранился оригинал документа, на котором остались размышления Елизаветы Федоровны на английском языке. Вот один из ее комментариев: «Даже по-славянски я понимаю почти все, хотя никогда не учила этот язык. Библия есть и на славянском, и на русском языке, но на последнем легче читать» [8, с.57]. В другом письме к родному брату Эрнесту она пишет так: «Ты пишешь..., что внешний блеск церкви очаровал меня. В этом ты ошибаешься. Ничто внешнее не привлекает меня, и не богослужение – но основа веры. Внешнее только напоминает мне о внутреннем... Я перехожу из чистого убеждения, чувствую, что это самая высокая религия и что я сделаю это с верой, с глубоким убеждением и уверенностью, что на это есть Божие благословение» [8, с.58-59]. Переход совершился в 1891 г.

Семена милосердия и сострадания, чутко воспринятые ею в детстве, соединившись с познанием истинной веры, находили выход в заботе о бедных и больных. Елизавета Федоровна старалась облегчить страдания людей, занимаясь широкой благотворительностью: раздавала еду, одежду, деньги. Она была вполне счастлива, но по Промыслу Божьему ей было суждено пройти горнило новых испытаний.

Личная трагедия

Трагические события, произошедшие в жизни Елизаветы Федоровны, выявили и раскрыли чистоту ее души.

Сергей Александрович Романов занимал должность генерал-губернатора Москвы и настаивал на жестком подавлении революционного движения. По всей

стране происходили террористические акты, забастовки, участились общественные беспорядки. Сергей Александрович просил у императора дозволения прекратить незаконные действия, расшатывающие государственный строй.

Боевая организация эсеров, зная о непримиримой позиции Сергей Александровича Романова, приговорила его к смерти. Непосредственно сам террористический акт совершил И. Каляев, который выследил С.А. Романова и бросил бомбу в проезжающие с ним сани. С.А. Романов, зная о вынесенном террористами приговоре, ездил только один, стараясь не рисковать жизнями других людей.

Услышав взрыв, Елизавета Федоровна подумала сразу о самом худшем и бросилась к месту покушения. Ее взору предстала страшная картина: тело мужа оказалось разорванным на много частей, которые собирали в течение нескольких дней, т.к. взрыв был очень сильным.

Елизавет Федоровна с великой скорбью переживала смерть любимого мужа, очень много молилась у его гроба. Некоторые свидетели того времени вспоминали, что лицо великой княгини было мертвенно бледным, а глаза как будто остекленели [8, с.103].

Уже на третий день после гибели мужа Елизавета Федоровна решилась на посещение убийцы, которого схватили и посадили в тюрьму.

Вот как описывает это свидание протопресвитер М.Польской: «...Когда он увидел ее... он спросил: “Кто вы?” – “Я его вдова, – ответила она, – почему вы его убили?” – “Я не хотел убить вас, – сказал он, – я видел его несколько раз в то время, когда имел бомбу наготове, но вы были с ним, и я не решился его тронуть”. – “И вы не сообразили того, что вы меня убили вместе с ним?” – ответила она... Далее Елизавета Феодоровна сказала преступнику, что принесла прощение от Сергея Александровича. Она говорила об ужасе его греха и просила покаяться; в руках она держала святое Евангелие и умоляла Каляева прочитать его, но он отказался» [9].

Несколько позднее она напишет прошение на имя императора Николая II с просьбой о помиловании убийцы ее мужа, на деле исполнив заповедь Христову о любви к врагам.

На месте убийства мужа Елизавета Федоровна установила памятник-крест, сделанный по проекту В. М. Васнецова [4]. На нем были написаны слова Спасителя, сказанные Им на кресте: «Отче, прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23:34).

Невеста Христова

Жизнь княгини после смерти мужа существенно изменилась. Она увидела перед собой другую цель – помощь бедным и страждущим. Елизавета Федоровна много молилась, часто бывала в церкви, соблюдала очень строгий пост. Все принадлежавшие ей драгоценности пошли на создание обители милосердия, которая сочетала в себе и помощь страждущим и молитву. Вот что она писала в те дни императору Николаю II: «...Через две недели начинается моя новая жизнь, благословенная в церкви. Я как бы прощаюсь с прошлым, с его ошибками и грехами, надеясь на более высокую цель и более чистое существование. Помолись за меня, дорогой! Если б только ты смог приехать и провести неделю поста и Пасху здесь! Для меня принятие обетов – это нечто еще более серьезное, чем для юной девушки замужество. Я обручаюсь Христу и Его делу, я все, что могу, отдаю Ему и ближним, я глубже ухожу в нашу Православную Церковь и становлюсь как бы миссионером христианской веры и дела милосердия. Дорогой, как же я недостойна всего этого, как нужны мне благословение и молитвы!...» [4].

10 февраля 1909 года великая княгиня, собрав 17 сестер основанной ею обители, сняла траурное платье, облачилась в монашеское одеяние и сказала: «Я оставляю блестящий мир, где я занимала блестящее положение, но вместе со всеми вами я восхожу в более великий мир – в мир бедных и страдающих» [11].

Первый храм обители был освящен во имя святых жен мироносиц Марфы и Марии, т.к. обитель соединяла два служения: «высокий жребий Марии, вмещающей глаголам вечной жизни, и служение Марфы – служение Господу через помощь ближним» [2].

Главными задачами обители было: оказание медицинской помощи, посещение бедных и страждущих. Каждая сестра обязательно получала основы медицинских знаний. В состав обители кроме храма входили: больница, столовая, библиотека. Все операции делались бесплатно.

Обитель милосердия оказывала помощь не только в Москве, но помогала бедным сельским приходам, поддерживала дело миссии. Обитель получала более 10000 различных прошений в год и практически все они удовлетворялись.

Иисус Христос пришел к нам, облеченный в таинственную одежду смирения. И лишь только по этой одежде мы точно можем узнать истинных Его учеников. Необыкновенный пример смирения великой княгини иллюстрируют несколько эпизодов ее жизни. Она очень часто лично участвует во всех делах обители и, в том числе, как рядовая сестра. Однажды к великой княгине обратилась послуш-

ница с просьбой выделить кого-то из сестер для перебора картошки, т.к. никто не хотел заниматься этой работой. Великая княгиня, никому ничего не сказав, пошла сама перебирать картошку. Увидев это, сестры устыдились и присоединились к своей настоятельнице. Вот еще один из примеров ее смирения: «Однажды Великая княгиня должна была приехать в приют для маленьких девочек-сирот. Все готовились достойно встретить свою благодетельницу. Девочкам сказали, что приедет Великая Княгиня: нужно будет поздороваться с ней и поцеловать ручки. Когда Елизавета Федоровна приехала, ее встретили малютки в белых платьицах. Они дружно поздоровались и все протянули свои ручки Великой Княгине со словами: «Целуйте ручки». Воспитательницы ужаснулись: что же будет! Но Великая Княгиня, прослезившись, подошла к каждой из девочек и всем поцеловала ручки. Плакали при этом все – такое умиление и благоговение было на лицах и в сердцах» [2].

Чтобы раскрыть внутреннее состояние ее души, приводим отрывок из письма, которое она написала в 1916г. Николаю II: «...Все сливается в глубочайшей благодарности Богу, нашей Церкви и тем благородным примерам, которые я могла видеть в истинно православных людях. И я чувствую себя настолько ничтожной и недостойной безграничной любви Божией и той любви, которая меня окружала в России, – даже минуты скорби были освещены таким утешением свыше, а мелкие недоразумения, естественные для людей, с такой любовью сглаживались, что я могу сказать одно – Слава Богу за все, за все» [5, с.38-39].

Венец славы – приобщение страстям Христовым

Часто смерть обнажает саму сущность человека и показывает либо внутреннюю красоту, либо порочность. С Елизаветой Федоровной случилось именно так. Ее кончина показала, что Елизавета Федоровна носила в сердце Божественный свет, благоухание истинной любви Христовой.

После октябрьского переворота новая власть вынесла смертный приговор всем членам царской семьи. Елизавета Федоровна была обречена. Она знала это, но говорила: «Я никому ничего дурного не сделала. Буди воля Господня» [9]. В апреле 1918 г. на третий день Пасхи ее арестовали вместе с келейницей Варварой Яковлевой, которая даже под угрозой смерти не оставила Матушку, так называли Елизавету Федоровну в обители сестры.

После ареста великая княгиня написала письмо сестрам Марфо-Маринской обители. В этом письме много нужных и добрых слов, настоятельских настав-

лений, но особое впечатление производят слова: «Господь нашел, что нам пора нести Его крест. Постараемся быть достойными этой радости» [8, с.222].

В июне 1918г., восемнадцатого числа в день обретения мощей прп. Сергия Радонежского Елизавета Федоровна, ее келейница и еще шесть человек императорского дома были сброшены в шахту старого заброшенного рудника, недалеко от уральского г. Алапаевска. Когда палачи сбрасывали ее в шахту, она повторяла молитву Спасителя: «Господи, прости им, ибо не знают, что делают» [2]. Затем чекисты забросали шахту ручными гранатами. Крестьянин, бывший свидетелем расправы, говорил, что из глубины шахты слышались звуки Херувимской, которую пели страдальцы перед переходом в вечность. Елизавета Федоровна упала не на дно шахты, а на выступ, который находился на глубине 15 метров, на этот же выступ упал и Иоанн Константинович Романов, которого она перевязала и за которым ухаживала до самого конца, хотя у нее самой были тяжелейшие ушибы и переломы. Скончалась она от ран, голода и жажды, но пальцы были сложенными для совершения крестного знамения, как и у ее келейницы Варвары Яковлевой. Чисто по-человечески ее смерть была ужасна, но иначе смотрят на это глаза верующего человека. В смерти Господь даровал ей высшую Свою награду, украсил ее венцом славы – мученичеством за Христа.

Обитель продолжила существование после ареста и гибели великой княгини Елизаветы. Еще долгих восемь лет до 1926 г. она продолжала дело милосердия под руководством второй настоятельницы Валентины Сергеевны Гордеевой и при активной поддержке святейшего патриарха Тихона. Именно В. С. Гордеева после ареста основательницы возглавила обитель. Валентина Сергеевна пришла в обитель в 1908 г, пострижена в сестры в 1910 г., при Елизавете Федоровне была казначеем и первой помощницей. Сама Валентина Сергеевна «вдова предводителя дворянства Одоевского уезда Тульской губернии, до замужества была фрейлиной императрицы Марии Феодоровны» [1].

Наставница жертвенной любви

Мы часто думаем, что сможем хорошо жить только тогда, когда будем заботиться только о себе. Но жизнь часто показывает совершенно обратное. Не люди, живущие для себя, а люди, живущие для других, являются основным нравственным двигателем и фундаментом общества. Этот идеал жизни заповедан Самим Богом, ибо Евангелие говорит: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную»

(Иоан. 3:16). Возлюбил так, что отдал. Любить – это значит расточать себя для других, истинная любовь всегда жертвенна. Жизнь Елизаветы Федоровны озаряет тьму нашей жизни светом Христовых заповедей, служит путеводной звездой всем чающим спасения, является той жертвенной свечой, от которой зажигались и будут зажигаться еще многие сердца, воспламеняясь любовью к Богу и ближнему.

Продолжение добрых дел мученицы Елисаветы

Во многих уголках необъятной России продолжается дело, начатое великой княгиней и великой святой. Возрождение самой Марфо-Мариинской обители произошло в 1992 г., когда ее территорию передали Московской Патриархии.

В настоящий момент Марфо-Мариинская обитель в Москве продолжает дело, начатое Елизаветой Федоровной. При обители действуют следующие подразделения: «центр реабилитации детей с ДЦП; детская выездная паллиативная служба; развивающий центр для детей с ДЦП «Елизаветинский Сад»; группа дневного пребывания для детей-инвалидов; Елизаветинский детский дом; патронажная служба; служба помощи нуждающимся» [6]. Сестры обители совершают много и других добрых дел.

В Белгороде функционирует Православный Молодежный Миссионерский Центр во имя святых мучениц вел. кн. Елизаветы и инокини Варвары. Центр занимается миссионерской деятельностью, работой с сектантами, выпускает газету «Свет Христов» и брошюры просветительского содержания.

У нас в городе активно действует Марфо-Мариинское сестричество милосердия, которое имеет свой сайт. Из материалов сайта мы узнаем основные направления деятельности сестричества: помощь многодетным семьям, беженцам, бездомным, нищим, больным на дому. Сестричество оказывает помощь областной клинической больнице святителя Иоасафа; областному перинатальному центру; областной детской больнице; детскому отделению областной психиатрической больницы; больнице Белгородского регионального отделения Общероссийской общественной организации «Российский Красный Крест» [7]. Сестры помогают больным получать не только телесное здоровье, но в первую очередь – духовное, помогают нести крест скорбей с терпением и надеждой.

И пока мы по любви к Богу жертвуем собой друг для друга, молитвы святой преподобномученицы Елисаветы будут поддерживать нас и направлять на стези благочестия, добродетели и милосердия, а милость Божия будет простираться над нами во все дни живота нашего.

Библиография

Гречушкина Н. А. Марфо-Мариинская обитель милосердия в 1918–1926 годы: состав общины и мотивы поступления в сестричество [Электронный ресурс] – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/marfo-mariinskaya-obitel-miloserdiya-v-1918-1926-gody-sostav-obschiny-i-motivy-postupleniya-v-sestrichestvo> (дата обращения: 18.08.2023)

Елисавета Феодоровна, Алапаевская прмц. Житие [Электронный ресурс] – URL: <https://azbyka.ru/days/sv-elisaveta-feodorovna> (дата обращения: 18.08.2023)

Елисавета Феодоровна, Алапаевская прмц. Фрагменты из писем Елизаветы Федоровны Романовой [Электронный ресурс] – URL: <https://ekskluziv-smi.ru/fragmenty-iz-pisem-elizavety-fedorovny-romanovoj/>

Кучмаева И. К., Максимова Л. Б. Елисавета Феодоровна // Православная энциклопедия [Электронный ресурс] – URL: <https://www.pravenc.ru/text/189843.html> (дата обращения: 18.08.2023)

Коршунова Т. Путь, полный света. Из писем святой Елисаветы Феодоровны. – М.: Никея, 2017. – 138 с.

Марфо-Мариинская обитель милосердия [Электронный ресурс] – URL: <https://www.mmom.ru/sotsialnoe-sluzhenie/> (дата обращения: 18.08.2023)

Марфо-Мариинская сестричество милосердия [Электронный ресурс] – URL: <http://belmiloserdie.ru/> (дата обращения: 18.08.2023)

Миллер Л. Святая мученица Российская Великая княгиня Елисавета Феодоровна – М.: Лодья, 2001 г. – 288 с.

Польский М. протопресв. Новые мученики российские. Том 1 Глава 30. Великая княгиня Елисавета Феодоровна [Электронный ресурс] – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Polskij/novye-mucheniki-rossijskie/30 (дата обращения: 18.08.2023)

Тропарь и кондак святой преподобномученицы Елисаветы [Электронный ресурс] – URL: <https://st-anastasia.ru/sluzhenie/sestrichestvo/sv-prpmts-elizaveta-fedorovna/sluzhba-molitvy-akafist-elizavete/tropar-i-kondak-elizavet.html> (дата обращения: 18.08.2023)

Трофимов А. Святая преподобномученица Елисавета. Житие. Акафист. [Электронный ресурс] – URL: <http://alexandrtrofimov.ru/?p=171> (дата обращения: 18.08.2023)

УДК 26-28

Колесников Сергей Александрович,
доктор филологических наук,
проректор по научной работе БПДС (с м/н),
профессор Белгородского юридического института МВД России
skolesnikov2015@yandex.ru

Богословская система В.Н. Лосского: число и пространство

Аннотация: В статье рассматриваются вопросы богословского восприятия Божественного в богословской системе известного православного богослова В.Н. Лосского. В качестве определяющих моментов восприятия Божественного можно выделить числовое осмысление Божественности, явленное как основание метафизического основания бытия. Также в статье рассматриваются вопросы пространственного мировосприятия религиозного сознания, которые были представлены в богословских трудах В.Н. Лосского.

Ключевые слова: В.Н. Лосский, православное богословие, число и вера, математика и религия.

Kolesnikov Sergey Alexandrovich,
Doctor of Philology,
Vice-Rector for Scientific Work of BPDS (with m/n),
Professor of the Belgorod Law Institute
of the Ministry of Internal Affairs of Russia
skolesnikov2015@yandex.ru

V.N. Lossky's theological system: number and space

Abstract: The article discusses the issues of the theological perception of the Divine in the theological system of the famous Orthodox theologian V.N. Lossky. As the defining moments of the perception of the Divine, one can single out the numerical comprehension of Divinity, manifested as the basis of the metaphysical basis of being. The article also discusses the issues of spatial perception of religious consciousness, which were presented in the theological works of V.N. Lossky.

Keywords: V.N. Lossky, Orthodox theology, number and faith, mathematics and religion.

В основании православного Боговосприятия, изложенного в богословской системе В.Н. Лосского, очевидно, лежал собственный религиозно-мистический опыт, о котором, мы, к сожалению, можем только догадываться на основании усиления его богословского интереса к проблемам человеческих особенностей восприятия Бога. Каким образом менялась религиозная «сенсорика» самого Лосского, какие этапы он проходил в повышении степени «разрешения» Боговидения, какие уровни в тонкости восприятия Божественного становились ему доступны – все это осталось за рамками богословских текстов, но то, что в религиозном сознании Лосского происходили кардинальные изменения в сторону выверенности и различения оттенков Божественного присутствия, не вызывает сомнения, о чем свидетельствуют статьи последних лет жизни.

Богословская зрелость, которой достигает Лосский к 1950-м годам, позволяла ему анализировать весь сложный комплекс человеческого восприятия Бога. Из многообразия этого комплекса можно выбрать отдельные направления – в частности, Лосский в 1950-е годы погружается в проблематику числового восприятия Бога в человеческом сознании. В целом богословская традиция восприятия Бога через математическую исчисленность, Боговидение через призму числа имеет глубокие корни. Проявленность Божественного в математическом миропонимании в христианстве, например, зафиксирована позицией Николая Кузанского, отмечавшего, что, «если приступить к Божественному нам дано только через символы, то всего удобнее воспользоваться математическими знаками из-за их непреходящей достоверности» [Николай Кузанский, 1979, 64]. Соотнесенность числа и Божественности позволяла богословию – в том числе и богословию Лосского – преодолеть негативные оценки неочевидности, но при этом сохранить апофатический аспект Богопознания. Число как общепризнанная мера достоверности в богословском контексте истолковывалось уже в иных категориях: число, синоним и символ достоверности, превращалось в особый язык Богопознания, в котором достоверность и апофатичность гармонично соединялись.

Соположенность математического и Божественного на протяжении столетий выступала одной из богословских тем, к которой обращались разные теологические школы. Поэтому богословский интерес Лосского к проявленности Божественного в математическом вполне оправдан, и обращался он к теме рассмотрения Божественного через число еще в «Очерке мистического богословия Восточной Церкви»: «Напрашивается вопрос: приложимо ли понятие числа к Богу и не подчиняем ли мы таким образом Божество одному из внешних опреде-

лений, одной из категорий, свойственных нашему мышлению, а именно категории числа три?.. речь идет здесь не о материальном числе, которое служит для счета и ни в какой мере не приложимо к области духовной, в которой нет количественного возрастания. В частности, когда это число относится к нераздельно соединенным Божественным Ипостасям, совокупность которых (“сумма”, если выражаться не совсем подходящим языком) всегда равна только единице ($3=1$), тройственное число не является количеством, как мы это обычно понимаем: оно обозначает в Божестве неизреченный Его порядок» [Лосский, 2006, 145]. В данном рассуждении Лосского представлены практически все важнейшие параметры его богословской системы: здесь и проявленность Божественного в числе как возможность Боговидения, и сверх-рациональность мировосприятия, явленная даже в математическом исчислении, и мета-математическая неизреченность, т.е. апофатика, скрывающаяся за возможностью «приложения» числа к Божественному. Лосский предлагал версию ино-математики, в которой три могло равняться единице, и при этом Божественный порядок мироздания остается порядком.

Лосский стремился аргументировать свое видение богословской математики обращением к опыту святых отцов, в частности, к Григорию Богослову: «Три – это “наименование соединяет то, что соединено по естеству, и не позволяет, чтобы с распадением числа разрушилось неразрушимое”, – говорит святой Григорий Богослов. Два – число разделяющее, три – число, превосходящее разделение: единое и множественное оказываются собранными и вписанными в Троицу» [Лосский, 2006, 144]. Число, рассматриваемое в контексте Боговидения, преобразуется, превосходит само себя, выходя за пределы рационально-позитивистского исчисления. В соположенности числового ряда, в переходе от «два» к «три» Лосский обнаруживал особый опыт Богоприсутствия, в котором разделенность и собранность оказываются в общей парадигме, научают уникальному опыту преодоления «земной» математики.

Преображенная светом Богоприсутствия математика, по мнению Лосского, способна обретать качественно иные возможности – например, такие как соположенность с духовно-нравственными категориями. В традицию, связующую математику и духовно-нравственные ценности, которая, в частности, была представлена в западной богословской школе: «В Оксфорде XVI столетия калькуляторское рвение обратилось к исчислению таких качеств, как любовь к Богу и к ближнему (полагалось, что она уменьшается в геометрической прогрессии разума), интенсивность греха и т. д. В каждом теологическом тезисе допускалось столько исти-

ны, сколько в нем было математики» [Дмитриев, 1999, 106], – Лосский входит со своим представлением о степени проявленности духовно-нравственных приоритетов, выражающих себя в числе. В 1950-е годы, в диссертации о М. Экхарте, появляется такой фрагмент: «Следовало бы теперь выяснить только одно: почему, в то время как о творении этого дня не сказано, что оно есть добро, о том, что на два дня удалилось и отпало от Единого и, следовательно, от Бытия и от Блага, ибо эти три суть едино и пребывают во взаимном общении, — каким же образом третий и четвертый, пятый и шестой дни, хотя они и далее отпадают и более лишаются Единого, Бытия и Блага, заслуживают того, что сотворенное в них признано «добрым»?.. На этот первый вопрос следует, видимо, ответить двояким образом. Во-первых, все, что разделяется, разделяется по принципу чёта, или двойственности и двузначности... Итак, поскольку всякое число именно от двойственности получает разделение и отдаление, или отпадение от Единого, следует, что двойственность в первую очередь и по самой своей сути стремится к падению от Единого, от Бытия и от Добра. Во-вторых, можно сказать, что всякое число, следующее за двоичностью, не собственно отпадает от Единого, а следовательно, от Блага, но отпадает от разделенного числа – от числа, отделившегося от Единого; однако отпадение от разделения, от числа и от зла не имеет значения зла, но скорее имеет значение добра. Например, третий не отпадает непосредственно от Единого, которое находится в общении с Благом, но непосредственно отпадает от двух, или двоичности, которая порочна и не заслуживает слова “добро”» [Лосский, 2003, 158]. Математика, входящая в библейское повествование, позволяет Лосскому поднять тему метафизического числа, отражающего особенности христианской триадологии. Метафизически преображенное число предлагает такой язык, который давал бы возможность прикоснуться к Божественному, выразить невыразимое в категориях человеческого понимания. Последовательность перехода числа к двойственности-разделенности, а затем к тройственности – к отпадению от порочности, дает право соположить математически-числовую сферу с категориями добра и в целом с областью духа. В числовом ряде – от двойки к тройке – Лосский призывает увидеть урок Боговидения, дающий возможность сделать шаг по пути теосиса: Богопроявленность в преодолении разделенности-раздвоенности становится более ясной и призывающей именно через число увидеть присутствие Божественного в мире.

Представленность Бога в математическом могла выражаться и в проектах осмысления презентаций Божественного в числовых оформлениях. Попыты по

рассмотрению Божественного в числовых параметрах восходят еще к первым векам христианства, например, Аэций Антиохийский, по утверждению Епифания Кипрского, «с утра до вечера сидел над занятиями, стараясь составить представление о Боге с помощью чисел и фигур. На новом историческом витке Иоганн Кеплер (1571-1630) «считал, что земной мир является отображением Св. Троицы, тому же обязана трехмерность пространства, сам Бог подвергался математическому (геометрическому) анализу. Форма математического Богопознания – в выверенных и в невыверенных презентациях – позволяло придать числу возможность говорить о Божественном, описывать Божественное математическим языком. И Лосский был готов принять такой язык с учетом своей сформированной богословской системы. Так, в святоотеческом наследии он обнаруживает богословски преображенные представления о числе: «Когда мы говорим Бог есть Троица, мы выходим из ряда чисел, подлежащих счету», – и добавляет в комментарии: «Св. Василий Великий прекрасно передает эту мысль: «Мы не ведем счета, переходя от одного до множественности путем прибавления, говоря один, два, три, или первый, второй, третий, “ибо Я первый и Я последний и кроме Меня нет Бога”» (Ис. 44, 6) [Лосский, 2006, 620]. «Земная» математика перестает работать в проявленности Божественного, но это не значит отказ от математического миропредставления: математика, в свете Божественного раскрывает новые ресурсы и новые горизонты, начинает действовать в новых режимах и алгоритмах.

В христианской триадологии Лосского число начинает звучать иными обертонами, разворачивается своеобразными гранями – и в этом состоит религиозное преображение математики. Лосский, выстраивая в 1950-х годах логику своей статьи «Исхождение Святого Духа в православной учении о Троице», не отрицает математику, что было бы неразумно; он предлагает взглянуть на число с метафизической и богословской точки зрения, причем математически-числовое осмысление способно стать доказательным аргументом в триадологической дискуссии. Лосский подключает число, математически-числовой ресурс в доказательство своей позиции о личностности Троицы: изначально подчеркивая догматическую важность сохранения личностной ипостасности Троицы и опасность Ее обезличивания – «Мы видим, что вся триадология зависит от вопроса исхождения Святого Духа: если Святой Дух исходит от одного Отца, это неизреченное исхождение раскрывает перед нами аспект абсолютного различия Трех Ипостасей и тем самым исключает всякое соотношение по противопоставлению; если Он исходит от Отца и Сына, соотношения по происхождению, вместо того, чтобы быть

признаками совершенного различения, становятся личностными определениями, выводимыми из безличного начала» [Лосский, 2006, 623], – а затем активизирует преображенное понимание числа, выводящее число за рамки устоявшихся представлений о возможностях числового ряда: «Если Дух Святой исходит от одного Отца, это исхождение являет нам Троицу, не подвластную законам числа, ибо Она превосходит диаду противопоставленных, но не путем синтеза, не новым рядом чисел, а различием совершенно новым, которое мы и именуем Третьим Лицом; если Дух Святой исходит *ab utroque*, – это Троица соотносительная, подвластная законам числа» [Лосский, 2006, 624]. Можно говорить о «новом» и «ветхом» истолковании числа, о процессе преодоления, отмечаемом Лосским, «ветхого», подвластного земным законам, числа – числом «новым»,двигающемся в направлении вектора, заявленного апостолом: «...отложить прежний образ жизни ветхого человека, ... и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф. 4:22,24). Число способно преобразиться в свете Богоявленности, как человек и мир в целом, но для этого требуется, был убежден Лосский, верное соблюдение православной догматики, показывающей путь подлинного преображения, превосходящего законы «мира сего», в данном случае – привычные, упрощенные в не-православной «абсолютной простоте сущности» [Лосский, 2006, 624], законы исчисления.

Конечно, числовое видение Божественного, как и любое «человеческое» представление о Боге, могло таить в себе духовные опасности. Возможность числа скатиться в бездну лукавства обнаруживалась в истории метафизической математики многими: «Лейбниц указывал на то, что называл антихристианским влиянием “Начал” Ньютона. Смириться с этим Ньютону было сложнее, чем со всей враждой из-за дифференциального исчисления, отчасти потому, что не только Лейбниц разделял это мнение. Пиетист Фрэнк говорил, что не сможет сделать хороших христиан из студентов, изучающих геометрию, а некий Уэсли бросил изучение математики из-за боязни превратиться в атеиста» [Хеллман, 2007, 121]. Математик Н.Х. Абель выявлял inferнальные аспекты числовых функций: «Расходящиеся ряды – изобретение дьявола, и стыдно основывать на них какие-либо доказательства. Используя эти ряды, можно вывести какое угодно заключение, вот почему они стали причиной такого большого количества заблуждений и парадоксов... Вещи наиболее важные в математике, наименее всего обоснованы» [Цит. по Данциг, 2008, 145]. И это только отдельные страницы истории метафизической математики, выявляющие духовные опасности числового миропредставления.

Число, лишенное догматически обоснованного осмысления, способно воплощать в себе соблазн обезчеловечивания мира, а, следовательно, и обезбоживания. Именно о такой опасности духовной опустошенности говорил философ истории А. Тойнби, оценивая негативные последствия радикального истолкования мира через число: «Бог-Математик, похоже, вырождается в Бога-Вакуум» [Тойнби, 2008, 389]. Опустошенность мира под давлением радикального числового мирозмерения нарастает в математике, мир чисел в своем радикальном воплощении способен претендовать на вытеснение человеческого и Божественного. Обесчелоченных и обезбоженных каверн в математическом мире становится все больше (современные цифровые технологии это иллюстрируют во всей наглядности: известная математическая задача «четырёх цветов», решаемая компьютерным подбором, который не оставляет места для человеческого понимания доказательства; псевдо-ироничная голосовая помощница «Алиса», симулирующая человеческое общение, за которым скрыта пустота коммуникации и обезчелоченное слово, тотальная и глобальная цифровизация Вселенной...), и это ведет к искажению Богоприсутствия под напором цифро-безбожественного.

Подобную опасность искажения Божественного присутствия стремился обозначить и Лосский в своей богословской системе. Решающим средством в преодолении надвигающейся обезчеловечивающей цифровизации Лосский считал апофатику, которая обладала ресурсом не-знания, не позволяющего цифре подчинить реальность своим законам. Еще в «Догматическом богословии» он формулировал: «Апофаза запрещает нам мыслить Живого Бога в соответствии с вечностью законов математики» [Лосский, 2006, 491]. Еще задолго до возникновения современной проблемы обезчеловечивания в цифре Лосский поднимал вопрос о необходимости ограничения масштаба цифровизации, причем аргументировал свою позицию именно с обращением к православной догматике. Для Лосского неумеренность цифры – в его богословском вокабулярии этот процесс получает определение «нетварного умопостигаемого», что отражает как раз главную духовную опасность подобного «образования», – недопустима, так как «православное богословие не знает нетварного умопостигаемого. В противном случае телесное – как единственно тварное – представлялось бы относительным злом» [Лосский, 2006, 491]. Православный богословский подход позволял увидеть Лосскому еще в 1950-е годы всю степень опасности превращения человеческого под напором цифры в нечто злокачественное, не соответствующее безбожественным установкам и приоритетам, а потому требующее своей дегуманизации и дерелигиозности.

Бог, согласно Лосскому, превышает числа, превышает цифры, превышает самой математики, и только Божественное придает числу его полноценное звучание в миропознании. Лосский подхватывал идею Э. Жильсона о проявленности Божественного через число, истолковываемого в богословском регистре: «Но единица – не только образующее начало бытия, она – степень его истинности: там, где единица, там равенство; вещь истинна, то есть является самой собою, лишь в той степени, в которой она равна своей сущности. Таким образом, единица через равенство порождает истину. Поскольку первая и абсолютная единица – это Бог, то совершенное равенство – это тоже Бог» [Жильсон, 2011, 206]. Число, настаивал Э. Жильсон, призвано свидетельствовать о Боге, и если эта «функция» не исполняется в полной мере, то все остальные аспекты числового функционала теряют свою значимость, а то и обращаются своей инфернальной изнанкой.

Лосский, четко усвоив завет своего наставника в контексте духовного истолкования числа, как раз и предлагал в качестве антидота обезчеловечивающей цифровизации понимание числа как знака, апофатически указывающего на Божественное. В статье из заключительного сборника «Богословское понятие человеческой личности» он обращался к ипостасном Три-Единству Троицы как доказательству метафизических потенциалов числа и призывания числа к расширению горизонтов Боговидения: «Как “Три” здесь не количественное число, а знак бесконечного превосхождения диады противопоставлений триадой чистых различений (триадой, равнозначной монаде), так ипостась, как таковая и к усии не сводимая, не сформулированное понятие, а знак, вводящий нас в сферу необобщимого и отмечающий радикальную личность Бога христианского Откровения» [Лосский, 2006, 646]. Богословский смысл раскрывался Лосским через числовую аналогию, позволяющую передать сложность Божественного, найти тот гносеологический инструментарий, который позволил бы на языке числа описывать Богоявленность.

Из проявления Божественного в числе вытекали и иные формы Богопредставленности в человеческой реальности. В первую очередь, вхождение Божественного в рамки человеческого мира требовало своего осмысления и описания в пространственном и темпоральном регистрах. Божественное, явленное в человеческом пространстве и человеческом времени, призывало к поиску таких определений, которые могли бы позволить богослову приблизиться к полноте Боговидения. Для богословской системы Лосского пространственно-темпоральные

характеристики Божественного предстают как важная богословская задача, решение которой определяло в целом вектор богословствования.

Божественность, предстающая и раскрывающая себя в пространстве, неразрывным образом связана с числовым миропредставлением, ведь измеряемость, исчисляемость пространства позволяет соединить математичность и топологичность, которые в свете религиозного мировидения обретают новую духовно-гносеологическую результативность. Религиозная философия и богословие на протяжении столетий разрабатывали тему явленности Божественного и духовного в пространственно-числовом. Уже в XX столетии Э. Гуссерль (1859-1938) в своем трактате «Начало геометрии» акцентировал внимание на духовной составляющей числа и геометрического пространства: «Числа есть духовные образования в той мере, в какой они образуют результаты таких деятельностей, которые мы прилагаем к конкретным содержаниям; но то, что создают эти деятельности, есть не новые абсолютные содержания, которые мы затем могли бы вновь найти где-нибудь в пространстве или во внешнем мире, а своеобразные понятия отношений, которые можно лишь постоянно производить, но отнюдь нельзя найти где-то в готовом виде» [Гуссерль, 1996, 13]. Духовному основанию числа и пространства свойственен особый тип результативности, который может быть раскрываем только через абсолютизацию, или на богословском языке – через Богопроявленность. Неявное нахождение – или, по Гуссерлю, не-нахождение «готового», то есть человечески препарированного результата, – актуализировало для Лосского тему апофатки уже в пространственном мировосприятии. Условие, фиксирующее ситуацию, когда числовые отношения, которые постоянно воспроизводятся в построении пространства, не могут обрести «готовое», позитивистски-материалистическое, воплощение, надо рассматривать, с православной точки зрения, как апофатическую форму Богопроявленной невыразимости в топологических параметрах.

Более глубокий ответ на вопрос о пространственной Богопроявленности предлагала не философская, а богословская традиция, и именно в эту традицию Лосский стремился вписать свое понимание пространственного Богоявления, в свою систему «богословской топологии» [Коначева, 2018, 321]. Так, Николай Кузанский (1401-1464) описывал Божественность в пространственно-геометрических дефинициях в виде круговых построений: «Ты видишь, что простой и неделимый максимум целиком залегает внутри всего как бесконечный центр, что он извне всего охватывает все как бесконечная окружность и что он все пронизывает как

бесконечный диаметр. Он начало всего как центр, конец всего как окружность, середина всего как диаметр. Он действующая причина как центр, формальная причина как диаметр, целевая причина как окружность. Он дарует бытие как центр, правит как диаметр, хранит как окружность, – и многое в том же роде» [Николай Кузанский, 1979, 83]. Или, например, отыскивая аналогию Троицы, Николай Кузанский обращался к треугольнику как абсолютному основанию многоугольности (та самая система отношений, о которой упоминал Э. Гуссерль): «... четырехугольная фигура не минимальна, что очевидно, поскольку треугольник меньше ее; значит простейшему максимуму, который может совпасть только с минимумом, четырехугольник, всегда составный и потому больший минимума, подходить никак не может» [Николай Кузанский, 1979, 81]. Позднее И. Кеплер (1571-1630) описывал Божественность в категориях поверхности вращения – в виде сферы: «Образ Троицыного Бога – это сферическая поверхность; другими словами, Бог-Отец находится в центре, Бог-Сын – на наружной поверхности, а Бог-Дух Святой – в равенстве отношений между точкой и поверхностью» [Арнхейм, 1973, 62]. В православном богословии одним из тех, кто стремился презентовать Богоявленность в пространственных категориях, был священник Павел Флоренский, изображавший аналогию Богоявленности в виде взаимного расположения точек на окружности: «В трех ипостасях, каждая – непосредственно рядом с каждой, и отношение двух только может быть опосредствовано третьей. Среди них абсолютно немислимо первенство. Но всякая четвертая ипостась вносит в отношение к себе первых трех тот или иной порядок и, значит, собою ставит ипостаси в неодинаковую деятельность в отношении к себе, как ипостаси четвертой» [Флоренский, 1989, 149-150]. Геометрические фигуры – точка, диаметр, окружность, треугольник, сфера... – преобразуются в богословские понятия, за которыми раскрывается Божественность, через геометризм и топологию пространства богословская мысль старалась описать Богоявленность в таких категориях, которые в иных гносеологически регистрах не могли бы быть сформулированы [подр. см. Шапошников, 2004].

Уже современники Лосского, например, Г.У. фон Бальтазар, с которым Лосский в 1940-х годах дискутировал в контексте «богословия благодати» и по вопросам мистического богословия, акцентировал богословский фокус на пространственной проявленности Божественного, в частности, на пространственно-духовной «измерительности» Христа: Богочеловек измеряет «вариации единой меры (расстояние между человеком и Богом, между Богом и праведником, отягченным на-

следственным грехом, расстояние между Богом и грешником как таковым) ... не просто сверху – мерой небесного взгляда, Он измеряет их снизу и изнутри, используя в качестве масштаба свое человеческое бытие, свое тело и душу, и до тех пор – по воле Отца – применяет к вещам, растягивает и разминает все это, пока в этом мире не будет измерена всякая мера. Именно таким измеряющим, сопрягающим и обновляющим все вещи, заключенные между небом и землей изображается Христос» [Бальтазар, 2006, 62]. Пространственность как форма Богоявления и как основание для вынесения Божественного решения становится определяющим моментом Боговидения, что для Лосского становилось определяющим моментом его осмысления человечески-пространственных форм Богоявления.

Библиография

Арнхейм, 1973 – Арнхейм Р. Визуальное мышление. Главы из книги // Зрительные образы: феноменология и эксперимент. Сборник переводов. – Душанбе: Тадж. гос. ун-т им. В. И. Ленина, 1973. С. 6—79.

Бальтазар, 2006 – Бальтазар фон, Г. У. Теология истории. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 136 с.

Гуссерль, 1996 – Гуссерль Э. Начало геометрии. – М.: Ad Marginen, 1996. – 267 с.

Давыденков, 2013 – Давыденков О. Догматическое богословие. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 622 с.

Данциг, 2008 – Данциг Т. Числа - язык науки. – М.: Техносфера, 2008. – 304 с.

Дмитриев, 1999 – Дмитриев И. С. Неизвестный Ньютон. Силуэт на фоне эпохи. – СПб.: Алетейя. – 784 с.

Жильсон, 2011 – Жильсон Э. Дух средневековой философии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. – 560 с.

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

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

Николай Кузанский, 1979 – Николай Кузанский. Соч. в 2-х томах. Т.1. – М.: Мысль, 1979. – 484 с.

Степанов, 2004 – Степанов А.И. Число и культура. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 829 с.

Тойнби, 2008 – Тойнби А. Дж. Постижение истории: избранное. – М.: Айрис-Пресс, 2008. – 521 с.

Флоренский, 1989 – Флоренский П. А., Лузин Н. Н. Переписка // Историко-математические исследования, 1989. Вып. 31. – С. 125-191.

Хеллман, 2007 – Хеллман Х. Великие противостояния в науке. Десять самых захватывающих диспутов. – М.: ООО И.Д. Вильямс, 2007. – 320 с.

Шапошников, 2004 – Шапошников В.А. Математическая мифология и пангеометризм // Сакральная геометрия. – СПб.: Издательство института метафизики, 2004. – 632 с.

Шпенглер, 1993 – Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой культуры. Т.1. – М.: Мысль, 1993. – 663 с.

УДК 28-26

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

Методика и новизна толкования Священного Писания епископом Михаилом (Лузиным)

Аннотация: В данной статье рассматриваются общие черты и особенности экзегетического анализа, применяемые епископом Михаилом (Лузиным) в его работе по истолкованию Четвероевангелия. Выявлены общие черты и особенности толкования Четвероевангелия епископом Михаилом (Лузиным) с позиции патристической традиции экзегетики.

Ключевые слова: экзегетика, Священное Писание.

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

The methodology and novelty of the interpretation of the Holy Scriptures by Bishop Mikhail (Luzin)

Abstract: This article discusses the general features and features of the exegetical analysis used by Bishop Mikhail (Luzin) in his work on the interpretation of the Fourth Gospel. The common features and peculiarities of the interpretation of the Fourth Gospel by Bishop Mikhail (Luzin) from the position of the patristic tradition of exegesis are revealed.

Keywords: exegesis, Holy Scripture.

Толкование Священного Писания составляет особый раздел богословской науки – экзегетику (др.-греч. ἐξηγητικά, от ἐξήγησις, «истолкование, изложение»). Патристическая экзегетика глубоко связана со святоотеческой традицией толкования Священных текстов, её принципы были заложены самими Отцами Церкви [1, с. 1].

Исторически первыми толкователями Ветхого Завета были древние евреи, их толкования носили устный характер и до наших дней практически не дошли. Александрийские иудеи заложили в основу толкований текстов Ветхого Завета иносказание и аллереорию, буквальное историческое значение текста для них было менее важно. Палестинские иудеи, чуждые влияния эллинской философии, сосредоточили основное внимание на толковании законов, постановлений, составив в дальнейшем свою собственную систему практических норм и правил, которая, по сути, встала превыше Писания и независимо от него. «Эта внешняя буква, эта скрупулезность, по которой измеряли смысл Писаний, довела до того, что евреи не узнали своего Мессию, а Талмуд и Каббала стали высшими выражениями этого мертвого толкования Писания» [2, с. 8].

Святоотеческая традиция экзегезы берет начало с раннехристианских толкований. Ветхий Завет, весь его глубинный смысл, мог быть вполне раскрыт только после пришествия Иисуса Христа и Его проповеди. Епископ Михаил (Лузин) пишет, что «сам Христос, его Апостолы, пастыри и учителя Церкви, наставляемые на всякую истину Духом Святым, в проповедях, а в последствии и в Писаниях, раскрыли подлинный смысл Ветхого Завета» [3, с. 15].

Во времена первохристианских общин, систематического толкования библейского текста не существовало, да и быть не могло, главные интересы новой Церкви состояли в организации жизнедеятельности общин, распространении веры, прежде всего через устную проповедь. Отмечается популярный характер работ первых христианских авторов (послания Варнавы, Иустина, Климента Римского), склонность к иносказанию и аллереории, – это объясняется тем, что в условиях вынужденной полемики с иудеями и первыми еретиками, аллереория была удобным и гибким оружием.

В спорах с лжефилософией гностиков и других еретиков возрастало и укреплялось истинное понимание Писания: «Ибо должно было встать лицом к лицу с выросшею на другой почве спекуляцией лжеучений и результатами её». Убежденные в том, что их понимание Писания является единственно верным и неповрежденным, в стремлении доказать свою правоту, гностики обращались к книгам и

первоисточникам, изыскивая в них аргументы для подтверждения своей позиции и опровержения учения христианской Церкви. Иринеи Лионский, Тертуллиан, Евсевия, Епифаний писали о них: «Еретики признают Писания, но повреждают смысл их ложными толкованиями. В основе их толкований лежит их собственная умозрительная теоретическая система».

Во второй половине второго века в недрах Церкви появились первые труды по части толкования Библии, которые имели научный характер, далеко не все дошедшие до нас, но отрывочно сохранившееся. *Александрийская катехизическая школа* стала центром обучения христианских пастырей для всего Востока, – именно здесь появляется первая толковательная христианская литература. Признанные достоянием Церкви труды первых христианских ученых: *Климента Александрийского*, который заложил основы двоякого способа толкования Библии, буквального для простых христиан, и сокровенного для более совершенных, – «ни пророки, ни Христос не изрекали просто»; *Оригена*, считающегося законодателем аллегорического направления и экзегезы, ставшего автором многочисленных экзегетических трудов, обладавшего многосторонними знаниями, – «такими, что весь век дивился ему и не находил равного», любимым наставником в своих творениях Василия Великого и Григория Богослова. Его метод толкования Библии заключался в тройном смысле Писания, «как и человеческий организм состоит из трех частей: плоти соответствует буквальный или исторический смысл, душе – нравственный и духу – высший таинственный духовный смысл, при этом добавляет, что таинственный смысл везде в Библии, а буквальный не везде». Ориген станет родоначальником и трех типов экзегетических трудов: схолий (кратких исторических замечаний), гомилий (бесед и проповедей назидательного характера) и толкований (комментариев) [4, с. 14].

Против крайности аллегоризма Оригена с течением времени возникли противления и даже негодования, в Малой Азии в противовес ему возникло *историко-критическое направление* экзегезы, для представителей которой (Евсевий Эмесский, Феодор Тарский) не аллегорический, а исторический смысл Писания, прямой и неоспоримый, стал главным, при этом толкователи оказались в другой крайности – они отвергали все таинственное, пророческое, преобразовательное, ограничиваясь лишь одним буквальным смыслом. Такое понимание было осуждено собором как ложное и еретическое.

В IV и V веках зародилось направление, которое получило название срединного в экзегетики. Представители *срединного* направления по праву считаются

величайшими толкователями, которые по верности Библейскому воззрению, по заботливости о сохранении истинного предания, по глубине объяснения священных книг и беспристрастию, составляют сокровищницу истинной экзегетики. Под влиянием этих основных начал составлены лучшие толкования на отдельные места книг и целые книги знаменитейших догматиков IV и V веков (Ириней Лионский, Афанасий Великий, Григорий Богослов, Василий Великий, Феодорит, Златоуст, Ефрем Сирин, Дидима Александр, Амвросий Миланский, Иероним, Августин, Исидор Пелусиот), которые держались по возможности вдали от этих двух крайностей, аллегории и историзма, развивали свои идеи в опоре на апостольские предания, старались видеть смысл исторический и на основании его раскрывать смысл таинственный, который подсказывает сам ход истории. Все это направление в этом отношении характеризуется выражением св. Григория Богослова, что «должно в толковании Писания идти средним путем между *παχυτέροις τῇ διανοίᾳ* (т.е. толкователями, приверженными к букве) и *ἀγαν θεωρητικῶς* (т.е. толкователями, вдающимися в неумеренную аллегорию).

Представители этого направления заложили первые принципы толкования Писания, святоотеческой традиции экзегезы:

1) Первое начало толкования – «объяснение Писания самим Писанием». Книги, написанные разными авторами, но водимые Духом Божиим, едины, и «не ясное у одного писателя, объясняется другим, недостающее восполняется, правильное и ясное подтверждается» (Мф.18:16) [5, с. 34];

2) Второе начало – «предание». «Если о каком-либо вопросе пойдет спор, – писал Ириней Лионский, – то не нужно ли прибегнуть к Церквам древнейшим, в которых обращались сами Апостолы, и от них узнать об этом вопросе, что истинно и что ложно». «То вернее, – говорит Тертуллиан, – что прежде, то прежде, что от начала, то от начала, что от Апостолов, а от Апостолов то, что освящено в Церквах Апостольских и содержится в них». Этого правила держались, по возможности строго, и все экзегеты этого направления. И оно действительно ограждало от неуместного произвола в деле толкования, – и было противодействием крайностям;

3) Со временем, когда все точнее и подробнее развивалась система толкований, частные пункты предания стали оформляться в догматические предания или обширные – аналогия веры – *regula fidei* – твердость, философское единство идеи, – начало, которое в соединении с предшествующим еще более ограждало от произвола в деле объяснения Писания и давало экзегезу строго правильное направление;

4) Новое начало – *sensus communis Ecclesiae*. Что принимала вся Церковь или по крайней мере большинство, то несомненно истинно и верно; чего большинство не принимало, то, если не ложно, во всяком случае, подлежит исследованию. Чтобы узнать это, нужно иметь под руками и сличить творения предстоятелей Церкви, ибо в этом только случае можно было решить вопрос так, или иначе.

«В изумлении остановился следующий век, век упадка духа разлагавшихся Империй, пред этими громадными трудами, пред этой мудростью предпринявших эти труды, пред этой сокровищницей толкования», – напишет епископ Михаил (Лузин). Можно сказать, что с этого времени самостоятельное изучение Библии и развитие богословской науки приостановилось. Настал век так называемых *катен*, собраний толкований и компиляций, извлечений, сборников и перечней сочинений толкователей прошлых веков, в которых не было привнесено ничего нового (катены Кассиодороа, Андрея Кессарийского, Фотия).

Век феодализма также не добавил нового в былое величие экзегезы, даже попытки Карла Великого привлечь к богословию лучшие умы науки своего времени не увенчались успехом, напротив, искусственно побужденные к этому занятию, ученые обратились к работе над так называемыми *глоссами и глоссемами*, суть которых была в составлении «замечаний о том или другом слове Писания, о том или другом выражении, которые поражают своей бессвязицей, бессмыслием, противоречиями». В Восточной Греческой церкви царила та же работа по составлению собраний сочинений, лишенная всяческой претензии на самостоятельность, оторванная от живого текста Писаний. Впрочем, некоторые труды были составлены вполне разумно, например труды Феофилакта, еп. Болгарского толкования на большую часть Нового Завета, монаха Евфимия Зигабена на Евангелия, послания и псалмы. В Восточной Церкви это были последние подлинные экзегетические труды.

Средневековая история лишила экзегетическую науку самостоятельности, под влиянием политических условий, при упадке энергии духа, изучение Библии потеряло самостоятельность, подчинив данный процесс двум спутницам средневековья – *схоластики и мистики*. «При фантастической игре в отвлеченные понятия и категории, необходимо находили в букве Библии множество смыслов. Сколько смыслов в Писании, – по словам Бонавентуры, нельзя и исчерпать, и определить – кроме прежних явились: иперволический, синекдохический, парадоксический и пр. др.; кто сколько мог придумать, тот столько и видел». Мистики делали упор на нравственном смысле Писания, его созерцательности, назидательности. Ни

схоластики, ни мистики практически не обращались к трудам великих экзегетов древности. Пожалуй, можно отметить, что в период XII в. некий прорыв совершили раввины Испании и соседних стран, в совершенстве знавшие ветхозаветный язык и традиции еврейского народа, предпринявшие попытки толкования своих священных книг, и в этом плане много сделавшие для экзегезы.

В период *Реформации* была сделана попытка вырваться из оков мистики и схоластики, освободить экзегезу из оков Церкви, историки и филологи предприняли попытку реанимировать толкования древности (Николай Лир, Лаврентий Валл, Фома де Вио, Кайетан), многие труды остаются сокровищем до сих пор. Однако основное начало реформаторов, – «только Библия есть единственные непогрешимый источник вероучения», – имело огромное влияние на экзегезу того времени, был подорван авторитет к 15-ти вековому преданию, вызвав споры между католиками и реформаторами, зародив раскол в отношении к традиции экзегезы и самостоятельному изучению Библии.

Появилась и другая тенденция у реформаторов – брать из Писания и предания то, что нужно было для утверждения собственной системы воззрений, произвольно и отрывочно, субъективно, без авторитета. Большинство толкований были составлены на языке народном, простом, что позволяло их популяризировать. Так, Мартин Лютер, много потрудившийся над переводом Библии, Меланхтон, Бренц, Кальвин, Цвингли, боровшиеся с злоупотреблениями Римской Церкви, были приверженцами буквалистического понимания Писания, опять увели экзегезу в направление, которое было названо *иудейским*. Спустя полстолетия после первых реформаторов, «экзегез протестантов представлял такую мрачную картину, какой нельзя было и ожидать, судя по началу этого всего дела. Все было тонко, учено, пожалуй – умно, с точки зрения диалектики, но холодно, без внутренней жизненной теплоты, – школа мало по малу отчуждалась от жизни, Библия от народа, кафедра проповедническая-церковная от кафедры профессорской, потеряли лучшее, что завоевала реформация. Осталось живым только то, что написал доктор Мартин со своими сподвижниками. Во множестве развились секты, партии, малые вероисповедания, – они начали употреблять Библию, как орудие для своих воззрений (Сициниане, Кокцейяне, Арминиане, Пиеститы, Янсенисты, Апокалиптики)».

Католики ненадолго, но вновь вернулись к трудам Святых Отцов и в толковании текстов Писания стали придерживаться трех основных смыслов в духе Церкви: буквально-исторического, нравственного и типологического (Еммануил

Са, Салмерон, Мартинау, Иоанн Мальдонат, Естий и др.). Этими трудами определилась католическая экзегеза того времени. Но данное благое намерение опять пустилось в крайности, экзегетическая наука опять попала в плен, на этот раз в услужение философии, науке, в которой одно мировоззрение сменяет другое, одно искажение библейских истин заменяется на полностью противоположное. Чего только стоят нападки деистов, натуралистов, рационалистов, направленные на отвержение подлинности и Божественного происхождения книг Библии, которые они называли «сказками» и «народными сказаниями», на Апостолов, которых они называли алчными эгоистами, жаждущими земной славы, на чудеса Иисуса Христа, которые были отвергнуты и поставлены под сомнение. Желание во что бы то ни стало освободиться от тени сверхъестественного, чудобоязнь, порождает весьма нелепые объяснения чудес у рационалистов. Так, явление славы на горе Синай якобы было ни что иное, как «огни, возжённые Моисеем для воспламенения народного воображения», самого Господа называя человеком «мудрым и добродетельным», а чудеса его плодом филантропии, случая и медицинских познаний. Даже Кант, лучший из тогдашних рационалистов, с презрением отнесся к подобным «выходкам против Библии», развил собственную нравственную философию вокруг библейских фактов, этих «выдумок ради нравственной пользы», вложив в них исключительно нравственный смысл. «Особенно ненавидят отеческие Писания еретики всех времен: писания Отцов открывают прямой смысл священного Писания, который враги истины хотели бы исказить для утверждения своих лжеумствований», – так писал Игнатий Брянчанинов [6, с. 23].

Чудобоязнь, отрицание Боговдохновенности писания, его единства, подчас ненависть к преданию (Землер, Эрнести, Михаэлис), сосредоточение только на филологии и истории, породило строго научный взгляд на предмет изучения Писания. В противовес ей зародилась Тюбингенская школа, державшаяся предания и старавшаяся его сохранить (Гесс, Реусс, Шторр), много появилось братств с такими же целями и задачами. Появлялись и эстетические воззрения на Библию, так, Гердер, поэт, с глубокой теплотой, чувством, сочувствием, – стал едва ли не лучшим апологетом Библии своего времени, вникая в вопросы подлинности Библии и чуждый полемики своего времени.

Философы Нового времени (Гегель, Шеллинг, Шлейермахер, Швейцер) дошли до полного отрицания всего исторического в Библии, независимые исследователи Библии (Евальд, Гунфельд, Гезений, Гитциг) в объяснение чудесных, но не признанных достоверными фактов, прилагают теории легенды, саги и мифы, и

в этом сходятся с воззрением крайней гегелевской школы, хотя отчасти признают историчность Библии. Католики Нового времени всюду и всегда держались и держатся строго супранатурального воззрения на Библию, и их экзегез оставался и остается по характеру одинаковым, верным преданию и учению Церкви.

Более менее самостоятельное развитие российской экзегетической науки начинается со второй половины XVIII века, с момента издания Славянской Библии, окончательно исправленный вариант которой появился в 1751 г. Основными духовными центрами русской экзегезы стали Киевская академия (юг России), Московская, так называвшаяся Славяно-греко-латинская, Академия вместе с Троицко-Сергиевой Семинарией (север России), и Александроневская Семинария (потом Академия) в Санкт-Петербурге. Великие мужи прошлого, из-под пера которых вышли первые труды по библейской экзегетике - ученейший филолог своего времени, знаток греческого языка иеромонах Иаков (Блоницкий), архимандрит Илларион (Григорович), иеромонахи Варлаам (Лящевский) и Гedeон (Слонимский), Гавриил (Петров), Тихон (Малинин), Макарий (Петрович), Феофилакт (Горский).

В конце XIX века в России этими великими мужами были сформулированы следующие принципы отечественной экзегезы, которыми было рекомендовано пользоваться при истолковании Писания в духовных учреждениях России: 1. Открыть буквальный смысл, и где темно, или от перевода, или по свойству языка, объяснить так, чтобы не осталось места, которого бы студенты не разумели, исключая некоторые весьма редкие места, кои не удобно понятны. 2. Истолковать смысл духовный и таинственный, особливо в Ветхом Завете, в тех местах, где оный прямо сокрывается. При сем надобно остерегаться, чтобы сего не делать с принуждением, т.е., и там искать таинственного смысла, где оного нет, разве по некоторому натягиванию, как у многих толковников сие примечается, но где оный прямо и из слов, и из связи, и из параллельных мест следует, держась при том наилучших толкователей. 3. Для большего выразумения темных мест надобно сводить места параллельные: ибо сие весьма облегчит понятие, поелику очень нередко, что в одном месте сказано темно или кратко, в другом – то же, но уже ясно и пространно. 4. Не забывать при толковании, чтоб выводить и нравоучения, прямо оттуда следующие. 5. Пророков толкуя, надобно показывать, когда их пророчества исполнились и при каковых обстоятельствах. 6. Где места Св. Писания найдутся, из коих одно кажется другому противоречит, те объяснять и соглашать с помощью на то изданных гармоний. 7. Где найдутся места, из коих некоторые

выводили превратные толкования, и что подавало повод к расколам и ересям, надобно тех прямой и истинный смысл показать и опровергнуть мнения и доводы еретиков и раскольников. 8. Где найдутся такие места, на которые мудрование человеческое может делать некоторые возражения, не скрывать, но их решать ясным и удовлетворительным образом.

Подводя итог истории становления экзегетических принципов, назовем основные из них:

1) «Стояние в Предании». Святые Отцы следовали данному принципу испокон веков «даже до смерти». «Церковь, водимая Духом Святым, воистину является хранительницей вверенного ей Священного Предания», – свидетельствует один из Отцов раннехристианской Церкви преподобный Викентий Леринский, – «чтобы сохранить его без порчи и ущерба», «злато ты принял, злато и возвратишь». Но это не значит, что Предание представляет собой нечто безжизненное и застывшее, лишённое развития. Так, оценить непреходящую ценность текстов Священного Писания сквозь века, когда мы воочию видим исполнение древних пророчеств, позволяют современные методы исторической науки, археологии, лингвистики. Но «прогресс должен быть действительно преуспеванием, а не переменою веры» [8, с. 152].

Проблема современной экзегетики состоит скорее не в обновлении, появлении новых толкований, а в ее собственном воцерковлении, возобновлении Богообщения и преемственности, поскольку годы советской власти нанесли непоправимый урон отечественной библеистике, была потеряна традиция и верность Преданию, едва ли многие выпускники отечественных религиозно-научных заведений в состоянии на практике реализовать изученные методы и подходы в толковании библейских текстов, поскольку принадлежности и верности Преданию лишилась не наука, а само Тело Церкви. Современный экзегет обязан возродить то, как Церковь воспринимает каждое слово Священного Писания, руководствоваться всем ее опытом и традицией в истолковании.

2) «Единство Священного Писания». Патристическая традиция твердо стоит на основаниях совершенного единства, целостности, истинности и боговдохновенности Священного Писания Ветхого и Нового Заветов, черпая свидетельства боговдохновенности книг из свидетельств святых апостолов: «Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится всё» (Мф 5:18); «Отозвав же учеников Своих, сказал им: мы восходим в Иерусалим, и совершится всё, написанное через пророков о

Сыне Человеческом» (Лк 4:21); «И начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании» (Лк 24:27). По учению Церкви, Ветхий и Новый Заветы являются единым целым свидетельством о Божественном Логосе, которое пришло в мир для искупительной миссии Иисуса Христа [9, с. 31].

3) «Боговдохновенность Священного Писания». Священное Писание создавалось многими авторами на протяжении более чем десяти веков. Называя боговдохновенным, апостол Павел пишет: «Всякое писание боговдохновенно и, полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности» (2 Тим.3:16). Святые Отцы (Василий Великий, Иоанна Златоуст) отмечали, что авторы текстов не являлись пассивными инструментами передачи Слова Божьего, а при содействии Духа Святого активно и созидательно соучаствовали в составлении книг Писания, что выражалось в жанровом, стилистическом и эмоциональном разнообразии языка [10, с. 48].

Этими методами конечно же не ограничивается современная экзегетическая наука, сегодня она располагает в своем арсенале десятками приемов. Александр Мень, например, выделяет 5 основных методов экзегезы: метод аллегорического толкования, метод буквального толкования, метод нравственно-гомилетического толкования (назидания), типологический или прообразовательный метод, историко-литературно-критический метод [11, с. 29]. Так или иначе о каждом из этих методов сказано выше, разница состоит лишь в том, что разным экзегетам разные ученые приписывали те или иные методы.

Видится, что все же главный метод толкования текстов Священного Писания скрыт в тексте самого Писания: «Имейте благоговение к Священному Писанию, благоговение, должное для истинного сына истинной Церкви; имейте должную доверенность и благоговение к писаниям отеческим. Тот же самый Дух Божий, который действовал в пророках и апостолах, – действовал в святых учителях и пастырях церковных: свидетель этого догмата снятый апостол: «Положи Бог, говорит он, в Церкви первое апостолов, второе пророков, третье учителей» (1 Кор. 12:28) [12, с. 35].

Библиография

1. Добыкин Д.Г. Введение в Священное Писание Ветхого Завета / Глава <Правила толкования священного Писания>. URL: <http://sdamzavas.net/3-33015.html> (дата обращения 15.10.2023)

2. Зуев А., свящ. Очерк по истории экзегетики учительных книг Священного Писания Нового Завета // Труды Нижегородской семинарии. - 2009. - №7. - С. 85-133. Священник Александр (Зуев). URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=30458478> (дата обращения 15.10.2023)

3. Мень А., прот. Исагогика. Курс по изучению Священного Писания / А. Мень. URL: <https://azbyka.ru/bogovdoxnovennost-slovo-bozhie-i-slovo-chelovecheskoe> (дата обращения 16.10.2023)

4. Зуев А., свящ. Очерк по истории экзегетики учительных книг Священного Писания Нового Завета // Труды Нижегородской семинарии. - 2009. - №7. - С. 85-133. Священник Александр (Зуев). URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=30458478> (дата обращения 16.10.2023)

5. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2010. - 1376 с. URL: <https://www.rop.ru/d/3000/d/57-58504.pdf> (дата обращения 20.10.2023)

6. Игнатий (Брянчанинов), святитель. О святоотеческих творениях и священном Писании / Святитель Игнатий (Брянчанинов). URL: https://ekzeget.ru/o_pisanii.php?id=15 (дата обращения 20.10.2023)

7. Чельцов И.В. Собрание символов и вероизложений Православной Церкви от времен апостольских до наших дней // Христианское чтение. - СПб.: 1869. - № 5(май). - С. 152-160.

8. Радославлевич А.. еп. Предание и Церковь / Пер. с сербского Мария Мелькова // Православие и мир. 2008. 22 декабря. URL: www.pravoslavie.ru/28762.html (дата обращения 25.10.2023)

9. Князев А., прот. О боговдохновенности Священного Писания // Альфа и Омега. 1998. №19. URL: <http://www.pravmir.ru/o-bogovdohnovennosti-svyashhennogo-pisaniya/#note-269834-2> (дата обращения 15.11.2023)

10. Мень А., прот. Исагогика. Курс по изучению Священного Писания / А. Мень. URL: <https://azbyka.ru/bogovdoxnovennost-slovo-bozhie-i-slovo-chelovecheskoe> (дата обращения 15.11.2023)

11. Мень А., прот. Пять основных методов экзегезы / А. Мень. URL: https://ekzeget.ru/o_pisanii.php?id=18 (дата обращения 15.11.2023)

12. Мень А., прот. Пять основных методов экзегезы / А. Мень. URL: https://ekzeget.ru/o_pisanii.php?id=18 (дата обращения 15.11.2023)

УДК 215

Нифонтова Ольга Ивановна
кандидат философских наук,
научный сотрудник Белгородской духовной семинарии,
доцент кафедры библеистики и богословия,
старший преподаватель кафедры философии и теологии
Белгородского государственного национального
исследовательского университета,
Россия, г. Белгород
nifontova.olya2013@yandex.ru

«Богословие Толковательное или Священная Герменевтика» архимандрита Евтихиана (Лестева) (обзорные характеристики)

Аннотация: В данной статье анализируется вводная часть рукописного учебного пособия по герменевтике «Богословие Толковательное или Священная Герменевтика» представителя русской духовно-академической философии первой половины XIX века архимандрита Евтихиана (Лестева). Выявлены протестантские истоки отечественной герменевтики, которые позже были переосмыслены и признаны чуждыми отечественной богословской мысли. Основная цель «Богословия Толковательного или Священной Герменевтики» определена вполне антропологично и состоит в спасении человека. Герменевтическая рукопись архимандрита Евтихиана свидетельствует о понимании междисциплинарного значения герменевтики в ряду богословских дисциплин уже в первой половине XIX века.

Ключевые слова: архимандрит Евтихиан (Лестев), герменевтика, Священная Герменевтика, Богословие толковательное, Священное Писание, спасение человека.

Nifontova Olga Ivanovna
candidate of Philosophical Sciences,
Researcher of the Belgorod Theological Seminary,
Associate Professor of the Department of Biblical Studies and Theology,
Senior Lecturer of the Department of Philosophy and Theology
Belgorod State National
Research University,
Russia, Belgorod
nifontova.olya2013@yandex.ru

“Interpretive Theology or Sacred Hermeneutics” by Archimandrite Evtichian (Lestev) (overview characteristics)

Abstract: This article analyzes the introductory part of the handwritten textbook on hermeneutics “Interpretive Theology or Sacred Hermeneutics” by Archimandrite Evtichian (Lestev), a representative of Russian spiritual and academic philosophy of the first half of the XIX century. The Protestant origins of Russian hermeneutics were revealed, which were later reinterpreted and recognized as alien to Russian theological thought. The main purpose of the “Theology of Interpretative or Sacred Hermeneutics” is defined quite anthropologically and consists in the salvation of man. The hermeneutic manuscript of Archimandrite Evtichian testifies to the understanding of the interdisciplinary significance of hermeneutics in a number of theological disciplines already in the first half of the XIX century.

Keywords: Archimandrite Evtichian (Lestev), hermeneutics, Sacred Hermeneutics, interpretive Theology, Holy Scripture, human salvation.

Термин «герменевтика» на сегодняшний день имеет множество значений. В широком смысле это наука о принципах интерпретации каких-либо текстов или (систем) понятий [4], искусство толкования. Более узкое значение герменевтика приобретает в отношении к Священным текстам. В Толковом словаре живого великорусского языка В.И. Даля герменевтике дано лаконичное определение как науке, объясняющей Священное Писание: «Герменевтика ж. греч. наука, объясняющая Священное Писание» [7, с. 405]. В Библиологическом словаре А. Меня

герменевтика рассматривается как сумма принципов толкования священных книг: «Герменевтика...библейская, сумма принципов толкования священных книг» [11, с. 249]. Здесь же поясняется сходство и различие между герменевтикой и экзегезой: «Библейская Герменевтика фактически тождественна экзегетике, хотя и отличается от экзегезы. Последняя обозначает сам процесс комментирования Библии, в то время как библейская Герменевтика является введением в экзегезу, установлением ее правил и методов» [11, с. 249]. Исходя из того, что в центре внимания данной статьи находится герменевтика, связанная с богословием, то за основу исследования приняты два последних определения, рассматривающие герменевтику как науку о принципах объяснения или толкования книг Священного Писания.

Герменевтика как универсальная наука об искусстве толкования текста оформилась сравнительно недавно, на рубеже XVIII - XIX веков, благодаря протестантскому богослову Фридриху Шлейермахеру, который расширил возможности герменевтики до толкования любого текста, вне зависимости от его сакральности.

Несмотря на то, что со времен Ф. Шлейермахера прошло уже более столетия, известных в мировой науке трудов по герменевтике существует сравнительно небольшое количество. Из принадлежащих зарубежным авторам среди них можно назвать следующие: «Герменевтика» Ф. Шлейермахера [16], «Истина и метод» Х.Г. Гадамера [3] «Герменевтика» Э. Тисельтона [15], «Конфликт интерпретаций» П. Рикера [14], «Герменевтика как общая методология наук о духе» Бетти Эмилио [1], «Герменевтика и теория литературы» В. Дильтея [8], «Герменевтическая спираль» Гранта Р. Осборна [6].

Что же касается отечественных герменевтических трудов, то их количество еще меньше, чем зарубежных. Существуют некоторые сведения о созданном в первой половине XIX века архимандритом Афанасием (Дроздовым) (1841-1842), ректором Санкт-Петербургской духовной академии, учебном пособии «Руководство к Герменевтике». Об этом можно узнать из сохранившихся негативных замечаний святителя Филарета (Дроздова) к данному руководству [9, с. 150-167]. Однако, сам текст «Руководства к Герменевтике» архимандрита Афанасия до сих пор не найден. Первое дошедшее до нас издание отечественной герменевтики относится к 1859 году и принадлежит профессору П. Савваитову [2], который считается основоположником Библейской Герменевтики в России. В 1989 году появилась книга Г.Г. Шпета «Герменевтика и ее проблемы» [17]. Работы П. Савваитова и Г.Г. Шпета относятся ко второй половине XIX века, процесс же становления герме-

невтической традиции в России в первой половине того же века современной наукой практически не исследован несмотря на то, что такого рода сведения весьма актуальны и необходимы для реконструкции истории возникновения и развития отечественной герменевтики. В связи с этим стоит обратить внимание на рукописное наследие представителей духовно-академической философии первой половины XIX века, в котором существует по крайней мере еще один, Библейский, вариант отечественной герменевтики первой половины XIX века. Он носит название «Богословие Толковательное или Священная Герменевтика» и принадлежит духовно-академическому мыслителю архимандриту Евтихиану (Лестеву). Его антропологическая рукопись «Богословское Человекословие», созданная по желанию святителя Филарета (Дроздова), была проанализирована в ряде научных работ [10, 12, 13]. В данной же статье хотелось бы охарактеризовать его другой труд, «Богословие Толковательное или Священная Герменевтика», который способен уточнить современные научные представления об истории становлении герменевтической традиции в России.

Герменевтика как наука о принципах толкования и понимания текстов важна для духовно-академической философии не менее, а, может быть, даже более, чем для светских дисциплин, потому что в основе духовно-академических наук лежат тексты Священного Писания, от правильности толкования которых зависит истинное христианское вероучение. Превратно истолкованные слова Священного Писания порождали многочисленные ереси в истории христианства и наносили разрушительный вред человеку, отклоняя его от следования верному спасительному пути. Поэтому герменевтика приобретает особенно важное значение именно в сфере духовно-академического преподавания, призванного передать воспитанникам верно истолкованное вероучение.

Важность герменевтики для преподавателей и воспитанников духовных академий вполне осознавали автор «Богословия Толковательного или Священной Герменевтики» архимандрит Евтихиан (Лестев), и святитель Филарет (Дроздов), явившийся инициатором его создания. «Богословие Толковательное или Священная Герменевтика» архимандрита Евтихиана (Лестева) представляет собой рукописный труд в двух частях. Рассмотрим вступительную часть рукописи, в которой архимандрит Евтихиан дает определение истолковательной науки, обосновывает ее необходимость для других богословских дисциплин, оценивает существующие герменевтические труды его ближайших предшественников и современников.

Прежде всего, стоит обратить внимание на то, какое название архимандрит Евтихиан дает своей рукописи. Он включает в него определение «Священная», тем самым придавая своему труду большее значение, чем простой герменевтике. Для него толкование текстов Священного Писания представляется намного более весомым, чем толкование любых других светских текстов, так как обычные тексты содержат размышления падших людей, а Священные тексты хранят информацию, переданную Самим Богом. В своем труде по Священной, как он ее называет, Герменевтике, архимандрит Евтихиан вначале обозначает цель, ради которой Священное Писание, или Слово Божие, сообщается людям, и цель эта состоит в «умудрении их во спасение»: «Священное Писание, или слово Божие, как древле многогласотне и многообразне чрез Пророков, как и ныне чрез Апостолов и различных учителей благочестия сообщается для умудрения их в спасение (2 Тим. 3. 15)» [5, л.1].

Но одного простого сообщения Слова Божия людям, согласно мысли архимандрита Евтихиана, недостаточно. Необходимо еще, чтобы каждый человек мог понимать Священное Писание, и понимать его правильно, так как только в этом случае он сможет достичь основной цели своей временной жизни на земле, – вечного спасения. Однако, понимание Священного Писания затруднительно из-за того, что оно передает сведения о предметах, которые бывают выше человеческих понятий, а также из-за древности языка. Поэтому и возникает необходимость для Русской Православной Церкви поручить некоторым людям растолковывать верно для других слова и смыслы Священного Писания: «Но поелику Св. Писание во многих местах или по причине древности языка, на коем оно писано, или по причине самых своих предметов не так бывает ясно, чтобы каждый читающий его или слушающий мог удобно понимать и уразуметь, и чрез то достигать своей цели спасения; то, дабы каждый верующий мог достигнуть своей цели и исполнить волю Божию, хотящую всем человекам спастися и в разум истины прийти, Православная Церковь возложила обязанность на неких опытных и искусных в слове Божием людей открыть каждому свободный доступ к тайнам слова Божия, препоручила обязанность толковать оное и раскрывать истинный смысл оногo. Отсюда получило свое начало Богословие Толковательное или Священная Герменевтика, каковая по истечении некоторого времени, будучи приведена в определенный состав, составляет особую науку, известную донныне под именем Герменевтики» [5, л.1-2].

Далее архимандрит Евтихиан в своем труде дает определение герменевтики, а также противопоставляет Священную Герменевтику герменевтике светской,

чем подчеркивает преимущественную важность первой: «Герменевтика по значению слова происходящего от греческого слова... есть способность ума человеческого толковать или изъяснять текст какого-либо писания. Поелику же предметом толкования бывают истины Священного Писания, то отсюда и происходит Священная Герменевтика в противоположность Герменевтике светской, которая занимается толкованием текста светских писаний и известна у нас под именем Критики» [5, л.2].

Архимандрит Евтихиан определяет два смысловых направления Священной Герменевтики, которые он рассматривает в следующих значениях: «1) Как такое учение, которое вообще нужно всякому человеку-христианину; 2) Как такое учение, которое приличествует в частности Пастырям и учителям Церкви» [5, л.2].

Архимандрит Евтихиан поясняет, что герменевтика необходима человеку-христианину для того, чтобы иметь способность изъяснять смысл Священного Писания себе и другим: «В 1-ом смысле она есть действительная способность человека-христианина, по коей он, при руководстве здравого разума и Святого Духа, испытует существенный смысл Священного Писания, как для пользы собственной, так и для изъяснения его в назидание других. Вот что говорит о сем один учитель Церкви: всякий христианин способен к изъяснению Священного Писания, впрочем не иначе, как находясь в известной степени духовного образования и пользуясь известными к тому пособиями» [5, л.2]. В вышеприведенной цитате замечается характерная для трудов писателей первой половины XIX века особенность, состоящая в упоминании неких учителей Церкви без названия их конкретных имен и источников.

Среди известных толковников Священного Писания периода с I по VII века архимандрит Евтихиан называет имена Климента Александрийского, Оригена, Дидима, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, блаж. Августина, Иринея, Тертуллиана, Киприана, Амвросия Медиоланского, Григория Чудотворца, Льва папы Римского, Иеронима. Период с VII до XIV века он рассматривает как время всеобщего невежества для востока и запада, так как в этот исторический промежуток «толкование книг Священного Писания было вовсе заброшено и до тех пор не обращало должного на себя внимания, пока не взялись за Еврейский, Халдейский, Арабский и Сиро-халдейский языки и стали излагать и определять Герменевтические правила» [5, л.2]. Вместе с этим, архимандрит Евтихиан перечисляет ряд протестантских книг по искусству толкования библейских текстов, упоминание которых дает некоторое понимание того, что отече-

ственная собственная библейская герменевтика формировалась на основе опыта протестантских богословов: «некоторые толкования Священного Писания вновь в различных церквах, как то: в Лютеранской, Павлин, Синезий, который написал правила всей Священной Герменевтики; Флещий, его ключ к Священному Писанию и способ познавать истинный смысл Священного Писания, Соломон – его Christologia и способ изъяснять текст Священного Писания, Иоанн Гердер, Иоанн Карзовий, Иоанн Шмидий, как написали весьма много Герменевтических правил. В Реформатской: Корнелий а Латиде, Иоанн Клерин, который так хорошо знал все языки, что, по сведению в оных в отношении к изъяснению смысла слова Божия, называл себя мечом его обоюдоострым» [5, л.5].

Говоря о герменевтических трудах своих современников, архимандрит Евтихиан, вместе с тем, считает их в большинстве своем чужими (то есть осознает наличие в них протестантских влияний), хотя и выделяет некоторых знаменитых отечественных толкователей. Среди них Стефан Яворский, Димитрий Ростовский, Тихон Воронежский и святитель Филарет (Дроздов) (который не мог быть не упомянут в им же инициированном герменевтическом труде): «Что же касается до Толковников наших времен, и их толкований, то, хотя оныя и есть, но большею частию чужие, а не собственные. Впрочем, были и есть некоторые Толковники в нашей Церкви довольно знаменитые. Таков? например, Стефан Яворский, коего сочинение, известное под именем Камень веры, содержит все правила, по коим можно утвердиться в истине какого-либо текста Священного Писания, и все доводы, каковые нужны к опровержению противящегося истине: Димитрий Ростовский, протолковавший все нужное в Св. Писании; Тихон Воронежский, коему мы должны раскрытием таинственного смысла Священного Писания (см. в соч. его об истине христианства). Таков напр. и доньше существующий знаменитый толковник кн. Бытия Преосв. Филарет» [5, л.5].

Кроме того, во вступлении к курсу Священной Герменевтики архимандрит Евтихиан рассуждает о необходимости справедливого толкования текстов Священного Писания, для которого, с его точки зрения, необходимы следующие средства:

«1) правильное и внимательное рассмотрение смысла слов, их связи между собою и выразительности;

2) цели, для коей, что-либо в Священном Писании сказано;

3) ясное понятие о правильности отношения предыдущего с последующим, или познание правил Параллелизма» [5, л.5-6]. Вышеперечисленные средства

больше уже относятся к экзегетике, чем к герменевтике, но в «Богословии Толковательном или Священной Герменевтике» архимандрита Евтихиана (Лестева) отсутствует четкое разграничение двух этих наук, что, впрочем, характерно для библейской герменевтики.

Архимандрит Евтихиан подчеркивает связь Священной Герменевтики с другими смежными дисциплинами. Согласно его убеждению, Священная Герменевтика имеет междисциплинарный характер и полезна, необходима по отношению ко многим другим богословским дисциплинам, в изучении которых недостаточно поверхностного понимания: Богословию Догматическому, Богословию Полемическому, Богословию Казуистическому (Нравственному), Богословию Собеседовательному: «Сие Богословие полезно и необходимо для Богословия Догматического или Созерцательного. Ибо к тому, чтобы усмотреть все черты таинств веры, кои изображает Догматическое Богословие, не доволен один наружный взгляд, не довольно одно поверхностное чтение букв, коими изображаются тайны веры, но нужно чтение с глубокомыслием, и око ума должно быть вооружено некоторыми пособиями, каковы суть все правила Герменевтические. Ограничиваться же чтением поверхностным слова Божия и оным утверждать сокровенной тайны истинность, столь же нелепо, сколько нелепо и безрассудно, кому-либо говорить о делах правосудия, не утверждаясь на основании законов» [5, л.6].

Не все учителя церкви считали Священную Герменевтику необходимой, некоторые отрицали ее значимость. Архимандрит Евтихиан упоминает об этом, но считает подобный подход неверным, ссылаясь на попытки изъяснения библейских текстов христианами первых веков: «некоторые учителя церкви говорят, что Богословие Толковательное не нужно, но сие их мнение несправедливо:

а) потому, что в первенствующие времена Христианской церкви были такие отцы, кои написали много правил для изъяснения Священного Писания;

б) потому, что, хотя в первенствующие времена Христианской Церкви правила Богословия Толковательного не имели определенного вида, но изложены будучи в систематическом порядке, однако из сочинений или толкований некоторых отцов тогдашнего времени видно, что они в толкованиях своих строго соблюдали правила Герменевтики и держались того порядка, каким ставить между собою истинны велит нынешнее Богословие Толковательное. И действительно, если точно вникнуть в связь их толкований, мы усмотрим всю ту строгость и стройность в расположении толкуемых ими текстов Священного Писания, каковые повелевается соблюдать правилами нынешних Герменевтиков» [5, л.7].

В заключительной части вступления архимандрит Евтихиан производит деление Богословия Толковательного на 4 смысловые части, из названия которых становится понятным, что хотя рукописный труд архимандрита Евтихиана и уклоняется иногда в экзегетику, тем не менее в основе своей все же остается полноценной герменевтикой: «Из них в первой предлагаются основания сего учения; во второй – внутренние средства, при помощи коих толкуется изъясняется текст; в третьей – внешние пособия или пособия ученые, поколику состоят в знании различных наук светских; в четвертой – образ как сообщить истолковательный текст другим и правила приспособлении одного или к вере, или к нравственности» [5, л.7].

Проанализировав только одну вступительную часть «Богословия Толковательного или Священной Герменевтики» архимандрита Евтихиана (Лестева), можно уже многое понять о становлении отечественной библейской герменевтической традиции в первой половине XIX века. Во-первых, явственно проступают изначально протестантские истоки отечественной герменевтики, которые через осмысление отечественными духовно-академическими мыслителями были затем отвергнуты и возведены в разряд чужих. Во-вторых, очевидно стремление к возведению в разряд знаменитых толковников своих отечественных учителей церкви, преодолевших протестантское влияние и мыслящих ортодоксально. Кроме этого, в герменевтической рукописи архимандрита Евтихиана, как и в других рукописях данного периода, обозначена вполне антропологическая цель толкования Священных текстов, которая состоит в спасении человека. А спасение возможно лишь в случае верного истолкования слов Священного Писания. «Богословие Толковательное или Священная Герменевтика» архимандрита Евтихиана (Лестева) также свидетельствует о существовании в русских духовных академиях первой половины XIX века полноценного научного подхода к созданию богословских курсов, включающего в себя обязательное определение дисциплины, обоснование необходимости ее изучения, список имен авторитетных учителей данного предмета, смысловое деление излагаемого материала на связанные между собой подразделы, стремление к аргументированию при утверждениях или опровержениях. Наконец, герменевтическая рукопись архимандрита Евтихиана сообщает нам о том, что в первой половине XIX века уже существовало понимание междисциплинарного значения герменевтики.

Библиография

Бетти Эмилио. Герменевтика как общая методология наук о духе / Пер. с нем.: Е.В. Борисов. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. – 144 с.

Библейская герменевтика. Сочинение профессора П. Савваитова. – Санкт-Петербург. В типографии Якова Трея. 1859. – 144 с.

Гадамер Х.Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

Герменевтика URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/> (дата обращения 30.09.2023)

Герменевтика кн. I [рукопись]. – [Б.м.], 1830-е гг. – 199лл. ОР Ф.173.4 №116.

Грант Р. Осборн. Герменевтическая спираль: общее введение в библейское толкование / Пер. с англ. – Одесса: Евро-Азиатская Аккредитационная ассоциация, 2009. – 728 с.

Даль, Владимир Иванович. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. / Владимир Иванович Даль. – М.: Издат. дом РИПОЛ КЛАССИК, 2002. Т. 1: Т. 1: А-З. – 2002. – 750 с.

Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова. Т.4: Герменевтика и теория литературы / Пер. с нем. Под ред. В.В. Библихина и Н.С. Плотникова. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 531 с.

Замечания митрополита Филарета на «Руководство к Герменевтике» (1841–1842 гг.) // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. – 1868. Кн. 5. – С. 150–167.

Липич Т.И., Нифонтова О.И. Понятие Человекословия в русской антропологической традиции конца XVIII – первой половины XIX века (Опыт архимандрита Евтихиана (Лестева) // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2019. –Т. 44. – № 4. – С. 601-610.

Мень, Александр Владимирович. Библиологический словарь. Т. 1: А-И. Т. 1. – 2002 (Б.м.: ОАО Иван Федоров). – 602, [5] с.

Нифонтова О.И. Проблема греха в антропологической рукописи архимандрита Евтихиана (Лестева) «Богословское Человекословие» // В сборнике: Теология: история, проблемы, перспективы. материалы VIII Всероссийской научно-практической конференции студентов, аспирантов и молодых ученых с международным участием. Липецк, 2020. – С. 20-24.

Нифонтова, Ольга Ивановна. Проблема человека в русской духовно-академической философии первой половины XIX века: диссертация ... кандида-

та философских наук: 09.00.13 / Нифонтова Ольга Ивановна; [Место защиты: ФГАОУ ВО «Белгородский государственный национальный исследовательский университет»]. – Белгород, 2021. – 189 с.

Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. – М.: Академический проект, 2008. – 695 с.

Тисельтон Э. Герменевтика. Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 430 с.

Шлейермахер Ф. Герменевтика. Перевод с немецкого А.Л. Вольского. Научный редактор Н.О. Гучинская. – СПб.: «Европейский Дом». 2004. – 242 с.

Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. 1989-93.

УДК 81-25

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
bpds_umo@mail.ru
доцент кафедры новых технологий в гуманитарном
образовании Института Дистанционного Образования ПСТГУ
Россия, г. Москва
polet_ta@mail.ru

Синодальный перевод Библии как золотой фонд русской культуры

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению истории издания синодального перевода Библии в XIX в. и обзору других библейских переводов на русский язык, созданных в XIX-XXI вв. Особое внимание уделяется стилистическим особенностям синодального перевода, среди которых использование устаревших слов русского языка, близких к церковнославянским, причастий, использование глагола «иметь» вместо «быть», двойного винительного падежа, желательного наклонения, грамматическая инверсия и другие. Синодальный перевод был создан по примеру переводов Библии на европейские языки, чтобы, по замыслу Митрополита Филарета (Дроздова), укрепить русский язык «скриптурным стилем». Этот перевод, несмотря на некоторые неточности, по-прежнему остается единственным официально признанным Русской Православной Церковью. Другие переводы на современный русский язык XX века, а также новые переводы, изданные в начале XXI века, не могут сравниться с ним по качеству и стилистической концепции.

Ключевые слова: синодальный перевод, библейский, русский язык, стилистический, устаревший.

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

The Synod translation of the Bible as the golden fund of the Russian culture

Abstract. The article is devoted to the history of publication of the Synod translation of the Bible in the 19th century and to the review of other biblical translations into Russian, created in the 19th-21st centuries. Particular attention is paid to stylistic features of the Synod translation, including use of outdated words of Russian, which are close to Church Slavonic, use of participles, the verb “to have” instead of “to be”, the double accusative case, the desirable mood, grammatical inversion and others. The Synod translation was created following the example of Bible translations into European languages according to the conception of Metropolitan Philaret (Drozdov) to strengthen Russian with a “scriptural style.” Although some inexactitudes it still remains the only translation which is accepted by the Russian Orthodox Church among the rest translations of the XX century, as well as new translations into contemporary Russian published in the beginning of the XXI century, it has no equal in quality and stylistic concept.

Keywords: Synod translation, biblical, Russian, stylistic, outdated

Библия в 2023 году была переведена полностью на 736 национальных языков (Новый Завет – на 1658 языков). В настоящее время работа над переводами Библии продолжается на 3283 языках в 167 странах [6]. Перевод Библии на национальный язык, как показывает история многочисленных народов, которые получили Священное Писание на родном языке, всегда способствует обогащению литературного национального языка.

Известно, что изначально с истинами Библии в русской действительности наши предки познакомились в кирилло-мефодиевском богослужебном обличии, т.е. на церковнославянском языке, который пришел на Древнюю Русь вместе с ее крещением. Именно церковнославянский богослужебный язык задал для древнерусского языка «верхнюю планку-ориентир», то есть тот самый «скриптурный стиль», который, по выражению Е.М. Верещагина, всегда возглавляет иерархию книжных жанров [2, с. 305-306]. Для современного русского литературного языка таким ориентиром стал синодальный перевод Библии, созданный в XIX веке.

До синодального перевода в Российской империи использовалось Священное Писание исключительно на церковнославянском языке (начиная с 1751 года это была Елизаветинская Библия), т.е. перевод, который был предназначен для богослужения. Однако, как отмечает митрополит Иларион (Алфеев), церковнославянский язык для русских читающих людей еще в XIX веке стал настолько непонятен, что аристократы, включая А.С.Пушкина, желавшие изучать Библию дома, «вынуждены были читать ее на французском» [3].

Самым первым библейским переводческим опытом на русском языке был труд архиепископа Мефодия (Смирнова), выпускника Славяно-греко-латинской академии 1794 г., ставшего впоследствии ее ректором, «К Римлянам послание святого апостола Павла с истолкованием» [1]. В нем параллельно церковнославянскому тексту шел развернутый пересказ-толкование на русском языке, то есть этот перевод был сделан по типу таргума, подобного древним таргумам на Ветхий Завет на арамейском языке («таргум» в переводе с арамейского означает «перевод» – прим. П.Т.). Другой попыткой перевода Библии на русский язык, по некоторым данным, была рукопись иерея Михаила Фотинского 1806 г., представлявшая собой перевод ряда ветхозаветных книг с еврейского языка [5, с. 126].

Перевод всей Библии на русский язык состоялся в два этапа. Сначала над ним работало межконфессиональное Российское Библейское общество, созданное по инициативе князя Александра Голицина при одобрении императора Александра I, который, как пишет Митрополит Иларион (Алфеев), восприняв Отечественную

войну 1812 года как испытание, посланное Богом, стал верующим человеком и Библия (правда, на французском языке) стала его настольной книгой. Работы по переводу начались в 1816 году. Руководил ими архимандрит Филарет (Дроздов), в то время ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии, разработавший систему правил по переводу и ставший фактически его главным редактором [3]. В 1821 году появился полный русскоязычный текст Нового Завета. Однако с 1824 года деятельность Российского Библейского Общества была остановлена [4], т.к. князь Александр Голицын по причине дворцовых интриг и личной ссоры с императором был отправлен Александром I в отставку. Благодаря усилиям нового президента Российского Библейского Общества митрополита Серафима (Глаголевского) работы над переводом Библии прекратились, а в 1826 году деятельность его вообще была приостановлена «до Высочайшего соизволения» [3]. Министр народного просвещения А.С. Шишков (1754-1841 гг.) был консерватором и противником этого перевода, считая, что русская Библия должна быть исключительно на церковнославянском языке [5, с. 128]. Так, официальные работы по созданию перевода Библии на русском языке были прекращены на целых 30 лет, вплоть до окончания царствования Николая I.

В последующие годы были предприняты попытки создания перевода Нового Завета поэтом и переводчиком В. А. Жуковским в 1844-1845 гг., неполного перевода Нового Завета – епископом Никодимом (Казанцевым) в 1855-56 гг., а также перевода двух посланий ап. Павла – философом-славянофилом А.С. Хомяковым в 1860 г. [5, с. 128-129]

В 1858 году благодаря митрополиту Филарету (Дроздову) по высочайшему соизволению императора Александра II Святейшим Синодом были возобновлены работы над созданием русскоязычного перевода Библии, который получил название синодального [О переводах Библии]. Работы над переводом велись с этого времени полностью церковными переводчиками, без участия светских [5, с. 129]. Митрополит Филарет (Дроздов), всеми силами способствуя возобновлению работ по переводу Священного Писания на русский язык, был уверен, что «Достоинству священной книги должно, по возможности, соответствовать достоинство языка» [цит. по 5, с. 126], и если подготовить текст на чистом, правильном языке, то он станет использоваться народом в домашнем чтении и сможет «споспешествовать установлению языка и удержанию его от падения, каковое действие перевода Священного Писания и у других народов замечено» [цит. по 5, с. 125]. Работы велись с 1859 по 1876 гг., причем до 1867 г. ими

продолжал руководить сам митрополит Московский Филарет (Дроздов), лично проверявший и редактировавший все переведенные тексты перед передачей в издательство. Непосредственные переводчики работали в четырех духовных академиях Русской Православной Церкви: Московской, Петербургской, Казанской и Киевской [4]. Митрополит Филарет, редактируя перевод, стремился создать образцовый, «достойный» текст, ставя критерий понятности превыше критерия употребительности в речи, и поэтому призывал подбирать среди русских слов те, что были ближе к церковнославянскому языку, а также настаивал на том, чтобы использовать «причастия вместо определительных придаточных ... глагольные формы с *да* («желательное наклонение») ... конструкцию с глаголом *иметь* вместо *быть*, двойной винительный» [5, с.130], и предлагал многие другие стилистические фигуры, формируя этим самым, как пишет И.А. Реморов, специфический церковно-библейский стиль русского языка [Там же].

Действительно, возвышенный, «скриптурный» стиль синодальному переводу более всего придают устаревшие слова русского языка, намеренно подобранные в соответствии с рекомендациями митрополита Филарета (Дроздова) близкими к церковнославянским. В тексте синодального перевода можно найти много примеров с устаревшими понятиями русского языка, например: «Господь, – престол Его на *небесах*, *очи* Его *зрят*; *вежды* Его испытывают *сынов* человеческих» (Пс.10:4); «...сотворивший небо и землю со всем *благословением* их *блаженство* в *деснице* Твоей *вовек*» (2 Пар.36:24); «Правда Твоя, Боже, до *превыспренних*» (Пс.70:19); «...если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, *кольми паче вас*, маловеры!» (Мф.6:30); «плевали Ему в лицо и *заушали* Его; другие же ударяли Его по *ланицам*» (Мф.26:67), «*Поелику* мы слышали, что некоторые, вышедшие от нас, смутили вас...» (Деян.15:34) и многие другие.

Для передачи необыкновенного потрясения, переживания от встречи со сверхъестественным, с чудом наряду с указательным местоимением «вот» используется устаревшая указательная частица «*се*». Интересно отметить, что эта частица применена переводчиками, как показывает исследование, только два раза в ветхозаветных мессианских текстах («*се*, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему : Еммануэл» (Ис.7:14), «...*се* Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий...» (Зах.9:9)), 37 раз в новозаветных текстах, например, «*се*, Царь твой грядет к тебе Кроткий» (Мф.21:5), «*Се*, гряду скоро; держи, что имеешь, дабы кто не восхитил венца твоего» (Откр.3:11) и др.

В качестве примера использования причастий как еще одного стилистического маркера текста синодального перевода можно привести отрывки: «не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, *Сущий* на небесах» (Мф.16:17), «Господи, ... величественно *спасающий* царя Своего и *творящий* милость помазаннику Своему Давиду и потомству его во веки!» (2 Цар.22:50-51).

Наглядными примерами использования глагола «иметь» вместо «быть», который подразумевается в контексте, являются стихи: «Ибо кто *имеет*, тому дано будет, а кто не *имеет*, у того отнимется и то, что *имеет*» (Мар.4:25); «кто *имеет* уши слышать, да слышит!» (Лк.8:8).

В качестве примера использования в тексте синодального перевода двойного винительного падежа, который является особенностью церковнославянского языка, и был присущ старославянскому и древнерусскому языкам, можно привести фразу такой конструкции (двойной винительный падеж выделен курсивом): «да знают *Тебя*, единого истинного *Бога*...» (Иоан.17:3).

В тексте синодального перевода можно найти много примеров применения архаичного желательного наклонения с «да» (которое в современном русском языке отсутствует, ему соответствует повелительное наклонение): «*да* будет твердь посреди воды, и *да* отделяет она воду от воды» (Быт.1:6), «И *да* владычествует в сердцах ваших мир Божий» (Кол.3:15) и т.д.

Стилистической особенностью текста синодального перевода, также служащей для создания возвышенного «скриптурного» стиля, является использование грамматической инверсии в утвердительных предложениях, например, «...из Египта воззвал Я Сына Моего» (Мф. 2:15).

Для текста синодального перевода можно отметить еще такую орфографическую особенность, имеющую богословский подтекст, как разная орфография у слов «дух» и «Дух». Если явно или неявно библейский текст указывает на Третье Лицо Св.Троицы, то тогда это слово пишется с заглавной буквы, например, «...и увидел [Иоанн] *Духа* Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него» (Мы.3:16) или «Тогда Иисус возведен был *Духом* в пустыню» (Мф. 4:1). Если же речь идет о падших ангелах или о духе как части человеческой природы, то используется слово «дух» с прописной буквы, что видно в следующих соответствующих примерах: «Когда нечистый *дух* выйдет из человека...» (Матф.12:43); «бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение: *дух* бодр, плоть же немощна» (Мф. 26:41). Это отличие при написании слова «дух» интересно отметить в связи с тем, что в греческом оригинале отсутствует такая орфографическая

разница: «πνεύματος αγίου» (Мф.4:1) используется для Святого Духа, πνεύματος используется как для обозначения Духа Божия, так и для обозначения духа как части человеческой природы и духа как падшего ангела, что подтверждают приведенные примеры из Мф.4:1, Мф.26:41, Мф.12:43, найденные в греческом оригинале Библии. Поэтому можно сказать, что переводчики синодального перевода орфографически подчеркивают разные уровни духовной природы.

Создатели синодальной Библии ориентировались, прежде всего, на греческую Септуагинту, однако следовали указанию митрополита Филарета (Дроздова), что «еврейский текст также в догматическом достоинстве принимаем был» [2, с. 198], но только не при переводе фрагментов, которые имеют принципиальное для христиан богословское значение. Е.М. Верещагин на ряде примеров показал, что в случае, если масоретский текст был двойственен, переводчики обращались к Септуагинте «в пользу» христиан [2, с. 191].

Тем не менее, качеством синодального перевода не был удовлетворен после его появления еще обер-прокурор Святейшего Синода К.П. Победоносцев, призывавший к его усовершенствованию. По его указанию историк Церкви и богослов Н.Н. Глубоковский составил «Замечания», – подробный список неточностей, которые он нашел в тексте первых трех Евангелий (в настоящее время этот список заново не опубликован). Есть сведения о существовании перевода Нового Завета под авторством самого К. П. Победоносцева, который был издан в 1906 г. [5, с.132-133].

В качестве недостатков критики синодального перевода часто называют присущий его тексту «текстологический и стилистический эклектизм» [3], но это объясняется тем, что, как говорилось выше, в качестве текстологической основы перевода использовалась как Септуагинта, так и масоретский (т.е. еврейский) текст Библии, при этом, хотя по языку текст синодального перевода уже не церковнославянский, он содержит много устаревших слов, близких к церковнославянским, на что указывал в 1917 году в докладе «Собор и Библия» для Всероссийского Церковного Собора председатель Русской библейской комиссии И.Е. Евсеев [Там же]. Однако на долгие 70 лет, когда Русская Православная Церковь находилась под угрозой существования, вопрос об исправлениях и совершенствовании синодального перевода был отложен.

По мнению митрополита Илариона (Алфеева), синодальный перевод в течение 140 лет с того времени, как он был издан, «произвел громадный сдвиг в русской культуре и обеспечил развитие русскоязычного богословия» [3]. Не-

обходимо также подчеркнуть его важную роль и ценность для Русской Православной Церкви в эпоху гонений в XX веке, когда и духовное образование было запрещено, и богослужебные книги Церкви на церковнославянском языке изымались и сжигались. Именно синодальный перевод использовался православными верующими в советскую эпоху гонений, как пишет Митрополит Иларион (Алфеев), в тонких «брюссельских» изданиях. Именно синодальный перевод помог в первые годы возрождения деятельности Русской Православной Церкви заложить «основы для возрождения религиозной жизни после падения государственного атеизма» [Там же].

После синодального перевода в XX веке на русском языке появились переводы: Ветхого Завета П.А. Юнгера (1908-1917), Нового Завета под редакцией ректора Парижского Свято-Сергиевского православного богословского института епископа Кассиана (Безобразова) (1953-1965), в современную эпоху – отдельный перевод Псалтири Е.Н. и И.Н. Бируковых (1994), а также перевод избранных библейских книг Библии С.С. Аверинцева (1970-1990 гг.) [4].

В 1990-е гг. возникли и протестантские «миссионерские» русскоязычные библейские переводы, напечатанные издательствами «Благая весть», «Слово жизни», «Живой поток», но стилистическая концепция в этих переводах отсутствует [5, с. 133] и по качеству они называются в Русской Православной Церкви «ложными переводами» [4].

К переводам Библии на русский язык с конфессиональными искажениями и потому неприемлемым Русской Православной Церковью относится также текст, изданный в Брюсселе в 1989 г. и переизданный в 1997 г. и 2003 г., с предисловием и комментариями, отражающими взгляды Католической Церкви, а также перевод Библии П. Кулакова 2000 г., в котором отражены особенности вероучения секты адвентистов седьмого дня. Большие дискуссии вызывает русский перевод Библии, опубликованный в 2011 г. Российским Библейским обществом. Если текст Ветхого Завета в этом издании в принципе качественный и отличается от синодального перевода лишь тем, что имена приближены по звучанию к еврейскому оригиналу [4], то текст Нового Завета В.Н. Кузнецовой негативно критикуется высшими иерархами Русской Православной Церкви (в частности, митрополитом Иларионом (Алфеевым)) за чрезмерно упрощенный язык [3].

Новейшим переводом на русский язык является выпущенное в 2017 г. Российским Библейским обществом *Учебное издание Современного русского перевода Библии*, подготовленное на основании текстов на древнееврейском, арамейском

и древнегреческом языках – оно является переработанным и дополненным изданием вышеуказанного перевода 2011 года.

В такой ситуации синодальный перевод по-прежнему остается «единственным официальным русским переводом Библии» [5, с. 131], причем, несмотря на существующие недостатки, качество и высокий стиль его таковы, что он вполне может быть использован не только в домашнем чтении, но и в богослужении (например, для проведения миссионерских богослужений). Можно согласиться с мнением митрополита Илариона (Алфеева) [3], что разумнее провести редактирование Синодального перевода для удаления недостатков, выявленных трудами православных богословов и ученых еще в начале XX века, чем создавать новые полные переводы на русский язык.

Библиография

Библиологический словарь / Прот. Александр Мень. – Москва : Фонд им. Александра Меня, 2002. – В 3-х тт. – Т.2. – К–П. – 555 с. – Текст : непосредственный.

Верецагин Е. М. История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников / Е.М.Верецагин. – М.: Мартис, 1997. – 315 с. – Текст : непосредственный.

Иларион, Волоколамский (Алфеев), митр. История и значение Синодального перевода Библии / Алфеев, митр. Волоколамский Иларион. – Текст : электронный // Доклад на межхристианской конференции, посвященной 140-летию Синодального перевода Библии. Москва, 4 октября 2016 г. URL: <https://pravoslavie.ru/97562.html> (дата обращения 10.05.2023).

О переводах Библии – Текст : электронный. URL: <https://azbyka.ru/o-perevodah-biblii> (дата обращения 10.05.2023).

Реморов И. А. Русские переводы Нового Завета XIX века: в поисках достойного языка / И.А.Реморов. – Текст : непосредственный // Вестн. НГУ. Серия: История, филология. 2016. – Т. 15, № 9: Филология. – С. 124–139.

Wycliffe Global Alliance URL: <https://www.wycliffe.net/resources/statistics/> (дата обращения 01.12.2023).

УДК 378.016:811

Ревина Татьяна Юрьевна
кандидат филологических наук,
доцент Белгородской духовной семинарии,
Россия, г. Белгород
revina_tu@yandex.ru

Использование учебных материалов православных курсов английского языка в процессе преподавания английского языка в Духовной семинарии

Аннотация: В данной статье рассматриваются некоторые проекты по организации бесплатных православных курсов английского языка и их роль в повышении мотивации к изучению иностранного языка в семинарии. Также акцент сделан на анализе материалов этих курсов, их методике преподавания и практической значимости при использовании их работ в курсе английского языка в духовной семинарии. К основному выводу можно отнести следующее: использование материалов из разных источников православных курсов английского языка позволяет не только улучшить качество преподавания английского языка в семинарии, но и повысить мотивацию к изучению иностранных языков.

Ключевые слова: английский язык; разговорный клуб; курсы по изучению иностранных языков; православие; православные центры; мотивация; духовная семинария.

Revina T.Y.
PhD in Philology,
assistant professor of the department of social and
humanitarian disciplines, Belgorod theological Seminary,
Russia, Belgorod
revina_tu@yandex.ru

Using educational materials of the Orthodox English courses in the teaching of English language at a theological seminary

Abstract: The article deals with some projects on the free Orthodox English courses and their role in increasing the motivation to studying a foreign language at a theo-

logical seminary. The main emphasis is placed on the analyses of the materials of the courses, their methodology and practical significance in using their works in teaching of English of the students. The main finding of the study includes the following: using educational materials from different sources of the Orthodox English courses allows making better the quality of teaching and increasing the motivation to studying a foreign language at a theological seminary as well.

Keywords: English language; a speaking club; foreign language courses; the orthodoxy; the orthodox centres; motivation; a theological seminary

Обучение английскому языку давно уже стало неотъемлемой частью современного образования. В семинариях обязательное обучение английскому было введено сравнительно недавно – примерно со второй половины 19 века [2]. Сегодня же существуют англоязычные программы дистанционной подготовки как будущих клириков и церковных работников, несущих послушание на зарубежных приходах Русской Православной Церкви, а также для иноязычных учащихся, которые имеют желание подробно изучить православное учение.

В ряде стран английский язык используется в качестве богослужебного, поэтому английский можно назвать языком литургическим. Например, в американских и английских приходах Русской Православной Церкви, в приходах Антиохийской Православной Церкви, Сербской Православной Церкви и многих других литургию совершают именно на нем. Также на английском печатаются многие труды по богословию, истории Церкви, литургике, каноническому праву и иным академическим дисциплинам. Нас восхищают подвиги миссионеров, которые могли привести к истинной вере иноязычные народы. Вряд ли это было бы возможно без знания иностранных языков.

Хорошее владение иностранным языком является одним из обязательных условий для получения дальнейшего образования в духовных академиях, а затем аспирантуре и докторантуре. Кроме этого, с учетом интенсивного применения новых информационных технологий в современном мире умение донести православное понимание Евангелия до англоязычных слушателей становится одним из приоритетных направлений миссионерской деятельности Православной Церкви.

По вышеуказанным причинам, а также, безусловно, по причине широкой распространенности этого языка, исходя также из желания пользоваться англо-

зычным сегментом сети многие семинаристы (да и не только они!) стремятся углубить свои школьные знания в области изучения этого западноевропейского языка. Однако, во-первых, это весьма затратно финансово, а во-вторых, не рас- теряться в многообразии предложений и найти «своего» преподавателя довольно трудно. Кроме того, в стандартном курсе обучения английскому языку во всех учебно-методических комплексах, исходя из соображений толерантности при отборе тем, никогда не изучается религиозная лексика, и уж тем более мы не увидим там текстов религиозного содержания (разве что за исключением темы Рождества или Пасхи, но и то в абсолютно светском аспекте).

В этом свете становится особенно актуальной организация православных курсов английского языка, на которых обучение проводится не только высококвали- фицированными, но и воцерковленными мотивированными преподавателями.

То, что спрос на подобные курсы есть, можно понять, полистав некоторые ветки чатов православных сайтов, сайтов мигрантов или изучающих английский язык. При этом многие дискутирующие в чатах знают, что курсы обучения ан- глийскому языку есть при церквях иной веры или сектантских организаций и сознательно не желают туда идти, пусть и обучение английскому с носителями языка там гарантируют бесплатно. Им важно сохранять свою культуру и вероис- поведание.

Идея организации курсов изучения английского языка в православном окру- жении, с учетом специфики лексики, текстов, традиций родилась сравнительно недавно. Одними из пионеров этого движения стали Алексей Макаров – осно- ватель православных языковых курсов имени святителя Феликса Бургундского, выпускник Института стран Азии и Африки МГУ, и Филипп Чэмпион – руково- дитель образовательного центра свт. Феликса Бургундского, преподаватель в груп- пе продвинутого уровня, сотрудник Отдела внешних церковных связей Москов- ского Патриархата, магистр богословия в Институте православных христианских исследований в Кембридже [9]. На православном портале «Иисус» можно под- робнее ознакомиться с проектом и его работой в статье о том, как «с 2014 года по благословению ректора Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия митрополита Волоколамского Илариона в Русской Право- славной Церкви действует уникальный волонтерский проект под названием «Об- разовательный центр имени святителя Феликса Бургундского». [4]. Созданный и курируемый ими образовательный центр – это сообщество мирян Русской Право- славной Церкви, объединенных желанием преподавать иностранные языки в ка-

честве волонтерской деятельности и церковного служения. Занятия проводятся в помещениях при храмах и высших церковных учебных заведениях Москвы. В центре преподается не только английский, но и французский, немецкий, испанский и новогреческий языки. Также предоставляется возможность изучать и другие дисциплины в качестве волонтерской деятельности и церковного служения: богословие, английскую бизнес-лексику, живопись, литературу и хоровое пение. Дважды в месяц для иностранцев организована Божественная литургия на английском. Все занятия бесплатны ориентированы на широкую аудиторию независимо от вероисповедания студентов. На сегодняшний день их филиалы есть в Казани и Воронеже. С 2020 года в Воронежском Благовещенском кафедральном соборе стартовали курсы английского языка, а с 2021 года открылись курсы обучения английскому языку в Духосошественском храме г. Казани [12].

На сайте радио «Вера» есть аудио- и текстовая запись интервью с Филиппом Чэмпioniном об изучении языков с использованием Священного Писания «Светлый вечер с Алексеем Макаровым и Филиппом Чэмпioniном» [3], также есть видеозаписи бесед с интервью с ними о жизни, приходе к вере, обучении за рубежом и работе в центре в сети Интернет на сайте телеканала «Спас», на канале YouTube.

Подобные материалы позволяют не только получить информацию о курсах, их работе и преподавателях, но и усилить мотивацию к изучению английского языка, лишний раз напомнить, что есть очень важная форма служению Богу – что-то, в чем ты силен, делать бесплатно для других. Более того, некоторые из преподавателей этого центра ушли в миссионерскую деятельность, которая была бы невозможна без знания иностранного языка. Доносить эту мысль студентам также важно, поскольку за время учебы в семинарии необходимо максимально проявить свои способности и усердие, чтобы в дальнейшем быть полезным православному миру, найти свою нишу в жизни.

В социальной сети «ВКонтакте» создана группа «Образовательный центр свт. Феликса Бургундского», в которой можно найти информацию о проведении заседаний англоязычного православного клуба (Библейско-богословской группы), а также, что представляет особый интерес для преподавателей, изучить их опыт создания и проведения подобного рода занятий на бесплатной основе, посмотреть некоторые материалы для занятий по религиозной тематике. Например, забавные мемы в анонсах о собраниях, по которым можно хорошо продемонстрировать игру слов в английском, небольшие видео из богослужений на английском языке,

которые можно взять для развития навыков аудирования и лексических навыков, мотивирующие видео об изучении английского языка и обсуждение текстов Евангелия, интервью с носителями языка на религиозные и философские темы и темы бытовые.

Интерес для расширения преподавательского опыта и использования видеосюжетов в практике преподавания в семинарии представляет и Православный английский дискуссионный клуб при Московском Подворье Валаамского монастыря. Данный проект стартовал в 2012 году при Московском храме Спаса Нерукотворного Образа в Перово, а позднее присоединился к дискуссионному клубу при Московском подворье Валаамского монастыря. Руководителем клуба является Роман Чустузиан, магистр и бакалавр экономики в Москве на совместной программе ЛШЭ (Лондон) и ВШЭ (Москва), проходивший обучение преимущественно на английском языке. Кроме этого, методология дискуссий, проводимая Романом Чустузианом, использовалась в Клубе английского языка при храме Софии Премудрости Божией в Москве. Также руководитель проекта имел опыт проведения интерактивного курса по изучению текста литургии на английском языке (о клубе и его работе подробнее можно узнать на их сайте) [7].

На данном сайте можно изучить видеоролик о клубе, в котором представлены одно из заседаний (частично), отзывы его участников и преподавателей. Любопытно, что, несмотря на всю выдержанную структуру типичного занятия (начинается урок с молитвы, во время занятия задействованы все виды работы – аудирование, чтение, письмо и говорение и т.д.), само занятие проводится в неформальной обстановке чаепития. Обратим внимание на отзывы участников клуба: большинство отмечает наряду с высоким уровнем преподавания и собственным видимым прогрессом в освоении английского возможность общаться с единомышленниками, обсуждать волнующие их религиозные темы и более серьезное отношение к вере, ставшее более осознанным за время участия в заседаниях клуба. Таким образом, решается не только образовательная задача, но и дается шанс невоцерковленным людям открыть для себя Слово Божие, а воцерковленным укрепиться в вере своей.

Для студентов семинарий и преподавателей английского можно рекомендовать подписаться на Телеграм-канал клуба Московского подворья Валаамского монастыря [8], где периодически выкладывают небольшие тексты из Притч, ссылки на англоязычное видео о святых и о разных религиозных и философских вопросах, информация о литургиях на английском языке и другое. Эти материалы

позволяют сократить время поиска нужного видео- и текстового материала для интересных, современных интерактивных занятий по английскому языку на занятиях в семинарии, поскольку их тематика как раз входит в программу обучения английскому языку будущих теологов и священнослужителей.

Онлайн-занятия иностранным языком предлагает Академия английского языка в честь свт. Иоанна Шанхайского и Сан-Францисского, которая открылась 3 сентября 2023 года в Крестовоздвиженском храме с. Марчуги Воскресенского района Московской области. Занятия проводит Евгения Дьяконова, кандидат филологических наук, профессиональный переводчик и преподавателя английского языка, много лет проработавшая преподавателем в Англии. На сайте храма в честь святителя Иоанна архиепископа Шанхайского и Сан-Францисского в микрорайоне Литвинки г. Твери можно посмотреть короткие видеозаписи о работе над фонетикой английского языка, об английском глаголе и некоторые другие видео. Учитывая, что проект только начался, сайт интенсивно пополняется материалами.

Важно, что тема православных клубов английского языка находит все большую поддержку. Так, с января 2024 года начинаются курсы обучения разговорному английскому языку для старшеклассников на базе Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Это также бесплатные занятия для всех заинтересованных [10].

Сегодня интерес к иностранным языкам и желание повысить мотивацию студентов к изучению английского можно увидеть практически во всех православных духовных семинариях РПЦ. Так, например, на сайте Казанской Православной Духовной семинарии [6] размещен материал «70 способов улучшить свой английский»; в Донской духовной семинарии еще с 2013 года введен бесплатный спецкурс «Английский язык в сфере теологии» для всех желающих, в который входит изучение английских богословских и религиозных терминов, чтение англоязычного Евангелия, учение молитв, тропарей и псалмов, а также составление проповедей на английском языке [5]; при Смоленской Православной Духовной семинарии в ее учебном корпусе по воскресеньям проходят занятия по английскому языку для прихожан Покровского храма.

Отдельно выделим некоторые православные сайты, на которых также можно почерпнуть полезную информацию при обучении иностранному языку. Например, в «Блоге православного переводчика» выложено интересное познавательное видео страноведческого характера о самом английском языке (языковая ветвь, гео-

графия использования и пр.), а также некоторые церковные тексты и малоизвестные нюансы, такие как формы обращения к духовным лицам или особенности англоязычного описания русских икон [11]. На сайте же https://christian.feedspot.com/orthodox_blogs/ [2] можно найти ссылки на англоязычные страницы православных блогов и сайтов с современными текстами на православную тематику и не только. Это может быть хорошей базой для упражнений в чтении, переводе и составлении диалогической речи, поскольку часто студенты с интересом изучают современный английский язык, с которым они сталкиваются в сети сегодня.

Учитывая, что современные воспитанники семинарий прекрасно интегрированы в интернет-пространство, им не составляет труда самостоятельно, по присылаемым преподавателем ссылкам, повторно изучать аудио- и видеоматериалы, а также самостоятельно находить подобные записи. Параллельно на занятиях можно предложить обсудить идею создания подобных курсов в своем будущем приходе, говорить о благотворительности и взаимопомощи, расширении спектра занятий с детьми в воскресных школах.

Ценность таких страниц в пабликах и их материалов для обучения в курсе английского языка в семинарии очевидна. Во-первых, это дает мощную мотивацию к изучению языка («Если существует столько возможностей для изучения иностранного, столько воцерковленных людей записываются на курсы при православных храмах и центрах, им это интересно и нужно, значит, это может быть интересно и нужно мне, у меня есть единомышленники»). Во-вторых, сами материалы, размещенные в этих источниках, можно использовать на практических занятиях по английскому языку: тематика сюжетов, используемая лексика, подбор героев для видеосюжетов, отзывы слушателей курсов, отрывки занятий – всё это может дополнить практически любую тему, которая изучается в первый год обучения языку в семинарии. Кроме того, предлагаемые материалы несут достаточно большой воспитательный потенциал: интересны поднимаемые темы в интервью, сами личности интервьюируемых, проблематика текстов для чтения и обсуждения.

Библиография

80 Best Orthodox Blogs and Websites. – URL: https://christian.feedspot.com/orthodox_blogs/

Е.И. Кислова. Из истории лингвистической компетенции духовенства XVIII в.: учителя иностранных языков в русских семинариях // Вестник Московского уни-

верситета. Сер. 9. Языкознание и литературоведение. – М.– С. 63-78. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/iz-istorii-lingvisticheskoy-kompetentsii-duhovenstva-xviii-v-uchitelya-evropeyskih-yazykov-v-russkih-seminariyah/viewer>

Запись интервью с Филиппом Чэмпионом «Светлый вечер с Алексеем Макаровым и Филиппом Чэмпионом» // эфир от 16.01.2017. – Режим доступа: <https://radiovera.ru/izuchenie-yazykov-s-ispolzovaniem-svyashhennogo-pisaniya-svetlyiy-vecher-s-alekseem-makarovyim-i-filippom-chempionom-16-01-2017.html>)

Международный день английского языка и открытый Образовательный центр свт. Феликса Бургундского. – Режим доступа: <https://jesus-portal.ru/life/expert/mezhdunarodnyy-den-angliyskogo-yazyka-i-otkrytyy-obrazovatel-nyy-centr-svt-feliksa-burgundskogo/>

Официальный сайт Донской Православной Духовной семинарии. – Режим доступа: <https://uchkom.info/novosti/v-donskoj-dukhovnoy-seminarii-proshlo-pervoe-zanyatie-spetskursa-angliyskiy-yazyk-v-sfere-teologii-12100/>

Официальный сайт Казанской Православной Духовной семинарии. – Режим доступа: <https://kazpds.ru/70-sposobov-uluchshit-svoy-angliyskiy/>

Сайт Московского Подворья Валаамского монастыря. – Режим доступа: <https://mospodvorie.ru/moskovskoe-podvorie/prosvetitelskaya-deyatelnost/angliyskiy-klub/>

Телеграм-канал разговорного клуба английского языка Московского Подворья Валаамского монастыря. – Режим доступа: https://t.me/s/orthodox_christian_discussions

Филипп Чэмпион. Лица церкви // Интервью с Филиппом Чэмпионом. – Режим доступа: <https://moslenta.ru/lyudi/ot-pervogo-lica/stereotipov-o-popakh-v-roleksakh-moglo-by-byt-i-menshe-kak-vypusknik-kembridzha-uchit-rossiyan-pravoslavuyu-po-angliyski.htm>

Официальный сайт Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета <https://pstgu.ru/abitur/kursy/razgovornyy-angliyskiy/?ysclid=lpd4mztjl1v388823658>

Блог православного переводчика. – Режим доступа: <https://pravperevod.blogspot.com/search/label/%D0%90%D0%BD%D0%B3%D0%BB%D0%B8%D0%B9%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9%20%D0%B1%D0%BB%D0%BE%D0%BA>

Официальный сайт Духосошественского храма г. Казани. – Режим доступа: https://tatmitropolia.ru/newses/eparh_newsес/kaznews/default.asp?id=74723&ysclid=lpq1qdwj59457265260

УДК 26-28

Яровой Александр Николаевич
протоиерей, доцент Белгородской Духовной семинарии
Яровой Макарий Александрович
Магистр Высшей школы юриспруденции и администрирования
НИУ ВШЭ
makariyy@yandex.ru

О возможности возникновения трудовых отношений священнослужителей. Юридический и канонический аспект

Аннотация: В данной статье анализируются актуальные вопросы права, церковного права, Трудового права, их традиция и синтез, Евангельская основа, проблемы применения основополагающих принципов светского и церковного законодательства в реальной практике церковной и общественной жизни.

Ключевые слова: Право, трудовое право церковное право, основы права, общество, трудовые отношения, увольнение священника.

Yarovoy Alexander Nikolaevich,
Archpriest. Associate Professor of the Belgorod Theological Seminary
(with a missionary orientation)
Yarovoy Makary Alexandrovich,
Master of Law and Jurisprudence
of the Higher School of Economics

Peculiarities of labor relations of clergy. The legal and canonical aspect

Abstract: The article deals with topical issues of law, church law, Labor law, their tradition and synthesis, the Evangelical basis, the problems of applying the fundamental principles of secular and ecclesiastical legislation in the real practice of church and public life.

Keywords: Law, labor law, church law, fundamentals of law, society, labor relations, dismissal of a priest.

Обозначенная тема возможности возникновения трудовых отношений священнослужителей в юридическом и каноническом аспекте затрагивает своим исследованием сущность, основы современной российской юриспруденции в части трудового права, а именно в ее рефлексии на церковное законодательство. Исторически мы неоднократно видим важность научного исследования канонов как части юриспруденции в самых различных ее отраслях. В этой статье затронем некоторые особенности в Трудовом праве. Разберем юридические особенности расторжения правоотношений между религиозной организацией и священнослужителем. В статье мы затронем большой общий вопрос, могут ли священнослужители быть наемными работниками в соответствии с канонами. Ведь трудовое право, согласно классическому определению, это отрасль права, которая регулирует трудовые отношения между работником и нанимателем. Далее рассмотрим возможность апелляции прекращающихся или прерывающихся отношений к Трудовому Кодексу. С этой позицией, как увидим ниже, соглашается российская государственная, она же светская российская юриспруденция.

Каждый дипломированный юрист, и это сегодня очевидно, обязан знать не только современное законодательство, но и Римское право, Теорию государства и права, ряд других вспомогательных юридических предметов. Знать не просто, как абстрактное прошлое нашего, и не только нашего, государства, что потеряло свое значение и роль, а как основу, формирующую важные формы современного права. Поэтому затронутая нами тема предельно в своих акцентах важна для понимания нашей юридической практики и юридической науки в целом. Можно услышать, что так как церковь отделена от государства, то государство, как таковое, может игнорировать церковные нормы и постановления. Действительно, как видим в исторической практике, государство может либо признавать, либо не признавать действия и положения церковно-юридических норм. Насколько поднятая нами тема трудовых отношений священнослужителей находит актуализацию в современной практике, и, в частности, в Трудовом законодательстве? Декларируемые права и свободы гарантируют для всех равные возможности их реализации. Это для всех понятные общие положения. Формально в трудовом законодательстве определено, что нет каких-либо особых и исключительных норм, и все равны перед законом. Трудовые отношения регулируются российским трудовым законодательством, организационными или юридическими договорами. Так, в России все основные положения трудовых отношений, возникающих в процессе осуществления трудовой деятельности, регулируются Трудовым Кодексом Российской Федерации.

Священники как лица, обладающие духовным саном и занимающие соответствующую должность в церковной организации, наделены рядом особых прав, непосредственно связанных с их деятельностью. В связи с осуществлением священниками таинств и обрядов, им предоставлено право посещения граждан в местах, характеризующихся особым режимом пребывания: стационарах (п. 11 ч. 5 ст. 19 Федерального закона от 21.11.2011 № 323-ФЗ «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации»), местах лишения свободы (ч. 4 ст. 14 Уголовно-исполнительного кодекса РФ). Особым значением обладает тайна исповеди, гарантируемая процессуальным и иным законодательством, исключающая возможность допроса священника в качестве свидетеля об обстоятельствах, ставших ему известными по результатам исповеди. Кроме того, законодателем предусматривается возможность отказа священника от исполнения обязанностей присяжного заседателя в уголовном процессе. С учетом уважения внутренних установлений религиозных организаций, предусматривающих невозможность несения священником военной службы, действующее законодательство предоставляет последним отсрочку от нее.

Таким образом, Священнослужители имеют свою специфику, где церковные отношения не предполагают рассматривать их в качестве наемных работников, так как они служат Церкви и Богу, принимая присягу и обязуясь выполнять определенные в ней условия.

Особенности правового положения священников с позиции трудовых и иных связанных с ними правоотношений обусловлен ранее упомянутым правом религиозных организаций определять внутренние установления, на основании которых раз решаются вопросы выбора, назначения и увольнения сотрудников. В силу ч. 1 ст. 24 Закона о свободе совести и о религиозных объединениях заключение трудовых договоров со священниками возможно только в случаях, предусмотренных уставом религиозной организации. При этом на настоящий момент Устав Русской Православной Церкви не предусматривает заключение трудовых договоров со священниками [6], а служение в церкви не признается видом трудовой деятельности [7]. Более того, буквальное толкование действующего трудового законодательства в совокупности с внутренним церковным правом свидетельствует о том, что распространение на священников норм трудового права может повлечь за собой коллизионные ситуации, при которых священник как работник будет наделен правом, например, на забастовку, но как служитель церкви находится в каноническом подчинении епархиальному архиерею. С учетом того, что

выполнение священником своих обязанностей не относится к трудовым функциям, им не оформляется трудовая книжка, однако такое служение подлежит зачету в трудовой стаж на основании соответствующего указа вышестоящего духовного лица.

Внутренние положения определяются внутренними установлениями церковных организаций. Такое физическое лицо в юридическом плане вступает в правовые отношения с епархией (митрополией, патриархией) посредством получения Указа правящего архиерея о своем назначении. В Указе обязательно указывается должность, на которую он назначается – настоятель, то есть руководитель храма (прихода) либо клирик, то есть подчиняется настоятелю – другому священнослужителю. Обязательно указывается дата и номер Указа, с какого числа приступать к исполнению новых обязанностей (в церковном обиходе – нового послушания). Указ заверяется подписью и личной печатью архиерея. Оригинал Указа получает священник или диакон в канцелярии епархии обязательно под свою роспись об ознакомлении и получении. Соответствующая запись в Трудовую книжку священнослужителя может вноситься, а может и не вноситься. Практика разных епархий может свидетельствовать, как об одном, так и о другом. Примечательно, что в сегодняшней практике трудовые книжки сотрудников храма, кроме священника, как и их личные дела часто находятся в бухгалтерии или отделе кадров храма, а трудовая книжка и личное дело священнослужителя находится в отделе кадров Епархиального Управления. Иногда на практике допускается, или вернее, объясняется, что трудовая книжка священнослужителя, в которую внесены записи-сведения о его приеме, указы о переводах священнослужителя, что все это ведется исключительно для фиксации сроков, то есть для удобства подтверждения всех периодов его службы. Это может использоваться исключительно в целях определения и для удобства дальнейшего назначения социального обеспечения, страхования, а также пенсионного обеспечения. Впрочем, если строго следовать букве закона, то религиозная организация, не являясь работодателем, не должна вносить записи в трудовую книжку.

Лица, осуществляющие работу в религиозных организациях, подразделяются на две категории: работники и священнослужители. Этот тезис ложится в основу того, нужно ли со священнослужителем и при каких обстоятельствах заключать Трудовой договор. Ответ правильный – не нужно. Ниже мы разберем причины такого категоричного ответа. На практике, следует отметить, мы можем встретить самые разные варианты. И это, в свою очередь, приводит к казусным ситуа-

циям и обращениям в суд. На священнослужителей сведения о трудовой деятельности в отсутствие заключенных с ними трудовых договоров не формируются, так как мы уже объяснили, предельно важно понять, что на работников, как лиц, заключивших с религиозной организацией трудовой договор, следует отличать от священнослужителей. То есть трудовой договор в религиозных организациях заключается со всеми, кроме священнослужителей. По каноническому праву, со всеми, кроме тех, над которыми совершалось Таинство Рукоположения или Хиротонии и которые вступили в должность в соответствии своей Хиротонии. То, что правовому Управлению Московской Патриархии приходится давать разъяснения и практические советы структурным подразделениям Московской Патриархии относительно правомерности заключения трудового договора со священнослужителем, а именно, может ли быть священнослужитель стороной правового договора, может ли приход или епархия делать записи в его трудовой книжке, как возникают и прерываются отношения между ним и Московской Патриархией, говорит о важности понимания юридическую особенностей этого вопроса. Если любые сотрудники религиозной организации в полной мере обладают статусом наемного работника и осуществляют свою деятельность на основе трудового договора, то священнослужители рассматриваются как служители церкви и в число наемных работников не входят. Все особенности договорных отношений, которые мы описываем в данной теме, регулируются главой 54 Трудового кодекса РФ, где детально и юридически выверено прописано, какие организации являются религиозными, как нужно заключать трудовой договор с работником такой организации и, что важно для понимания актуальности юридического аспекта нашей темы, какие особенности расторжения правоотношений между религиозной организацией и священнослужителем.

Исходя из части 2 статьи 20 ТК РФ работником является физическое лицо, вступившее в трудовые отношения с работодателем. Примечательно, что Статья 3 ТК РФ запрещает дискриминацию в сфере труда в зависимости от пола, возраста, отношения к религии, убеждений, принадлежности или непринадлежности к общественным объединениям или каким-либо социальным группам, а также от других обстоятельств, не связанных с деловыми качествами работника [2]. Статья 3 ТК РФ определяет, что лица, считающие, что они подверглись дискриминации в сфере труда, вправе обратиться в суд с заявлением о восстановлении нарушенных прав, возмещении материального вреда и компенсации морального вреда. Случается, что к этой статье обращаются подвергнутые каноническим прещени-

ям (церковным наказаниям) священнослужители, указывая, что у них есть записи в трудовых книжках, а, следовательно, у них, по их мнению, возникли трудовые отношения с епархиальными структурами. Такие дела нередко доходят до суда.

Поэтому особенно важна и ценна в части обоснований прерывания таких отношений со священнослужителем. Наша статья носит канонический и юридический характер. Такие отношения мы избегаем называть трудовыми исходя из того, что священник является служителем. Какую-то аналогию мы можем усмотреть в том, что офицер в армии не работает, а служит. Такие примеры можно увидеть в некоторых контрактах, выборных должностях.

Показательный пример на эту тему видим в решении Саратовского областного суда от 28 декабря 2015 года по делу № 21-912/2015, а именно об этом говорится следующее: «Как правильно указал суд первой инстанции, само по себе оформление приказа о прекращении трудового договора и внесение записей о приеме на работу и увольнение (священнослужителя) не может свидетельствовать о наличии со священнослужителем трудовых отношений, поскольку не является основанием для изменения режима правового регулирования возникших правоотношений».

Обобщая приведенные положения, можно сделать вывод о том, что, с одной стороны, все священнослужители Русской Православной Церкви, в том числе и священники, обладают равным правом на свободу совести и вероисповедания, а с другой – они характеризуются наличием особого правового статуса, получающего свое выражение в специфике правового регулирования трудовых и связанных с ними правоотношений, наличии ряда прав и гарантий, а также установлении запретов и ограничений. Так, в рамках трудового законодательства священники отличаются от работников, регламентация их деятельности осуществляется как с учетом федерального законодательства, так и по правилам внутренних установлений. Священники как лица, наделенные духовным саном, обладают рядом прав, кроме того, процессуальным законодательством гарантируется тайна исповеди. Установленные запреты и ограничения призваны дополнительно обеспечить обособленность церкви от государственных институтов и органов власти.

Полагаем здесь возможно разобрать еще одну особенность, касающуюся священнослужителя, имеющую место быть при разборе обозначенной темы. Можно отметить, не теряя главного лейтмотива этой статьи, что канонически обосновано невозможность сохранения статуса священника при двоебращии. В этом процессе для нас важны моменты, прекращающие отношения между епархией

и священнослужителем. Он будет удален со своего прихода Указом архиерея по решению Церковного суда. Согласно церковным законам, священник лишится своего места, если будет уличен в двоеженстве. Лишится после определенных следственных и судебных действий – расследования дисциплинарной комиссией, решением Церковного Суда, утверждением этого решения правящим архиереем и Указом правящего архиерея. Во время следственных, судебных мероприятий и до Указа архиерея священнослужитель может быть временно отстранен от занимаемой должности, но прекращение всяческих правоотношений наступает именно после Указа правящего архиерея об освобождении от должности настоятеля или клирика определенного храма. Если освобождение происходит в рамках разбираемой нами темы, то в этом же Указе может быть прописано запрещение для клирика впредь любых священнодействий и даже ношение священнического наперсного (нагрудного) Креста.

Как видим, Трудовой кодекс РФ, Устав Русской Православной Церкви не предусматривают возможность заключения трудовых договоров со священнослужителями. В число наемных работников входят все остальные работники религиозной организации. Для священнослужителей не предусмотрено также увольнение по собственному желанию. Человека, не знающего церковные каноны, наблюдающего за церковной жизнью со стороны, может удивить, изумить и поразить, что священник может оказаться вдовцом, который вступает во второй брак ради малолетних детей, за которыми действительно нужен тщательный женский уход. Возможно даже, что священник будет положительно характеризоваться со стороны своей паствы. Морально-нравственная сторона этого вопроса, конечно, является важной, но все же отдельной темой для обсуждения и выявлением при ее разборе направления к высокой правовой и нравственной гармонии.

Здесь можно определенно сказать, что православная Церковь единогласно показывают свое абсолютное уважение к святости и таинству любого брака, его моногамию и особенно, что важно, высоту брака у белого духовенства. Такой подход приемлем христианским мировоззрением. Нормативная правовая этика раскрывает высокие идеалы нашего права.

На практике бывают случаи, что подобные случаи пытаются связать с ТК РФ статьей 81. Расторжение трудового договора по инициативе работодателя в части 3 «несоответствие работника занимаемой должности или выполняемой работе вследствие недостаточной квалификации, подтвержденной результатами аттестации» Наша статья носит канонический и юридический характер Наша статья но-

сит канонический и юридический характер [2]. Но как уже выяснили, современное российское законодательство устанавливает, что ни Трудовой кодекс РФ, ни Устав Русской Православной Церкви не предусматривают заключение трудовых договоров со священнослужителями Русской Православной Церкви. Поэтому ссылка на статью 81 ТК РФ здесь не правомерна. Следовательно, у священнослужителя есть только Указ правящего архиерея о назначении его на должность, и, если наступает случай по теме нашей работы, то есть доказано, что священник двоеженец, - Указ правящего архиерея о снятии с должности. При этом мы должны понимать, что «отстранение от совершения религиозных обрядов не является увольнением» (Апелляционное определение по гражданским делам СК Саратовского областного суда от 21 января 2016 по делу №33-285/2016).

Если отношения между религиозной организацией и священнослужителем не могут регулироваться нормами Трудового кодекса, то следует обращаться к Церковному Уставу и Церковному Суду. Судебная система Русской Православной Церкви устанавливается Уставом Русской Православной Церкви, Положением о Церковном Суде, иными установлениями Православной Церкви. Как видим из всего выше сказанного, насколько досконально и предельно честно следует прорабатывать тему возникновения трудовых отношений священнослужителей в юридическом и каноническом аспекте, а вместе с тем темы, сопряженные с ней и затронутые в нашей статье.

Ведь согласно законодательству Российской Федерации, насколько правильной и в каком объеме будет каноническая реакция Церковного суда о реальной жизненной ситуации священнослужителя, настолько это судебное решение будет приниматься и при необходимости поддерживаться волевым актом органа государства, как например при апелляции в светский, то есть государственный суд.

Как видим, Церковь в поднятом вопросе является локомотивом, толкующим и объясняющим ситуацию. Суд, как мы показали в работе, поддержит обоснованное решение соответствующих церковных структур, согласно определению Федерального закона от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» и главы 54 Трудового Кодекса Российской Федерации. Здесь мы видим актуальность правильного понимания и применения не только канонического, но и юридического аспекта поднятой темы. Поэтому сегодня мы особенно должны охранять эту сокровищницу знаний, которая не изменяется и не теряет свою силу, свою характеристику во времени, их количество и отношение к ним не меняется на протяжении последних тысячи лет.

Сама Церковь, будучи царством не от мира сего, но находясь в мире сем, показывая аксиологический опыт идеала совершенства, оказала неоспоримое существенное влияние на формирование *jus civile* в прошлом. Открываясь, как высшая ценность, оказывает свое влияние на гражданское, семейное и, в определенных случаях, на трудовое право и сегодня. Особенно, как мы видим, в первую очередь это касается таких государств, которые в свои правовые системы, как основу положили римскую и греко-римскую правовую систему. Сегодня наблюдаем своеобразную апперцепцию, когда юридическое сознание обработало каноническую информацию. Россия со своей системой юриспруденции, со своей рефлексией на современность, безусловно является одним из таких примеров. Через правильно определенную практику принятия решений, гармония мира восстанавливается в своих правах. Правильная ориентация во множестве правовых нюансов поможет избежать значительных ошибок.

Библиография

Каноны или Книга Правил. – Минск: Братство Архангела Михаила, 2016 – 288 с.

Трудовой кодекс Российской Федерации» от 30.12.2001 N 197-ФЗ (ред. от 04.08.2023) (с изм. и доп., вступ. в силу с 01.09.2023).

Ильин И.А. О сущности правосознания. М., 1993. – 234 с.

Трудовое право России / И.Г. Выговская, С.В. Колобова, О.С. Королькова и др.; под общ. ред. М.В. Преснякова, С.Е. Чаннова. Саратов: Поволжский институт управления им. П.А. Столыпина, 2014. – 288 с.

Устав Русской Православной Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/document/133114/page2.html> (дата обращения: 13.10.2023).

Апелляционное определение СК по гражданским делам Саратовского областного суда от 16.02.2017 по делу № 33-537/2017 // Доступ из Справ. правовой системы «Гарант».

УДК 281.5

иерей Даниил Валентинович Яковов
магистр богословия,
преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин
Белгородской Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
ассистент кафедры философии и теологии
НИУ БелГУ,
Россия, г. Белгород
daniilyakovov@ya.ru
Яковова Екатерина Владимировна
Магистрантка 2 курса
направления «Теология» НИУ БелГУ,
Россия, г. Белгород
ekayerinayakovova@ya.ru

Анализ доктрины и культовых практик последователей Готской Поместной Церкви Иисуса Христа

Аннотация: в данной статье анализируется религиозная практика руководителя и основателя современной секты под названием «Готская Поместная Церковь Иисуса Христа» «схиепископа» Давида Акимова. Сектанты действуют на территории Крымского полуострова, копируя богослужения, обряды и облачения Православной Церкви. В данной статье предпринята попытка на основании записей проповедей и обрядов основателя и руководителя секты выявить и проанализировать основные аспекты вероучения, и дать им оценку в контексте Предания Православной Церкви. Поскольку Крым является не только стратегически важным регионом РФ, но и привлекательным местом для туризма и паломничества как светских, так и верующих людей, то существует опасность вовлечения новых членов в секту, имеющую ряд внешних с РПЦ атрибутов, но противоположную суть. Деятельность данной секты представляет собой актуальный миссионерский вызов для РПЦ.

Ключевые слова: Давид Акимов, секты, псевдоправославие, Крым, Готская епархия, миссионерский вызов.

Priest Daniil Valentinovich Yakovov
Master of Theology,
Lecturer Department of Social and Humanitarian Disciplines
Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with a missionary orientation),
Assistant of the Department of Philosophy and Theology
Belgorod State University,
Russia, Belgorod
daniilyakovov@ya.ru
Ekaterina Vladimirovna Yakovova
Master's student of the 2nd year
"Theology" direction of the Belgorod State University,
Russia, Belgorod
ekayerinayakovova@ya.ru

Analysis of doctrine and cult practices of the followers of the Gothic Local Church of Jesus Christ.

Abstract: This article analyses the religious practice of the leader and founder of the modern sect called "Gothic Local Church of Jesus Christ", the "scheming bishop" David Akimov. Sectarians operate on the territory of the Crimean Peninsula, copying the worship services, rituals, and vestments of the Orthodox Church. In this article an attempt is made based on records of sermons and rituals of the founder and leader of the sect to identify and analyse the main aspects of the doctrine, and to evaluate them in the context of the Tradition of the Orthodox Church. Since Crimea is not only a strategically important region of the Russian Federation, but also an attractive place for tourism and pilgrimage, both secular and religious people, there is a danger of attracting new members to the sect, which has several external attributes with the ROC, but the opposite essence. The activity of this sect represents an actual missionary challenge for the ROC.

Keywords: David Akimov, sects, pseudo-Orthodoxy, Crimea, Gotha diocese, missionary challenge for the ROC

Люди обращаются к вере и используют религиозные практики в время духовных поисков и кризисных периодов в жизни. Поскольку доминирующей религией в Российской Федерации является Православное христианство, то в большинстве случаев наши соотечественники приходят в Православные храмы. Однако люди, столкнувшись с некоторыми внешними проблемами в Православной церкви (грубость, невежество, невнимательность, заносчивость), начинают искать что-то «подлинное», по их мнению. Но «подлинное» не в историческом или научном смысле, а «подлинное» в том, что откликается их внутреннему миру. То есть люди ищут таких праведников, которые будут соответствовать их внутреннему пониманию добра, будут им удобны, приятны. Некоторые предприимчивые харизматы, которые являются хорошими психологами, в том числе и от природы, спекулируют на таких духовных поисках и создают образы действительности, которые будут считаны и положительно восприняты людьми. А некоторые без злого умысла искренне верят в то, что проповедуют, и совершенно случайно попадают в архетипы и потребности ищущих, либо считают, что они или их близкие являются пророками Бога. Но чаще всего культы возникают по гордости и сребролюбию: люди создают себе коммерческие религиозные проекты – зарабатывают деньги на ищущих истину, но, не имея истинного Откровения, они просто копируют православный обряд. Люди, которые воспитаны в религиозной культуре Русской Православной Церкви, с одной стороны видят знакомую внешнюю атрибутику, с другой стороны они видят ту праведность, которую хотели видеть. Так возникают псевдоправославные культы.

Примерно со второй половины 20 века в силу разных причин в народной среде появляется интерес к псевдоправославию. Стали формироваться разные культы, секты. ввиду того, что людям хотелось какой-то религиозности, «магичности», а с официальной церковью им было не по пути. И на волне таких народных полужыческих суеверных представлений о том, как должно быть, набирают популярность псевдоправославные движения. Сложность добиться положения в законной иерархии дает соблазн создать нечто новое, какую-то свою иерархию. Несогласие в канонических и политических моментах всегда создавали потенциальную возможность раскола. В каждом регионе есть свои особенности запросов, они формируют определенные формы духовности псевдоправославия по всей территории России, так и формируются новые религиозные движения.

Республика Крым, находящаяся до 2014 года в составе Украины, была благоприятным местом для распространения псевдохристианских объединений в

силу географического расположения и политической ситуации. Там существовали различные псевдоправославные секты, в том числе катакомбники и прочие, например: РПАЦ, АПЦ, УИПЦ, ПРЦ (ИПЦ). Одним из ярких представителей псевдоправославных религиозных движений Крымского полуострова является Дамиан Акимов. У него сложный духовный путь. Дамиан был участником разных околоправославных объединений, и в результате, уже став схиепископом Давидом, он создал собственную Готскую Поместную Церковь Иисуса Христа.

Для проведения теологического анализа религиозного объединения нам необходимо проследить наличие апостольской преемственности и путь её передачи. По данным сайта «Иерархия литургических церквей», мы можем проследить историю возникновения Готской Поместной Церкви Иисуса Христа: «Осенью 2001 года Дамиан (Акимов) был пострижен в монашество и рукоположен священником в РПАЦ, но уже через несколько месяцев присоединяется к АПЦ, 2 октября 2002 года принимает участие в создании УИПЦ, в которой 18 октября 2002 поставляется епископом. Летом 2003 года входят в состав ПРЦ(ИПЦ), и 11 марта 2005 её покинул. В апреле 2008 года создает Готскую Поместную церковь, которую и возглавляет» [1].

Такой сложный путь свидетельствует о больших амбициях и сложностях в их реализации даже в псевдоправославных структурах. Возможно, причиной неурядиц в перечисленных объединениях стали весьма нетрадиционные даже для раскольничьих объединений богословские взгляды Акимова. Большая часть его доктринального учения содержится в видеопроповедях, выложенных на платформе Youtube. Поскольку Давид Акимов является первым предстоятелем Готской Поместной Церкви Иисуса Христа, то её учение полностью тождественно личным воззрениям предстоятеля.

Рассмотрев ряд видеороликов, размещенных в миссионерских целях на платформе Youtube, нам удалось выявить ряд закономерностей. В проповеди о Рождении свыше [12] тогда ещё архиепископ Давид называет Небесного Отца именем Джа, что указывает на доктринальную связь учения последователей Готской Поместной Церкви Иисуса Христа с Джайнизмом, а точнее растафарианством, где все противники именуются «Вавилоном». Так и Давид (Акимов) со ссылкой на Лк.18:35-43 сравнивает тех, кто ведет за собой Церковь земную с шедшими впереди, заставившими слепого, обратившегося к Иисусу, замолчать. Всех их он называет «Вавилоном» [10;6], как это делают растафарианцы. Основное отличие доктрины Давида (Акимова) от джайнизма

в том, что он признает наличие Бога-создателя и обращается к Его личности в молитве Превечному. «Во имя всеблагого Джа, посланного Им Иисуса Христа и Святого Духа ...», – так начинает проповедь архиепископ Давид (Акимов), и продолжает: «...ту безграничную любовь, которую мы называем Джа, которую мы называем Богом, которую мы называем вот этим помазАнием, присутствием Его, шхиной, то вот это само помазАние, вот это само присутствие – оно научит вас всему и вы не будете нуждаться в учителе» [13]. В ролике «ЧионЪ: Давид Готский. Джа нас избавил от проклятия закона» используя диатрибу, сам Давид поясняет, что Библия знает не три, а сотни и тысячи имен Бога, поэтому правильнее тогда, говорить не о Троице, а о сотнице или даже тысячнике. Следовательно все эти имена принадлежат единому Богу – Джа [7], в том числе воплощенному в Иисусе Христе. Таким образом, доктриной Готской Поместной Церкви Иисуса Христа является синкретическое учение, построенное на смеси растафарианства, джайнизма, православия и иудаизма. Тем более, что сам предстоятель церкви воспитывался как караим и в Православном храме, и в синагоге, и в личном послушании у священника дзен-катакомбника, а в последствии принял обет назаирства (назорейства), обязывающий не стричь волос и не пить спиртного [3].

О Царстве Небесном Давид (Акимов) учит как о внутреннем состоянии, достигаемом еще при жизни по вере в Джа, через изменение пути [14] и называет его «Небесный Ханаан», «Небесный Цион (Сион)» [7]. При этом в секте отсутствуют не только морально-нравственные требования, но и ориентиры для оценки морального поведения. Давид (Акимов) проповедует релятивистскую мораль, из которой следует невозможность судить поступки других, потому что это осуждение [8]. «Человеку, который верит в Бога, верит Богу – закон не нужен. Закон остался только в «Вавилоне», только в системе: уголовный кодекс или конституция» [7], – по мнению Давида (Акимова), Бог избавил всех людей от проклятия Закона, поэтому нахождение в системе делает человека язычником и рабом. Господь сам укажет верным как им поступать в конкретной ситуации. «Признание в Церкви иной власти, кроме власти любви, означало бы или умаление, или даже отрицание благодати, т. к. оно означало бы умаление или отрицание общей для всех харизмы любви, без которой не может быть служения» [4], – так понимает свое служение знакомый с трудами протопресвитера Николая Афанасьева предстоятель Готской Поместной Церкви Иисуса Христа.

Кроме этого, Давид (Акимов) оправдывает курение вообще как акт свободы

и борьбы с диктатурой гигиенистов и ханжей [2], а в культовых практиках использует употребление одурманивающих веществ. После рукоположения иподиакона в диакона на горе под флагом Эфиопии Давид с семью мужчинами раскуривают освященное им «зелие» [15]. Само рукоположение совершается не в храме и не во время Литургии. И представляет собой максимально сокращенное таинство, в котором архиепископ Давид, даже не надевая омофор, возлагает руки на стоящего рядом парня, читает краткую молитву «Божественная благодать, всегда немощная врачующая...», возглашает троекратно «Аксиос» и надвигает на голову иподиакона капюшон.

Одной из культовых практик Готской Поместной Церкви Иисуса Христа является воспевание Бога как структурный элемент богослужения. Совместные еженедельные собрания должны сопровождаться песнями [5].

Бесов Давид Готский называет мыслеформами [6], призывая разобраться всех со своими мыслями, потому что они потом становятся нашими желаниями и побуждают нас к действию. Думать, делать и говорить доброе – три помощи Творцу [9] наподобие «трех драгоценностей джайнизма»: Совершенное воззрение (правая вера), Совершенное знание (правое познание) и Совершенное поведение (правая жизнь).

Давид (Акимов) выделяет несколько уровней движения человека к Творцу, если в его жизни происходят изменения: растительный уровень, уровень животного, уровень человека, ангельский уровень и уровень уподобления Творцу [9]. Сообразно этим уровням он предлагает герменевтические уровни толкования Священного Писания. Каждому Бог дает понимание текста сообразно его уровню. Для некоторых людей нужна форма обряда, а некоторым это не нужно. Человек-минерал нуждается в традициях. Человек-растение ориентируется на мнения других людей о практиках и внешнем виде, потому что все растения одинаковы. Уровень человека-животного – это собственный характер внутри общей формы, но внутри они продолжают жить инстинктами. Уровень человека уже делает возможным самопожертвование. Избранные становятся Богородицей и воспринимают Бога, стремясь к нему бесконечно.

На видео «Архиепископ Готский Давид Акимов Панихида ПО Михаилу» [11] можно увидеть чин панихиды, заимствованный в православной традиции, который начинается с пения тропаря «Христос воскресе», а далее трисвятое и далее по чину. Возглас «Яко Твое есть Царство...» он произносит с воздетыми руками. Поскольку Давид служил по памяти, то перепутал окончание тропаря «В покоище

Твоем Господи...», заменив его на окончание следующего тропаря «Ты еси Бог сошед во ад...» В богородичном тропаре, он пропустил слова «непорочная», «дева» и заменил «Бога без семени родшая» на «Бог-слово воплощенное роди». Что может свидетельствовать об изменении Церковного учения о почитании Богородицы в качестве непорочной девы, родившей безсеменно.

Начало молитвы «Боже духов...» и возглас «Яко ты еси...» совершается с воздетыми руками. По окончании панихиды пропевается «Достойно есть», читается молитва собственного сочинения с отсылкой к Евангелию и просьбой об упокоении Михаила, а затем поется «Ангел вопияше» и завершается пением «Блаженнейший владыка, благослови» и «Вечная память».

Таким образом, чин панихиды в исполнении архиепископа Давида Готского представляет собой творчески переосмысленное заимствование на основе православного чина с некоторыми искажениями исходных текстов.

Проанализировав находящиеся в открытом доступе проповеди, фрагменты богослужений, заметки, фото- и видеоматериалы, посвященные деятельности Готской Поместной Церкви Иисуса Христа в лице предстоятеля архиепископа Давида (Акимова), в настоящее время схиепископа Давыда, мы смогли выделить основные культовые практики и доктрину.

Учение Давида (Акимова) представляет собой синкретическую компиляцию православия, растафарианства, джайнизма, иудаизма и дзен-катакомбничества. Его последователи признают Бога Джа, имеющего сотни и тысячи различных лиц и имена, воплощенного в Иисусе Христе, освободившего людей от рабства Закона и канонов, во имя любви. По мере духовного возрастания люди проходят уровни минерала, растения, животного, человека, ангелов и достигают уровня Богородицы, как преемницы Бога. Хотя само учение о приснодевстве Марии у Давида отсутствует.

Обрядовые практики в основе копируют православные богослужения с существенными упрощениями и изменениями. Помимо традиционных форм на богослужениях используется пение как совместное выражение единства и радости, а также раскуривание освященного зелья, то есть конопли и прочих наркотических веществ для достижения состояния небесного Циона.

Давид (Дамиан Акимов) проповедует компиляцию православия, растафарианства, джайнизма, иудаизма и дзен-катакомбничества. В быту и на богослужениях используется традиционная одежда православных церковнослужителей: подрясники, схи́ма, епитрахиль и прочие элементы

священных одежд. Обрядовые практики в основе копируют православные богослужения с существенными упрощениями и изменениями.

Рассмотрев историю возникновения Готской Поместной Церкви Иисуса Христа и ее структуру, мы можем провести теологический анализ на основе одного из последних и наиболее актуальных исследований в области практической теологии – диссертации на соискание ученой степени доктора теологи игумена Серапиона (Митько) «Православная миссиология в системе теологического знания». Так как раскольники являются потенциальным объектом миссии Русской Православной Церкви, из текста диссертации, мы можем взять характеристики адресата миссии: внутренний или внешний по отношению к Церкви; еклесиологически определенный или неопределенный; оппонирующий или корреспондирующий [16, с. 233].

По отношению к границам Церкви еклесиологическое состояние и статус представителей Готской Поместной Церкви Иисуса Христа могут быть охарактеризованы следующим образом:

1. Еретическое собрание, так как они искаженно исповедуют истины Православной веры.
2. Грешники, так как открыто нарушают нравственные нормы и подтасовывают под оправдание этого образа жизни собственное богословие.
3. Раскольники, так как у них отсутствует Евхаристическое общение с РПЦ МП.
4. ГПЦ – это внутренний адресат миссии, так как изначально РПЦ МП была Церковью матерью для церквей, являющихся материнскими для ГПЦ.
5. ГПЦ – это еклесиологически неопределенный адресат миссии, в виду безблагодатности таинств, а, следовательно, неполного участия ее последователей в жизни Церкви.
6. ГПЦ – это оппонирующий адресат миссии, так как в своих проповедях иерархи часто выступают против действующей системы церковной власти РПЦ и противопоставляют свою структуру «духовному Вавилону». Проведя теологический анализ, мы установили, что Готская Поместная Церковь Иисуса Христа является раскольничьим еретическим собранием грешников, еклесиологически неопределенным, внешним, оппонирующим внутренним адресатом миссии РПЦ.

Библиография

1. Готская поместная церковь Иисуса Христа [Электронный ресурс] URL: <http://www.hierarchy.religare.ru/h-orthod-gpc.html> (дата обращения 10.11.2022).
2. Давид Готский, Архиепископ. Yves Belaubre: манифест непокоренного курильщика [Электронный ресурс] URL: <https://davidgotsky.livejournal.com/9856.html> (дата обращения 08.11.2022).
3. Давид Готский, Архиепископ. Моя исповедь [Электронный ресурс] URL: <https://davidgotsky.livejournal.com/4511.html> (дата обращения 01.11.2022).
4. Давид Готский, Архиепископ. Церковь Святого Духа [Электронный ресурс] URL: <https://davidgotsky.livejournal.com/1857.html> (дата обращения 08.11.2022).
5. Давид Готский, Архиепископ. ЧионЪ Давид Готский. Пойте Господу новую песнь! / Архиепископ Давид Готский // YouTube : канал «Jahzionchurch». – URL: <https://youtu.be/vs9USiCDjmg>. – Дата публикации: 15.11. 2011.
6. Давид Готский, Архиепископ. ЧионЪ Давид Готский. Джа в нашем сердце / Архиепископ Давид Готский // YouTube : канал «Jahzionchurch». – URL: https://youtu.be/Qf_l0i7XZF4. – Дата публикации: 09.02. 2012.
7. Давид Готский, Архиепископ. ЧионЪ Давид Готский. Джа нас избавил от проклятия закона / Архиепископ Давид Готский // YouTube : канал «Jahzionchurch». – URL: <https://youtu.be/akyGVk5lStU>. – Дата публикации: 13.01. 2012.
8. Давид Готский, Архиепископ. ЧионЪ Давид Готский. Для чистого ВСЁ чисто / Архиепископ Давид Готский // YouTube : канал «Jahzionchurch». – URL: <https://youtu.be/CKdlHUcALSw>. – Дата публикации: 22.09. 2012.
9. Давид Готский, Архиепископ. ЧионЪ Давид Готский. Дорога к Джа. Уровни восприятия / Архиепископ Давид Готский // YouTube : канал «Jahzionchurch». – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ruLca1UzoV4>. – Дата публикации: 19.11. 2011.
10. Давид Готский, Архиепископ. ЧионЪ Давид Готский. Идущим впереди / Архиепископ Давид Готский // YouTube : канал «Jahzionchurch». – URL: <https://youtu.be/SGr0sj2mxBk>. – Дата публикации: 13.09. 2011.
11. Давид Готский, Архиепископ. ЧионЪ Давид Готский. Панихида ПО Михаилу / Архиепископ Давид Готский // YouTube : канал «Jahzionchurch». – URL: <https://youtu.be/kgkGtNIYATA>. – Дата публикации: 30.05. 2016.
12. Давид Готский, Архиепископ. ЧионЪ Давид Готский. Рождение свыше / Архиепископ Давид Готский // YouTube : канал «Jahzionchurch». – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Gb6YqY1y7jE>. – Дата публикации: 10.11. 2011.

13. Давид Готский, Архиепископ. ЧионЪ Давид Готский. Свобода в выборе Джа / Архиепископ Давид Готский // YouTube : канал «Jahzionchurch». – URL: https://youtu.be/NaAS_lv7pig. – Дата публикации: 27.09. 2011.

14. Давид Готский, Архиепископ. ЧионЪ Давид Готский. Царство Небесное / Архиепископ Давид Готский // YouTube : канал «Jahzionchurch». – URL: https://youtu.be/h_ovGVuFview. – Дата публикации: 15.09. 2011.

15. Кошунство сектанта Давида Акимова // Вконтакте : сообщество «Объединение за здоровый и трезвый образ жизни». – URL: https://vk.com/video-37287704_165043686 (дата обращения 08.11.2022).

16. Серапион (Митько), игумен. Православная миссиология в системе теологического знания. М.: Юнити-Дана, 2021. С. 233.

УДК 27; 902/904

Протоиерей Виктор Говоров
преподаватель БПДС (с м/н),
настоятель храма свт. Алексия, митрополита Московского,
п. Майский, Белгородский р-н, Белгородская обл., Россия,
govorov.ww@yandex.ru

Археологические свидетельства о филистимлянах. Города хананеев

Аннотация. Открывая мир Библейской археологии, мы расширяем свои познания о тех событиях, лицах, о которых говорится в Св. Писании, определяем для себя уровень веры патриархов, пророков Божиих, перед нами раскрываются сотериологические цели и замысел Божественного домостроительства. Археология существенно помогает в понимании Библейского сказания, свидетельствуя о точности и истинности сообщаемых в Библии сведений. Хананеи, филистимляне часто упоминаются в Библии, поэтому обращение к истории и культуре этих народов поможет понять их значение в жизни израильтян, а также сделать духовно-нравственные выводы из взаимодействия языческих народов с народом Божиим.

Ключевые слова: библейская археология; свидетельства о хананеях; свидетельства о филистимлянах; археологические данные о Библии.

Archpriest Victor Vyacheslavovich Govorov;
lecturer of the BPSU,
Rector of the Church of St. Alexis, Metropolitan of Moscow,
Maysky village, Belgorod region, Belgorod oblast, Russia
govorov.ww@yandex.ru

Archaeological evidence for the Philistines. Cities of the Canaanites

Abstract. Opening the world of Biblical archaeology, we expand our knowledge of the events and persons mentioned in the Holy Scriptures, determine for ourselves the level of faith of the patriarchs and prophets of God, the soteriological goals and the plan of the Divine house-building are revealed to us. Archaeology significantly helps in understanding the Bible story, testifying to the accuracy and truthfulness of the information reported in the Bible. Canaanites, Philistines are often mentioned in the Bible,

so the reference to the history and culture of these peoples will help to understand their importance in the life of Israelites, as well as to draw spiritual and moral conclusions from the interaction of pagan peoples with the people of God.

Keywords: biblical archaeology; evidence about the Canaanites; evidence about the Philistines; archaeological data of the Bible.

Прежде чем говорить об археологических данных в сфере исследований жизни и культуры филистимлян, хананеев, следует сказать о значении Библейской археологии, которая проливает свет на многие непонятные, спорные места Св. Писания, являясь серьезным оружием христианской апологетики. Благодаря археологическим свидетельствам, особенно нынешним, полученным с помощью современной техники, оборудования, становятся понятными социальные, религиозные, исторические, культурные особенности народов Ближнего Востока, происходит условное оживление этих народов, наций в библейском контексте. Археологические данные подтверждают истинность Богодухновенных слов и событий Священной истории. Эти данные, археологические факты играют огромную роль в деле утверждения достоверности тех сведений, которые представлены в Библии, а также в сфере противостояния критикам Св. Писания, которые в итоге или замалкуют окончательно, или становятся более осторожными и осмотрительными в своих выводах, или диаметрально и кардинально меняют свои антибиблейские убеждения относительно христианских сакральных текстов и христианского вероучения, принимая позицию христианских апологетов. Следует также отметить, что Библейская археология междисциплинарна: в ходе археологических исследований привлекаются данные иных наук, например, этнографии, палеографии, нумизматики, культурологии, текстологии и прочих.

Рассмотрев вкратце значение Библейской археологии, обратимся к хананеям и филистимлянам: кто такие – эти хананеи и филистимляне и какую роль они играли в жизни народа Божиего? что о них говорят данные светской археологии и Библейской археологии?

В X главе Книги Бытия говорится о том, что у Ноя было три сына: Сим, Хам и Иафет. У каждого было свое потомство. У Хама, в свою очередь, были сыновья Хуш, Мицраим, Фут и Ханаан (Быт. 10:6). У последнего было много сыновей, и со временем «племена Ханаанские рассеялись, и были пределы Хананеев от Сидона к Герару до Газы, отсюда к Содому, Гоморре, Адме и Цевоиму до Лаши»

(Быт. 10:18-19). Итак, хананеи, или ханаане, были потомками Хама, сына Ноя. Хананеи жили при Аврааме (Быт. 13:7), и Бог дал Патриарху землю хананеев, землю Ханаанскую, Землю Обетованную, во владение вечное (Быт. 17:8), и Авраам жил на этой земле (Быт. 16:3).

Земли хананеев простирались на запад от северо-западной излучины Евфрата и от Иордана до берега Средиземного моря. Сегодня эта территория поделена между Сирией, Ливаном, Израилем и Иорданией. В семью народов, которые населяли Ханаан, входили: хананеи, хеттеи, гергесеи, аморреи, ферезеи, евеи и евусеи. Эти народы уже существовали и процветали в те времена, когда Народ Божий, т.е. Израиль (сыновья Иакова и их последующие поколения) еще только формировался [6]. Земля Ханаанская, Обетованная, отличалась тем, что в этом регионе в зимние месяцы было повышенное количество осадков, также здесь была богатая, плодородная почва.

Ханаанские народы поклонялись многим божкам-идолам, они придерживались политеизма. Открытия религиозных сочинений ханаан в начале XX столетия позволили убедительно сказать об их языческом мировоззрении: главными богами были Эл и Асират, их сын или внук Ваал [10].

Святитель Николай (Велимирович) так описывает народы, населявшие Землю Обетованную: он говорит о том, что ханаанские народы поклоняются и служат дьяволу, они отпали от Бога, Творца, пренебрегли Законом Создателя, предались безнравственности, нечестию. На место Бога они поставили дьявола, поэтому их сердца не касались ни милость Божия, ни Его наказания, и ужасная, незавидная участь осужденных на смерть ханаанских народов должна нас вразумить и подтолкнуть к таким выводам: ни один народ, нация не смогут жить в мире и благочестии, нарушая Закон Божий, грехопадение и страсти ведут к войнам; «и сколько бы грешный народ ни выказывал свое миролюбие, война должна его поразить; наказывая богоборческий, отпавший от Бога народ, Господь иногда посылает на него и отдаленные народы. Так, для наказания ханаанских язычников были приведены из Египта израильтяне» [9].

Архимандрит Никифор (Бажанов) указывает на то, что хананеи, или ханаане, потомки Ханаана, сына Хамова, являются первоначальными жителями Ханаанской территории. Земля при Аврааме была еще мало населена людьми, и племена свободно кочевали с одного места на другое. Со временем земли Ханаана заселялись, строились города, процветала торговля, виноделие, земледелие (Втор. 6: 10-11). Народы земли Ханаанской не имели единого правителя, царя, а потому

часто происходили междоусобицы. Кроме того, ханаане отличались поклонением идолам, языческим божкам (Астарте, Молоху, Ваалу и прочим), т.е. они были язычники, соответственно, им было присуще суеверие, жертвоприношение, нечестие, волхования и т.п.

Израильтянам же Бог дал строгие указания насчет хананеев, как служителей дьявола: народ Божий должен был хранить чистоту веры и не терпеть никаких язычников и идолопоклонников, а потому их следовало истребить, любые союзы с ними запрещались (Исх. 23:32; 34:15). Однако израильтяне нарушили наказ Творца: они не истребили всех хананеев, израильские мужчины стали вступать с ханаанскими женщинами в брачный союз и, наоборот, своих девиц отдавали замуж за мужчин-язычников. Постепенно израильтяне стали перенимать языческие верования, участвовали в языческих мистериях. Соломон не истребил хананеев, и они постепенно размножились и распространились по Иудее, народ Израилев отступил от Бога, вступая в связи с ними (Ездр. 9:2), однако при Ездre незаконные браки расторгались, и все иудеи обязались быть верными Богу в хранении всех Его заповедей [8].

Теперь же рассмотрим, кто такие филистимляне. Филистимляне в целом были жестокими, воинственными людьми, но при этом у них была весьма развита ремесленная, культурная сфера. В Библии говорится о том, что Бог вывел свой народ «из земли Египетской и Филистимлян – из Кафтора» (Ам. 9:7; Иер. 47:4). Возможно, эта земля была Кипром или Критом, или иным регионом Средиземноморья. В Книге Бытия сказано, что Авраам жил в филистимлянской земле (Быт. 21:34). Царь филистимлян Авимелех разрешил Аврааму жить в земле филистимской. Сын Авраама Исаак жил в этой земле во время голода, но с течением времени его народ стал набирать силу и богатеть, что смущало филистимлян, поэтому царь потребовал, чтобы Исаак ушел с их территории. Исаак подчинился.

Археологические материалы позволяют сделать вывод, что филистимляне прибыли в Палестину около к началу XII столетия до Р. Х., также есть древнеегипетские памятники, датируемые XII – XIV веками до н.э., (например, Амарнская переписка, различные надписи на стенах, рельефные изображения на Среднем Ниле [12]), которые свидетельствуют о морских сражениях египтян с филистимлянами [3], «народами моря», основными территориями которых были Газа, Аскалон, Гет (Гат) и другие земли.

В XVI столетии до Рождества Христова, когда израильтяне уже жили на Ханаанской земле, Бог сказал Иисусу Навину, что ему следует подчинить себе «все

округи Филистимские и всю землю Гессурскую [и Хананейскую]» (Нав. 13:2). И в период Судей было столкновение израильтян с филистимлянами (Суд. 3:31). Во время жизни Самсона филистимляне поработили израильтян на 40 лет. Господь попустил случиться этому, т.к. народ Божий «продолжал делать злое пред очами Господа» (Суд. 13:1). И Самсон стал освободителем. Самсон был предан Далилой, которая отдала его в руки филистимлян, он был закован в цепи и брошен в темницу. Самсон искренне сокрушался о грехах. Вскоре филистимляне устроили праздник, на который доставили Самсона, чтобы он забавлял их, но к нему постепенно вернулась сила, и он с мольбой возопил к Богу о помощи. И приложил Самсон всю свою силу, чтобы поколебать несущие колонны, между которыми он стоял, и разрушил их, и здание обрушилось на всех присутствующих, и погиб сам Самсон, и погибли язычники, «и было умерших, которых умертвил [Самсон] при смерти своей, больше, чем умертвил он в жизни своей» (см. Суд. 16:28-30).

Филистимляне были язычниками, а потому Господь обращается к ним с грозными словами через пророка Софония: Бог предупреждает отступившие от Него народы, что они будут истреблены (см. Соф. 2:5).

Археологические данные в виде характерной для филистимлян керамики различного назначения, ткацкого оборудования и прочие свидетельствуют о том, что они были культурно развиты и пользовались своими уникальными печами-очагами. Керамика их достаточно хорошо обработана обжигом, имеет роспись, определенные формы [10]. Также у них были железные колесницы, такие приспособления из металла, которых не было у израильтян (Нав. 17:16).

Записи, сделанные самими филистимлянами и найденные в ходе египетских раскопок, свидетельствуют о том, что они напали на египетский материк примерно в XII веке до нашей эры, а затем поселились на восточном побережье Леванта, рядом с Израилем, населяя приморскую часть Ханаана (от современного Тель-Авива до Газы). Филистимляне-мужчины были высокими, выбритыми, владеющими мечами и копьями, воины носили нагрудники и короткие килты, высокие головные уборы. У филистимлян были развиты технологии, города их имели «сложный фундамент и дренажные системы» [2].

В Книге Судей говорится о том, что Самсон убил льва без применения оружия на пути в филистимский город Фимнафу. Недалеко от того места, в городе Бет-Шемеш, была найдена небольшая печать из камня, на которой изображен человек со львом. А в городе Газа, который принадлежал филистимлянам, найден храм с двумя поддерживающими колоннами. Археологические раскопки свидетель-

ствуют о том, что такие колонны являлись особенностью филистимских храмов. Здесь видна параллель с теми колоннами, которые разрушил Самсон.

Во времена Самуила филистимляне убили более 30 000 израильтян (1Цар. 4:10), захватили Ковчег завета, однако все это привело к большим неприятностям для филистимлян: их идол Дагон неведомым образом был разрушен, и смертельная чума поразила всю филистимскую землю, поэтому Ковчег был возвращен народ Божиему. Вторая Книга Царств говорит о том, что во время очередного сражения армия филистимлян была разбита (2Цар. 7:10). Однако вскоре филистимляне снова решили выступить против израильского войска. С их стороны вышел Голиаф, а со стороны израильтян – Давид, который убил великана пращей, и израильтяне преследовали и уничтожали убегающее филистимское войско.

Следует отметить, что после побед Саула и Давида над филистимлянами у израильтян появились орудия труда и ведения боя из железа, они узнали филистимские секреты изготовления, плавки металлических изделий. Народ Израильский при Сауле и Давиде расцвел, стал набирать силу, крепнуть в экономическом смысле. Саул и Давид настолько ослабили позиции филистимлян, что этот народ уже больше не воспринимался в качестве серьезного врага.

Археологические раскопки и найденные в Гиве (город к северу от Иерусалима) развалины дворца-крепости подтверждают правление Саула. Крепость ость была окружена двойной стеной, по углам которой стояли мощные и высокие башни. Кроме того, на данной территории во время раскопок были найдены металлические наконечники стрел, специально обработанные камни для метания в качестве оружия, которые были в то время особенно в ходу у воинов. Также исследователи, геологи находили точильные камни, прялки, приспособления для перемалывания и хранения зерна, емкости для хранения вина и масла, небольшие тарелки, миски, которые были грубо обработаны, без узоров, керамика лишена какого-то орнамента. Также в начале XX столетия американские археологи раскопали развалины города Беф-Сана и развалины двух расположенных рядом друг с другом филистимских языческих храмов – Дагона и Астарты [12].

Археологические находки как в Египте, так и на библейской территории, на Св. Земле, свидетельствуют о том, что Давид мог опираться на систему правления, которая была принята в то время в Египте. При этом, выбирая город для столицы своего государства, он остановился на Иерусалиме, который был во власти группы хананеев, а именно иевусеев. Давид захватил город, укрепил стены,

построил дворец, перестроил Скинию и перенес Ковчег Завета в Иерусалим, и с этого времени город стал религиозно-политическим центром. В XIX столетии были усилены раскопки Иерусалима, и археологи обнаружили, что люди жили на этом месте еще за 3000 лет до н.э., а слово «Иерусалим» появляется в египетских текстах около 1900 г. до н.э.

Археологические данные подтверждают библейские сведения: была найдена крепость, где израильские войска готовились к этой битве, а великан Голиаф был из Газы, это косвенно подтверждается найденными гончарными изделиями, на которых есть разные имена, в т.ч. и Голиаф. Однако, по иным сведениям, он был из города Гат (Гет) [11].

Давид же, убегая от Саула и стараясь отвести от себя подозрения филистимлян, притворился безумным в глазах филистимлян, он чертил на дверях, воротах города письма, пускал слюну [13]. Археологами была открыта верхняя часть городской стены и ворот. Газа упоминается в Библии (2Цар. 21:15-22) как дом четырех великанов.

Археологические исследования на территории Тель-эс-Сафи показали, что в конце IX века до н. э. царь Сирии Азаил разрушил Газу (4Цар. 12:17), и вокруг города была вырыта траншея длиной 2,5 километра, шириной 8 метров и глубиной 5 метров. Позже царь иудеев Озия нанес тяжелый урон стенам филистимской Газы и иным городам. В это время на территории Израиля произошло сильное землетрясение, которое подтверждается современными археологическими раскопками. Филистимляне были завоеваны окончательно около 605 года до н. э., и с этого момента эта нация фактически исчезает из поля зрения. Однако следует отметить, что слово «Палестина» этимологически восходит к филистимлянам, хотя современные палестинцы не являются в строгом смысле, физическими потомками филистимлян. Тем не менее, сегодня Газа, которая некогда была западным филистимским государством, ныне является палестинской территорией [5].

Археологические раскопки в начале XXI столетия (а именно погребальные захоронения) подтверждают библейские сведения о филистимлянах: они были язычниками, в погребальные ямы они клали пищу, ювелирные украшения, парфюмерия, оружие по примеру египтян, иногда кремировали умерших [4]. Археологи предполагают, что их находки относятся к X–IX вв. до н.э., именно тогда, когда филистимляне прибыли в Израиль с Эгейского моря [1].

Кроме филистимлян, у народа Божиего были и иные враги, например, мадианитяне или аравийцы. Первые интересны тем, что впервые при них стали широко

использовать верблюдов, с которыми погонщики могли преодолевать большие расстояния и жить в тех местах, где обычные пастухи с козами и овцами просто не могли существовать, т.к. зависели от наличия водоемов.

В целом, следует сказать, что Ханаан не был единым государственным образованием, он представлял собой некий союз постоянно враждовавших между собой городов-государств, например, Акко, Газу и Ашдод, Иерусалим, Иерихон, Наблус и Бейсан, Ашкелон, Хеврон, Беэр-Шева, Вифлеем и другие. Ханаанские северные города Мегиддо и Беф-Сан отличались своей красотой, изяществом и благолепием, чего, правды ради следует сказать, не было у израильтян. Например, восхищал своей красотой царский дворец в Мегиддо, который был украшен золотом, резными узорами из слоновой кости, золота и других материалов, резные изделия украшали мебель, стены «гостиных», шкатулки [10]. Вторым городом хананеев, Беф-Сан, сначала был хорошо укрепленной крепостью, позже стал укрепленным форпостом. Раскопки свидетельствуют о том, что этот город имел языческие капища, например, Астарты, о чем говорится и в Библии (1Цар. 31:10, 1Пар.10:10). Хананеи практиковали «заклания младенцев-первенцев, как животных, так и человеческих, в качестве жертвоприношения своим языческим богам» [12], а также ритуальную проституцию [7].

Что касается пребывания Израиля в земле Ханаанской, то, в соответствии с библейским повествованием, выступление израильтян произошло как на севере страны, так и на юге, здесь они завоевали ханаанские города Иерихон, Гай, Лахиш, Давир, Авлон и Ливну. Археологи раскопали практически все эти поселения и заявили, что они подверглись значительным разрушениям около XIII – XIV вв., т.е. тогда, когда, как гласит Св. Писание, произошел исход евреев и переправа израильтян с Иисусом Навином через Иордан (Суд.3:28) с целью завоевания Ханаана. Также археологи нашли свидетельства того, что северный ханаанский город Асор был сожжен [16] израильтянами (Нав. 11:13).

Археолог XX века У. Ф. Олбрайт убежден относительно исхода народа Божиего из Египта, что та информация, которая имеется сегодня в сфере географии, топографии, позволяет сказать о том, что библейский рассказ об отправном пункте пути израильтян, представленный в 12 и 13 главах Книги Исход, совершенно достоверен и правдив [15]. Другой археолог прошлого столетия Д.Э. Томпсон утверждает, что свидетельства Библии о покорении Ханаана весьма точны [17]. Благодаря археологическим раскопкам мы можем убедиться в подлинности библейских событий.

Таким образом, археологи XX и начала XXI столетий считают, что археологические находки, изделия, документы, надписи и прочите исторические материалы свидетельствуют о достоверности множества сообщений Ветхого Завета, в т.ч. и о землях Ханаанских, и о филистимлянах, «причем в количественном отношении подобных мест намного больше, чем тех, по поводу которых у нас есть только одни предположения» [14].

Библиография

1. Археологи впервые в истории нашли захоронения библейских филистимлян // Новостная служба. 12.07.2016 г. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.pravmir.ru/arheologi-vpervyie-v-istorii-nashli-zahoroneniya-bibleyskih-filistimlyan/> (дата обращения 29.11.2023).
2. Беляев Л. А., Мерперт Н. Я. Археологические свидетельства библейской истории ВЗ [Электронный ресурс]. – URL: https://www.pravenc.ru/text/76476.html#part_10 (дата обращения 29.11.2023).
3. Василиадис Н. Библия и археология [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Biblia/biblija-i-arheologija/#note212> (дата обращения 29.11.2023).
4. Загорская Д. Древние захоронения раскроют тайну библейских злодеев филистимлян [Электронный ресурс]. – URL: <https://smotrim.ru/article/1386001> (дата обращения 29.11.2023).
5. Имз К. Открытие погребенных цивилизаций: филистимляне [Электронный ресурс]. – URL: <http://christomania-jesus.com/открытие-погребенных-цивилизаций-фи/> (дата обращения 29.11.2023).
6. Катасонов В. Как погибают народы и государства. Ханаан [Электронный ресурс]. – URL: https://tsargrad.tv/articles/kak-pogibajut-narody-i-gosudarstva-hanaan_96809 (дата обращения 29.11.2023).
7. Коротко О., прот. Homo religiosus: на путях поиска истины [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/religiovedenie/homo-religiosus-na-putjah-poiska-istiny/14_5 (дата обращения 29.11.2023).
8. Никифор (Бажанов), архим. Библейская энциклопедия. – М.: Локид-Пресс; РИПОЛ классик, 2005 [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Nikifor/biblejskaja-entsiklopedija/4111> (дата обращения 29.11.2023).
9. Николай (Велимирович), свт. Война и Библия [Электронный ресурс]. – URL: <https://predanie.ru/book/216753-voyna-i-biblija/> (дата обращения 29.11.2023).

10. Райт Дж. Э. Библейская археология [Электронный ресурс]. – URL: <https://predanie.ru/book/67735-bibleyskaya-arheologiya/> (дата обращения 29.11.2023).
11. Сазанов А.В. Библейская археология [Электронный ресурс]. – URL: https://lib.pravmir.ru/library/readbook/2200#part_28473 (дата обращения 29.11.2023).
12. Снигирев Р., прот. Библейская археология: учебное пособие [для духовных школ] [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Biblia/biblejskaja-arheologija-snigirev/#0_3 (дата обращения 29.11.2023).
13. Фивейский М., свящ. Священная история Ветхого и Нового завета: Для детей мл. возраста [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Fivejskij/svjashhennaja-istorija-vethogo-i-novogo-zaveta-dlja-detej-ml-vozrasta/74 (дата обращения 29.11.2023).
14. Albright W.F. Archaeology Confronts Biblical Criticism// American Scholar. Spring, 1938, t. 7, №2. p. 186.
15. Albright W. F. From the Stone Age to Christianity. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1940. p. 376.
16. Free J. P. Archaeology and Bible History. Wheaton–Illinois, 1954. p. 398.
17. Thompson J. A. The Bible and Archaeology. The Paternoster Press Ltd, 1973. p. 475.

УДК 27-75

Грачев А.И.,
воспитанник 2 курса бакалавриата
Белгородской Православной Духовной
семинарии (с миссионерской направленностью)

Лопин Р.А.,
кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и теологии Белгородского
Государственного Национального Исследовательского университета,
доцент кафедры миссиологии
Белгородской Православной Духовной
семинарии (с миссионерской направленностью)
Россия, Белгород
lopin_ra@mail.ru

Преподобный Максим Грек в трудах профессора Ленинградской Духовной академии А.И. Иванова

Аннотация: статья посвящена проблеме актуализации исследований профессора А.И. Иванова, рассматривающих жизнь и деятельность прп. Максима Грека (Триволиса), которые раскрывают в своем содержании любопытные детали жизни преподобного (1470-1556), специфику его взглядов.

Ключевые слова: православие, прп. Максим Грек, история, А.И. Иванов, философское наследие, нестяжательство, монашество, биография.

Grachev A.I.

A pupil of the 2st year of bachelor's degree
Belgorod Orthodox Theological
Seminary (with a missionary orientation)

Lopin R.A.

Candidate of Philosophical Sciences,
Associate Professor of the Department of Philosophy and Theology of Belgorod
State National Research University,
Associate Professor of the Department of Missiology
Belgorod Orthodox Theological
Seminary (with a missionary orientation)
Russia, Belgorod
lopin_ra@mail.ru

Maxim the Greek in the Works of Professor A.I. Ivanov of the Leningrad Theological Academy

Abstract: the article is devoted to the problem of updating the research of Professor A.I. Ivanov, considering the life and activities of the Maxim of the Greek (Trivolis), which reveal in their content curious details of the life of the monk (1470-1556), the specifics of his views.

Keywords: Orthodoxy, St. Maxim the Greek, history, A.I. Ivanov, philosophical heritage, non-possessiveness, monasticism, biography.

Жизнь и деятельность прп. Максима Грека (ок. 1475-1556) была одной из центральных тем в научно-исследовательской деятельности выпускника Петроградской духовной академии, историка, библеиста, профессора Московской, позже Ленинградской духовных академий Алексея Ивановича Иванова (1890-1976). Его труды по данному вопросу и сегодня представляют большой интерес. Знакомство с ними приоткрывает проблемы исследований тем православного наследия в отечественной исторической науке XX столетия, в которой имя А.И. Иванова занимает важное место.

При рассмотрении его статей, раскрывающих тему жизни и деятельности прп. Максима Грека, можно увидеть несколько важных моментов. Во-первых,

желание А.И. Иванова освящать малоизвестные факты. Во-вторых, умение адекватно реагировать и давать обоснованные ответы на обнаруживающиеся новые открытия.

Будучи учеником двух крупнейших византологов дореволюционной эпохи Ф.И. Успенского и И.И. Соколова, А.И. Иванов и в советское время продолжал изучать церковную историю Византийской империи, раскрывать ее на страницах периодической печати как церковной («Журнал Московской Патриархии», «Богословские труды»), так и светской («Исторический журнал», «Исторические записки»). Итогом его многолетней деятельности стала в 1960 г. защита докторской диссертации по теме «История Византийской Церкви. (От Константина Великого до отпадения Западной Церкви от Вселенской)» [7]. Одновременно А.И. Иванов занимался изучением Нового Завета, результатом чего была магистерская диссертация «Критические издания греческого Нового Завета и общепринятый Православною Церковью текст» (1956) [8, с. 233].

Особое место в трудах А.И. Иванова занимает личность прп. Максима Грека. Ему посвящено около 6 подробнейших статей. Анализируя взгляд прп. Максима Грека на «нестяжательство» в статье «К вопросу о нестяжательских взглядах Максима Грека», А.И. Иванов отмечает присутствие влияния реформаторской деятельности Савонаролы, который активно преобразовывал монашескую жизнь в монастырях Италии. Однако, при этом так же отмечается, что наиболее четко представление о нестяжательстве сложилось у прп. Максима Грека гораздо позже, лишь к концу его жизни [1, с. 136]. Для подтверждения собственной гипотезы А.И. Иванов разбирает произведения прп. Максима Грека, посвященные вопросу монастырской жизни, подчеркивая при этом с одной стороны те элементы, которые говорят об общежительном и нестяжательном образе жизни, необходимом для монахов, а с другой стороны, прослеживая связь взглядов прп. Максима Грека с идеями католического монашеского ордена Доминиканцев, – А.И. Иванов выделяет семь основных элементов, которые, согласно мнению прп. Максима Грека, должны присутствовать в монашеском общежитии [1, с. 138].

Далее автор разбирает пребывание прп. Максима Грека на Афоне и утверждает следующее: во-первых, преподобный прибыл на Афон, имея четко сформированную позицию относительно идеала монашеской жизни; во-вторых, более вероятно, что он симпатизировал общежительным монастырям; в-третьих, выбор Ватопедского монастыря связан не с идеалами монашеской жизни, а с наличием в монастыре обширной библиотеки; в-четвертых, сформировать более детально

отношение прп. Максима Грека к монашеской жизни на Афоне невозможно из-за отсутствия трудов самого прп. Максима Грека, написанных в этот период. Также А.И. Иванов утверждает, что пребывание прп. Максима Грека на Афоне лишь укрепило его позиции в вопросе относительно идеала монашеской жизни. В качестве примера А.И. Иванов анализирует труды прп. Максима Грека, написанные в период пребывания его в России.

Проанализировав труды прп. Максима Грека, посвященные монашеской жизни, А.И. Иванов отмечает, что факт изменений взглядов прп. Максима Грека в данном вопросе мало вероятен. Также А.И. Иванов отмечает, что в некоторых трудах при описании монастырской жизни на Афоне присутствует явное русское влияние – прп. Максим Грек стремится поднять авторитет Афона для русских. Его позиция была использована в Стоглавом соборе с целью поддержать нестяжателей [1, с. 141-143]. Отмечается А.И. Ивановым и перемена прп. Максима Грека из созерцателя в критика. Прп. Максим Грек критикует как общежительные, так и обособительные монастыри, поскольку ни те, ни другие не соответствовали его монашеским идеалам [1, с. 146]. В этой статье А.И. Иванов разбирает подробно все элементы монашеской жизни, которые критикует прп. Максим Грек. При этом А.И. Иванов отмечает, что монастырская жизнь, описанная прп. Максимом Греком, не имеет аналогов по жестокости и грубости [1, с. 147].

Другой немаловажный вопрос, на который обращает внимание А.И. Иванов в статье «Максим Грек и итальянское Возрождение», – это философское наследие прп. Максима Грека. Он говорит о том, что с одной стороны, у Руси не было, за исключением прп. Нила Сорского, никакой философии, с другой стороны – о малой изученности философских аспектов в трудах прп. Максима Грека. А.И. Иванов отмечает двоякое отношение прп. Максима Грека к философии. С одной стороны, прп. Максим Грек говорит о том, что философия заблуждается, и латиняне через нее искажают догматы. С другой – он говорит о священности философии, которая, однако, без пророческого откровения может заблуждаться [2, с. 119].

В первую очередь А.И. Иванов отмечает философскую идею «самовластия», которая у прп. Максима Грека представлена гораздо уже, чем в трудах до него. Отношение к разуму у прп. Максима Грека схоже со взглядами итальянских гуманистов. Общие философские воззрения прп. Максима Грека сложились под влиянием Марсилио Фичино и отражают господствующие в Италии того времени неоплатонические взгляды. Отмечается, что увлечение прп. Максима Грека Платоном тянется с самого его детства и, возможно, послужило конфликтом с

русской церковной властью, которая, как и большинство тогдашнего церковного мира, предпочитала Платона Аристотелю [2, с. 120-121].

Что касается антропологии прп. Максима Грека, то в ней можно наблюдать четкий дуализм в наличии души и тела. В ней человек занимает среднее место между ангелами и животными. Также, подобно античным философам, прп. Максим Грек говорит о необходимости «катарсиса» для того, чтобы человек мог увидеть Бога. А.И. Иванов отмечает, что, возможно, именно смелые взгляды прп. Максима Грека и сочетание им религиозного аскетизма и гуманизма и привели к нареканиям в его адрес, осуждению. Однако, такие мнения прп. Максима Грека были характерны для эпохи ренессанса [2, с. 122].

Немаловажным фактом из биографии прп. Максима Грека, который рассматривает А.И. Иванов, является пребывание преподобного в монастыре св. Марка во Флоренции. Данный факт является уникальным для биографии прп. Максима Грека, поскольку впервые был обнаружен в 1943 году. При рассмотрении данного факта А.И. Иванов пытается ответить на два вопроса: что послужило причиной пребывания преподобного в этом монастыре и как отразилось оно на самом прп. Максиме Греке?

Отвечая на первый вопрос, А.И. Иванов рассматривает биографию и личные записи прп. Максима Грека, отмечает влияние Савонаролы на него в юности. Именно личность Савонаролы и его смерть побудили прп. Максима Грека принять монашество и поселиться в монастыре св. Марка. Другой причиной, по которой прп. Максим Грек вступил в монастырь, была обширная библиотека при нем. Нет данных, чем именно прп. Максим Грек занимался в монастыре, но предполагается, что он знакомился с трудами, повлиявшими на его учителя, в том числе и с трудами Фомы Аквинского. А.И. Иванов говорит, что удаление из монастыря прп. Максима Грека было вызвано недружелюбной атмосферой, которая царила здесь после казни Савонаролы. Покинув католический монастырь, прп. Максим Грек постригся в православном [6].

Решая вопрос о влиянии католических взглядов на самого прп. Максима Грека, А.И. Иванов в первую очередь обращает внимание на аргументы историка, католического священника восточного обряда И.В. Денисова, считавшего прп. Максима Грека прокатолически настроенным автором. Однако, по мнению А.И. Иванова, аргументы не имеют под собой основания и не подтверждаются. Он подробно разбирает и критикует все приведенные И.В. Денисовым аргументы. А.И. Иванов отмечает, что в тот момент в Италии между православными греками

и католиками возникли отношения терпимости, поэтому от прп. Максима Грека, вступившего в доминиканский монастырь, вряд ли требовали перемены догматических взглядов. Подводя итог, А.И. Иванов отмечает, что единственное, что приобрел прп. Максим Грек, пребывая в монастыре св. Марка, – это нестяжательские взгляды относительно монашеской жизни [6].

В своей статье «Максим Грек и Савонарола» А.И. Иванов освещает вопрос влияния Савонаролы на прп. Максима Грека. Он находит определенные сходства в биографиях, мыслях, судьбе и направлении деятельности двух деятелей. Такое совпадение А.И. Иванов считает неслучайным. Во многом, по его мнению, оно обусловлено схожей обстановкой, в которой им пришлось находиться [3, с. 185], схожестью исторического контекста и политических изменений, происходивших в период деятельности прп. Максима Грека и Савонаролы. В подтверждение им приводятся дневники прп. Максима Грека. Высказывается предположение о том, что прп. Максим Грек вступил в монастырь, желая занять место Савонаролы в роли настоятеля [3, с. 187].

Вместе с тем А.И. Иванов отмечает, что вопрос о влиянии Савонаролы на прп. Максима Грека полностью не изучен. В своей статье А.И. Иванов стремится разделить это влияние на несколько аспектов. В первую очередь он говорит о религиозно-нравственном влиянии, затем о критике обоих авторов нестроений церковной жизни. В рассматриваемой статье, как и в прочих статьях А.И. Иванова, поднимается вопрос нестяжательных взглядов прп. Максима Грека. Также А.И. Иванов отмечает схожесть борьбы и Савонаролы, и прп. Максима Грека за реформу церковных нравов [3, с. 198]. Отмечается и критика прп. Максимом Греком фарисейства и внешней обрядовости, корень которых кроется в желании загладить преступления против ближних. А.И. Иванов говорит о различии взглядов прп. Максима Грека и Савонаролы в вопросе, связанном с астрологией. Савонарола в связи со своими философскими взглядами увлекся астрологией, в то время как прп. Максим Грек, боровшийся с суевериями, приобрел негативный взгляд и отношение к последней [3, с. 202-203]. Итоги статьи позволяют сделать вывод о прп. Максиме Греке как о хорошо образованном человеке, стремившемся к знанию, в чем, безусловно, есть влияние его учителя.

Следующая работа А.И. Иванова, которую необходимо рассмотреть в рамках темы, – статья «Максим Грек как ученый на фоне современной ему образованности», поднимающая вопрос об учености прп. Максима Грека на фоне русской образованности. Рассматривая вопрос об образованности древней Руси, автор

говорит о бытующем стереотипе необразованности и о прп. Максиме Греке как о первом просветителе. А.И. Иванов отмечает, что данный вопрос нуждается в переосмыслении [4, с. 143].

Рассматривая данную проблему, А.И. Иванов говорит о связи Руси и Византии. Он отмечает факт передачи на Русь огромного количества книг. Как правило, эти книги были религиозно-нравственного характера, среди которых он выделяет двух наиболее влиятельных и популярных авторов: Иоанна Малалу и Георгия Амартола. А.И. Иванов делает подробный разбор имевшихся и известных трудов, из которых прп. Максим Грек отчасти брал идеи, на которые ссылался.

Не оставляет без внимания А.И. Иванов и влияние Запада на Русь. Он отмечает, что центром латинских взглядов в древней Руси являлся Новгород [4, с.151]. Другим центром латинского влияния был Киев. По итогу, ко времени приезда на Русь прп. Максима Грека в русских библиотеках имелись большие коллекции не только византийских, но и западных авторов [4, с. 152]. По факту, первая половина статьи А.И. Иванова является обзором всей литературы. Во второй половине автор говорит об образованности прп. Максима Грека, отмечая, что монашество не сделало его замкнутым ученым, отрешенным от реальности. Прп. Максим Грек стремился посвятить свои произведения широкому кругу читателей. Его произведения были популярны, поскольку читатели находили в них ответы на интересующие вопросы [4, с. 160].

Статья А.И. Иванова «Несколько замечаний по поводу издания нового списка «Судного дела Максима Грека»» является реакцией на находку в Сибири в 1968 году нового списка «Судного дела Максима Грека». А.И. Иванов сразу же отмечает несколько моментов: во-первых, что найденный список не вносит принципиально новых деталей; во-вторых, что все имеющиеся списки судного дела «не всходят» к подлинным делам и являются либо переработкой, либо пересказом [5, с. 285]. Развивая эту мысль, А.И. Иванов говорит, что, скорее всего, настоящего суда над прп. Максимом Греком не было. Суд был сфабрикован из заведомо ложных показаний, подготовленных митрополитом Даниилом.

А.И. Иванов подробно рассматривает причины, послужившие для осуждения прп. Максима Грека. О некоторых из них он говорил в других своих статьях. Во-первых, причинами для гонений послужили нестяжательные взгляды прп. Максима Грека [5, с.287]. Имелись также и личные причины. Прп. Максим Грек отказался переводить труд блаж. Феодорита Кирского «Церковная история», опасаясь, что в нем присутствуют мнения еретиков. Помимо отказа работать с этим

трудом прп. Максим Грек критиковал пороки высшего духовенства, что также могло послужить причиной недовольства. Рассматривает А.И. Иванов и вопрос противодействия прп. Максима Грека браку Василия III. Он подробно разбирает мнение историков, разделяющих данную позицию, и считает ее ошибочной [5, с. 288]. А.И. Иванов дает критику материалам и источникам, которые использует историк А.А. Зимин [5, с. 289]. Возможно, были и другие причины недоброжелательности к прп. Максиму Греку. В частности, за его взгляды, касающиеся вопроса об общении России с Царьградом. Труд весьма пространно комментирует не только «новый список судных дел», но и имеющиеся мнения на этот счет.

Подводя итог вышесказанному, следует отметить актуальность трудов А.И. Иванова. Его труды, посвященные прп. Максиму Греку, важны по многим причинам. В своих трудах А.И. Иванов реагирует на последние для его времени данные науки по исследуемому вопросу, это характеризует состояние научной мысли во времена его деятельности, подчеркивает его вклад в развитие российской исторической науки. В своем содержании его труды формируют цельный взгляд на личность прп. Максима Грека, поднимают и раскрывают любопытные детали его биографии. Через это такие вопросы как отношение прп. Максима Грека к науке и философии, научный кругозор прп. Максима Грека, связь его с Савонаролой и др. становятся более освещенными. Тем самым труды А.И. Иванова, будучи значимой научной базой, открывают новые горизонты исследований в данных вопросах.

Литература

1. Иванов А.И. К вопросу о нестяжательских взглядах Максима Грека // Византийский временник – Т. 29. – М.: Наука, 1969. – С. 135-147.
2. Иванов А.И. Максим Грек и итальянское Возрождение // Византийский временник – Т. 33. – М.: Наука, 1972. – С. 140-157; Т. 34, – М.: Наука, 1973. – С. 112-121.
3. Иванов А.И. Максим Грек и Савонарола // Богословские труды. Сб. 12. – М.: Издательство Московской Патриархии, 1974. – С. 184-208.
4. Иванов А.И. Максим Грек как ученый на фоне современной ему образованности. // Богословские труды. Сб. 16. – М.: Издательство Московской Патриархии, 1976. – С. 142-187.
5. Иванов А.И. Несколько замечаний по поводу издания нового списка «Суд-

ного дела Максима Грека» // Историческое повествование Древней Руси. Труды Отдела древнерусской литературы – Т. 30. – Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1976. – С. 284-298.

6. Иванов А.И. О пребывании Максима Грека в доминиканском мон-ре св. Марка во Флоренции Электронный ресурс URL.: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Grek/o-prebyvanii-maksima-greka-v-dominikanskom-monastyre-sv-marka-vo-florentsii/ (Дата обращения 31.03.23)

7. Иванов Алексей Иванович. Статья. Древо Инфо. Электронный ресурс URL.: <https://drevo-info.ru/articles/13677240.html> (Дата обращения 22.04.23)

8. Карпук Д.А. Педагогическая и научно-исследовательская деятельность профессора А.И. Иванова в Ленинградских духовных академии и семинарии. // Христианское чтение – СПб., 2016. – №5. – С. 233-244.

УДК 7.04; 7.077; 246

Татьяна Анатольевна Рудавина,
сотрудник епархиального отдела Губкинской епархии
по взаимодействию Церкви с обществом и СМИ,
аспирант 1 курса НИУ БелГУ,
rudatan@yandex.ru

Творчество как цель и назначение человека в контексте христианского мировоззрения

Аннотация: Исследовательская ориентация работы включает в себя обзор творческой деятельности человека с позиции христианского богословия. Любая деятельность человека – это динамический процесс его взаимодействий с миром, проявление внутреннего мира человека во внешнем мировом организме. В рамках антропологии статус творчества в иерархии человеческой активности постоянно возрастает. Воздействию и влиянию творческой деятельности человека на мир, его преобразование, моделирование и видоизменение, на структурное изменение материи в наше время уделяется большое внимание. Этим обусловлена актуальность исследования. Выводом является утверждение, что подлинное творчество есть сопричастие, сотворчество Богу. Основа всех творческих способностей – очищенное от страстей сердце. Бог сотворил человека способным уподобляться Ему, и человек должен раскрыть в себе свое творческое, созидательное начало.

Ключевые слова: творчество; деятельность человека; ценностные ориентации.

Tatyana Anatolyevna Rudavina,
member of the diocesan department of the Gubkin Diocese
for the interaction of the Church with society and the Media,
1st year graduate student, Belgorod State University,
rudatan@yandex.ru

Creativity as the goal and purpose of man in the context of the Christian worldview

Abstract: The research orientation of the paper includes an overview of human creativity from the perspective of Christian theology. Any human activity is a dynamic process of

its interactions with the world, the manifestation of the inner world of man in the external world body. Within the framework of anthropology, the status of creativity in the hierarchy of human activity is constantly increasing. The impact and influence of human creative activity on the world, its transformation, modeling and modification, on the structural change of matter in our time is given much attention. This determines the relevance of the study. The conclusion is the assertion that true creativity is participation, co-creation with God. The basis of all creative abilities is a heart purified from passions. God created man capable of resembling Him, and man must discover in himself his creative, creative beginning.

Keywords: creativity; human activity; value orientations.

Современный мир переживает острый духовный кризис. В интеллектуальной жизни современного общества ярким проявлением этого кризиса является деградация культуры в горниле постмодернизма, разрушение всех прежних идеалов общества, межличностных отношений, укладов жизни, человека вообще. Ярко выражены творческая и личностная деградация. После атеистической советской эпохи в истории нашего Отечества на смену семидесятилетнему идеалу «человека-товарища», в котором окончательно померк образ человека как творения Божиего и, соответственно, искажались образ и подобие Божие, в сознание людей активно внедряется эклектичный образ «человека-потребителя» и «человека-избирателя». Современный мир в условиях глобализационных процессов, смены духовно-нравственных парадигм, нивелирования христианских ценностей все больше отходит от евангельских истин, от христианского учения, которое выдвигает идеал целостного преображения и просветления человека на основе со-творчества, со-работничества Богу.

В контексте современной антропологии проблема творчества осмысливается в «формате разума», как проявление внутреннего мира человека, в рамках бытийно-ориентированного сознания и предстает как проблема возможности трансцендирования, «выхода из себя», проблема преобразования границ в контексте отношений «конечность бытия человека – бесконечность бытия человека». Творческая деятельность, таким образом, переносит нас в область явлений, которые происходят во внутреннем мире человека, в область невидимого, сакрального, идеального, духовного [6, с.16]. Человек самореализует себя в творчестве, в своей жизнедеятельности, проявляет себя, как индивидуум, как личность, при этом светская антропология в своем объяснении творческого процесса не проводит параллелей

с миром «божественным», «небесным», ограничиваясь «земными» рамками. Как говорит С.А. Чурсанов, «без четкого осознания богословских оснований христианского восприятия Бога и человека, глубинное осмысление значимости творчества как базовой характеристики человеческой личности и межличностных отношений оказывается невозможным» [8, с. 86]. Творческая созидательная деятельность входит в число высших ценностей христианина. Человеку «свойственно творчество по дару Бога-Духа Всетворца» [3, с. 196].

Суть человека в настоящее время остается до конца не раскрытой, т.к. каждая светская наука, фактически, имеет свою точку зрения, свои предмет, методы исследования, а потому необходимо привлечь текстологический материал, выработанный в контексте религиозной культуры, в частности Православия и восточно-христианской патристики, в рамках которых уделяется большое внимание учению о личностном бытии человека, о различных аспектах его жизнедеятельности, об источнике творческого и преобразовательного начала. Идея развития творчества в человеке есть одна из важных идей. Разные науки рассматривают творческую деятельность с различных аспектов, позиций: так, например, логика изучает творчество как механизм, структуру развивающегося знания. Психология рассматривает процесс творческого мышления индивидуума. Педагогика исследует проблему воспитания творческих способностей. Кибернетика изучает закономерности переработки информации в творческом процессе.

При этом православная антропология соотносит понятие личности с Богом, божественностью при сотворении человека. Через учение о человеке как образе и подобии Божию православная антропология тесно связана с триадологией и христологией. Личность сопричастна высшим творческим началам бытия, Творцу. Человек включен Самим Богом в план мироздания и органически связан с миром [9, с. 6]. Христианская антропология старается освободить человека от всего того, что искажает, затуманивает его подлинный образ, и указать пути духовного возрастания и соединения с Творцом. Православие рассматривает творческую деятельность человека именно в связи с его богообразностью и богоподобием: так, если Бог есть любовь, то и человек, на тварном уровне, есть любовь, если Бог есть самоотдача, солидарность, взаимность – такова и человеческая личность. Если Бог есть Творец, то и человеческая личность, наделенная свободой, должна творить и созидать [4, с. 117].

В соответствии с христианским мировоззрением, свобода и открытость личностного образа бытия лежат в основе творческого характера личности, который

также проявляется в общении с Богом и с другими людьми. Именно творчество играет особую роль при восприятии уникальности человеческой личности. При этом, в свою очередь, свобода человека в его богословском понимании тесно связана с личностной уникальностью. Интересно то, что личностная свобода, в контексте христианского мировосприятия и православной аскетики, предполагает отказ от собственной воли. Отдельная личность обретает свою свободу и реализует ее лишь в Церкви, в обществе таких же свободных индивидуумов и в отношении с ними. Человек, собственно, раскрывается только в Церкви. И в Боге данной свободе своей творческой деятельностью он должен стать сотрудником, соратником, сотворцом Божиим, «соучастником Божественного творческого акта» [7] для того, чтобы привести мир к гармонии, вывести его из хаоса.

В силу своей свободы человек не всегда поступает в соответствии со своим предназначением и впадает в тот или иной грех. Грех же искажает природу человека, что влияет на творческие способности, на само творчество и его результаты. В состоянии грехопадения, отпадения от Бога творчество человека может быть направлено и на вредные, разрушительные вещи, может обманывать и уводить других людей от Божественной гармонии и истины. Это является причиной того, что некоторые люди отрицательно, с недоверием относятся к определенным видам творческой деятельности (например, искусству, кино), видя в них только проявление греховности человека, возвеличивания греха.

Высочайшим творчеством является творчество над своей совестью, над своим сердцем. Если человек действительно работает над собой в плане борьбы со страстями, то он будет способен создать нечто настоящее, нечто подлинное и ценное, нечто, что будет ценным на века. Таким образом, основа всех этих способностей – очищенное от страстей сердце. Бог сотворил человека способным уподобляться Богу, и человек должен раскрыть в себе свое творческое начало. При этом цель человека – стать истинным христианином. Творчество имеет аксиологическое измерение.

Христианское мировоззрение проводит параллели между творением человека Богом, Богоподобием, творчеством и свободой человека, причем свобода подразумевает отсечение своей воли, сочетание личной воли с волеизъявлением других людей [5, с. 22]. Свобода человеческого бытия лежит в основе творческого характера личности, который в полноте проявляется в Церкви в общении с Богом и с другими людьми. Образ Божий в человеке многогранен, и проявляется он отчасти в творческой деятельности в различных областях культуры. Художественно-

эстетическая деятельность формирует в нас способность отличать подлинно прекрасное и возвышенное от подделок. При этом творческий человек располагает различными средствами выражения своего воображения, мыслей, идей, посредством которых он воплощает свой идейно-художественный замысел: например, живописец, скульптор использует цвет, линию, пластику, светотень; музыкант – ритм, гармонию; литератор – слово.

В творчестве человек преодолевает самого себя, трансцендируется, самоопределяется, становится подобным Творцу. В творчестве проявляется господство духа над природой и над душой. Само же творчество предполагает свободу. Творческий акт есть самооткровение, он является выражением ума человека, его внутреннего мира, мировоззрения, веры. Творческий человек заставляет зрителя, слушателя соделаться соучастником его творческого акта.

В настоящее время, в век глобализации, смены духовно-нравственных парадигм, попыток искажения христианских традиций и принципов, многие горе-творцы стараются изобразить в роскоши человеческие грехи и страсти. Мирская культура становится не способной дать человеку истинное представление о мире, бытии, о предназначении человека. Человек, который желает творить и нести свое творчество миру, но при этом не желает принять христианское мировоззрение, подменяет его своими интерпретациями, строит какие-то иллюзии и, таким образом, искаженно отражает Божий мир, подменяя его картинами иллюзорной, придуманной действительности, переделывая «святое духовное в свое чувственное» [2, с. 29]. И вот уже светские художники, писатели, музыканты, ораторы превозносят свое «Я», позабыв о Творце, о богоподобии, возомнив о себе, впадая в состояние прелести.

Искусство – одно из средств общения, оно осуществляет связь между тем, кто его создает, передает, и тем, кто его созерцает, воспринимает. Создавая и одновременно воспринимая произведения искусства, человек передает, получает и хранит художественную информацию. Читая книгу, мы как бы полагаемся на волю автора, сопереживаем ему, переживаем его мысли, чувствования, образы; сливаемся на время с его личностью, живем в описываемом мире, на время забывая о себе или, наоборот, четко осознавая себя, оцениваем ход мысли автора, соглашаемся с ними или критикуем, анализируем, ставим перед собой вопросы, делаем выводы и т. д. Порой глубоко прочитанная, продуманная и прочувствованная книга определяет всю жизнь человека, направляет его в созидательное или разрушающее русло, поднимает его на высоты Божества, раскрывая Истину, или опускает в бездну ада, вводя в заблуждение. То же самое можно сказать и о фильмах. Сфера

творчества является зоной риска. Вот поэтому следует быть максимально ответственным и осторожным в своих словах, делах, занятиях, творчестве.

Следуя логике святых отцов, можно сказать, что необходимо воцерковление культуры, возврат к ее к евангельским принципам, к тому состоянию, когда художник в слове, краске, музыке выражал не свое, но Божье. Главнейший, истинный источник подлинного христианского художественно-эстетического творчества – это глубокое личное покаяние, сокрушение сердца, плач о своих грехах, борьба со страстями, стремление к познанию Бога. Прекрасным образцом такого творчества является иконопись, которая напоминает нам о Славе Божьей, о необходимости Богопричастности, жизни в Боге и с Богом в Его Церкви, глава которой Христос. Иконописцы Древней Руси, например, монахи Феофан Грек, Андрей Рублев, были проводниками исихастской жизни посредством иконописного творчества и руководствовались в своей деятельности учением об умной молитве. Благочестивые ощущения, возбужденные древнерусскими иконами, творчеством иконописцев, окрыляют наш дух и направляют наше сознание к Богу, сподвигая, побуждая нас на молитву Богу. Иконография Древней Руси дала нам образцы творческого служения Истине.

Итак, согласно православному вероучению и святоотеческой литературе, человеческое художественно-эстетическое творчество и творческие способности рассматриваются как особый божественный дар. Человек должен осознавать свою ответственность в художественно-эстетической деятельности, в науке, во всем, что он делает. Отход от Бога, забвение Его заповедей, евангельских принципов привело к тому, что «сегодня мы живем в мире теней, симуляций и пустоты» [1, с. 358], между тем, человек, будучи обременен грехопадением, все же не растерял те дары, которые дал ему Бог.

В творчестве человек реализует свои возможности, трансцендирует себя, он выходит за рамки своего тела и внутреннего мира, имманентное в человеке становится в некоторой степени трансцендентным. Подлинное творчество есть сопричастие, сотворчество Богу-Творцу. Мы видим в мире проявление всеблаготворной воли Божией, Его непрестанное действие, направленное на сохранение и развитие мира, так и мы должны соответствовать своему достоинству, богоподобию и сохранять и развивать мир. Следует отметить, что и сам мир обладает творческой способностью, мощью и силой, способностью развиваться в созидательном русле, если человек при этом занимает достойное положение и ведет свою деятельность в соответствии с Божиим Промыслом, а не вопреки ему. Если же человек

становится узурпатором, бездумным и бездушным потребителем, неразумным хозяином мира, то и природа противится ему, и мир в целом, нарушается гармония Божественного творения. Творческая мощь, творческое отношение к миру должны быть обязательной составляющей хозяйственной деятельности человека.

С антропологической точки зрения способность человека к творчеству (в созидательном русле) удовлетворяет потребность человека в самоактуализации, самореализации, т.е. творческая активность имеет преобразующую функцию. С позиции православной антропологии понятие культурного творчества человека в восточно-христианском святоотеческом наследии рассматривается в контексте креационизма и центрального положения человека в мире в силу его создания по образу и подобию Бога-Творца и связывается с аксиологическими воззрениями. При этом творчество предполагает свободу. Отцы Церкви говорят о творчестве как о личностном действии, которое определяет путь и стратегию внутреннего самораскрытия, развития человека и преображения им мира. Восточная патристика воспринимает творчество человека как проявление различных аспектов единой человеческой личности, при этом оно есть дело свободы, свободного волеизъявления; как подобие творчества Бога, как сотворчество, соработничество человека и Бога (синергия).

Таким образом, творческая активность, в контексте святоотеческого наследия, обладает онтологической и гносеологической характеристикой и имеет своей целью нравственное совершенствование, очищение, обожение человека, а вместе с ним и всего универсума, приведение к гармонии отношений мира, космоса и человека, которая была до грехопадения. Духовная святоотеческая практика, основанная на евангельских принципах, выражает суть православной антропологии: человек создан по образу и подобию своего Творца и призван к созидательному преображению мира посредством своей творческой деятельности. В творческой деятельности человека проявляется образ Божий. В соответствии с библейским повествованием, человек должен «возделывать мир и хранить его» (Быт.2:15), приукрашать, созидать, преображать в соответствии с Промыслом Божиим и волей Творца и на основании Любви. Лишь такое творчество производит плоды, которые могут перейти в вечность. Человек должен непрестанно стремиться к возможно большему познанию Бога и это познание нести миру посредством творческой активности. При этом само творчество предполагает ответственность: художник посредством красок, писатель посредством слова, композитор посредством нот влияет на жизнь тех, кто прикасается к произведениям их твор-

чества. И это влияние может существенно изменить жизнь зрителей, читателей и слушателей, причем в созидательном русле или же в деструктивном.

Примечательно, что только человеку дана способность любоваться произведениями искусства, испытывать эстетическое наслаждение, стремление к красоте. При этом, в соответствии с христианской патристикой, человек-творец, не принимающий христианское мировоззрение, искаженно, иллюзорно отражает Божий мир, тем самым вводя в заблуждение других людей. Итак, согласно мнению восточно-христианских отцов, художественно-эстетическое творчество человека рассматривается как особый божественный дар, который следует хранить, приумножать и направлять в созидательное русло.

Примечательно, что во время творческого процесса, в ходе которого человек решает некую творческую задачу, происходит выброс дофамина, который называют гормоном счастья, удовольствия, и человек испытывает радость, спадает напряжение, повышается стрессоустойчивость, улучшается настроение [10].

Цель человека, который встал на путь духовного совершенствования, – это не просто победа над соблазнами (для того, чтобы получить воздаяние), не простое моральное самоусовершенствование, но подлинное преображение, обожение всего человеческого естества. И творчество должно способствовать этому преображению. Творческая активность человека – это активность телеологическая: она имеет цель, причем целеполагание влияет не только на внешний мир, но и на качество жизни самого человека, и на его самооценку, и на поведение в обществе, т.е. на его преображение, трансформацию. Способность творческого воздействия человека на мир фактически безгранична, любая сфера деятельности может включать в себя творческий подход. При этом само по себе творчество, культурный и научный прогресс без духовной составляющей не имеют смысла, более того, они становятся «дорогой в никуда».

Глобализационные процессы, использование ядерных и нанотехнологий, генной инженерии, развитие индустрии ГМО с разрушительными последствиями ставят перед человеком вопросы о выборе критериев творческой деятельности, разрешения проблемы соотношения свободы и ответственности человека-творца, мотивации и детерминантов творческой активности.

В заключение исследования следует сказать, что, в соответствии с православным святоотеческим учением, человек призван к художественной, эстетической, научной, хозяйственной деятельности, причем проявлять себя в этих сферах он должен творчески. Истинное творчество при этом есть соработничество Богу,

совместное с Ним действие человеческого духа, синергия. Православные отцы говорят о творчестве, исповедуя Бога-Творца (Творец-творчество) и признавая в человеке образ и подобие Божие. Мир с его культурой является выражением плодов человеческого творчества. В святоотеческой литературе тема «образа и подобия Божиего» является центральной темой, организующей не только космологию, но также антропологию. Истинный, чистый источник сил для творчества лежит в Боге, а потому, когда происходит забвение Бога, секуляризация, обмирщение искусства, науки и других сфер жизнедеятельности социума, начинается деградация культуры и человека.

Литература

1. Гиренок Ф. Антропологическая катастрофа / Ф. Гиренок // Православное учение о человеке: сб. науч. ст. – М.-Клин: Христианская жизнь, 2004. – 430 с.
2. Игнатий Брянчанинов, свт. Письма Игнатия Брянчанинова, епископа Кавказского и Черноморского, к Антонию Бочкову, игумену Черемнецкому. – М.: Общество истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1875. – 41 с.
3. Иоанн Кронштадтский, прав. Моя жизнь во Христе. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016. – 656 с.
4. Каллист (Уэр), митр. Святая Троица – парадигма человеческой личности // Альфа и Омега. – М.: изд. дом «Фома», 2002. №2 (32). – С. 110-123.
5. Кирилл (Зинковский), иером. Творчество в духе и в материи в перспективе богословия образования // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – СПб: изд-во РХГА, 2015. – Т.XVI. – Вып.3. – С. 18-28.
6. Кузнецова М.А. Творчество как атрибут человеческого бытия. – Волгоград – М.: ООО «Глобус», 2009. – 192 с.
7. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evgenij_Trubeckoj/smysl-zhizni/ (дата обращения: 10.10.2023).
8. Чурсанов С.А. Богословские истоки и ключевые аспекты христианского понимания творчества // Христианское чтение. – СПб: изд-во СПбДА, 2017. – №5. – С.86-97.
9. Шустров А.Г. Понимание творчества и культуры в восточно-христианской патристике. – М.: Государственная академия славянской культуры, 2011. – 512 с.
10. Aroński, A et al. Die Anwendung von Dopamin bei Schock und Herzinsuffizienz. *Der Anaesthetist* 27,4 (1978): 183-6.

УДК 233.5

Гончаренко Игорь Викторович
кандидат философских наук,
старший преподаватель Белгородской духовной семинарии,
Россия, г. Белгород
Eigor1@yandex.ru

Сведение ума в сердце в антропологической системе свт. Феофана Затворника

Аннотация: В данной статье рассматривается вопрос об исихастской духовной практике, направленной на сведение ума в сердце в трудах свт. Феофана Затворника. Особый акцент в статье делается на решении проблемы наличия у современного исследователя не только необходимого научного инструментария гуманитарных наук, но и наличия должного духовного опыта, позволяющего с Отцами говорить на их родном языке. К основным выводам можно отнести следующие: тесная связь между духовной практикой и мировоззренческой установкой; возможность преображения и переустройства человека через соединение с Божественными энергиями; обожение – как телос духовной практики; ступень исихии – безмолвие не только тела, но и ума; сведение ума в сердце, препятствия и этапы; формирование безобразной молитвы.

Ключевые слова: свт. Феофан Затворник; аскетическая антропология; исихастская духовная практика; святоотеческий подвижнический опыт; теозис; Лествица; Ум; Сердце.

Goncharenko Igor Viktorovich
Ph.D. of Philosophical Sciences,
Senior lecturer of the Belgorod Theological Seminary,
Russia, Belgorod
Eigor1@yandex.ru

The bringing together of the mind into the heart in the anthropological system of St. Feofan the Recluse

Abstract: This article examines the issue of hesychast spiritual practice aimed at bringing the mind into the heart in the works of St. Theophan the Recluse. Particular

emphasis in the article is placed on solving the problem of a modern researcher having not only the necessary scientific tools of the humanities, but also having the proper spiritual experience that allows him to speak with the Fathers in their native language. The main conclusions include the following: a close connection between spiritual practice and worldview; the possibility of transformation and reconstruction of a person through connection with Divine energies; deification – as the telos of spiritual practice; the stage of hesychia is silence not only of the body, but also of the mind; bringing the mind into the heart, obstacles and stages; forming an ugly prayer.

Keywords: St. Theophan the Recluse; ascetic anthropology; hesychast spiritual practice; patristic ascetic experience; theosis; Ladder; Mind; Heart.

Мировоззренческая установка святоотеческой традиции ориентирована на изучение человека во всей его целостности, во всем многообразии его проявлений и потому она столь богата и разнообразна. В настоящее время появилось не мало трудов по изучению, систематизации и анализу святоотеческого наследия. Разработки подвижников, учителей и аскетов восточно-христианского дискурса в XX столетии, благодаря трудам архиепископа Василия (Кривошеина), протопресвитера Иоанна Мейендорфа, архимандрита Киприана (Керна), протоиерея Георгия Флоровского, основоположника «неопатристического» синтеза в православном богословии Владимира Николаевича Лосского, автора трудов по философской антропологии профессора Виктора Ивановича Несмелова, стали в настоящее время доступны для широкой аудитории и вследствие их несомненной значимости они оказали огромное влияние не только на христианскую, но и на мировую мысль.

Однако до настоящего времени не хватает исследователей святоотеческих творений, соединивших в одном лице не только глубокую разностороннюю научную образованность, дающую возможность при изучении наследия святоотеческого опыта пользоваться необходимым инструментарием филологических, исторических, философских дисциплин, но и одновременно достигших при этом высочайших степеней аскетического совершенства. Вследствие этого проблема адекватного понимания и герменевтического анализа святоотеческого наследия остается до сих пор актуальной. На проблему отсутствия духовного опыта у современных исследователей святоотеческой литературы указывает наш современник, известный русский патролог, профессор А.И. Сидоров: «Я не встречал ни

одного перевода, который был бы безошибочным. Errare humanum est – ошибаться свойственно людям, и каждый переводчик ошибается. А понимание этой простой истины в связи с обращением к святоотеческим творениям предполагает и ясное осознание того факта, что мы не обладаем должным духовным опытом, подобным опыту святых отцов» [4].

Еще острее проблема разрыва между деланием (греч. *πρᾶξις* – праксис) и созерцанием присутствует в Западно-христианской традиции. И в западном христианском обществе эта проблема, согласно мнению А.И. Сидорова, является повсеместной: «На Западе имеется много прекрасных изданий памятников святоотеческой аскетики и их исследований, но они существуют как бы сами по себе, а жизнь сама по себе. Другими словами, существует разрыв делания и созерцания (феории), без единства которых нет христианского жития. Такая шизофрения охватила, на мой взгляд, почти весь Запад» [4].

Аксиологическая значимость святости жизни и личной сопричастности аскетической практике исследователя святоотеческих творений в восточно-христианской традиции всегда является доминирующей. Аскетическая составляющая, руководящая и приводящая своего приверженца к святости, на Православном Востоке всегда идет впереди учености, при этом ученость вне святости не получает должной верификации. Вследствие этого не теряют своей актуальности и по сей день труды известного русского подвижника и богослова свт. Феофана Затворника, получившего в себе самом мистическое обоснование патристических идей. Свт. Феофан на небосклоне русского и вселенского богословия стал знаковой фигурой XIX столетия. Он не только автор, но и ненарушимый последователь целостной антропологии. Своим пристальным взглядом на человеческую природу он закрывает существующую патрологическую лакуну в собирании и систематизации святоотеческого наследия.

А.И. Сидоров не соглашается в этой связи с современной мировоззренческой установкой, призывающей вернуться «Назад к отцам!». Согласно его мнению, на современном этапе развития общества нет нужды возвращаться к Отцам, поскольку мы находимся не впереди их. Наоборот насущной потребностью современного человека является устремиться «Вперед к отцам». Нам сейчас следует идти «за теми современными отцами Церкви, которые писали и пишут свои творения на русском, сербском, новогреческом и других языках и имеют одно сердце и одну душу с древними отцами (такие как свт. Феофан Затворник, свт. Игнатий (Брянчанинов), прп. Иустин (Попович), свт. Николай Сербский и другие)» [4].

В этой связи особенную значимость представляют мировоззренческие установки и высказывания свт. Феофана Затворника в области аскетической антропологии, которая в свою очередь непосредственно связана с исихастской традицией и подвижническим опытом сведения ума в сердце.

Исихастская практика – уникальное в мире явление и немалый вклад в ее развитие и становление внесла предшествовавшая ей Великая античная многовековая культура.

Исихастская духовная практика вырабатывалась Отцами и Учителями Церкви на протяжении столетий. Она не всегда носила явный, но зачастую имплицитный характер («Соборное учение и патристика, в Православии неразрывно связанная с аскетикой, безусловно, несли в себе глубокую антропологию; но со временем эта антропология становилась все более скрытой и зашифрованной для широкого сознания, она не воспринималась в культуре и жизни общества. Все более созревала потребность в том, чтобы эту зашифрованную речь о человеке вновь сделать явной. Потребность была насущной для всего христианства, проявляясь как в Православии, так и в инославии» [1]). По слову самого свт. Феофана: «Деянием означает видимая, деятельная сторона содеяния спасения, а разумом – невидимая, духовная, созерцательная» [6].

Чтобы лучше расшифровать суть и содержание исихастской традиции, нужно знать какая за этой традицией стоит модель аскетического сознания. Исихастская практика – это прежде всего работа над преобразованием самого себя. В философской традиции такого рода практики получили название – Духовные практики Себя. Человеческое естество по своему составу сложно и многомерно. В исихастской духовной практике человек рассматривается, прежде всего, как «энергийная конфигурация» которая нуждается в улучшении, исправлении, очищении и подготовки к встрече с Высшей реальностью Бытия. Вследствие аскетического подвига внутренняя конфигурация внутреннего человека, проходя через серию определенных энергийных форм, преобразуется к особому «сверхъестественному» типу, когда все энергии человеческого существа устремлены к Богу. Содержание процесса состоит в трансформации энергийного строения человеческого существа. Вся школа Православного исихазма посвящена этому событию. На верху в финале всего этого восхождения пребывает духовное событие, которое в Православной традиции обозначается как обожение, теобзис, понимаемое как полное совершенное соединение всех человеческих энергий с энергиями Божественными.

Очертанием и внешним образом духовной практики в Православной аскетической традиции служит Лествица. Лествица представляет собой ряд ступеней или блоков, возводящих причастника христианского опыта к обожению и одновременно к созерцанию («Созерцание составляют мысли, возбуждающие и руководящие в деятельности; деяние же есть совершаемое вследствие того дело. Например, подаяние милостыни есть деяние, а видение в нищем Господа есть созерцание; терпение обид и напраслин – видимое деяние, а мысль, воодушевляющая к терпению, есть созерцание; стояние в храме или дома пред иконами, положение поклонов с крестным знамением, чтение и слушание молитв есть видимая сторона молитвы, а умное при сем предстояние Богу в сердце со страхом и трепетом есть сторона созерцательная» [10, с. 81]).

Исихастский путь – это духовное событие, которое имеет собственный состав, свое строение, складывается из нескольких последовательных фаз или ступеней: обращение, метанойя (изменение ума), борьба со страстями (бесстрастие), исихия, сведение ума в сердце (умосердце), умное делание (умное художество) или непрестанная молитва, теозис (обожение).

Подробно описать каждую из ступеней Лествицы, возводящей на Небо, не есть тема отдельной статьи. В нашем случае задача будет поставлена значительно уже, а именно рассмотреть некоторые высказывания свт. Феофана, которые тесно связаны с исихастской антропологией на пути аскетического восхождения.

Размышляя о самом начале аскетического делания, а именно о событии обращения, свт. Феофан указывает на то, что пришедшая Божественная благодать вначале не исцеляет естество человеческое, а подготавливает его к дальнейшему аскетическому подвигу: «Пришедшая Божия благодать через период обращения – рассекает человека на человека, доводит до решимости отречь или очистить все неестественное, чтоб явилось в полном свете естество богоподобное» [9, с. 326].

Подобного рода высказывание у свт. Феофана высказывается и в другом месте: «Таким образом, истинная благодатная жизнь в человеке вначале есть только семя, искра; но семя, всеянное среди терния, искра, отовсюду закрываемая пеплом ..., следовательно, он весь еще нечист, кроме единой точки, которую составляет сознающая и свободная сила – ум или дух...» [9, с. 327-328].

Приведенные высказывания Вышенского затворника указывают на то, что согласно его мировоззренческой позиции в начале христианского аскетического подвига естество человеческое посредством Божественной благодати не сра-

зу очищается от греха, порока, страстей и похотей, а скорее подготавливается к борьбе со всякого рода злом.

Следующим этапом аскетического подвига будет борьба со страстями для «дальнейшего переустройства человеческого существа» для целей, которые, согласно С.С. Хоружему в философской традиции именуются трансцендированием.

Далее, успешно преодолев при помощи Божественной благодати страсти, дерзновенный делатель аскетического подвига восходит на ступень исихии (от греч. *hesychia* – покой, тишина, молчание): «Различение уровней исихии исключительно важно для отношения исихаста к обществу. Человек может сменить место жительства, переселиться в пустыню, но сердцем пребывать в толчее большого города, и напротив, телом можно пребывать в городе – и хранить исихию в сердце. Дело не в том, где мы находимся, а в том, что при этом происходит у нас в душе» [2].

Следующей ступенью после достижения исихии оказывается чрезвычайно непростая операция, которая в Православной аскетической традиции именуется сведением ума в сердце. Сведение ума в сердце – это действительно чрезвычайно сложное событие, которое только на базе исихии и становится доступным. Согласно С.С. Хоружему, в Православной традиции русского аскетизма всего глубже, детальнее, подробнее сведение ума в сердце описывал свт. Феофан Затворник. У него уникально отчетливое и детальнейшее вот этой тонкой работы сведения, более детальная, чем у византийских аскетов.

По слову свт. Феофана, ум в своем стремлении ко Господу, должен совершить путь в сердце: «Главное – надо стать умом в сердце пред Господом и стоять пред Ним неотходно и день и ночь до конца жизни» [7]. Потому как «в сердце жизнь, там и жить надобно» [8]. Для ума, согласно свт. Феофану это будет «уютный уголок, безопасное пристанище» [8].

И на этом пути ум обнаруживает определенные препятствия, преодолевает их, и при этом сам изменяется. Прежде всего, ум, направляясь в сердце, обнаруживает в качестве препятствия фантазию, воображение. Молитва, соединенная с воображением, согласно свт. Феофану неверная по-своему существу и, следовательно, от воображения необходимо отказаться: «Первый неправый способ молитвы зависит от того, что иные действуют в ней преимущественно воображением и фантазией» [7].

Воображение и есть то, вследствие чего ум первоначально направлялся в разные стороны. Он, как аскеты говорят, скитался по всей вселенной. А он должен это прекратить. Пока ум скитается по всей вселенной, он точно не в сердце.

Отцеплении ума от воображения и фантазии, согласно свт. Феофану «составляют первую инстанцию в движении отвне внутрь» [7].

И в этом месте можно заметить очередную развилку, расхождение аскетической антропологии, аскетической шкалы ценностей, с классической новоевропейской антропологией.

Как известно, новоевропейская культура со страстями связывает положительное содержание. Страсти в западноевропейском мышлении придает жизни определенный творческий импульс, задают особое настроение чувств, мыслей, произведения искусства приобретают при помощи страстей повышенную выразительность.

В православной же антропологии согласно свт. Феофану «страсти к естеству не принадлежат, а пришлые суть» [12]. И если в западноевропейской культуре страсти придают особый импульс и колорит для творческой активности человека, то в традиции восточно-христианского дискурса страсти по слову свт. Феофана «проходят и в душу, и в тело, забирают и самый дух – сознание и свободу – в свою власть и таким образом господствуют над всем человеком» [12]. Страсти по слову свт. Феофана «...что сырость в дровах. Сырые дрова не горят» [12].

Подобное расхождение и еще гораздо большей мере это относится и к воображению. Воображение в новоевропейской культуре нагружается очень значительными положительными содержаниями и коннотациями. Говорится о творческом воображении, то что Кант назвал, продуктивной способностью воображения: «Восприимчивость нашей души, способность ее получать представления, поскольку она каким-то образом подвергается воздействию, мы будем называть чувственностью; рассудок же есть способность самостоятельно производить представления, т.е. спонтанность познания. Наша природа такова, что созерцания могут быть только чувственными, т.е. содержат в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас. Способность же мыслить предмет чувственного созерцания есть рассудок. Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить... Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание. Однако это не дает нам права смешивать долю участия каждого из них; есть все основания тщательно обособлять и отличать одну от другой» [3, с. 70-71].

Так вот аскетический подход к человеку, он с этим решительно спорит. Воображению не отводится таких вот положительных функций и миссий.

Но ведь в Православной традиции очень существенное место в духовной жизни занимает иконография. И молящийся ум, предстоящий пред иконой, напитывается воображением священных событий и лиц. Нужно ли отказаться возревновавшему о спасении взойти умом в сердце и от священных образов?

Свт. Феофан недвусмысленно высказывается и о священных образах в том числе: «Образы держат внимание во вне и как бы они священные ни были, а внимание внутри надо быть, в сердце» [11, с. 152].

Важно отметить еще и тот факт, что в этом месте возникает развилка православной аскетической антропологии не только с западноевропейской культурой, но и с христианской католической аскетической традицией.

Изгнание и отсечение образов важно еще и потому, что Ум, согласно свт. Феолипту Филадельфийскому, в аскетическом молитвенном делании зрит Сущего безвидно: «Ум, обращаясь к Богу, после того как пресечет в себе все образные представления Сущего, зрит его безвидно» [5]. Это очень существенное указание, поскольку с образами в православной духовной традиции тесно связывается стихия прелести.

Итак, первое препятствие, которое возникает на пути сведения ума в сердце, это образы, и вследствие этого, первая ступень сведения – изгнание образов.

Но это еще не все. Далее свт. Феофан описывает очень тонкую и любопытную вещь. Следующим препятствием на пути сведения ума в сердце стоит рассудочность. Согласно свт. Феофану, следует и ее миновать: «Вторую инстанцию, (первая воображение, образы, которые изгнали) на пути внутрь представляет рассудок, разум, ум вообще, рассуждающая и мыслящая сила. Следует и ее миновать и вместе с нею сойти в сердце» [7].

И это очень такое, с одной стороны, точное, а с другой стороны, таинственное высказывание. В чем здесь состоит проблема? Проблема состоит в том, что если отказаться от рассудочности, то и ума то собственно не останется. А что тогда останется? Безмыслие? Согласно С.С. Хоружему, здесь у свт. Феофана подразумевается необходимость трансформации самого умственного способа, что свт. Феофан подробно нам уже особенно не описывал. При этом святитель с полной определенностью сказал несколько другое, что ум должен перемениться.

И вот когда умственные энергии удастся соединить с сердечными, тогда согласно свт. Феофану, подвизающийся в свое ведение получит «... руль, для управления кораблем души» [7].

Остается затронуть еще один не маловажный вопрос. Является ли духовная работа по сведению ума в сердце делом монашествующих или это обязанность

и духовная задача всякого христианина, живущего и подвижающегося в миру? Свт. Феофан дает в этом месте однозначный ответ: «Не думайте, что это дело совершенных. Нет. Это дело всех начинающих искать Господа» [7].

Библиография

1. Иануарий (Ивлиев), архим. Основные антропологические понятия в посланиях Святого апостола Павла. [Электронный ресурс] URL: <https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/doklady-na-konferentsii-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-pravoslavnoe-uchenie-o-cheloveke/2> (дата обращения: 30.11.2023.)
2. Каллист (Уэр), митр. Внутреннее Царство. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/vnutrennee-tsarstvo/7 (дата обращения: 30.11.2023.)
3. Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского. – М.: Мысль, 1994. – 656 с.
4. Сидоров А.И. Стремление к святости – необходимое условие решения проблем. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Sidorov/professor-a-i-sidorov-stremlenie-k-svjatosti-neobhodimoe-uslovie-reshenija-problem/ (дата обращения: 30.11.2023.)
5. Феопит Филадельфийский, свт. Творения. [Электронный ресурс] URL: <https://predanie.ru/book/216363-tvoreniya/> (дата обращения: 30.11.2023.)
6. Феофан Затворник, свт. Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/Pisma-o-gaznykh-predmetakh-very-i-zhizni/ (дата обращения: 30.11.2023.)
7. Феофан Затворник, свт. О непрестанной молитве. Поучения святителя Феофана Затворника. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/o-neprestannoј-molitve/3 (дата обращения: 30.11.2023.)
8. Феофан Затворник, свт. Письма о христианской жизни. Поучения. Собрание писем. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/pisma-o-hristianskoј-zhizni-pouchenija-sobranie-pisem/ (дата обращения: 30.11.2023.)
9. Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. – М.: Правило Веры, 2008. – 608 с.
10. Феофан Затворник, свт. Созерцание и размышление. – М.: Правило Веры, 2007. – 640 с.

11. Феофан Затворник, свт. Страсти и борьба с ними (выдержки из творений и писем). – ЛитРес: Самиздат, 1998, – 174 с.

12. Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/chto-est-dukhovnaja-zhizn-i-kak-na-nee-nastroitsja/53(дата обращения: 30.11.2023.)

УДК 266.3

Протоиерей Виктор Иванович Кравец
магистрант 2 курса БПДС,
храм во имя прп. Серафима Саровского (Россия, Белгород)

Современная православная миссия в силовых структурах

Аннотация: в статье предложен обзор современной деятельности православных священников среди представителей силовых ведомств России, определены задачи военных священников в современных нестабильных политических условиях в мировом пространстве, выявлены особенности пастырского попечения и духовного окормления в условиях Специальной Военной Операции. Выводом является утверждение о том, что православная миссия среди Вооруженных Сил, Правоохранительных органов имеет весьма актуальный характер в настоящее время, в условиях политической и духовной дестабилизации как мирового, так и российского социума.

Ключевые слова: миссия Русской Православной Церкви; православная миссия в военной среде; миссионерское служение Белгородской епархии; особенности и задачи миссии в условиях специальной военной операции.

Archpriest Victor Ivanovich Kravets,
2st year Master's student of Belgorod
Orthodox Theological Seminary,
Church of St. Seraphim of Sarov (Russia, Belgorod),

Modern Orthodox Mission in the Force Structures

Abstract: The article offers an overview of the contemporary activities of Orthodox priests among the representatives of the Force Departments of Russia, defines the tasks of military priests in today's unstable political conditions in the world, reveals the features of pastoral care and spiritual nurturing in conditions of Special Military Operations. The conclusion is the statement that the Orthodox mission among the Armed Forces, law-enforcement bodies has very urgent character at the present time, in conditions of political and spiritual destabilization of both the world and Russian society.

Keywords: mission of Russian Orthodox Church; Orthodox mission in military environment; missionary service of Belgorod diocese; peculiarities and tasks of the mission in conditions of armed forces.

В настоящее время мы можем наблюдать, как мир трясет от политических трансформаций, военных конфликтов, что свидетельствует о том, что население планеты все дальше и дальше уходит от Бога, от Его Заповедей, теряет человечность в христианской понимании, и само христианство все больше искажается идеологами Западного мировоззрения, происходит подмена основных христианских понятий в угоду страстям. Идеологи глобализации и либерализации стремятся построить человеческую формацию, состоящую из кибернаселения, транслюдей, сверх-людей, формацию, в центре которой будет человекобог со своими личными, индивидуальными моральными принципами, которые можно менять в зависимости от ситуации, формацию, в которой нет места христианскому Богу, нет места Христу. Сегодня полным ходом идет формирование и пропаганда так называемого планетарного гуманизма, трансгуманизма, которые имеют антихристианский характер и предполагают уничтожение Православия, построение рая на земле, достижения бессмертия, ликвидацию болезней с помощью последних достижений в научно-технической сфере. При этом нивелируются и высмеиваются такие качества человека, как чувство долга, патриотизм, любовь к Родине, сострадание, милосердие, жертвенность, ответственность, высмеивается традиционный институт семьи, опыт прошлых поколений, при этом возводятся на пьедестал финансовое благосостояние, независимость личности от общества (разрыв индивидуалистических интересов и интересов социума), атомизация личности, полным ходом идет пропаганда агрессии, наживы любой ценой.

Соответственно, Русская Православная Церковь и православная Россия оказываются препятствием на пути устремлений Западного мира к мировому доминированию, господству и построению антихристианского человеческого сообщества, а потому Запад, который встал на путь пропаганды оккультизма, сатанизма, магизма, гендерной политики, всеми силами и способами старается убрать со своего пути препятствия и преграды. В рамках противостояния России и с целью ее интеграции в антихристианское мировое сообщество Запад спровоцировал дестабилизацию в Украине, ее столкновение с Россией, а также раскол в российско-украинских церковных отношениях, рост радикальных неоязыческих объедине-

ний. В этой связи Россия, с целью противостояния антихристианским интенциям Западного мира, защиты своих границ, своей культуры, традиций, отстаивания своих интересов, нежелания жить в соответствии с искаженными, навязываемыми Западом ценностями, объявила Специальную Военную операцию (СВО) на территории Украины, часть населения которой выступила за содружество с Россией и против интеграции в Европейское сообщество. Как сказал президент РФ В.В. Путин, «главная цель России – помощь населению Донецкой и Луганской народных республик, которые на протяжении восьми лет подвергались геноциду со стороны киевского режима, защита людей, которые считают себя частью русского народа и культуры. Поэтому РФ вынуждена была начать спецоперацию на Украине» [10].

СВО коснулась всего российского общества, однако, прежде всего, она затронула представителей Вооруженных Сил, Правоохранительных органов, военной части населения. Детальный и глубокий анализ причин СВО не входит в задачи данного исследования, целью которого является выявление особенностей, форм современной православной миссии в Силowych структурах в нынешних условиях. От силы и крепости духа представителей Силowych Ведомств весьма часто зависит исход того или иного военного конфликта, столкновения, поэтому сегодня православная миссия в Вооруженных Силах и Правоохранительных органах приобретает особую актуальность.

Необходимо сказать о том, что современная война, военные действия, конфликты отличается от войн прошлых столетий – сегодня, в условиях неимоверного скачка в сфере развития науки и техники, нанотехнологий, IT-сферы, в условиях развития кибернетики) иная техника, тактика ведения боя, иное оружие (более усовершенствованное или же вовсе иные типы, виды оружия), иная мощность оружия и, соответственно, плотность огня. Условия и оружие иные, однако требования к внутренним, духовным и нравственным, качествам военных остаются теми же, что и раньше. В этой связи актуализируется роль священников, которые проводят свое миссионерское служение как на мирных территориях, в мирное время, так и на тех территориях, на которых происходит военное столкновение, в военное время.

Выбор форм миссионерского служения среди представителей Вооруженных Сил и правоохранительных организаций, как в мирное, так и в военное время, определяется требованиями принципов духовно-нравственного воспитания и зависит от уровня духовности представителей Силowych структур; от особенностей

и условий боевой обстановки, особенностей региона боевых действий; технических и материальных возможностей военного духовенства; уровня подготовленности и профессионализма полковых священников [6].

Священник может находиться в рядах регулярных войск, ведущих боевые действия, с реально существующей линией фронта, может и совершать свое служение в зоне контртеррористических операций. При этом следует понимать, что священник – это не солдат, непосредственно ведущий бой, не герой, который должен впереди войск идти в атаку. Для выполнения боевых задач есть солдаты, специально подготовленные военные, а священник должен выполнять свою задачу – молиться от всего сердца Богу за них в этот момент.

Задачи духовенства, как в мирное, так и в военное время, включают в себя: беседы об Истине, о Боге, о смысле жизни, о вере, а также обязательное укрепление силы, бодрости духа, верности долгу, Отечеству. Священники, которые ведут свое служение среди военных, солдат, представителей МВД и пр., должны быть богословски подкованы, а также ориентироваться в истории Отечества и военного дела, т.к. нередко приходится отвечать на вопросы, выдвинутые полковой жизнью и боевым временем (например: как соотносится Заповедь «не убий» с необходимостью убивать противника? Или «почему я должен умереть за тех, кого я даже не знаю?» и т.п.).

Перед намечающимся боем священники проводят духовную, моральную подготовку, настрой военной части, вверенной ему. При этом священники должны помнить, что личный пример (стойкость, крепость духа, мужество, терпение, вера, молитва, умение хранить специнформацию и т.д.) является основным показателем истинности слов проповедника. Если же слова священника расходятся с делом, то проповедь его будет тщетна. Священник должен запастись терпением, силой духа, мужеством, чтобы быть способным поддерживать других, ведь для того, чтобы светить другим, необходимо самому стать светом.

Священник в военное время может взять на себя заботу о раненых, поэтому он должен уметь перевязывать раненых и у него при себе должны быть соответствующие медицинские средства. Иной заботой пастыря должна быть доставка раненых в тыл, если это возможно. При этом батюшка может произносить определенные молитвы, ведь любое ранение является шоком для человека, и болевым, и психологическим, и раненый часто оказывается в неадекватном состоянии, а потому не может здраво оценивать ситуацию, и здесь священник может успокоить, поддержать человека добрым словом, оказать психологическую помощь, помо-

литься, что имеет важное значение для раненного. Священник может разогреть что-то из еды, накормить солдат, подать воду. Батюшка должен уметь организовать элементарное жизнеобеспечение и медицинское обслуживание средствами тех военных частей, подразделений, в которых он служит.

Таким образом, в боевой обстановке военное духовенство, прежде всего, оказывает моральную и духовную поддержку, а также содействует медикам, помогает в эвакуации, в снабжении боеприпасами, оказывает помощь на кухне, помогает в водоснабжении, подвозе продовольствия. Священник, совершающий свое пастырское служение в местах военного столкновения, в частности, участвующий в СВО, должен пройти специальную подготовку, уметь правильно передвигаться во время боевых действий и маскироваться, причем и в полевых, и в городских условиях, вне зависимости от погодных условий. Военный быт весьма суров, поэтому состояние здоровья пастыря, его уровень физической подготовки имеет значение.

Необходимо также отметить, что в задачи священника, который совершает свое служение в Вооруженных Силах, Правоохранительных органах, входит и совершение Богослужений, молебных пений, треб, график которых определяется церковным календарем и соотносится с просьбами верующих военнослужащих, а также с боевой обстановкой. Внебогослужебная деятельность военных пастырей включает в себя, в частности, сбор и обобщение информации о духовном, моральном состоянии войск, о трудностях; пастырские беседы на различную тематику; пастыри помогают военнослужащим избежать стресса, выйти из депрессии, предотвращать суициды. Священники анализируют быт военных, условия их проживания и т.п., а потому Церковь может выступать с законодательными инициативами касательно Силowych структур.

Следует сказать о том, что для многих солдат личное общение с батюшкой помогает найти ответы на важные онтологические, экзистенциальные вопросы бытия, а также встать на путь покаяния, исповедоваться, т.к. многие из них не знают совсем, что такое исповедь.

Таким образом, практическая деятельность священников в Вооруженных Силах и Правоохранительных организациях РФ строится по трем направлениям:

1) религиозно-образовательное. Батюшка должен стремиться к тому, чтобы российские военнослужащие знали историю своей Родины, историю Церкви, основы своей веры, ориентировались в специфике религиозных объединений (в том числе и новых), которые представляют угрозу духовной безопасности Рос-

сии. В частности, необходимо проводить беседы о неоязычестве, которое сегодня набирает силу в Украине, адепты которого довольно агрессивны;

2) молитвенно-богослужбное. Священник молится за тех военных, солдат, за ту военную часть, подразделение, с которыми он столкнулся и в которых совершает свое служение, он молится за воинский коллектив, вверенный ему Богом. Его главная задача – привести человека к Богу, указать путь спасения души, воцерковить человека. Для этого батюшка совершает Богослужения, молитвенные предстояния за солдат, а также научает их молитве;

3) нравственно-патриотическое. В условиях глобализационных процессов, нравственной деградации, которые в современном мире все более набирают обороты, понятия долга гражданина перед своим народом и Отечеством, патриотизма и верности рискуют быть обесцененными, поэтому служение священника в Силowych структурах становится весьма востребованным. Духовный кризис для военнослужащих означает полную деморализацию и потерю боеготовности, а это отрицательно отразится на государственной безопасности. Священник может оказать положительное влияние на духовное состояние военнослужащих, чтобы не допустить их малодушия в критической ситуации. Священник также должен удовлетворить духовные потребности военных, укрепить их дух, стойкость, чувство долга, улучшить их духовное, моральное, психическое состояние, при этом он должен выявлять в человеке и пресекать агрессивные качества, воспитывать милосердие, жертвенность.

Следует отметить, что в Белгородской и Старооскольской епархии действует отдел по работе с Вооруженными Силами и связям с правоохранительными организациями, председателем которого являюсь я, автор данной статьи. В начале нынешнего столетия мне приходилось не раз выезжать в Чечню, поддерживать там военнослужащих, оказывать духовную помощь родственникам погибших. В Чечне совершались Богослужения, панихиды, молебны. В течение 20 лет я исполняю обязанности духовника представителей белгородских правоохранительных структур: исповедую их, венчаю, совершаю таинство Крещения над их детьми, сопровождаю в служебных командировках на Северный Кавказ.

Без благословения священника, духовного наставника в сложные места, в которых происходит военный конфликт, военное столкновение, а также в которых действуют террористические группы, незаконные вооруженные формирования, т.е. в так называемые «горячие точки», не отправляется ни одна группа белгородских силовиков. При этом, в ходе работы с силовиками, с теми, кому приходится

брать в руки оружие, применять его в своей жизни, выполняя боевые задачи, я объясняю, что каждый из них «должен твердо помнить, что он не пришел, чтобы убивать. Его задача – защищать. Я им всегда об этом говорю: вы должны защищать, себя, своих близких, которые ждут вас дома. Чтобы не превратиться в оголтелых головорезов, нужно не впускать в свою душу злобу и ненависть. Это касается не только рядовых сотрудников, но и их командиров, которые должны отдавать разумные приказы» [7].

Очень тяжело разговаривать с родными, близкими тех военнослужащих, которые погибли: только недавно они разговаривали со своим сыном, братом, мужем по телефону, шутили, общались, а сегодня его нет. Необходимо найти слова утешения, чтобы объяснить им необъяснимое, чтобы поддержать их, укрепить их веру в Бога, чтобы они не роптали на Творца, чтобы не разуверились, несмотря на их горе, на невосполнимую утрату; я стараюсь объяснить, что их близкий погиб не напрасно, и вместе с ними переживаю их несчастье, пропускаю через себя, свое сердце, а потому плачу вместе с ними [7].

Весной 2014 г. в Белгороде было крещено 40 военнослужащих Белгородского учебного центра [3]. В 2017 г. сотрудники Росгвардии получили благословение, духовное напутствие перед служебной командировкой в Северо-Кавказский регион. Бойцы слышали слова поддержки и пожелания помощи Божией в службе по защите Отечества. Был совершен молебен [1].

Летом 2018 г. в Белгороде был совершен молебен в честь 300-летия российской полиции в Преображенском кафедральном соборе. После молебна была совершена панихида по сотрудникам, погибшим во время исполнения служебного долга [4].

В рамках взаимодействия епархиального отдела с Силовыми структурами осенью 2021 г. «заместитель начальника Управления Росгвардии по Белгородской области полковник Василий Ермоленко принял участие в заседании региональной секции Иоасафовских чтений. Основной темой мероприятия стало патриотическое воспитание и подготовка к военной службе молодежи области. Участниками мероприятия также стали представители региональных МВД, ПУ ФСБ, МЧС, ФСИН и ДОСААФ» [9].

В ноябре 2022 г. в Белгороде был торжественно открыт и освящен памятник ветеранам боевых действий и локальных войн, который является символом мужества и отваги сотрудников ОВД, положивших душу свою, т.е. отдавших свои жизни, за соотечественников. Следует отметить, что на данный момент «на тер-

ритории Белгородской области проживает более двух тысяч ветеранов боевых действий. Из них 87 получили ранения в ходе контртеррористической операции на территории Северо-Кавказского региона» [2].

Также осенью 2022 года в Белгородском ЦМИ прошел День призывника, в ходе которого молодым срочникам вручили молитвословы, в которых есть такие напутственные слова российского полководца А.В. Суворова: «Молитесь Богу – от Него победа» [8].

Итак, священник – «проводник благодати Божией, той силы Духа, которая помогает бойцам выстоять в трудный момент» [5, с. 55]. Проявляя заботу о духовном укреплении представителей Вооруженных Сил и правоохранительных организаций, батюшки делают духовно, нравственно здоровой всю атмосферу, в которой работают силовики [7]. Особенности пастырского служения в военное время обусловлены задачами по совмещению обороноспособности и спасения души военнослужащих.

Необходимо сказать о препятствиях, преградах, которые стоят сегодня на пути становления института военного духовенства. С одной стороны, к таким преградам можно отнести препятствия, которые имеют административный характер, а с другой стороны, это проблемы мировоззренческого характера. В настоящее время еще полноценно не разработан действующий правовой механизм обеспечения религиозной свободы для верующих военнослужащих, слабая законодательная основа, регламентирующая отношения РПЦ и Вооруженных Сил. При этом весьма низкий уровень компетентности офицерского состава в области богословия, религиоведения является препятствием для пастырского служения.

Таким образом, подытоживая вышесказанное, можно сделать такие выводы: в мирное время пастырское служение заключается в непрерывном личностном общении с военнослужащими, солдатами-срочниками, призывниками, с молодыми людьми, желающими связать свою жизнь с защитой Отечества, а также в привитии им благочестия, формировании и укреплении чувства долга, в проведении бесед и Богослужений, молебнов и иных треб. В военное время задача священника состоит в усилении религиозной мотивации к защите Отечества, моральном и психологическом поддержании военнослужащих, духовном укреплении их, а также в совершении Богослужений, молебных пений, таинств (например, Крещения, Исповеди). Священник должен ориентироваться не только в богословских вопросах, но и иметь глубокие знания в области общественно-государственной

подготовки, истории Вооруженных Сил России, должен иметь хотя бы минимальные знания о боевом опыте иностранных армий, уметь провести лектории, беседы с солдатами. Важным моментом в воспитании военнослужащих является объяснение им воинских традиций на основе Библейских принципов, которые помогают вновь прибывшим бойцам найти ответы на многие вопросы, вызывающие у них непонимание.

В заключение следует сказать, что в современных условиях протекания глобализационных процессов, стремительного развития научных технологий, коммуникационных систем, средств связи, развития нанотехнологий понятия долга гражданина перед своим народом и Отечеством, патриотизма и верности рискуют быть обесцененными, поэтому служение священника в Силowych структурах становится весьма востребованным. Деятельность священнослужителей способствует совершенствованию обороноспособности страны; оказывает положительное влияние на развитие морально-нравственных основ, патриотических чувств воинов; на укрепление боевого духа воинов; проповеди имеют назидательное, воспитательное воздействия.

При этом необходимо объективно оценить достигнутый уровень военно-религиозных отношений и перспективы их дальнейшего развития. Православная миссия в Вооруженных Силах, в рядах Правоохранительных органов способствует формированию и развитию лучших духовно-нравственных качеств представителей Силowych структур. Русская Православная Церковь сегодня остается тем нравственным стержнем, который способен регулировать поведение человека во всех сферах жизнедеятельности. Взаимосвязь Силowych Ведомств и Русской Православной Церкви представляет собой необходимость, продиктованную историей развития Российского государства.

Библиография

1. Бойцы Росгвардии получили благословение перед служебной командировкой [Электронный ресурс]. – URL: <https://kapellan.ru/bojcy-rosgvardii-poluchili-blagoslovenie-pered-sluzhebnoj-komandirovkoj.html> (дата обращения 28.04.2023).
2. В Белгороде открыли памятник ветеранам боевых действий [Электронный ресурс]. – URL: <https://bbratstvo.com/2021/11/10/rukovoditel-boevogo-bratstva-torzhestvenno-otkryl-pamyatnik-pravookhranitelyam-veteranam-boevykh-deystviy-i-lokalnykh-voyn> (дата обращения 28.04.2023).

3. В Белгороде соборно крестили 40 военнослужащих [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavie.ru/69517.html> (дата обращения 28.04.2023).
4. В Белгороде состоялся молебен в честь 300-летия российской полиции [Электронный ресурс]. – URL: <https://moe-belgorod.ru/news/society/1014198> (дата обращения 28.04.2023).
5. Галицкий С. Из смерти в жизнь (записки военного священника). – СПб.: Град духовный, 2014. – 240 с.
6. Иванов В.П. Становление и развитие системы религиозного воспитания военнослужащих русской армии в XVIII - начале XX вв. [Электронный ресурс]. – URL: <http://diss.seluk.ru/di-pedagogika/1967-9-stanovlenie-razvitie-sistemi-religioznogo-vospitaniya-voennosluzhaschih-russkoy-armii-xviii-nachale-veka.php> (дата обращения 28.04.2023).
7. Кирева Т. Батя. Православный священник на Кавказе [Электронный ресурс]. – URL: <https://belgorod.bezformata.com/listnews/batya-pravoslavnij-svyashennik-na-kavkaze/3585631/> (дата обращения 28.04.2023).
8. «Молитесь Богу — от Него победа»: белгородским призывникам раздали молитвословы [Электронный ресурс]. – URL: <https://bel-ru.turbopages.org/bel.ru/s/news/2022-11-25/molites-bogu-ot-nego-pobeda-belgorodskim-prizyvnikam-razdali-molitvoslovy-2600292> (дата обращения 28.04.2023).
9. Офицер Росгвардии принял участие в XXX международных Рождественских чтениях в Белгороде [Электронный ресурс]. – URL: <https://31.rosguard.gov.ru/News/Article/oficer-rosgvardii-prinyal-uchastie-v-xxx-mezhdunarodnyx-rozhdestvenskix-chteniyax-v-belgorode> (дата обращения 28.04.2023).
10. Путин назвал причины и задачи СВО на Украине [Электронный ресурс] // РИА Новости. 22.12.2022. – URL: <https://crimea.ria.ru/20221222/putin-nazval-prichiny-i-zadachi-svo-na-ukraine-1126088326.html> (дата обращения 28.04.2023).

УДК 94 (495)

Дорогавцев Арсений Артурович, иерей
студент второго курса магистратуры БПДС (с м/н)
настоятель храма Архистратига Михаила
Орловская область, Ливенский р-н. с. Свободная Дубрава,
orle.arsenium@gmail.com

Концепция миссии у святых отцов I-IV веков

Аннотация. Святые отцы Церкви разделяли разные мнения касательно необходимости миссии среди иноверцев, которое происходило из разного отношения к ним. Некоторые воспринимали их как врагов, а не будущих христиан, другие же отцы, во главе со святителями Иоанном Златоустом и Кириллом Александрийским, стремились к христианизации других народов и необходимости активной проповеди среди них, так как они также заслуживали быть приведенными ко Христу. Тем не менее, миссионерская деятельность в ту эпоху не была на первом месте у отцов Церкви.

Ключевые слова: христианство, религия, миссия, миссиология, святые отцы, Византия, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский

Dorogavtsev Arseny Arturovich, Priest
student of the second year of the Master's program of the BPDS (with m/n)
rector of the church of Archistratigus Michael
Oryol region, Livensky district, village Svobodnaya Dubrava,
orle.arsenium@gmail.com

The Concept of Mission in the Holy Fathers of the I-IV Centuries

Abstract: The holy fathers of the Church shared different opinions concerning the necessity of mission among foreigners, which came from different attitudes towards them. Some perceived them as enemies rather than future Christians, while other fathers, led by Sts. John Chrysostom and Cyril of Alexandria, sought the Christianization of other peoples and the need for active preaching among them, since they also deserved to be brought to Christ. Nevertheless, missionary activity was not at the forefront of the Church Fathers' minds in that era.

Keywords: Christianity, religion, mission, missiology, holy fathers, Byzantium, John Chrysostom, Cyril of Alexandria

Идеологическая трансформация от языческого почитания Римской империи к раннехристианскому величию за всеобщее распространение своей веры представляет собой поворотный момент в исторической и богословской мысли. Этот переход был особенно заметен в III веке и проявился в трудах основных христианских богословов и писателей. Этот сдвиг повлиял не только на христианский взгляд на Римскую империю, но и на так называемые «варварские» культуры. Несколько цитат из этих раннехристианских деятелей иллюстрируют эту трансформацию.

В III веке Ориген сформулировал новую идею о значении рождения Христа во время правления Августа, периода римского господства. По мнению Оригена, рождение Христа в эту эпоху не было простым совпадением, оно было связано с концепцией, согласно которой монотеизм должен сочетаться с централизованной властью. По его мнению, Август, подавив гражданские беспорядки, облегчил задачу апостолов по распространению Евангелия на территории Римской империи [5, с. 460-462]. Точка зрения Оригена стала важнейшим поворотным пунктом в раннехристианской мысли, поскольку она связывала распространение христианства с властью Рима.

Впоследствии Евсевий развил идеи Оригена. Евсевий объединил христианское богословие с эллинистической концепцией монархии [11, с. 102]. Эта трансформация сыграла важную роль в изменении характеристики Рима, превратившегося из неприглядной “вавилонской блудницы” в провиденциальный “Иерусалим”.

Христианское отношение к варварам (так греки называли все народы, кроме собственно греков и римлян, в этом нет уничижительной коннотации) также претерпело существенные изменения. Раннехристианские апологеты, которые внесли свой вклад в традицию восхваления достоинств варварских культур, оказали влияние на последующих Отцов Церкви. Они находили в этих группах достойные внимания качества, в том числе их простоту и восприимчивость к христианскому учению. Златоуст, например, восхвалял простоту скифов и призывал христиан учиться у них непринужденному образу жизни.

Феодорит Кирский подчеркивал, что, несмотря на языковые различия, приобретение добродетели не препятствовало варварам, подчеркивая универсальность

христианского учения. Его позиция перекликается с теологической точкой зрения, подчеркивающей универсальность человеческих добродетелей и трансцендентный характер Божественного откровения, независимо от языковых и культурных различий. Эта точка зрения перекликается с идеей о том, что потенциал нравственного и духовного совершенства присущ всем народам, независимо от их происхождения. В богословском дискурсе эта концепция является неотъемлемой частью идеи *imago Dei*, отражающей убеждение в том, что все люди несут в себе образ Божий.

Блаженный Феодорит отвергает представление о врожденных различиях между эллинами, римлянами, египтянами, персами и другими народами, подчеркивая, что стремление к добродетели – это универсальное стремление, общее как для цивилизованных, так и для так называемых «варварских» обществ. Это утверждение согласуется с раннехристианским принципом о достоинстве и нравственном потенциале, присущем каждому человеку, преодолевая культурные и языковые границы.

Кроме того, им подчеркивается роль пророков и апостолов как вестников Божественной истины, которые, преодолевая языковые и культурные барьеры, доносили Божье учение до разных народов. Это подчеркивает богословскую концепцию, согласно которой весть о спасении предназначена для всего человечества и может быть воспринята людьми независимо от их языковой и культурной принадлежности. Это отражает универсальность христианского евангелизма и признание того, что Евангелие не ограничено языковыми рамками. Он выражает сожаление по поводу нежелания некоторых языческих групп признать силу апостольского и пророческого учения. Он указывает на преобразующее воздействие этих учений на различные народы, подчеркивая перевод еврейских Писаний на множество языков, что сделало весть о спасении доступной для людей с разными языковыми традициями.

Утверждение о том, что «каждый язык имеет один и тот же смысл» и что «все люди имеют одну и ту же природу», подкрепляет теологическую перспективу, согласно которой люди имеют общую сущность и нравственные основы. Это согласуется с убеждением, что человеческая совесть и разум обеспечивают основу для понимания Божественной истины и признания добродетели, независимо от культурного и языкового разнообразия.

Таким образом, блж. Феодоритом сформулирована богословская точка зрения, подчеркивающая универсальность добродетели, трансцендентный характер Бо-

жественного откровения и способность людей разного происхождения постигать и принимать духовные истины. Эта точка зрения согласуется с раннехристианским учением о всеохватности евангельской вести и общей нравственной природе всего человечества, отражая теологические принципы, о всеобщем призыве ко спасению. [12, с. 60-64].

В трудах раннехристианских апологетов появился заметный мотив цивилизации и смягчения нравов варваров посредством катехизации, который стал заметен по мере того, как христианство становилось доминирующей религией. Эта цель – облагородить и цивилизовать эти культуры – прослеживается в трудах Евсевия и была поддержана другими влиятельными христианскими мыслителями.

Такие богословы, как Афанасий Александрийский [8, с. 198] и Кирилл Александрийский [7, с. 232], подчеркивали преобразующую силу учения Христа на дикие и неприхотливые нравы язычников, призывая отказаться от дикости и принять добродетель.

По словам историка Созомена, некоторые варвары, принявшие христианство, заметно преображались, проявляя более мягкий и разумный нрав. Такой эволюционный взгляд на варваров отражает расширение влияния христианства и его воздействие на восприятие различных культур и обществ [14, с. 208].

Взгляды Отцов Церкви на варваров представляют собой важный аспект раннехристианской мысли и ее эволюционирующих отношений с различными культурами. Эти взгляды были рассмотрены в работе Г. Подскальски, предлагающей ценные сведения об изменении отношения выдающихся отцов Церкви к варварскому населению. Этот анализ проливает свет на богословские, политические и культурные факторы, повлиявшие на эволюцию этих взглядов [6, с. 348].

Евсевий Кесарийский, влиятельная фигура в раннем христианстве, первоначально рассматривал варваров как противников, а не как потенциальных кандидатов на христианизацию. Его точка зрения ознаменовала ранний этап развития христианского мышления в отношении роли варваров в распространении христианства.

В отличие от него, такие выдающиеся отцы Церкви, как Григорий Назианзин и Иоанн Златоуст, придерживались более дипломатичного подхода. Они подчеркивали принцип равенства всех народов перед Христом, способствуя более позитивному отношению к варварам. Эти отцы Церкви стремились преодолеть культурный разрыв и утверждали универсальность христианской веры.

Иоанн Златоуст становится ключевой фигурой в истории христианских миссий. Он горячо выступал за миссионерскую деятельность, подчеркивая важность

исправления веры необращенных. Действия Златоуста простирались до одобрения создания готской литургии и храма в Константинополе, несмотря на противодействие готских наемников. Его деятельность является примером смелого и новаторского подхода к миссионерской работе.

Миссия святителя Иоанна к готам и его роль в содействии переводу Евангелия на готский язык заслуживают внимания. Это начинание принесло ему признание как образцовому миссионеру. Его работа со скифами и проповедническая деятельность на имперских окраинах заслуживают одобрения как образцовые усилия по распространению христианской веры

Точка зрения Иоанна Златоуста на включение варваров в Церковь демонстрирует преобразующий подход. Он подчеркивал, что присутствие варваров в церкви должно рассматриваться как украшение, а не как позор. Златоуст подчеркивал преобразующую силу веры, считая, что даже самые «звероподобные» люди могут обрести кротость через христианство [4, с. 710]. Эта точка зрения была направлена на интеграцию различных культур в христианскую общину.

Решение Иоанна Златоуста о миссионерской работе с готами, включая создание готской литургии и храма в Константинополе, следует понимать в контексте напряженных отношений между населением города и готскими наемниками. Действия Златоуста были смелыми и не остались незамеченными его современниками. Критики отмечали в его поведении едва уловимое чувство превосходства, несмотря на его попытки избежать этого. Его описания готского народа как «чужеземных варваров... зверей, а не людей» [4, с. 712] свидетельствуют о преобладающем предубеждении против варварского мира, которое он разделял со многими своими современниками.

Иоанн Златоуст часто считается первым значительным сторонником миссионерской работы среди варваров. Он активно призывал монахов к миссионерской деятельности, подчеркивая большую пользу от путешествий и распространения христианской веры. Однако в какой степени он предполагал, что эти экспедиции будут действовать вне пределов Римской империи, остается неясным. Сохранившиеся письма Златоуста свидетельствуют о его миссионерской деятельности на окраинных имперских территориях, в том числе в Персии и Готии, хотя эта работа началась еще до его времени. Имеющиеся источники не содержат подробностей об организации Златоустом зарубежных миссий.

Несмотря на неопределенность, связанную с масштабами его зарубежных миссий, наследие Иоанна Златоуста как образцового миссионера заслуживает внима-

ния. Феодорит Кирский, писавший в V веке, высоко оценил вклад Златоуста в миссионерскую деятельность. Он отмечал роль Златоуста в создании алтарей для скифов и преобразующее воздействие его проповеди на новообращенных варваров [13, с. 109]. Миссионерские усилия Златоуста рассматривались как сродни апостольским, что свидетельствует о его глубоком влиянии на раннехристианское миссионерское мышление.

Образ Златоуста как миссионера-первопроходца сохранялся на протяжении веков. В VII веке автор Псевдо-Георгий Александрийский писал о миссиях Златоуста к различным группам населения, включая кельтов, ивиров, аланов и авасгов. Утверждалось, что Златоустом был инициатором перевода Евангелия на армянский язык. Хотя рассказы Псевдо-Георгия не могут служить прямым доказательством деятельности Златоуста, они отражают то почтение и восхищение, которое последующие поколения испытывали к Златоусту как к миссионеру [2, с. 76].

Перечисления Златоустом христианизированных народов, среди которых сирийцы, египтяне, индийцы, персы, эфиопы, скифы, фракийцы, римляне, мавры и бесчисленные другие племена, являются скорее риторическими высказываниями, чем фактическими данными о победах христиан. Подобная практика перечисления обращенных народов - не отражение реальных достижений, а скорее условность, этнографическая метафора, призванная передать представление о «бесчисленном множестве» [9, с. 620]. Это подчеркивает преобладание риторических приемов в описании и интерпретации действительности.

Очевидна гордость Златоуста за продвижение христианства в противовес язычеству. Он подчеркивает, что если такие деятели, как Платон, ограничивали свою проповедь отдельными регионами, то послание апостола Павла достигло мирового масштаба. Златоуст подчеркивает универсальность христианской вести, которая преодолевает ранговые и этнические различия.

Однако обращение варваров, по мнению Златоуста и, как следствие, многих раннехристианских богословов, не объяснялось целенаправленными миссионерскими усилиями. Напротив, оно рассматривалось как божественное и неизбежное явление. Сами апостолы, которых характеризовали как «испуганных и глупых, неграмотных и неученых, незаметных и незнакомых с мирскими законами, обремененных тысячью грехов» [10, с. 406-407], считались неспособными играть самостоятельную роль в этом процессе. Златоуст радуется чудесности и непостижимости этого обращения, что разделяли и апостолы, сомневавшиеся в своей способности общаться с иноземными народами из-за языкового барьера.

Богословское исследование трудов Златоуста выявляет такое восприятие миссионерской деятельности, которое подчеркивает божественное вмешательство и всеобщую доступность христианской вести. Раннехристианское понимание миссионерской деятельности основывалось на убеждении, что обращение в христианство направляется Божественным провидением, а не организованными человеческими усилиями. Эта теологическая перспектива проливает свет на раннехристианский подход к распространению веры среди различных народов, подчеркивая теологические и риторические аспекты, которые определяли их миссионерский дискурс. Богословское рассмотрение взглядов ранних Отцов Церкви на языковые барьеры и миссионерскую деятельность позволяет получить ценные сведения об их понимании языковых проблем и божественного вмешательства. Этот анализ позволяет выявить нюансы богословской перспективы, которая формировалась под влиянием исторического контекста и богословских рамок.

Богословы того времени пытались решить проблему языкового контакта между апостолами и разнообразными варварскими народами, с которыми они сталкивались. По словам Евсевия, сами апостолы прекрасно осознавали свою языковую ограниченность. Они размышляли над вопросами: «Как нам проповедовать римлянам? Как нам говорить с египтянами? Какими словами нам, знающим только сирийский язык, обращаться к грекам? Как нам убедить персов, армян, халдеев, скифов, индийцев и других так называемых варваров?» [3, с. 252]. Это свидетельствует о признании практических проблем, возникающих в связи с языковым разнообразием.

Чудесное событие Пятидесятницы, во время которого апостолы вдруг заговорили на нескольких языках, можно было бы рассматривать как божественное решение проблемы языкового барьера. Однако первые отцы Церкви не трактовали это чудо как прелюдию к будущей миссионерской деятельности среди варваров. Иоанн Златоуст, например, подчеркивал, что этот дар был призван прежде всего подтвердить сошествие Святого Духа на апостолов. Хотя галилейские апостолы временно владели различными языками, эта способность не была долговременной и не служила практическим инструментом для их будущей миссионерской деятельности.

Златоуст также подчеркивает отсутствие миссионерской цели в явлении глоссолалии. Он отмечает, что глоссолалия проявлялась даже у новокрещенных, но это не свидетельствовало о систематическом подходе к миссионерской работе. Напротив, это был знак присутствия Святого Духа [10, с. 610].

В трудах Отцов Церкви апостолы часто изображаются как единственные миссионеры в раннехристианском повествовании. Конкретные люди или современники, занимавшиеся миссионерской деятельностью среди варваров, в их повествованиях, как правило, отсутствуют. Даже заключительные строки Евангелия от Матфея, в которых содержится указание Иисуса «делать учениками все народы», не были истолкованы как призыв к формализованной миссионерской деятельности. Напротив, ранние богословы, такие как Тертуллиан, Киприан, Евсевий и Епифаний, понимали этот отрывок в различных богословских контекстах, таких как крещение и доктринальное обучение.

Таким образом, концепция организованного миссионерства, ставшая неотъемлемой частью последующих христианских традиций, еще не получила полного развития в богословских трудах первых отцов Церкви. Их взгляды на языковые барьеры и миссионерскую деятельность основывались на понимании божественного вмешательства и глоссолатии, а не на структурированном подходе к миссионерской деятельности. Появление отдельного миссионерского богословия в христианстве стало последующим развитием богословия.

В заключение следует отметить, что идеологическая эволюция от языческого преклонения перед Римской империей к христианскому универсализму, а также изменение отношения к варварским культурам представляют собой глубокий переход в теологическом и историческом ландшафте. Эта трансформация подчеркивает динамическую природу религиозной веры и ее влияние на общественные и культурные парадигмы. Для более глубокого понимания последствий этого сдвига для раннехристианской мысли и более широкого исторического контекста необходимы дальнейшие научные исследования.

Библиография

1. Вотт Дж. Культурный мир и варвары. Об образе человечества в позднеантичном обществе. – Майнц, 1957. – 256 с.
2. Древние жития святителя Иоанна Златоуста. Тексты и комментарий / [общ. ред. А.И. Сидорова; пер., вступ. ст., коммент.: А.С. Балаховская]. – Москва: «Паломник», Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2007. – 523, [3] с. : ил.
3. Евсевий Кесарийский (Памфил). Теофания. – Лейпциг, 1904. – 272 с.
4. Иоанн Златоуст, свт. Письма к Олимпиаде. – Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе.

де. – Издание СПб. Духовной Академии, 1897. – Том 3, Книга 2, Письма к разным лицам, с. 560-817.

5. Ориген. О началах; Против Цельса. - Санкт-Петербург : Библиополис, 2008. - 790, [1] с. - (Религиозно-философская библиотека) / Против Цельса (Пер. с греч. Л. Писарев). – 404-790 с.

6. Подскальски Г. Взгляд на варварские народы в позднегреческой патристике (IV-VIII вв.) // ОСР – 51 (1985). – с. 330–351.

7. Реусс Дж. Комментарии Греческой Церкви. – Берлин, 1957. – 347 с.

8. Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. - Изд. 2-е испр. и доп. - [Сергиев Посад] : Свято-Троицкая Сергиева Лавра собственная тип., 1902. / Ч. 1. - 1903. - 524 с. / Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти. 191-263 с.

9. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: Т. 1-12. - Санкт-Петербург : С.-Петерб. духов. акад., 1895-1906. - 12 т. / Т. 1 : С изображением святого Иоанна Златоуста и его жизнеописанием. - 1895. - СХП, 883 с. / Рассуждение против иудеев и язычников о том, что Иисус Христос есть истинный Бог. – 605-633 с.

10. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. – Издание СПб. Духовной Академии, 1903. – Том 9, Книга 2, Беседы на послание к Римлянам, с. 483-859.

11. Фарина Р. Империя и христианский император у Евсевия. Первая политическая теология христианства. – Цюрих, 1966 – 216 с.

12. Феодорит Кирский, блж. - Лечение эллинских недугов, или Познание Евангельской истины из эллинской философии – Пер. с греч., вст. ст. и коммент. П.К. Доброцветова. – М.: Паломник, 2022. 441, [7] с.

13. Фотий, патр. Константинопольский, свт. Библиотека. Т. 1 / Перевод, комментарии и указатели В. В. Василика. – СПб.: Издательство РХГА, 2021. – 340 с.

14. Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. – СПб: В тип. Фишера, 1851. – 636 с.

УДК 266.3

Иерей Вячеслав Бахаев,
магистрант 2 курса
Белгородской православной духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород
bakhaev2mkk@mail.ru

Митрополит Филарет (Дроздов) и состояние миссии Русской Православной Церкви в первой половине XIX века

Аннотация. В статье рассматривается миссионерский контекст эпохи, в которую жил и творил митрополит Филарет (Дроздов). Святитель Филарет активно развивал миссионерское направление в церковном служении, в том числе через работу над актуальным переводом Священного Писания. Многие миссионеры первой половины XIX века, в том числе епископы, испытали на себе влияние личности Московского митрополита. Кто-то был знаком с митрополитом лично, что также повлияло на направления и принципы миссионерской деятельности, например, преподобного Макария (Глухарева), профессора Н.И. Ильминского, которых святитель Филарет поддерживал в своих письмах Священному Синоду. Изучение миссии эпохи митрополита Филарета (Дроздова) показывает, что в тот период миссионерская деятельность Церкви активно расширялась, используя различные методы.

Ключевые слова: миссия; митрополит Филарет (Дроздов); Казанская миссия; Алтайская миссия; Иркутская епархия; преподобный Макарий (Глухарев).

Priest Vyacheslav Bakhaev
2nd year Master student
Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with a missionary orientation),
Russia, Belgorod
bakhaev2mkk@mail.ru

Metropolitan Philaret (Drozdov) and the mission of Russian Orthodox Church in the first half of the 19th century

Abstract: In the article one can read about the missionary context of that time in which Metropolitan Philaret (Drozdov) lived and worked. Holy hierarch Philaret actively developed the missionary direction in Church ministry including his works for actual translation of the Holy Scripture. Many missionaries in the first half of the 19th century, including bishops, were influenced by the personality of Moscow Metropolitan. Some of them got to know the Metropolitan personally and that also influenced the principles of the missionary work, for example, of Venerable Macarios (Glukharev), Professor Ilminsky – people who Holy hierarch Philaret supported in his letters to the Holy Synod. The research of the mission in the period of Metropolitan Philaret (Drozdov) shows that in this time the missionary work of the Church was actively expanded having used various methods.

Keywords: mission, Metropolitan Philaret (Drozdov), Kazan mission, Altai mission, Irkutsk Diocese, Venerable Macarios (Glukharev).

Эпоха, в которую жил и творил митрополит Филарет (Дроздов) (1782-1867), то есть первая половина XIX века, является временем активного развития миссии, в первую очередь, внутренней. В рамках данной статьи будут рассмотрены не все направления внутренней миссии в России указанного периода — для объема одного небольшого исследования это слишком обширный материал, однако мы проанализируем направленность тех миссий, которые каким-то образом были связаны с именем Филарета (Дроздова), митрополита Московского и Коломенского.

Первая четверть XIX века была ознаменована тем, что большое количество ранее крещеных в православной вере отошли от Православия и вернулись к язы-

честву или исламу. В связи с этим архиереи Русской Церкви приняли решение не только вести миссионерскую проповедь, но и организовать надлежащее пастырское окормление новоначальных. Для этого на чувашский, татарский языки перевели краткие катехизисы, а также благодаря деятельности Казанского филиала Библейского общества начали переводить Новый Завет на языки народов Казанского края.

Здесь необходимо сказать о Казанской миссии, которая активизировалась в 1827 году: это было связано с массовым возвращением в ислам крещеных татар. Примерно через год Казанским архиепископом становится Филарет (Амфитеатров), издавший специальные «Правила» миссионерской деятельности, в которых подчеркивалось, что важно не столько количество крещеных, сколько их основательная подготовка ко крещению, причем объяснение догматов рекомендовалось проводить исходя из богослужебных текстов. Кроме того, одной из основных задач миссии было обязательное и постоянное окормление уже крещеных. Это оказывало положительное влияние на развитие миссии, так как работа с паствой укрепляла связи новообращенных с Церковью, позволяла им жить глубокой, насыщенной литургической жизнью.

Архиепископ Филарет (Амфитеатров) был современником другого Филарета — митрополита Московского, и они пересекались в Петербурге: святитель Филарет (Дроздов), будучи в должности ректора Санкт-Петербургской духовной академии, дал личную рекомендацию и благословение на то, чтобы Филарет (Амфитеатров) стал инспектором в Академии, что и произошло в 1813 году. Уже через год епископ Филарет (Амфитеатров) получил звание доктора богословия, а чуть позже его перевели в Московскую духовную академию на должность инспектора — это произошло опять же по ходатайству и рекомендации митрополита Филарета (Дроздова) [14]. В контексте рассмотрения исторической и духовной связи митрополита Филарета и архиепископа Филарета следует указать, что появляются статьи, посвященные анализу образов двух святителей в русской литературе, в частности, в произведениях Н.С. Лескова («Владычний суд», «Мелочи архиерейской жизни») [9].

В 1836 году архиепископа Филарета перевели в другую епархию, однако его миссионерские усилия еще какое-то время имели влияние на воцерковление местного населения.

Говоря о русской миссии в ее историческом аспекте и, в частности, о миссии в Казани, необходимо упомянуть профессора Н.И. Ильминского (1821-1891) [13,

с. 234]. Николай Иванович был увлеченным и талантливым ученым-востоковедом, тюркологом, с 1861 по 1872 годы преподавал в Казанском университете и Казанской Духовной Академии. Ильминский руководил переводом богослужебных книг на татарский язык: это был важный шаг в миссионерском служении среди татар, так как Ильминский считал, что нужно поддерживать и повышать культурный уровень крещеных и вновь обращенных, переводя священные книги и богослужебные тексты максимально простым языком. Благодаря деятельности профессора стали совершаться богослужения на национальных языках (татарском, чувашском, калмыцком и др.), и что не менее важно — произносились проповеди на национальных языках — это стало большим шагом в миссионерской работе. Для такого вхождения недавно крещеных народов в литургическую жизнь Церкви Ильминский не только готовил кадры среди православного священства, но и старался, чтобы священнослужителями могли стать и сами крещеные татары, чуваша и другие: так и происходило — почти 50 человек из учеников Ильминского стали иереями и дьяконами (татары, чуваша, черемисы, вотяки) [3, с. 26-28]. Кроме того, Ильминский развивал движение миссионерских народных школ, в которых обучались разные народности; профессор организовал миссионерские отделения в Казанской семинарии, которые продолжили существовать и после его смерти. Значимость миссионерского подвига Ильминского подтверждалась на практике: Профессор Ильминский нашел поддержку в лице митрополита Филарета (Дроздова), а также обер-прокурора Священного Синода К.П. Победоносцева [3, с. 28]. Таким образом, переводческая, образовательная, миссионерская деятельность Московского святителя и профессора Н.И. Ильминского словно пересекались друг с другом концептуально: оба деятеля Русской Православной Церкви считали, что для успешного достижения миссионерских целей необходима языковая доступность и Священного Писания, и богослужения.

Не менее обширной была Сибирская миссия того же периода: она постепенно разрасталась и совершенствовала методику миссионерской работы, а также администрирование миссии. Колонизация сибирских земель привела к тому, что русское население в Сибири росло — это способствовало русификации местного населения, что положительно сказывалось на деятельности Сибирской миссии.

1825 год стал значимым для Сибирской миссии, так как в этом году епископа Евгения (Казанцева) назначили архиепископом Тобольским и Сибирским (1825-1831). Когда новый архиепископ ознакомился с положением дел, то стало понятно: даже тех, кто уже был крещен за годы работы миссии, было необходимо

просвещать [1, с. 7]. Тогда архиепископ Евгений написал рекомендации Священному Синоду, где он говорил о необходимости создания отдельных миссий для каждой области в Сибири: так появились Алтайская миссия (1830), Обдорская миссия (1832), которая была предназначена, чтобы просвещать самоедов; Кондинская миссия (1844) для остяков; Туруханская миссия (1850), Сургутская миссия (1867). Как видно, деятельность архиепископа Евгения была географически обширной, поэтому для ее осуществления были необходимы миссионерские кадры — и владыка отправил по монастырям России письма, в которых просил направить миссионеров для просвещения народов Сибири [13, с. 235-236]. На эту просьбу откликнулись два Макария: иеромонах Макарий (Боровский монастырь) и архимандрит Макарий (Глухарев) (Глинская Пустынь) [13, с. 236].

Именно о преподобном архимандрите Макарии (Глухарева) (1792-1847) необходимо сказать подробнее, так как он основал и возглавил Алтайскую миссию, и он был одним из любимых учеников митрополита Филарета (Дроздова). В контексте миссионерства крайне важно, что преподобный Макарий разработал и ввел принципы миссионерской работы, которые дали хорошие результаты и которые актуальны и в современной ситуации внутренней и внешней миссии.

Для начала нужно кратко остановиться на том, как архимандрит Макарий встретил митрополита Филарета. В 1813 году тогда еще Михаил Глухарев после блестящего окончания Смоленской духовной семинарии был распределен учителем в Духовное училище Смоленска, но уже спустя год, в 1814 году за отличные успехи в обучении отправили на дальнейшую учебу в Санкт-Петербургскую духовную академию [12, с. 26-27]. В то время ректором академии был как раз митрополит Филарет, который быстро заметил и отметил талантливого студента: Михаил Глухарев к тому моменту прекрасно знал богословие, несколько языков, в том числе древние языки (древнегреческий, латынь, древнееврейский), а также вел благочестивую жизнь. Святитель Филарет оставался духовным наставником архимандрита Макария на протяжении всей жизни.

В контексте миссионерства важно отметить, что архимандрит Макарий создавал новую методику миссии, необходимую для того, чтобы не просто крестить, а воистину обратить народы Алтайского края в православие. Преподобный Макарий указывал на то, что крещение — это поворотный момент в жизни человека, однако этим моментом духовная жизнь человека только начинается, то есть крещение и просвещение тесно взаимосвязаны, и просвещение является неотъемлемым элементом, нельзя останавливаться только на крещении [3,

с. 3]. Ученик и духовное чадо митрополита Филарета, преподобный Макарий (Глухарев), ставший основателем и руководителем Алтайской миссии, составил правила для своей миссии, которые были одобрены святителем: Филарет писал в Священный Синод по поводу правил для миссии, составленных Макарием и оценивал эти правила как необходимые для внедрения в миссионерскую практику [7, с. 107].

Преподобный Макарий сочетал в себе богословские знания и аскетизм, истинное подвижничество. Миссионерские методы и принципы преподобного заключались в нескольких моментах [12, с. 35-37]:

1) стремление к православному воспитанию, просвещению вновь обращенных, крещенных, то есть к систематической, постоянной работе с паствой. Постоянная забота о новообращенных стала ключевым принципом миссионерской работы преподобного Макария: он говорил о том, что христианство должно стать основой повседневной жизни народов, принявших крещение. Особое внимание архимандрит Макарий уделял воспитанию девушек, которым предстояло в будущем воспитывать детей в христианском духе, устраивать домашний очаг, быть хранительницами этого очага. Поэтому преподобный разработал проект по подготовке помощниц для миссионеров: это был проект по учреждению женских обществ, сестричеств — предполагалось, что обычное школьное образование в таких обществах будет соединяться с изучением основ христианской веры, изучением богослужения, церковного пения и т.п. [15, с. 134].

2) отвержение какого-либо денежного поощрения для новоначальных или для катехуменов (тех, кто собирается принять Святое Крещение), чтобы люди не видели никакой материальной выгоды в принятии Православия, а обращались вследствие духовной необходимости,

3) как следствие предыдущего правила — отсутствие измерения успешности миссии числом обращенных: для преподобного главным было качественная работа с людьми, их истинное воцерковление,

4) изучение национальных языков — языков тех народов, среди которых проходит миссия. Преподобный Макарий считал, что проповедь нужно вести на языке региона — этот принцип помог архимандриту выстроить успешную миссию, с открытием школ, больниц и созданием христианских поселений [12, с. 36].

Введение в работу всех перечисленных миссионерских принципов, фактически получивших благословение митрополита Филарета (Дроздова), обусловило успех и плодотворность Алтайской миссии, которая помимо большого количе-

ство новообращенных, явилась вдохновением для других миссионеров (протоиерей С. Ландышев, архимандрит Владимир (Петров)).

Иркутская епархия (Восточная Сибирь), имевшая огромную территориальную протяженность (от Енисея до Тихого океана), не была столь успешной в аспекте миссионерства, как Алтайская миссия. Это связано с несколькими внешними факторами: большая территория, суровый климат, как следствие — нехватка священников [3, с. 15-16]. Что касается населения, то русское население в Иркутской епархии было малочисленно, а достаточно большую часть жителей этой территории представляли иные народы-кочевники, работа с которыми затруднялась из-за низкого уровня их развития [3, с. 16-17]. Поэтому миссионерство в Восточной Сибири практически не существовало и принимало форму церковного окормления тех русских, которые проживали на этой территории, но не было миссией в прямом смысле этого слова.

Однако Иркутская епархия также получила своего просветителя и миссионера — им стал архиепископ Нил (Исакович) (годы епископства в Иркутской епархии 1838-1853). Именно он оживил миссионерскую работу на этой сибирской территории: архиепископ активно изучал бурятскую культуру, язык, а также религиозные воззрения бурятов (ламаизм). Такое внимание к национальной культуре стало одним из определяющих факторов успеха миссии. Кроме того, архиепископ Нил начал с того, что улучшил дело образования во вверенной ему епархии: прежде всего, это касалось местной семинарии. Так владыка реализовал принцип подготовки миссионерских кадров, так как именно образованные, знающие священники могли активно работать с местным населением и привлекать людей к истинной православной вере. После этого он начал вызывать священников и из других областей, а также активной строить храмы (за все годы, которые архиепископ Нил прослужил на кафедре, в епархии появилось более 70 храмов) [4].

Таким образом, архиепископ Нил выстроил миссию по трем важным направлениям: образовательное, культурное и литургическое — он высоко ставил обучение миссионеров, считал необходимым изучать местную национальную культуру и указывал на совершение богослужений как на необходимый элемент миссионерской работы.

В некоторых статьях проводится сравнение деятельности архиепископа Нила (Исаковича) и митрополита Филарета (Дроздова), а также сравнение масштаба их образованности [10, с. 77-78]. Такое сравнение вполне справедливо, так как оба святителя были современниками и оба занимались миссионерской работой.

Также одним из моментов, объединяющих этих двух церковных деятелей, является их внимание и любовь к языкам: митрополит Филарет в самом начале своей карьеры был преподавателем древнееврейского и греческого языков, архиепископ Нил выучил монголо-бурятский язык, составил грамматику этого языка, также он занимался переводческой деятельностью — вместе с профессором Поповым (Санкт-Петербургский университет) перевел текст Литургии и Требник на бурятский язык [10, с. 77]. Здесь вспоминаются и переводческие труды святителя Филарета, когда он работал над переводом Священного Писания, и его Катехизис. Архиепископ Нил тоже потрудился как переводчик: Евангелия и богослужебные книги стали переводиться для коренных народов вверенной ему епархии именно под его руководством. Глава Иркутской епархии взял в качестве миссионерского примера Алтайскую миссию: он так же, как это сделали на Алтае, выстроил монастырь для миссионеров [4], который стал центром миссионерской жизни.

Успех миссии архиепископа Нила выразился в большом количестве крещеных (около двадцати тысяч человек), причем среди крестившихся было много состоятельных людей, имевших влияние в местном обществе — это оказало свое действие на дальнейшее развитие миссии [3, с. 17-18]. Принципы, на которых архиепископ Нил основывал миссионерское служение (православное образование, изучение языков и переводы Библии и богослужебных книг, приоритет участия в богослужениях), оказались действенными и рабочими.

Далее Сибирская миссия также активно развивалась благодаря архиепископу Парфению (Попову) (1860-1873). Несмотря на то, что хронологически деятельность архиепископа Парфения приходится уже на вторую половину XIX века, то есть выходит за рамки данной статьи, все же необходимо кратко сказать о деятельности этого епископа-миссионера, так как он наследовал принципам, которые развивали другие сибирские миссионеры, а также митрополит Филарет (Дроздов). В частности, архиепископ Парфений изучал работу Алтайской миссии, ее методы, чтобы использовать их в практике своей епархии [8]. Также большое внимание он уделял проповеди как инструменту миссионерской деятельности — настолько, что в 1861 году издал указ, предписывающий обязательно проповедовать по всем воскресным и праздничным дням, причем количество слушателей не имеет значения [8]. Кроме того, владыка отмечал, что проповеди должны быть по возможности собственного сочинения и в помощь сделал приложение к указу — список душеполезных книг, которые нужно приобрести и которые могут быть использованы миссионерами-проповедниками для выбора тем проповеди.

На втором году управления Иркутской епархией (1862) архиепископ Парфений разделил миссию на две — Иркутскую и Забайкальскую. Это было важно с методологической и управленческой точки зрения, учитывая обширность территории миссии: Забайкальскую миссию возглавил викарный епископ Вениамин (Благонравов), который стал активно открывать русские школы, чтобы буряты могли через изучение языка сближаться с русскими [5]. При этом воцерковление должно проходить через приобщение к богослужебной, литургической жизни Церкви: новокрещенные должны посещать богослужения, особенно Литургию, после чего миссионеры должны им разъяснять христианское вероучение. Методы епископа Вениамина показали свою жизнеспособность и сделали Сибирскую миссию еще более успешной: буряты, якуты органично интегрировались в православную церковную жизнь и русскую общину [6, с. 19].

Наконец, следует упомянуть еще одного видного миссионера — святителя Иннокентия (Вениаминова) (годы жизни 1797-1879), унаследовавшего Московскую кафедру за митрополитом Филаретом (святитель Иннокентий был митрополитом Московским в 1868-1879 годах). Святитель Иннокентий трудился как миссионер в Восточной Сибири, на Дальнем Востоке, на Камчатке, Курилах и Аляске, и о его трудах написано немало книг [2, с. 476-478]. Главными задачами в миссионерском служении тогда архиепископ Иннокентий считал открытие воскресных школ, в которых могли бы обучаться все дети — и русские, и других национальностей, проживающих на вверенной святителю территории; более того, архиепископ и сам принимал прямое участие в просвещении — собирал и обучал детей основам веры [16, с. 100]. Святитель Иннокентий постоянно путешествовал по своей епархии, чтобы лично участвовать в миссионерской деятельности, при этом очень важно, что архиепископ поощрял изучение языков местного населения, чтобы вести миссионерскую работу и проповедовать на языке, на котором говорят местные жители; его языковые труды увенчались ценнейшей книгой «Грамматика алеутского языка» [16, с. 101-102]. В этом святитель Иннокентий является сподвижником митрополита Филарета (Дроздова), который также занимался переводческой деятельностью. Кроме того, оба святителя состояли в переписке: часто они обсуждали вопросы практического характера, касающиеся миссионерского служения [11, с. 104-107, 193-195, 280-282, 291].

Таким образом, мы видим, что эпоха, в которую жил и творил митрополит Филарет (Дроздов), была достаточно плодотворной в аспекте развития миссии.

Важно, что большинство известных миссионеров, проповедовавших истинное христианство на обширных территориях Сибири, Алтая, Дальнего Востока, стремились к тому, чтобы сформулировать какие-то принципы, основания миссионерской работы, а затем применить их в миссионерской практике, то есть труды отечественных миссионеров имели, в первую очередь, практическую направленность. Роль Филарета, митрополита Московского, в этих миссионерских трудах была велика: некоторые переписывались с ним, как святитель Иннокентий (Вениаминов), и получали от него благословение и одобрение своей деятельности. Например, преподобный Макарий (Глухарев) считал себя духовным чадом митрополита Филарета, что также сказалось на его миссионерском служении. Немаловажным фактором, оказавшим воздействие на развитие миссионерства, стала лингвистическая, переводческая работа святителя Филарета (Дроздова), повлиявшая на переводы Священного Писания и богослужебных книг на языки малых народов России.

Литература

1. Головшиков К.Д. Архиепископ Евгений Казанцев: Био-библиографический очерк. — Владимир: Типо-лит. В.А. Паркова, 1894. — 22 с.
2. Доброклонский А.П. Руководство по истории Русской Церкви. — М.: Издательство Крутицкого подворья, 2009. — 935 с.
3. Ефимов А.Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. — 683 с.
4. Карпук Дмитрий. Миссионер и цензор [Электронный ресурс]. — URL: <https://pravoslavie.ru/73373.html> (дата обращения 30.08.2023)
5. Лопухин А.П. Вениамин (Благонаправов), архиепископ [Электронный ресурс]. — URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/pravoslavnaja-bogoslovskaja-entsiklopedija-ili-bogoslovskij-entsiklopedicheskij-slovar-tom-tretij-vaal-vjacheslav/161> (дата обращения 12.08.2023).
6. Матханова Н.П. Публицистические сочинения епископа Вениамина (Благонаправова): задачи, темы, значение // Известия Иркутского государственного университета. Серия История. — 2021. — Т. 36. — С. 15–22.
7. Письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского к высочайшим особам и разным другим лицам. — Тверь: Типография Губернского Правления, 1888. — 343 с.

8. Погодаева И.А. Проповедническая деятельность иркутского духовенства во второй половине XIX века [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.pribaikal.ru/talci-magazine-article/article/2231.html> (дата обращения 14.08.2023)

9. Рапацевич Е.В. Два Филарета: о специфике изображения святых в произведениях Н.С. Лескова // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Филология. Журналистика. — 2020. — Т. 20, вып. 1. — С. 49-53.

10. Саймон К. Латинские цитаты в «Путевых записках» архиепископа Нила (Исаковича) // Филаретовский альманах. — 2008. — № 4. — С. 77-92.

11. Святитель Иннокентий Московский, просветитель Америки и Сибири. Собрание сочинений и писем: в 7 т. Т. 5: Административные документы и письма (1861—1868). — М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. — 544 с.

12. Смолич И.К. Архимандрит Макарий Глухарев — просветитель Алтая // Вестник РСХД. — 1967. — № 3 (85). — С. 25-44.

13. Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700-1917. — М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. — 798 с.

14. У Троицы в Академии. 1814-1914 гг.: Юбилейный сборник исторических материалов [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/u-troitsy-v-akademii-1814-1914-gg/12 (дата обращения 10.08.2023)

15. Федоров В.А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период (1700-1917). — М.: Русская панорама, 2003. — 479 с.

16. Фетисова Л.Е. Святитель Иннокентий (Вениаминов): к 220-летию со дня рождения // Известия Восточного института. — 2017. — № 2 (34). — С. 97–103.

УДК 25 - 269

Бугров Богдан Николаевич,
магистрант 2 курса БПДС (с м/н),
заведующий канцелярией
Калужского епархиального управления,
protokolklg@yandex.ru

Секуляризация и религиозный индифферентизм российского общества. Проблемы на пути к вере и духовной жизни

Аннотация. Настоящая статья посвящена одной из наиболее острых проблем современного российского социума – проблеме секуляризации российского общества, а также религиозному индифферентизму или же безразличия к вере. К большому сожалению, многие члены нынешнего российского общества проявляют к религии в крайней степени мало внимания, либо не проявляют его вовсе. Естественно, актуализация причин подобного отношения стоит сегодня перед нами крайне остро. Основной акцент настоящего исследования сделан в сторону тех членов общества, кто позиционирует себя в качестве православных. Ввиду того, что и сегодня православное вероисповедание является титульным на территории Российской Федерации, имеющиеся статистические сведения наиболее достоверно отражают позицию наших соотечественников в отношении религии.

Ключевые слова: православие, религия, индифферентизм, секуляризация, российское общество, религиозное возрождение.

Bugrov Bogdan Nikolaevich
2nd year master's student of BPDS (with m/n),
head of the office of the Kaluga Diocesan Administration,
protokolklg@yandex.ru

Religious indifferentism of Russian society. The problem of secularization of modern Russian society

Abstract: This article is devoted to one of the most acute problems of modern Russian society – the problem of religious indifferentism or indifference to faith. Unfortunately, many members of modern Russian society show very little attention to religion,

or do not show it at all. Naturally, the actualization of the reasons for such an attitude is extremely acute today, the main focus of this study is on those members of society who position themselves as Orthodox. Due to the fact that even today the Orthodox faith is the titular one on the territory of the Russian Federation, the available statistical data most reliably reflect the position of our compatriots regarding religion.

Keywords: orthodoxy, religion, indifferentism, secularization, Russian society, religious revival.

Не вызывает сомнения тот факт, что ввиду многолетней богоборческой власти и атеистической пропаганды современное нам с вами российское общество переживает колоссальный религиозный кризис вкупе с духовно-нравственным упадком. Отсутствие духовных ориентиров у многих поколений породило тот образ жизни, который, по слову апостола Павла, соделал нас «развращенными умом, невежды в вере» (Тим. 3:8). Более того, растворившись в океане сиюминутных удовольствий данных нам прогрессом, мы стали более любить плоды «века сего» нежели Самого Господа Бога (см. Тим. 3:4-5). Несмотря на колоссальный удар по религиозному сознанию российского общества, в целом, и каждого его члена, в честности, сегодня наблюдается так долго ожидаемое духовное возрождение. Благодаря уходу в небытие человеческой истории тоталитарного политического строя большевиков, разрушению атеистических норм и принципов советского общества сегодня на небосводе «православной истории русского народа вновь забрезжил яркими красками рассвет духовного возрождения.

Однако стоит понимать, что потрясения, которые пережил народ в XX веке, просто так не проходят без следа. К большому сожалению, сегодня внутри каждого из нас остаются некоторые греховные стереотипы секулярного мира и самого общества прошлых десятилетий, которые препятствуют идти к полноценной христианской жизни, к жизни со Христом. Зачастую это «закоренелое прошлое» является существенной преградой на пути к духовно-нравственному совершенствованию не только отдельных членов современного нам социума, но и всего российского общества.

Об этом говорит и протопресвитер Александр Шмеман, когда разбирает проблематику истории Православия и современной Церкви Христовой. Отец Александр считает, что «трагизм Православной Церкви видят всегда в торжестве внешнего зла» [7]. Далее отец Александр причисляет социальные и политические

явления, которые послужили первоисточником ослабления религиозной жизни. Среди прочих им указывается и военные завоевания иноверцами, и приход к власти большевиков, и изменение самого российского общества [7]. Однако в этой же дневниковой записи протопресвитер Александр Шмеман, обращаясь к читателю, пишет, что мы привыкли искать причину ослабления религиозной жизни во внешних факторах и воздействиях, но никогда не заглядываем внутрь самих себя [7]. По мнению отца Александра, именно внутренние причины религиозного индифферентизма являются самыми весомыми аргументами в споре «за» или «против» религиозной жизни и, следовательно, именно они оказывают большое влияние на процесс религиозного возрождения. [7].

Не вызывает сомнения тот факт, что современная Россия является развитым государством западного типа. Следовательно, российскому социуму присуще проблемы, с которыми столкнулись другие развитые западные страны. Одной из таких значимых социальных проблем является религиозный индифферентизм, появившийся как следствие секуляризации многих сфер жизни и деятельности человека. С детства нам пытались объяснить процесс секуляризации как следствие развития общества: сначала развивалась общественная жизнь в рамках естественных исторических процессов, затем религия, вытесняемая «прогрессом», признавалась уделом не общественной, но индивидуальной жизни. Далее же религиозность в границах частной жизни, ничем не поддерживаемая (в большинстве случаев), попросту переходила на совсем второстепенные роли, где в итоге и забывалась вовсе. Таким образом, секуляризация, зародившаяся в общественной жизни, как неминуемый исторический процесс, в скором времени переходила в жизнь отдельно взятого индивида, усиливая «потерю» Бога, обмирщение общества.

Так причины религиозного индифферентизма пытается объяснить нам современная социология. [3, 57]. Но можно ли подобным образом объяснить данную проблему с точки зрения Православия? Разве можно так просто обозначить для самого себя причину религиозного безразличия, отрешенности тех, кто ежеминутно находится рядом? Для христианина невозможно представить себе саму жизнь без присутствия в ней Господа Бога.

К сожалению, секулярное сознание человека выстраивалось не за одно десятилетие и, следовательно, имеет гораздо больше объективных причин нежели те немногие, о которых мы написали выше.

Безусловно, одной из первых причин, которая приходит на ум, можно назвать «потерю Бога». В течении многих лет советская пропаганда в лице воинствующе

настроенных атеистов твердила об отсутствии Бога. Это «учение» всеми силами старались внедрить в как можно большее количество умов с самого начала социальной жизни гражданина. Уже в детских садах и школах вводились занятия и предметы так называемого «Научного атеизма», которые, по мысли лидеров светской власти, должны были укрепить атеистическое начало в обществе. К сожалению, даже такая деструктивная «педагогическая» работа со временем дала определенные плоды. Красноречивее всего об этом говорят данные безликой статистики. В июле 2023 года к 1035-летию Крещения Руси Всероссийским центром изучения общественного мнения (ВЦИОМ) был проведен опрос на тему «Религия и общество», в котором приняло участие более полутора тысяч респондентов. Так, согласно мониторингу, значительный процент опрошенных относят себя к числу верующих. 57% от количества верующих заявляют, что причисляют себя к Православной Церкви, либо называют себя православными [5]. Однако при более подробном изучении приведенных в рамках опроса таблиц становится видно, что большинство опрошенных не посещают на постоянной основе храм, а, следовательно, не участвуют в богослужении и Таинствах.

Таким образом, хоть мы и видим в отчетах статистики, что в целом возросла роль Церкви в жизни для большинства сограждан [5] и что в процентном соотношении неверующие находятся в абсолютном меньшинстве. Тем не менее самих деятельных участников нивы духовной не стало на столько же больше в сравнении с прошлыми годами. [5]. Апостол Иаков предостерегал от подобного отношения к вере: «Ибо, как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва» (Иак. 2:26). Подобное отношение к исповеданию православной веры, да и любой иной не является нормальной. Напротив, подобная «вера» никак не влияет на жизнь человека, никак не преображает его, не влияет на его духовную жизнь. По сути, подобная вера гораздо ближе стоит к религиозному индифферентизму. Причиной этому является не просто многолетняя секуляризация общества, но и потеря за безбожной пропагандой самого «ощущения Бога». Для современного человека сложно «кожей ощутить» присутствие и близость Самого Господа Бога. Эта причина, по мнению многих современных исследователей, является одной из важнейших для понимания религиозного индифферентизма.

Потеряв Господа Бога, современный человек перестает смотреть на окружающий его мир теми глазами, которыми способен видеть мир человек религиозный. Для человека неверующего или же религиозно индифферентного мир приобретает черты однополярности, излишней прямолинейности. В таком мире попросту

нет места ничему духовному, ничему сверхъестественному. Мир теряет без Бога свою сакральность [7]. Потеряв сакральность, мир теряет само присутствие Бога. При этом стоит отметить, что означенное восприятие касается не только людей совершенно не верующих, но и тех христиан, которые себя таковыми называют, но не живут духовной жизнью, не исполняют религиозные предписания (посты, молитвы и т.д.) и не участвуют в богослужениях, не говоря о Таинствах, то есть, по сути, религиозно индифферентных. Для таких людей мир строго очерчен, имеет свои материальные границы. К сожалению, стоит признать, что для человека неверующего рано или поздно окружающий его материальный мир становится понятным, так как в таком мире пропадает всякая возможность к развитию. Человек-атеист или же религиозно индифферентный запирает себя в «понятном» ему мире как в темнице.

Взгляд на тот же самый мир человека религиозного разительно отличается от описанного выше. Для верующего человека в особенности для христианина мир непостижим, как непостижим и Сам Бог, мир ярок и прекрасен. Об этом замечательно пишет митрополит Антоний (Сурожский). Высокопреосвященный владыка считает, что религиозно индифферентный человек лишает сам себя возможности посмотреть на окружающий мир как на святое творение Божие [1]. «Мы знаем, что весь этот мир, а не только человек, имеет призвание, судьбу, предназначение, и что мы ответственны за исполнение этого призвания, но человек является ключом к исполнению этого предназначения. Человек стоит на грани между миром Божественным и миром того, что мы называем предметами» [1]. Стоит понимать, святые отцы прямо говорят, что не признание сакральности мира, в котором живет человек, рано или поздно приведет к полному отрицанию самой возможности общения между человеком и Богом, а также невозможностью Божественного Откровения.

К большому сожалению, непризнание сакральности мира приводит к крайне негативным последствиям даже в среде православных христиан. Не вызывает сомнения тот факт, что некоторые православные верующие не воспринимают Таинства Церкви и церковные обряды как действенную возможность соединения с Самим Господом Богом. Об этом замечательно пишет протопресвитер Александр Шмеман. Отец Александр считает, что не признание сакральности мира приводит к тому, что даже в среде современных православных христиан теряется осознание присутствия Бога, неминуемо приводящее к восприятию и пониманию последними Таинств и обрядов с точки зрения магизма.

Для таких людей Таинство не соединяет их с Богом, но является необходимым условием или же залогом к получению от Господа каких-либо материальных благ, физического здоровья [7]. В качестве свидетельства стоит вспомнить уже ставший «народным» пример, когда родители крестят младенца не для того, чтобы ввести его в Церковь Христову, не для того, чтобы дать ему возможность в будущем наследовать Царствие Небесное, но для того, дабы возлюбленное чадо не болело физически и чтобы его «постоянно охранял» некий Ангел-хранитель. Что это, если не проявление классического магизма?

Да, действительно, можно сказать, что подобное происходит из-за отсутствия элементарных религиозных (богословских) знаний, но, к сожалению, при более подробном изучении становится понятно, что подобное отношение есть ни что иное как последствие религиозного индифферентизма и секуляризации социума. Такое отношение к религиозной и духовной жизни недопустимо, так как такая вера не предполагает участие в жизни человека Живого Бога. Получается, своего рода, вера без Бога. При таком отношении человека не интересует Сам Бог, но интересует сугубо материальные блага, которые могут ниспосылаться «высшими силами» взамен на определенные, регламентированные «жертвы» человека.

Из этого проистекает еще одна значимая проблема церковной жизни, которая особо остро стоит сегодня. Как нами уже отмечалось выше, более половины наших соотечественников выражают симпатию Православной Церкви и даже называют себя «православными» [5]. Казалось бы, совсем недавно заявлять свою религиозность было действием не просто порицаемым обществом, но и наказуемым законом (различными способами). Сегодня же никто не запрещает свободно исповедовать свою религию. Более того, это право есть абсолютно у каждого гражданина Российской Федерации и закреплено законодательно на страницах главного правового документа для каждого из нас – Конституции Российской Федерации (ст. 28, 29, 67) [4]. Однако эта «свобода» не является источником наполнения храмов и монастырей, нет тысяч и тысяч прихожан в городских храмах. Зачастую многие храмы имеют постоянные устоявшиеся в течении десятилетий общины, где каждое новое лицо скорее исключение, нежели правило.

Если существует проблема, следовательно, существует и причина. Многие современные исследователи, социологи, православные деятели, рассматривая проблематику «пустоты храмов», приходят к выводу, что одной из причин является непонимание прихожанами самого смысла Церкви и своего участия в ее жизни. Как мы уже отметили, многие наши сограждане воспринимают Бога и Церковь

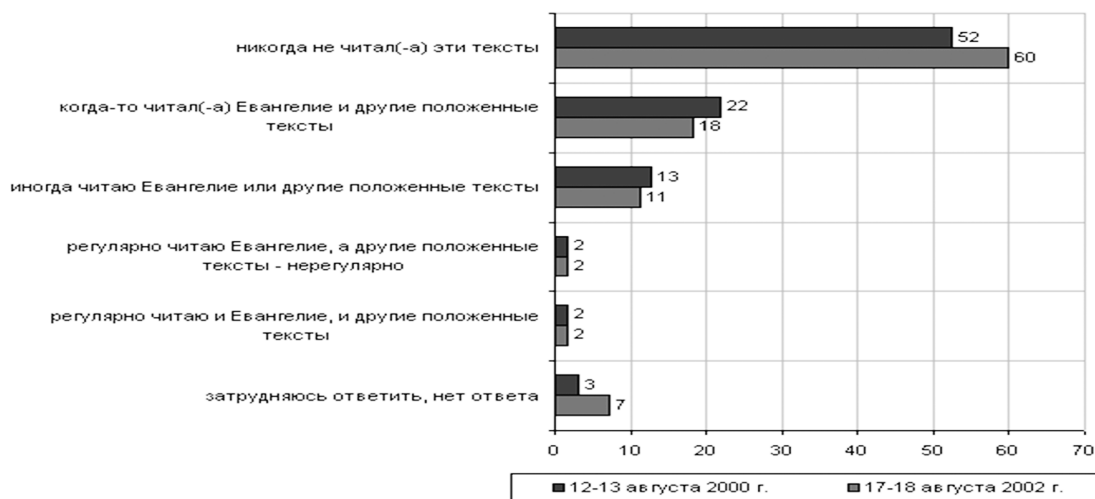
Христову сугубо с точки зрения шаманизма и магизма. При таком отношении из взаимоотношений между Богом и человеком пропадает сакраментальность, человек теряет «чувство», ощущение Живого Бога, а вместе с этим и саму мистическую составляющую. В таком случае человек приходит в большинстве случаев к восприятию Церкви Христовой в абсолютно «мирском» понимании, как места или организации, где собраны люди приверженные одним мировоззренческими моделям, одним взглядам, связанные одной общей идеей и общими делами.

Не вызывает сомнения тот факт, что подобная модель восприятия Церкви является следствием секуляризации общества, повсеместным религиозным индифферентизмом, особо процветавших в период советской власти XX века, отсутствием церковной жизни вкупе с религиозными традициями, которые хлынули на территорию России после падения «Железного занавеса». Естественно, наше Отечество нескончаемым потоком захлестнуло в 90-ых годах протестантское учение, учение различных сект, которые понимают Церковь вовсе не так, как этому учат святые отцы. Именно по этой причине до сего дня в народе бытует и укоренилось восприятие Церкви не как богочеловеческого организма, не как мистического Тела Христова, но как банальной мирской, зачастую административной организации, которая на протестантский манер должна решать социально значимые вопросы, быть объединяющим началом при совершении дел милосердия.

Не вызывает сомнения тот факт, что неправильное восприятие современным христианином мира, в котором он живет («потеря» Бога), Церкви Христовой (понимание в качестве административного и социального института), обусловлена прежде всего отсутствием элементарных начальных богословских и религиозных знаний. Безусловно, атеистический мир, в котором воспитывалось несколько поколений наших предков, всеми силами изверг из себя существовавшие сотни лет нормы религиозного воспитания и традиций, прививавшихся с самого рождения. Секуляризация социума, как нами отмечалось выше, начиналась с самого детства. Человек, придя к вере в зрелом возрасте, банально не знает и не понимает, как правильно себя вести в религиозном обществе, какие и кому нужно и можно задавать вопросы. К сожалению, столкнувшись однажды с непониманием со стороны тех, кто, по мнению таких людей, уже был «опытным» верующим, неопиты попросту уходили и уходят из Церкви Христовой, становясь, к сожалению, полностью религиозно индифферентными.

Одной из причин, по которой неопит уходит из Церкви Христовой, по мнению многих современных исследователей, является отсутствие полноценной духов-

ной жизни или же «безответственная» религиозность. Секулярное общество в течении многих лет выбивало из сознания наших сограждан мысль о важности и необходимости не периодического, но постоянного участия в религиозной жизни. Духовная жизнь невозможна без изучения и понимания основных догматов православной веры. А их, в свою очередь, понимание и знание недостижимо без изучения Священного Писания и участия в литургической жизни Церкви. На сегодняшний день подавляющее большинство верующих, которые даже и посещают периодически храм, абсолютно не читают и не изучают Священное Писание. Согласно имеющейся статистике, 62% граждан Российской Федерации никогда не читали и не изучали Священное Писание [2].

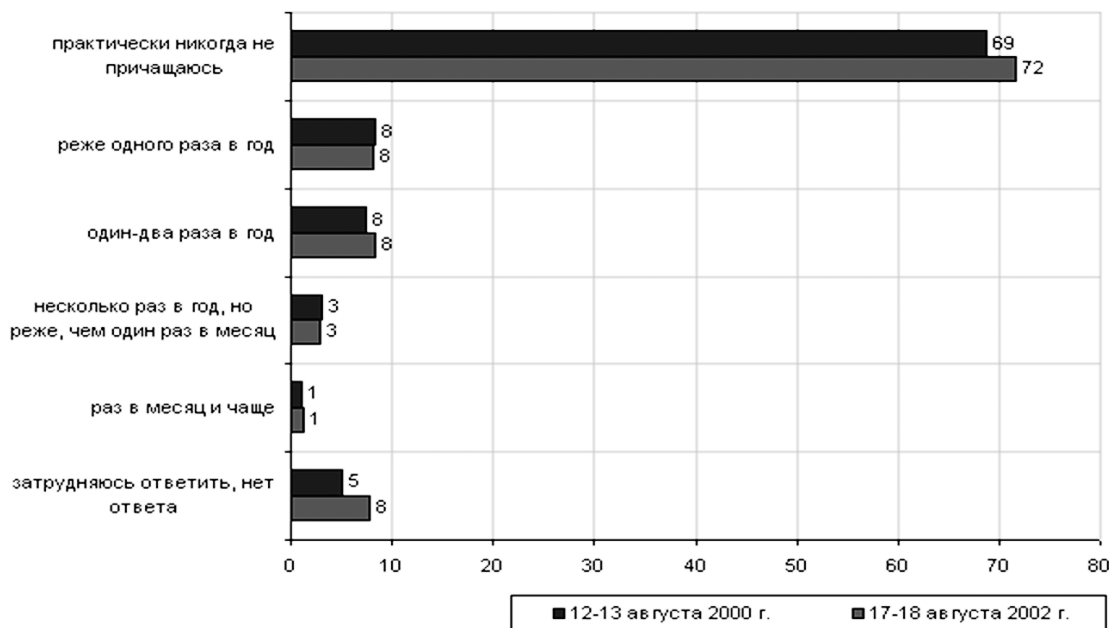


Страшные цифры. Более половины населения никогда в своей жизни не читало Слова Божия. Остается уповать только на то, что эта статистика начала XXI века. Сегодня же при проведении подобного опроса, может быть, статистика покажет более положительные результаты.

На приведенной выше таблице статистического опроса мы видим, что всего лишь 2% верующих постоянно изучают Священное Писание и иные религиозные тексты [2]. Отсюда и проистекают отсутствие духовной жизни и абсолютная религиозная безграмотность.

Следующим важнейшим фактором, без которого невозможна полноценная духовная жизнь и который, по сути, является следствием секуляризации общества,

является не участие верующего в богослужебной, литургической жизни Церкви. Бесспорно, сегодня подавляющее большинство людей, называющих себя верующими, в крайней степени безответственно относятся к посещению храмов и богослужений, не говоря уже про участие в церковных Таинствах. Но без этого, как мы уже отмечали выше, невозможно вести полноценно духовную жизнь. Более половины наших соотечественников лишают себя той радости, которую дарит одно только лишь посещение храма [2].



Посещение храма в дни «особых» церковных праздников таких как Рождество Христово и Пасха, к сожалению, является нормой и даже традицией для многих наших современников. Эта «норма» возникла как следствие недостаточного религиозного образования, причина которого кроется, конечно же, в секуляризации российского общества и сопутствующего ей религиозному индифферентизму.

Произошла страшная подмена понятий. Для многих «номинально верующих», пораженных духом секуляризма, богослужебная жизнь христианина в Церкви Христовой начинается и заканчивается в самом факте присутствия на «особо важных службах», среди которых, естественно, Рождество Христово, Пасха, родительские субботы и, может быть, двенадесятые праздники. Что касается духов-

ной жизни, то, по их мнению, для ее плодотворного «развития» следует просто исполнять те требования и предписания, предъявляемые уставными нормами той веры, которую исповедуешь, а также изредка почувствовать в некоторых обрядах и Таинствах. Но разве это духовная жизнь? Разве может человек, дерзнувший идти ко Христу, прийти к Нему по таким тернистым подчас тупиковым тропам? Конечно же, нет!

Протопресвитер Александр Шмеман, являясь живым свидетелем событий, когда сотни сердец, которые обрели веру, вырвавшись из болота секулярного мира, не зная правильного пути, впадали в ловушку «церковности», заменившей им духовную жизнь. Отец Александр замечает, что «церковность» человека, зародившаяся на почве секуляризированного сознания, не способна обогатить чем-либо человека. Напротив, она является отправной точкой к обеднению, к сужению его взглядов, она соделывает его рабом [7]. Человек, пораженный «церковностью», перестает критически относиться к вопросам, связанным с его верой. Для таких людей характерно уделять гораздо больше внимания вопросам, связанных с верой, но не самой вере [6]. Для него становится нормой искать видимое подтверждение «правильности своего выбора», охотиться за чудесами [7]. Отец Александр с горестью пишет, что современный христианин, заразившись болезнью «церковности», «вместо того чтобы по-новому принять самого себя и свою жизнь, он считает своим долгом натягивать на себя какой-то безличный, закопченный, постным маслом пропахший камзол так называемого «благочестия» ... не понимая, что смысл религии только в том, чтобы «все это» наполнить светом, «отнести» к Богу, сделать общением с Богом» [7].

Отсюда проистекает еще один пережиток секулярного мира прошлого – восприятие Православной веры в качестве одного из идеологических инструментов государственной власти. Самое страшное, что подобное мнение встречается не только у лиц, которые прямо заявляют о своем неверии, но и у тех верующих христиан, которые либо не в достаточной степени укрепились в вере, либо, несмотря на продолжительность периода нахождения в лоне Церкви, являются неопитами. Данная проблематика является одной из наиболее злободневных и сложных, но, к сожалению, в рамках настоящего исследования ее не удастся осветить в полной мере, однако стоит отметить, что причина подобного отношения к вере и религии в общем кроется прежде всего в атеистическом прошлом и секулярных принципах того общества, которое было построено в период безбожной власти.

Подводя логическую черту, хотелось бы отметить, что в рамках настоящей статьи нами были рассмотрены основные причины и признаки секуляризации сознания современных православных христиан. К большому сожалению, стоит признать, что религиозный индифферентизм и секуляризация проявляются не только в сфере общественных взаимодействий, но и в сознании отдельно взятых людей. Одним из приоритетных направлений миссионерской работы сегодня является преодоление последствий секуляризации общества, научение правильным ориентирам, идя по которым, человек сможет стать христианином не по букве, но по духу.

Также стоит признать, что без борьбы с пережитками атеистического прошлого, без искоренения болезней секулярного мира не может идти и речи о духовном возрождении российского общества, о духовном возрождении нашей прекрасной Родины.

Библиография

1. Антоний (Сурожский), митр., Христианин в секулярном обществе // URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/2719> (дата обращения 31.10.2023);
2. База данных ФОМ. Опрос «Религия и воцерковленность» // URL: https://bd.fom.ru/report/cat/cult/rel_rel/religion/dd023309 (дата обращения 31.10.2023);
3. Василенко Л. И., Краткий религиозно-философский словарь. – М.: Истина и Жизнь, 2000 – 256 с.
4. Конституция Российской Федерации // URL: <http://www.kremlin.ru/acts/constitution/item#chapter2> (дата обращения 31.10.2023);
5. Религия и общество: мониторинг. Опрос Всероссийского центра исследования общественного мнения // URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/religija-i-obshchestvo-monitoring> (дата обращения 31.10.2023);
6. Шмеман Александр, протопресв., Богослужение в секулярный век // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/bogoslužhenie-v-sekuljarnyj-vek/ (дата обращения 31.10.2023);
7. Шмеман Александр, протопресв., Дневники (фрагменты) // URL: <https://www.rp-net.ru/book/OurAutors/shmeman/dnevnik.php> (дата обращения 31.10.2023).

УДК 26-28

Протоиерей Георгий (Юрий) Николаевич Власенко,
настоятель храма Рождества Иоанна Предтечи
п. Северный Белгородского района,
Россия. Белгородская область,
магистрант БПДС (с м/н)
vlaskonemo@gmail.com

Специфика пастырской и миссионерской деятельности свт. Николая (Касаткина) в Японии

Аннотация: Статья представляет собой исследование специфики пастырской и миссионерской деятельности святителя Николая (Касаткина) в Японии; охватывает ключевые аспекты его работы, включая учреждение первых православных миссий, строительство церквей и пастырское дело; описывает сложности, с которыми пришлось столкнуться из-за социально-политических условий периода XIX-XX веков, методы и пути их преодоления. Опираясь на обширные архивные источники, статья позволяет проследить уровень влияния архиепископа Николая на формирование и укрепление православной японской общины, а также проанализировать его неоценимый вклад в популяризацию православной веры, ее укоренении у народа Японии и даже появлении последователей, продолжающих заниматься богоугодной деятельностью.

Эта статья представляет интерес для исследователей истории становления Православной Церкви, миссионерства и религиозной трансформации, в контексте культурных взаимодействий со странами, несведущих в учениях христианской религии, в частности, Японии.

Ключевые слова: Николай Японский, Православная миссия, Япония, миссионерство, святитель, церковь.

Vlasenko Georgy (Yuri) Nikolayevich,
rector of the Church of the Nativity of John the Baptist,
Severny settlement, Belgorod region,
Russia. Belgorod region
vlasenkonemo@gmail.com

The specifics of the pastoral and missionary activities of St. Nikolai (Kasatkin) in Japan

Abstract: The article is a study of the specifics of the pastoral and missionary activities of St. Nicholas (Kasatkin) in Japan; covers key aspects of his work, including the establishment of the first Orthodox missions, churches building and pastoral care; describes the difficulties that had to be encountered due to the socio-political conditions of the period of the XIX-XX centuries, methods and ways to overcome them. Based on extensive archival sources, the article allows us to trace the level of influence of Archbishop Nicholas on the formation and strengthening of the Japanese Orthodox community, as well as analyze his invaluable contribution to the popularization of the Orthodox faith, rooted among the people of Japan, and even the emergence of followers who continue to engage in God-pleasing activities.

This article is of interest to researchers of the history of the formation of the Orthodox Church, missionary work and religious transformation, in the context of cultural interactions with countries ignorant of the teachings of the Christian religion, in particular Japan.

Keywords: Nicholas of Japan, Orthodox mission, Japan, missionary, holy hierarch, church.

«Что лучше, возвышеннее, благороднее служения миссионерского?»
[1, запись от 8 августа 1881г.]

Неслучайно в качестве предисловия к моей статье была выбрана цитата одной из наиболее значимых фигур русской Православной Церкви святителя Николая архиепископа Японского (1836–1912), причисленного к лику святых 31 марта 1970 года [3].

Ибо кто еще способен так сознательно высказаться о миссии по распространению Слова Божия, как не один из учтивых детей Его, взявшего на себя столь

трепетное и священное обязательство? Д.М. Позднеев, известный исследователь Востока, очень тесно был знаком со святителем и рассуждал о нем так: «Вместе с мягкостью, он был железным человеком, не знавшим никаких препятствий, практичным умом и администратором, умевшим находить выход из всякого затруднительного положения. Широкие и святые идеалы, железная воля и неистощимое трудолюбие — вот сущность архиепископа Николая» [2, с. 50-51].

Все эти качества помогли ему не только в преодолении преград на пути к становлению единого православного мира, но и способствовали укреплению позиций Русской Православной церкви и увековечиванию благочестивых деяний святителя Николая, в истории социально-политического и культурного развития, а также распространению Православия и его внедрения в юные умы последующих поколений. Благодаря ему XIX-XX-е века озаменовали себя как период активной просветительской деятельности в сфере духовенства для стран Дальнего Востока [2].

Православная Церковь в Японии начала свое становление около ста пятидесяти трех лет назад, а именно в 1870 году, и спустя уже каких-то три года обрела самостоятельность в решении вопросов управления внутренними делами [3].

Количество служителей духовенства епархий на текущий момент, в общей сложности, составляет — 65 человек, среди которых находятся 13 иподиаконов, 1 протопресвитер, 1 архидиакон, 18 чтецов, 1 митрополит, 16 священников, 1 архиепископ, 2 протодиакона, 2 диакона, 10 протоиереев. Японская Православная Церковь стала священным местом совершения обрядов для 10 006 зарегистрированных прихожан (Восточная — 3090, Западная епархия — 2209, Токийская — 4707). Количество людей, обращенных в веру — около 30 000 человек [4].

Несмотря на впечатляющее количество священнослужителей и паствы, Страна Восходящего Солнца с большим недоверием отнеслась к попыткам чужеземцев обратить свой народ в Православие. Двухсотлетняя изолированность от других государств завершилась лишь в 1854 году, из-за утраты перед вооруженным вторжением США. Жители Японии были измучены жестокостью гражданской войны, вспыхнувшей между приверженцами древних традиций и почитателями новаторских идей, и совершали трудные, но необходимые действия по поиску компромисса для дальнейшей совместной жизни людей с полярными мнениями [3].

В период правления династии Мэйдзи, благодаря императору Муцухито, в Японии настала пора решительных изменений, которые стали называть Рестав-

рацией Мэйдзи. В то время, пока Китаю приходилось испытывать на себе влияние полуколонизаторов Великобритании, народ Японии смог избежать подобного удела, но заплатил цену в виде заключения неравных договоров, которые сдерживали экономическое развитие страны и открывали границы для тысяч жителей Европы, среди коих находили себе место и миссионеры западных ветвей христианства. Как итог – борьба между двумя конфессиями, протестантской и католической, за обращение в веру японских поданных, только усугубила их недоверие к христианской вере. К тому же, в памяти японцев еще остался тот неизгладимый печальный след, который оставил католический орден иезуитов из Португалии и Испании, в XVI – XVII веках, в стремлении осуществить их христианизацию. В те времена весомая часть жителей Южных островов, Кюсю и Окинавы приняла католическую веру, а порт Нагасаки в 1580-м году перешел во владение к иезуитам, что было воспринято японцами как бесспорный сигнал о покушении на территории их родины. Власти Японии не могли игнорировать подобные действия и начали безжалостные гонения христиан, закончившиеся лишь в 1641 году закрытием границ. В связи со всем пережитым народом Японии, они уже не могли иметь доверительного отношения к иностранцам и решительно не хотели перенимать ничего из культуры чужестранцев [3].

В таком плачевном состоянии дел и начал свой великий путь святой равноапостольный епископ Николай Японский (Касаткин).

Для полного понимания специфики пастырской и миссионерской деятельности Николая Японского, обратимся ко временам становления его личности, детству и юношеству, а также к периоду его служения в России, знаковым и ярким событиям его жизни и формирования духовного пути до переезда на Японские земли.

Николай Японский, в миру Касаткин Иван Дмитриевич, родился в селе Береза Бельского района Смоленской губернии 1 августа 1836 года. Отец Иоанна (православное имя Николая, в честь славного Крестителя Господня, Предтечи и Пророка), Дмитрий Иванович Касаткин, был диаконом в местной церкви и состоял в браке с Ксенией Алексеевной (в девичестве Савинской). Помимо Ивана, у его родителей было еще трое детей: Василий, Ольга и Гавриил, отошедший в мир иной к Господу еще во младенчестве. Не продлилась долго жизнь и его матери, которая умерла на 34 году от роду, когда Ивану было не более пяти годков. За отцом Иоанн осуществлял заботу до самой смерти, отправляя ему часть жалования каждый месяц [11].

Чрезвычайная бедность не помешала мальчику начать обучение в Бельском духовном училище, а позже продолжить его в Смоленской семинарии. Свыше 150 верст приходилось пешком проходить юному Касаткину, чтобы получить достойное образование в стенах семинарии, которую он окончил в 1856 году с выдающимися результатами. Его успехи так вдохновили руководство, что Иван Дмитриевич был отправлен в Санкт-Петербургскую духовную академию (СПбДА) за казенный счет, в которой завершил обучение в 1860 году. Способности молодого человека проложили для него прямую дорогу в преподавательскую деятельность при академии, но его решение отправиться с миссией в Японию навсегда изменило не только его жизнь, но и будущее Православия [11].

Зарождение мыслей о проповедовании Евангелия язычникам у Касаткина началось уже в семинарии, с момента прослушивания лекций профессора И.Ф. Соловьева о далеком и непознанном Китае, а интерес к Японии возник после прочтения книги «Японские записи о заключении», написанной Головным, русским военно-морским офицером, захваченным кланом Мацумаэ на острове Кунашири в 1811 году [7].

В 1859 году, когда до окончания СПбДА оставался всего лишь один год, Иван Дмитриевич заметил объявление, с предложением отправиться с православной миссией в японский город Хакодате в качестве настоятеля местной посольской церкви. Решение о том, что ему нужно ехать в Японию он принял во время богослужения, после которого сразу направился к преосвященному Нектарию, ректору академии, дабы сообщить об этом, уточнив, что желает отправиться туда монахом, что было воспринято ректором с глубоким сочувствием [1].

21 июня 1860 года ректором академии епископом Нектарием (Надеждиным) Касаткин был пострижен в монашество и наречен именем Николай (в честь святого Николая Мирликийского). Выбор принять постриг сыграл ключевую роль для обладания преимуществом перед другими желающими отправиться с христианской миссией в Японию. Накануне отбытия Николая епископ Нектарий сказал: «Не в монастыре ты должен совершить течение подвижнической жизни. Тебе должно оставить самую Родину, идти на служение Господу в страну далекую и неверную. С крестом подвижника ты должен взять посох странника, вместе с подвигом монашества тебе предлежат труды апостольские» [13, с. 5].

В день святых первоверховных апостолов Петра и Павла, 29 июня 1860 года, Николай был рукоположен в иеродиакона, а уже 30 июня (день празднования Собора Двенадцати Апостолов) – в иеромонаха. После чего Николай уехал из

Санкт-Петербурга в родную деревню, где всего пару дней провел со своими близкими, а затем отбыл в свое длительное дальнейшее странствие. Все это время и до конца жизни при нем была Смоленская икона Божией Матери, одно из немногих напоминаний о Родине и былой жизни [8].

1 августа 1860 года иеромонах Николай начал свой путь в Японию. Маршрут на Восток был построен через Сибирь, поэтому приходилось нанимать возничих, покупать повозки и даже самому править. К концу августа Касаткин добрался до Иркутска, откуда еще практически 2 месяца сплавлялся по реке Амур на лодках до Николаевска-на-Амуре, где нужда заставила его там остаться на всю зиму (он опоздал на последний пароход до Хакодате), чтобы по весне отправиться до японских берегов на военном корабле [7].

Но не зря говорят, что нет худа без добра, на все Воля Божия. Эта вынужденная остановка свела иеромонаха Николая с великим просвятителем Сибири, Иннокентием (Вениаминовым), архиепископом Камчатским, Курильским и Алеутским, который был архиереем в епархиальном городе Николаевск, а позднее стал митрополитом Московским. Преосвященный Иннокентий (1797–1879) проявил по истине отцовское отношение к Николаю, задержав его у себя еще на год, устроив жить у флотского поручика Осипа Макарова и обучив различным мудростям, относительно покорения душ языческих народов Японии, и даже собственноручно выкроил для св. Николая рясу из новоприобретенного бархата, т.к. знал, насколько важен представительный вид для проповедника. Отношения между ними установились настолько теплые и доверительные, что они на протяжении всей жизни поддерживали друг с другом связь, а во время всего своего служения Николай ни раз вспоминал о нем, и спустя много лет, архиепископ Иннокентий завещал ему свое архиерейское облачение, дикирий, посох, трикирий и 2 митры [7].

Святитель Иннокентий внес огромный неоценимый вклад в становлении начинающего миссионера иеромонаха Николая, в качестве будущего всеми почитаемого святителя японского народа, научив его трепетно и с терпением относиться к традициям туземцев, изучать их язык, оказывать помощь своим пасомым в их культурных и бытовых нуждах, обучать их санитарному делу, ремеслам, борьбе с болезнями и гигиене, а самое главное посоветовал ему перевести на японский язык Священное Писание, что стало одним из наиболее верных решений, принятых Николаем Японским [7].

2 июля 1861 года иеромонах Николай прибыл в город Хакодате на корабле «Амур». Положение его было незавидным, т.к. уже к этому моменту он обза-

велся долгами, но пришлось влезать в новые: местный казначей выделил ему 100 серебряных [11].

По приезде Николая, его встретил первый российский консул в Японии И.А. Гошкевич (1814–1875), известный японо- и китаевед, который и был инициатором найма нового настоятеля консульской церкви и из всех кандидатов выбрал именно Касаткина, т.к. он подходил под все его критерии: закончил курс духовной академии, помимо занятиями духовной деятельностью обладал навыками написания ученых трудов и своим образом жизни мог показать пример представителя духовенства не только для японцев, но и для остальных иностранцев [13].

Иеромонах Николай был удивлен несоответствию своих ожиданий и суровой действительности положения дел в Японии. В своих дневниках он писал: «Она рисовалась в моем воображении как невеста, ожидавшая моего прихода с букетом в руках. Вот пронесется весть о Христе и все обновится... Приехал, смотрю, – моя невеста спит самым прозаическим образом и даже и не думает обо мне». [6, Письмо Х. 16 Ноября. Токио].

Сложности поджидали святителя Николая с самого начала. Во-первых, Япония оставалась непоколебима в вопросах веры, поэтому к моменту приезда иеромонаха Николая уже 200 лет как существовал закон о запрете христианства, несоблюдение которого каралось смертной казнью. Отмена закона произошла лишь в 1873 году. Во-вторых, японцы были настроены не то, чтобы отрицательно, а даже враждебно. В мае 1861 года группа бывших самураев-отступников (ронинов) осуществила нападение на храм Тодзэн-тэра в Эдо (старое название Токио), в результате чего было ранено двое английских дипломатов. Отношение к русским же было негативным, в том числе, и из-за ведущихся тогда споров касательно острова Эдзо (сейчас Хоккайдо). Св. Николай на себе ощутил неприязнь местных жителей, когда подвергся издевательствам с их стороны – в него бросали камнями, спускали собак [9], [10].

О какой миссионерской деятельности в таких условиях могла идти речь? На начальном этапе, все что мог делать иеромонах Николай – это заниматься окормлением прихожан Воскресенской церкви в Хокадате, состоящих из российских моряков и служащих консульства. Для начала проповедования Слова Божьего отцу Николаю необходимо было выучить японский язык – третья сложность на пути к достижению его целей [9].

Благодаря очередному стечению обстоятельств в конце августа 1861 года в Хокадате оказался Владыка Иннокентий, попавший туда из-за кораблекруше-

ния (без единой жертвы) во время своего путешествия на Камчатку. Эта встреча вновь подстегнула отца Николая заняться углубленным изучением камбуна (японизированного китайского языка японской латыни). Его учителя (Кимура Кенсай, Нидзима Дзё и др.) сменялись один за другим из-за того, что не выдерживали темпа и рвения иеромонаха обучаться денно и нощно их языку. Восемь лет – вот количество времени, ушедшего на осваивание этого сложнейшего языка с иероглифами, некоторые из которых не знали даже сами японцы [14].

Знание языка открыло доступ к книгам по истории, философии, искусству, исповедуемым местным религиям (синтоизм, буддизм), позволяя отнестись к ним, как к сокровищам, что в совокупности помогло проникнуться духом японцев и, в будущем, заслужить их доверие. Пытливый ум, трудолюбие и любознательность отца Николая помогали ему замечать самые разнообразные детали во многих сферах жизни японцев и относиться к ним с глубоким почтением и уважением. Помимо японского, св. Николай знал также немецкий и английский языки, последним он овладел, будучи в Стране Восходящего Солнца [14].

Титанические усилия были приложены при прочтении сочинений по японской истории: Дайнихонси (История великой Японии, 243 тома), Нихон гайси (История сегуната в Японии, 22 тома), в результате которого в 1860 – 1870-е годы был опубликован целый цикл статей «Письма из Японии» в Московских ведомостях и серия иных солидных исследований [11].

Иеромонах Николай не был какой-то недосыгаемой фигурой для местных жителей, напротив, он как можно больше старался проводить время вне стен церкви, беседуя с японцами, посещая различные префектуры Японии, слушая проповеди в буддийских храмах и общаясь с бонзами (буддистский монах). За 50 лет своего миссионерства Св. Николая объездил всю Японию: районы Хоккайдо, Канто, Шикотан, Кансай, Сикоку, Ики, Хонсю и Кюсю. Такая заинтересованность даже была поначалу воспринята как шпионаж, за что самураи грозили ему клинками при встрече. Одним из негативно настроенных самураев был и Такума Савабе – жрец, настоятель синтоистского храма, который обучал фехтованию Владимира, пасынка консула Российской империи. В 1865 году он планировал убить отца Николая, потому как считал, что тот несет прямую угрозу для его народа и страны. Но его мнение в корне изменилось после вопроса от иеромонаха: «Как можно ненавидеть то, чего не знаешь?» и поэтому, выслушав высоко-назидательные речи миссионера о Православии, о Боге, о грехах и спасении души – передумал и стал часто навещать в церковь, внимая проповедям и проникаясь тайнами верования. В 1865

году он принял Православие и получил имя Павел, а через 10 лет стал первым японским священником, несмотря на гонения со стороны соотечественников. Отец Николай считал его достойным, трудолюбивым человеком с огромной силой духа и веры. Вслед за Савабе, в 1866 году крестились врач Сакаи Токуррей (Иоанн) и Урано Дайдзо (Яков), которые в свою очередь приводили своих родственником и знакомых, поэтому за 3 года удалось крестить еще 12 японцев [9].

Четвертой причиной, замедляющей распространение христианства среди жителей Японии, было отсутствие достойного финансирования. Иеромонах Николай получал жалование от двух ведомств: сначала 3 года от Морского министерства, а после – от Азиатского департамента МИД в размере 2-х тысяч в год, что в переводе на ежемесячную плату выходило около 160-и рублей, в то время как церковная утварь стоила в разы больше. Миссионеры католики и протестанты из других стран активно подкупали японцев. Население было бедным, поэтому от безнадежности принимало сие подаяние. Отец Николай, в свою очередь, на начальном этапе, мог предложить только веру и Слово Божие [9].

К сожалению, даже буржуазная революция 1868 года в Японии никак не повлияла на запрет христианизации, но незначительные изменения все же назревали, поэтому отец Николай в 1869 году отправился с ходатайством об основании 4 миссионерских станом: в Киото, Токио, Нагасаки и Хакодате. Св. Иннокентий был в это время Московским митрополитом и, осознавая значимость миссионерства по всему миру, оказал поддержку отцу Николаю в его намерениях, благодаря чему его запрос получил отклик у многих людей. 6 апреля 1870 года Святейший синод принял решение позволить создание Японского миссионерского общества, избрав главой Николая, которого возвели в сан архимандрита и главы Русской Духовной Миссии. Для оказания помощи, в 1872 году к архимандриту Николаю, приехал иеромонах Анатолий (Тихай), выпускник Киевской Духовной Академии. Наличие помощника поспособствовало переезду отца Николая в Токио, для открытия Миссии, одновременно с которым там учреждалось Российское императорское генеральное консульство. Ответственность за паству в Хакодате взяли на себя Павел Савабэ и отец Анатолий. К этому времени в Японии уже было крещено 50 человек. Также в 1872 году архимандрит Николай решил, что будет правильно и полезно открыть свою школу, чтобы обучить японцев русскому языку, и организовать медицинские учреждения, тем самым, стерев барьер и укрепив связь в японско-российских отношениях. В последствии, частная школа св. Николая трансформировалась в духовную семинарию [4].

Год 1873 стал знаковым для всего христианского сообщества, так как в Японии, наконец, приняли законодательный акт о веротерпимости. Уже в мае 1874 года были приняты «Инструкции для миссии» во время первого Миссионерского Собора, а во время второго – Савабе Такуму посвятили в священники и Сакай Токурэй в диаконы, в 1875 году рукоположенных Павлом, епископом Восточной Сибири. Также в 1874 году открылись Женская школа и Духовная семинария с семилетним сроком обучения в Токио. Несмотря на устаревшие взгляды японцев на участь женщин, которые, по их мнению, обязаны были стать домохозяйками и матерями, святитель Николай смог повлиять на привычный сценарий развития событий и изменить роль женщины в обществе. Он обеспечивал доступность разнообразного образования для слушательниц его проповедей и даже принял участие в издании христианского журнала для просвещения женской части населения [4].

На момент наступления 1879 года в Токио имелись следующие образовательные учреждения: женское, катехизаторское и причетническое училища, школу иностранных языков и семинарию. Учебная программа состояла из огромного количества предметов, и кроме богословских (Новый и Ветхий завет, церковное право) включала в себя общеразвивающие: история, математика, дзюдо, философия, гомилетика, гимнастика, география, пение, конфуцианство, иероглифика и другие. Отец Николай заботился о здоровье своих учеников, поэтому у них была возможность ездить на море. Самые выдающиеся ученики имели возможность стать студентами Российских духовных академий, а выпускники становились не только священнослужителями, но и литераторами, и переводчиками. Со временем филиалы женской школы и семинарии появились в Киото [5].

Святитель Николай воплотил в жизнь свою следующую идею: «Православие, в которое мы верим, не русское Православие и не греческое Православие. Это – Православие мира», посредством строительства Токийского собора Воскресения Христова, который японцы до сих пор называют «Никорай-до». Он был полностью построен и освящен в 1891 году, на пожертвование от добровольцев, которое архимандрит Николай собирал со всей России, при своем повторном визите на родину в 1879 году, где удостоился сана епископа. Огромную поддержку он получил от графа Ефимия Васильевича Путятина, министра народного просвещения, подписавшего первый дружественный договор между Россией и Японией, оказывавшего помощь святителю Николаю на протяжении всей миссии. Дочь Путятина, Ольга, была расположена к Николаю Японскому,

как и ее отец, поэтому в 1884 году прибыла в Японию в статусе монахини для участия в миссионерском деле, когда только была завершена закладка фундамента будущего собора [12].

Проект храма был разработан зодчим из Санкт-Петербурга А. Шуруповым в византийском стиле, а руководство строительством собора на себя принял английский архитектор Джошуа Кондер. В качестве иконописцев выступили Василий Бесехонов и Ямасита Рин. Земельный участок, который св. Николай купил для постройки здания будущего собора, располагался в районе реки Канда («Хидзири-баси» – священный мост), на вершине холма Суругадай, что вызывало возмущение некоторых японцев, так как ничто не могло возвышаться над императорским дворцом. Более 4000 христиан и 19 японских священнослужителей присутствовали во время освящения Никорай-до. В 1962 году собору дали статус памятника культуры Японии. В начале 1900 года количество верующих уже перевалило за сотню, а православные группы появились в Хего, Киото, Нагасаки и Йокогаме [9].

В 1891 году произошло еще одно значимое событие, позволяющее лучше понять силу характера, мудрость и уровень дипломатических способностей Святителя Николая – инцидент в Оцу. Дело обстояло так: Николай Александрович (будущий Николай II), наследник русского престола, приехав в Японию по приглашению японского императора, посетив Киото и Кагосиму, собирался направиться в Токио для посещения Токийского собора Воскресения Христова и осуществления молитвы совместно со святителем Николаем. Но его планам не суждено было сбыться, так как на цесаревича напал охраняющий его японский полицейский. Несмотря на то, что рана была небольшой, угроза в адрес японцев была нешуточной, ибо военные корабли России могли легко уничтожить весь флот Японии. Русские не хотели принимать даже помощь местных докторов, тогда японский император прибыл самолично, чтобы проводить Николая Александровича на борт российского вооруженного судна. Беспрецедентный случай, который мог стать началом военного конфликта между двумя странами, разрешился только благодаря вмешательству святителя Николая и Шевича, которые повлияли на мнение цесаревича и посоветовали ему принять извинения [11].

К сожалению, война все же произошла, но много лет спустя и по иным причинам. Период с 1904 по 1905 года стал мрачным временем для историй обоих государств. Российская армия потеряла 150 тысяч человек, а японская – 200 тысяч. В связи с этим, активно начался отток русского населения с территорий Японии.

Барон Розен, русский посланник, предлагал уехать в Россию и святителю Николаю, но он принял решение остаться в Стране Восходящего Солнца, сказав такие слова: «Я служу не России, я служу Иисусу Христу». Его душа металась между любовью к детищу всей его жизни – Японской православной церковью, и сильным патриотизмом к родимой России. Чтобы избавить от подобных чувств свою паству, он разослал каждому сообщения о том, что японцы должны молиться о победе своей страны, но сам в общественных богослужениях не принимал участие, а на литургии отдельно молился в алтаре. Японцы, принявшие православную веру, прослыли предателями среди своих соотечественников. св. Николай подвергался угрозам расправы как российский шпион, поэтому Токийский собор Воскресения Христова охранялся армией и полицией [11].

В 1905 году в общей сложности 70 тысяч русских военнопленных были доставлены к берегам Японии. Святитель Николай, как единственный представитель Российского государства, взял на себя ответственность за их душевное и физическое состояние, и с огромным усердием старался улучшить их пребывание во всех 27 лагерях. Просьбы о предоставлении русского священника для пленных не воспринимались японским Военным Министерством, но св. Николай смог добиться допуска японских православных священнослужителей, которым доверял, как себе, и поощрял всякое оказание помощи узникам. Каждый пленный смог получить иконы, кресты и молитвословы, а при безграмотности – учебники правописания. Верующие объединили свои силы и помогали пересылать деньги, переписываться с близкими, искать пропавших. Сила духа и сила православия воодушевляла верующих по всему миру [1].

Спасти от тягостных переживаний, епископу Николаю помогла его трудоемкая работа по переводу Священного писания и других книг по богослужению, в течение 30 лет, совместно с Осаки Накаи Цукумаро-саном, который по несколько часов записывал за св. Николаем его переводы. На перевод Нового Завета ушло целых 7 лет [1].

В 1910 году Святейший Синод возвел Николая в сан архиепископа, спустя 50 лет служения в Японии. Поздравить с юбилеем службы пришли выдающиеся японские деятели: губернатор Токио, японский император, пресса и иностранные миссии [5].

16 февраля 1912 года Николай Японский, совершая обычные рутинные дела в келье собора Воскресения Христова, упокоился с миром и отправился в Царствие Небесное, оставив за собой великое наследие в виде: 34 111 верующих,

265 церквей, 121 катехизатора, 41 священника, 15 хоровых регентов. После себя он также оставил огромное количество печатных изданий, среди которых можно назвать: перевод Священного Писания и Нового Завета, катехизисы, молитвословы, журналы «Сейке Дихо» («Православный вестник»), философский журнал «Синкай» («Духовное море» 1893 г.) и другие. Захоронение святителя Николая, первого из европейцев, по личному указу императора Мэйдзи, было произведено на кладбище Янака, что выражало глубокое уважение жителей Японии ко всей его миссионерской и пастырской деятельности [12].

Обращенные в Православие блистательные последователи Николая Японского также несут славную весть о своем великом наставнике, с достоинством выполняя свое предназначение: Мацуй Дзюро (выпускник СПДа), Сенума Какусабуру (русско-японский переводчик классической литературы), Сато Ёсихару (литератор, несший знания о творчестве Максима Горького в массы), Кониси Масутаро (литератор, прививший японцам любовь ко Льву Толстому), Нобори Сёму (литератор, получивший награду Ёмируи бунгаку от Японской академии искусств), Кису Ёсиносин (преподаватель песнопения в Духовной семинарии и женской школе, руководитель хора в японской церкви более 50 лет), Мий Митиро (ученый-теолог), Сукава Чёносукэ и Макино Томитаро (ботаники, занимавшиеся изучением растений Японии). Открытием для православного мира стала также художница эпохи Мейдзи, Ямасита Рин (1857-1939), которую Св. Николай отправил в Санкт-Петербург для изучения иконописи в Смольном женском монастыре. К этому времени у нее уже был опыт обучения художественному искусству у итальянца Фонтанези. Вернувшись в Японию, Рин начала работу над иконами для Токийского собора Воскресения Христова, а также для других церквей по всей Японии (Кусиро, Камимуса, Хитоёси). В префектуре Ибараги, на ее родине, до сих пор выставляют ее работы [4].

10 апреля 1970 года выдающийся миссионер и пастырь, деятель Православной церкви, святитель Николай, Равноапостольный Архиепископ Японский был причислен к лику Святых. День поминаения по новому Православному календарю – 16 февраля. В 2023 году в России установили несколько памятников в его честь: в родной деревне Береза в поселке Мирный Оленинского района. Мощи Святого хранятся в соборе Воскресения Христова в Токио, лишь небольшая их частица находится в храме Святителя Николая Японского в Оленинском районе. Среди его наград можно отметить: Орден Святого Александра Невского, Ордена Святого Владимира I и II степени, Орден Святой Анны I степени [4].

Одним из последних великих предстоятелей Токийской Автономной Православной Церкви с 14 мая 2000 года был Митрополит Даниил (в миру Иуда Нусиро Икуо), родившийся в г. Тоёхаси, префектура Айти, и отдавший Господу душу 10 августа 2023 года. С 11 августа 2023 года местоблюстителем престола Митрополита был назначен архиепископ Сендайский Серафим (в миру Цудзиэ Нобору) [15].

Миссионерская и пастырская деятельность Архиепископа Николая Касаткина в Японии остается, несомненно, одной из самых запоминающихся и значимых исторических глав в развитии православного вероисповедования. Николай Японский столкнулся с рядом сложностей и преград, которые успешно преодолел, демонстрируя высокую степень преданности церкви и решимость духа. Одной из ключевых преград было взаимодействие с японской культурой и традициями, к тому времени, малоизученными и такими отличающимися от российских. Св. Николай успешно приспособился к этой новой обстановке, изучив язык и наладив контакт с местным населением, которые с таким же интересом и уважением относились к Архиепископу Николаю, как и он к ним. Его способность к выстраиванию культурного моста между Россией и Японией сыграла ключевую роль для успешного распространения православия, а благородный подход к иным религиям и мягкое вплетение в жизни японцев православия – обеспечили ему большую паству. Строительство церквей и храмов, организация школ и семинарии формировали духовные взгляды местных прихожан, просвещали и поддерживали их, воспитывая в них личности, внесшие в будущем недюжинный вклад не только в церковную жизнь, но и во многие другие сферы культуры обеих стран.

Значимость деятельности Николая Касаткина простирается за пределы Японии и оказывает влияние на весь православный мир. Его работа инспирирует и мотивирует миссионеров и пастырей в их служении, показывая, как же необходимо стремиться к пониманию и взаимодействию с разными культурами и народами, а не грубо навязывать им свое видение. Наследие, оставшееся после Николая Касаткина, представляет собой развитие и укрепление Православной Церкви в Японии, по-прежнему проповедующей Слово Божие.

Масштаб личности святителя Николая измерялся не только его делами, но и скромными словами о своих заслугах: «Прочитал в газетах, что меня причислили к ордену Владимира 2 ст. Гораздо приятнее было бы прочесть, что мы уже выросли до того, что нам все эти цацки не нужны. 35 лет тому назад, когда я ехал в Японию, в одном месте в Сибири... мне мелькнула мысль: хорошо бы навешивать человеку кресты, когда он кончает воспитание и вступает в жизнь, и потом, по

мере исполнения человеком своей службы, снимать с него кресты, — так, чтобы он ложился в могилу с чистой грудью, знаком, что исполнил возлагавшиеся на него надежды, насколько Бог помог ему. Это было бы, по крайней мере, разумно...» [1, запись от 8 Июля 1895].

Вся жизнь и все силы самоотверженного миссионера Николая были отданы проповеди Евангелия и сеянию Слова Божие в Стране Восходящего Солнца. Японская Православная Церковь, пережив тяжёлое время Первой и Второй мировых войн, русской революции, образования и распада Советского Союза, сумела выжить и продолжает дело св. Николая.

Библиография

1. Дневники святого Николая Японского / Сост. К. Накамура. - СПб: Гиперион, 2004. / Том I: (с 1870—1880 годы). - 464 с. ISBN 5-89332-091-3.
2. Архиепископ Николай Японский: Воспоминания и характеристика / Димитрий Позднеев. - Санкт-Петербург: Синод. тип., 1912. - 54 с.
3. Суханова Н. А История Японской Православной Церкви в XX веке.: путь к автономии – СПб.: Алетейя, 2013 - 376 с.: ил.- (Серия «Богословская и церковно-историческая библиотека»). ISBN – 978-5-91419-564-6.
4. Медведев С. С. Японская Православная Церковь: от истоков до современности // Праксис. 2020. - № 1 (3). – 222 с.
5. Избранные ученые труды святителя Николая архиепископа Японского: [сборник] / [сост., коммент.: Сила-Новицкая Т. Г.]. - Москва: Правосл. Св.-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2006 (М.: Типография «Наука» РАН) – 170 с. ISBN 5-7429-0224-7.
6. Сергей (архим.). На Дальнем Востоке. (Письма японского миссионера) / Сергей. - изд. 2-е. - Арзамас: Тип. Н. Доброхотова, 1897. - II, 278 с.
7. Казем-Бек А. Апостол Японии архиепископ Николай (Касаткин). (К 100-летию православия в Японии) // Журнал Московской Патриархии. — 1960 — № 7. — 58 с.
8. Архиепископ Антоний (Мельников). Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай // Богословские труды, сб. 14. М., издание Московской Патриархии, 1975. - 61 с.
9. Яковлев Н. А. Русская Духовная миссия в Японии и ее кафедральный собор в Токио //Христианство на Дальнем Востоке: Сборник науч. трудов. - Уссурийск, 2001 – 44 с.

10. Данилушкина Марина. Святитель Николай Японский и его «Дневники» // Московский журнал. 1992. № 8.
11. Щербина А.А. Николай Касаткин один из первых русских японоведов. // Народы Азии и Африки. 1977. №4 – 163 с.
12. Жития и жизнеописания новопрославленных святых и подвижников благочестия в Русской Православной Церкви просиявших. Т. 1. Январь-июль. СПб., 2001. – 211 с.
13. Архиепископ Антоний (Мельников). Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай // Богословские труды, сб. 14. М., издание Московской патриархии, 1975. – 61 с.
14. Церковные ведомости. 1891. 40. С.1392.
15. Официальный сайт Московского Патриархата: Русская Православная Церковь, 2005 – 2023. – Текст: электронный – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/424539.html> (дата обращения: 18.09.2023).

УДК 299.572(470)

Иерей Николай Витальевич Гузь
магистрант 4 курса заочного отделения
Белгородской православной духовной семинарии
Россия, г. Белгород
guzkolia@mail.ru

Концептуальные основы русского неоязычества

Аннотация: В статье рассматриваются мировоззренческие основы русского неоязычества, причины его распространения на территории России. Изучены подходы к определению терминологии нового язычества, принципы его классификации. Многообразие трактовок во многом обусловлено многочисленностью форм проявления неоязычества в самых различных новых религиозных объединениях. Кроме того, в статье проведена систематизация неоязыческого пантеона, культовой практики, основ антропологии, аксиологии. Установлено, что новое язычество не имеет единой идеологии, общего пантеона богов, разнится в аксиологических воззрениях и культовых практиках. Определена связь неоязыческой идеологии и современного неонацизма.

Ключевые слова: русское неоязычество; неоязычество; классификации неоязыческих объединений; неоязыческие общины; неоязыческие источники знаний; неоязыческие религиозные концепции; неоязыческая идеология; неоязыческая аксиология; культовая практика неоязычников; неонацизм

Priest Guz Nikolai V.
Master's student of the 4th year of the correspondence department
Belgorod orthodox theological seminary,
Russia, Belgorod
guzkolia@mail.ru

Conceptual foundations of Russian Neo-paganism

Abstract: the article examines the ideological foundations of Russian neo-paganism, the reasons for its spread on the territory of Russia. Approaches to the terminology of new paganism and the principles of its classification have been studied. The variety

of interpretations is largely due to the numerous forms of manifestation of neopaganism in a wide variety of new religious associations. In addition, a systematization of the neo-pagan pantheon, cult practice, the foundations of anthropology, and axiology was carried out. It has been established that new paganism does not have a single ideology, a common pantheon of gods, and differs in axiological views and cult practices. The connection between neo-pagan ideology and modern neo-nazism has been determined.

Keywords: russian neo-paganism; neopaganism; classifications of neo-pagan associations; neo-pagan communities; neo-pagan sources of knowledge; neo-pagan religious concepts; neo-pagan ideology; neo-pagan axiology; cult practice of neo-pagans; neo-nazism

В настоящее время в России довольно популярно обращение к теме неоязычества, особенно среди молодёжи. Изучение причин распространения, источниковой базы, особенностей аксиологии, культовой практики неоязыческих объединений не только не теряет своей актуальности, но и требует междисциплинарной систематизации научных знаний, с целью разработки методики продуктивного противодействия деструктивным организациям, распространяющим неоязыческую идеологию.

На сегодняшний день, понятие – неоязычества многозначно. Как правило, учёные толкуют его в соответствии со своей отраслевой спецификой. Например, такие исследователи, как С.М. Квасанкова, Е.Г. Балагушкин и др. интерпретируют неоязычество как совокупность «древних верований и обрядов и современных направлений, поддерживающих культовую и ритуальную традицию» [15, с. 152]. Учёные А.Л. Дворкин, протоиерей А. Хвеля-Олинтер, В.А. Шнирельман, А.В. Гурко истолковывают его совершенно иначе, как искусственное явление, базирующееся на фрагментарном политеизме. «Неоязычеством называются новые или реконструированные языческие учения и псевдодуховные практики, тип новых религиозных движений» [5]. Кандидат философских наук Р. А. Лопин определяет неоязычество как «явление псевдорелигиозного или общественно-политического характера, в своем масштабе трудно поддающееся контролю и изучению по своей разнородности, как со стороны государственных структур, так и со стороны общественности, науки» [9]. Многообразие трактовок во многом обусловлено многочисленностью форм проявления неоязычества в самых различных новых религиозных объединениях, таких как оккультные, псевдоиндуистские и псевдобуддийские организации, неошаманские практики, «целительство» и пр. Александр Леонидович Дворкин считает, что неоязыче-

ские корни можно найти во многих тоталитарных религиозных объединениях, например, у мормонов, Свидетелей Иеговы [5], а протоиерей Андрей Игоревич Хвыля-Олинтер подчёркивает сходство неоязыческой идеологии с некоторыми сатанинскими культами [13].

Активизация неоязыческого движения в России началась в 1990-е годы, после принятия закона «О свободе вероисповеданий» [10], который позволил неоязыческим лидерам юридически зафиксировать свою деятельность и функционировать в пределах правового поля, что увеличило и популяризировало их организации среди населения. Основная причина, позволившая подобным объединениям утвердиться в российской общественной среде, постсоветский духовный вакуум и отсутствие религиозной культуры, наличие которых в тот период провоцировало людей обращаться к вновь возникающим многочисленным новым религиозным объединениям в поисках экзистенциального смысла. Особенности неоязыческой идеологии, зачастую базирующейся на этнической, национальной тематике, театральность культовой практики, простота обрядовой деятельности привлекли к движению множество адептов, многие из которых за внешней картиной «возвращения к родным корням», не смогли распознать деструктивности и губительности неоязыческих доктрин не только в масштабах отдельной личности, но и государства в целом. Зачастую подобные организации привлекают антисемитов, националистов, радикалов, которые утверждают в своих идеях и получают основания и что хуже возможности для экстремистской деятельности. Политизированность неоязычества очевидна, до запрета политических партий, основанных на религиозной идеологии, многие представители движения пытались внедриться в государственный аппарат. Базовыми элементами их программ обычно выступали антикоммунизм, национализм (под прикрытием патриотизма), антихристианство. К таким партиям относились: ВАСАМФ Память (В. Емельянов), Русская партия России (В. Корчагин), Партия духовного ведического социализма (ПДВС) (В. Данилов), Русское народное освободительное движение (О. Гусев, Р. Перин, С. Путинцев) и пр. [11, с. 97–98].

Особую неприязнь неоязыческие идеологи испытывают к православию, считая Русскую Православную Церковь своим врагом, виновном в искоренении «родной веры» и насаждении на Руси «еврейской веры». Это выражается во множественных агрессивных высказываниях о христианстве, дискредитации Церкви, клевете на духовно-нравственные основы православия, а также непосредственно в экстремистской деятельности, направленной против Православной Церкви.

Неоязыческие организации столь многочисленны и неоднородны, что классифицировать их довольно сложно. В настоящее время единая классификация отсутствует. В России наиболее известна система классификации А. Л. Дворкина, которая подразделяет неоязычество на восемь видов: народно-бытовое, этническое, экологическое, националистическое, молодежно-массовое, авторское, целительское, псевдоиндуистское/псевдобуддийское [5].

А.В. Гайдуков, предлагает подразделять неоязыческие объединения на ведические, общества гармонии с природой, общины, реконструирующие ратное древнеславянское искусство, эзотерические, околязыческие. При этом он также выделяет три основных направления неоязыческой идеологии: национал-патриотическое, природно-экологическое, этнографическо-игровое [3].

Неоязыческие лидеры обосновывают свои религиозные концепции следующими источниками знаний: сведения, дошедшие от предков; фольклор (песни, сказки, мифы и пр.); летописи; исследования фольклора; изучение древнеславянских традиций; поучения против язычества; псевдоисточники («Славяно-арийские веды», «Велесова книга», «Изначальные веды», «Боянов гимн» и пр.); археологические находки. Можно предположить, что языческие славянские верования, несмотря на свою наивность, были упорядоченными и имели определённую мировоззренческую формулировку. Что касается современной реконструкции, она не может быть полноценной в силу отсутствия письменных памятников и достоверных сведений, идеологам неоязычества остаётся лишь систематизировать немногочисленные фрагментарные элементы и создавать мистификации, что превращает их доктрины в современный миф. Именно поэтому современное русское неоязычество не имеет единой идеологии, общего пантеона богов, разнится в аксиологических воззрениях и культовых практиках.

Достоверная научная информация о древнеславянском языческом пантеоне довольно скудна. В «Летописи временных лет», сохранившихся византийских письменных памятниках, в поучениях против язычества, чаще всего встречается упоминание Перуна – бога воинов. Кроме него, можно найти некоторые сведения о Велесе – боге скота, Дажьбоге – боге света, Хорсе – боге Солнца, Мокоши – богини судьбы. Редко встречаются имена Стрибога – бога ветров, Сварога – творящего бога, Симаргла – бога огня/бога-вестник и Рода – верховного бога. Современный неоязыческий пантеон дополняют многочисленные иностранные языческие боги, персонажи, взятые из фольклора и конечно вымышленные. В силу этого, их пантеон разнороден и противоречив. Каждая община предоставляет свою версию богов

и их функций, в некоторых случаях adeptам предлагается самостоятельно определить личное божество и почитать его как «подсказывает родовая память».

Во главу пантеона неоязычники обычно ставят бога, сотворившего мир/миры, например, Всебога, Рода, Сварога и пр. От него происходят остальные боги и люди. Неоязыческие боги и их предназначение весьма размыты и часто совершенно противоречивы. Например, в «Родноверческом исконе» [14, с. 80–81] бог Род, является верховным, он устанавливает справедливость, решает вопросы жизни и смерти. Сварог, утвердитель добра, защитник мира, даритель земной власти. Перун – бог войны, помогает в битвах, дает силу на одоление врага. Марена разрешает понятия добра и зла в мире людей, помогает обрести богатство, помогает найти пропитание или наоборот может наслать голод. Велес – бог мудрости, отвечает за военные стратегии и исход битвы, а также покровительствует лекарскому искусству. Лада, богиня радости, милосердия, семейного благополучия. Дажь-бог владелец стихий, помогает обрести власть. Совсем иными предстают боги инглингов. Хаотичность их пантеона затрудняет структурирование их богов и выполняемых ими функций. Прежде всего, стоит отметить обобщение инглингами мифологических персонажей с космологией, планеты и даже астероиды Солнечной системы, это резиденции их богов (Меркурий/Хорс, Венера/Мерцана, Марс/Орей, Юпитер/Перун, Сатурн/Стрибог, астероид Сатурна Хирон/Индра, Нептун/Ний, Уран/Варуна, Плутон/Вий). При этом, они обожествляют предков, с которыми на данном этапе развития, человечество потеряло связь. Связующее звено бог Род, ставит каждому на Земле те или иные задачи, и в зависимости от успешности их реализации на трёх посмертных судах выносит человеку приговор, определяя его воплощение в посмертной обители Мидгарде. Также в пантеоне инглингов можно найти таких божеств как Ра или Ярило, бог Солнца, который дарит свет и сердечную чистоту, является покровителем жизни на Земле и Ра-М-Хат, вышнюю непознаваемую сущность, излучающую «жизненесущий свет» – Ра. Свет Ра (мать Сва) состоит из самосветящихся частичек – живатм (живых атомарных частиц) и является истинным «Я» всего живого. В слове «Ра-М-Ха», «М» означает «мощь»; «Ха» – положительную силу – энергию. При всем этом многообразии в наличии у инглингов имеются ещё некие вышние боги, представляющие собой непосредственно законы мироздания, которые широко упоминаются в Славяно-арийских Ведах [12]. Пантеон инглингов, исключает любое религиозное осмысление, так как не содержит в себе ни исторического, ни мифологического смысла. Приведённые примеры, показывают, насколько псевдонауч-

на и антилогична мировоззренческая концепция неоязычников. Очевидны факты домысливания, заимствования, а также вымышленности их пантеона.

Для неоязыческой идеологии характерно деление мира на три части: неявный/подземный (Навь), где находятся души умерших; земной (Явь), реальный мир; обиталище богов (Правь), правит двумя вышеназванными. Бытие в их представлении определяется законами Триглава: законом Рода, законом Велеса, законом Коляды. Символ закона Рода – круг/колесо, означающий равновесие сил, способствующих воплощению (созидающих) и мешающих исполнению (разрушающих) «Нравственного закона», созданного Родом для развития Вселенной [7]. Закон Велеса определяет динамику процессов, происходящих в мирах, обеспечивает перевоплощение верховного бога. Велесу «подчиняются движения Нави и Яви, заключающиеся в смене времен года, дня и ночи, жизни и смерти, радости и печали и т.д.» [7]. По закону Коляды определяются временные параметры. Именно по нему создан календарь и «Звездная книга», содержащая зашифрованный закон Триглава. В этой книге структурированы зодиакальные эпохи (всего 12), составляющие коло (около 2 000 лет) или День Сварога [7]. Изучив мировоззренческие концепции неоязычников, можно констатировать несостоятельность их теорий. Факты о древнерусских языческих богах малочисленны, их необоснованное искусственное генерирование, не что иное как иностранные заимствования и фантазия неоязыческих идеологов. Славянские боги, о которых можно найти фрагментарные сведения в научных источниках, утратили свои изначальные характеристики. В гибридных разработках неоязыческих теоретиков они лишены какого-либо осмысления, подвержены трансформации и адаптации под то или иное неоязыческое движение.

Антропологические взгляды неоязычников весьма разнообразны. Например, инглинги считают, что людей сотворил верховный бог, «Вятичи» отводят роль создателя нескольким богам, неоязыческий идеолог А. Асов заявляет, что люди, это потомки богов, а В.М. Кандыба, именующий себя «верховным жрецом русов», утверждает, что люди (русы) – это потомки Ория, из созвездия Орион [2]. Среди неоязычников, есть даже сторонники эволюционного подхода, например, «Схорон еж словен», которые считают, что человек развивался «из зверича в людичи». Что касается духовной составляющей человеческой личности, обычно неоязычники её признают, считая, что она подсказывает, как устроить свою жизнь в соответствии с волей богов. Многие представители неоязыческого направления верят в перерождение душ. Посмертную участь человека разные общины представляют по-разному,

например, представители общины «Велесов круг» верят, что после смерти человек оставляет стихиям природы не только тело, но и часть души, также он может оставить свою силу либо своему роду, либо Родине, после чего отправляется в Правь или Навь (в зависимости от того как он прожил жизнь), при этом он неизбежно вернётся в Явь, если только не является мудрейшим и не принят в «Чертоги Рода», откуда возврата на Землю нет [14, с. 67–68.]. Инглинги определяют загробную жизнь по-другому. В их учениях сказано, что после смерти человек подвергается суду, который осуществляет бог Удрзец, покровительствующий умершим. После этого человека отправляют в заслуженный им мир [6].

Культовая практика в неоязыческих движениях также неоднородна и зависит от конкретной общины и выработанных в ней обрядов и ритуалов. Священные для неоязычников предметы оправления культа часто индивидуальны для каждой общины. В специально организованных местах (капищах), жрецами и волхвами осуществляются те или иные действия, характерные для общества, в котором они состоят. У неоязыческих жрецов и волхвов довольно сложная иерархия, зачастую между ними прослеживается явная конкуренция, в частности за титул «главного жреца всей Руси».

Синтезировав информацию о культовой практике неоязыческих религиозных объединений, можно выделить характерные для них обряды и ритуалы: «раскрещивание» (обычно с него начинается приём адепта в общину); мистерии (неоязыческие календарные праздники); сборы неоязычников (помимо трансляции идеологии, демонстрируется, как правильно проводить те или иные ритуалы); медитации (часто проводят на природе в «местах силы»); личные практики (самостоятельно проводимые обряды/ритуалы). Традиционными для неоязычников, являются: обряды, проводимые при рождении, обряды в честь имянаречения, обряды посвящения в юношество и взрослую жизнь, обряды бракосочетания, обряды по умершему. В некоторых общинах неважен период их проведения, в иных существуют строгие временные границы. При обряде «раскрещивания» адепт отказывается от своей прежней веры, часто этому способствует присвоение ему нового имени. Обряды рождения зачастую осуществляют родители, они довольно многообразны, начиная от ритуального омыwania ножей до помещения на кроватку младенца (в некоторых случаях на тело) амулетов или оберегов. Что касается обрядов по умершим, их довольно много, примечательно, что в некоторых общинах, умерший, по которому их не провели, не считается мертвым [7]. Подобное разнообразие религиозной практики, объясняется недостатком информации о том, каким образом она осуществля-

лась язычниками Древней Руси. Неоязыческие лидеры и идеологи ищут крупницы сведений в фольклорном материале и собственном воображении. Данный факт подтверждается тем, что они часто рекомендуют своим последователям действовать по наитию, пробуждая тем самым «родовую память». В реальности данные процессы «пробуждения» часто сводятся к подкармливанию домовых, заговорам от леших или русалок, разведению ритуальных костров и пр.

Морально-нравственные ценности, по понятиям неоязычников, обусловлены самим мирозданием, при должном почитании богов их можно постичь собственным мироощущением. Нравы современного мира ими обычно осуждаются, так как они не совпадают с «естественной человеческой сущью». Признаком нравственного здоровья и правильного поведения для них выступает многодетность, которая считается особым даром богов за следование естественному закону. Внешне неоязыческая аксиология редко выглядит деструктивной, но при углублённом изучении становится ясно, что под видом свободы и жизни в гармонии с природой преподносятся модели поведения, разрушающие человеческую личность. Существует ряд признаков, которые подтверждают этот факт. Неоязыческий образ жизни поощряет эротизм, среди последователей их идеологии много многоженцев, кроме того, сами ритуалы зачастую имеют сексуальный подтекст или же прямое взаимодействие. Их лидеры, в своих наставлениях поощряют подобное поведение, например А. Добровольский (волхв Доброслав) даёт следующие указания: «Для лучшего продолжения своего рода следует зачинать новую поросль прямо на земле, на курганах – могилах Праотцов на Красных Горках» [1]. В аксиологии неоязычников отсутствует интимность, напротив, наблюдается тенденция публичности эротизма. Ещё одним признаком деструктивности, является инфантилизм. Прежде всего, это прослеживается в склонности обвинять, кого бы то ни было во всех бедах, чаще всего обвиняют христиан или евреев. В некоторых случаях некие сущности мирового зла, например, рептилоиды инглингов. Таким образом, снимается ответственность за всё происходящее. Сюда же относится идеализация прошлого и культ абсолютной свободы человека, в интерпретации неоязычников больше похожей на хаос. Такая свобода в реальности оказывается вседозволенностью и исключает любую ответственность за свои поступки. Это выражается и в ритуальной практике, недаром многие действия неоязычников (часто имеющие развлекательный характер) именуются играми. Следующий признак деструктивности неоязыческой аксиологии – индивидуализм. Древние славяне стремились к коллективизму для сохранения рода, объединяясь посредством общего пантеона богов, современные неоязыч-

ники, напротив, множат идеологические концепции и постоянно соревнуются за лидерство. Между общинами идут постоянные дискуссии и споры, взаимные обвинения и разоблачения. Даже внутри общины редко встречается единение, часто это индивидуальные практики со сборами на общие праздники, которые больше похожи на развлечение. Еще один признак – отсутствие у неоязычников устойчивой морали, каких-либо определённых нравственных позиций. По их мнению, поступать следует по внутренней совести, таким образом, каждый человек становится себе судьёй, что, по сути, является самосудом. Концептуальная хаотичность и разнородность неоязыческих теорий приводят к тому, что последователи движения идеологически и нравственно дезориентированы, за внешней оболочкой древнеславянской романтики скрывается полное отсутствие мировоззренческих основ.

Неоязыческое движение вполне обосновано связывают с неонацизмом. Их религиозные взгляды базируются на понятиях нации, рода, расы, при этом, не имея ничего общего с патриотизмом. Изначально adeptам внушается идея о сверхлюдях (ариях, славянах, русах и пр.), являющихся таковыми по праву рождения и превосходящих все другие народы. Некоторые общины имеют чётко выраженный радикальный характер, относительно расово-национальных или религиозных вопросов. Например, лидер объединения «Шаг волка» или «Схорон Еж Славен» В. Голяков (Богумил II), открыто заявляет, что «на славянской земле только один народ – славяне, остальные – нами не убитые, будь то союзники или враги» [4]. Подобные агрессивные высказывания можно найти у многих неоязыческих идеологов. Обращаясь к естественной потребности человека любить и гордиться своей Родиной, лидеры нового язычества искажают само понятие патриотизма, который основан на осознании человеком уникальности своего народа, его культуры и истории. И. А. Ильин в своей работе «Любовь к Родине» очень точно обозначил понятие истинного плодотворного патриотизма: «И если я считаю моей Родиной – Россию, то это означает, что я по-русски люблю, созерцаю и думаю, по-русски пою и говорю; что я верю в духовные силы русского народа и принимаю его историческую судьбу своим инстинктом и своею волею» [8], при этом он добавляет «если все народы будут так чувствовать и поступать, то они научатся чтить друг друга, как братья перед лицом Единого Отца» [8]. Настоящий патриотизм заключается в любви к своему Отечеству, желанию приносить ему благо, но при этом он оставляет такое же право за другими народами, уважая их самобытность. «Патриотизм» неоязычников иной, непринятие, даже ненависть к другим верованиям, расам и народам ведёт к экстремизму и распространению неонацизма.

Противостояние подобной идеологии необходимо. Прежде всего для профилактики неонацистских взглядов следует проводить регулярную просветительскую работу со всеми слоями населения, моделируя конструктивное понимание данной проблематики, объясняя разницу между любовью к Родине и нацистским мировоззрением, кроме того, очень важно контролировать активность неоязыческих общин и информацию, которую они транслируют, являясь очагом деструктивной губительной в мировом масштабе идеологии.

На сегодняшний день, понятие – неоязычества многозначно и требует междисциплинарной систематизации научных знаний, с целью разработки методики продуктивного противодействия деструктивным организациям, распространяющим неоязыческую идеологию. Многообразие трактовок во многом обусловлено многочисленностью форм проявления неоязычества в самых различных новых религиозных объединениях. Современная его реконструкция, принципиально невозможна в силу отсутствия письменных памятников и достоверных исторических сведений. Идеологи неоязычества лишь систематизируют немногочисленные сохранившиеся фрагментарные сведения, добавляют в них иностранные религиозные элементы и создают мистификации, что превращает всю их религиозную концепцию в современный миф. Новое язычество не имеет единой идеологии, общего пантеона богов, разнится в аксиологических воззрениях и культовых практиках. Попытка восстановления древнего язычества очевидно утопична. Кроме того, подобная идеология носит опасный деструктивный характер, разрушающе влияет на человеческую личность, вызывает духовно-нравственную дезориентацию и поощряет обращение к неонацизму.

Библиография

1. Бабенко Ф. Деструктивные ценности неоязычества [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/file/32597> (дата обращения 22.09.2023).
2. Гайдуков А. В. Идеология и практика славянского неоязычества [Электронный ресурс]. URL: <https://www.dissercat.com/content/ideologiya-i-praktika-slavyanskogo-neoyazychestva> (дата обращения 04.10.2023).
3. Гайдуков А. В. Славянское новое язычество в России : опыт религиоведческого исследования // Новые религии в России. – Москва, 2013. – № 12. – С. 16–27.

4. Голяков В. (Богумил II). Я самый печальный духовный господин русского народа [Электронный ресурс]. URL: <https://www.zaks.ru/new/archive/view/43907> (дата обращения 20.09.2023).

5. Дворкин А. Л. Неоязычество в России: современная ситуация [Электронный ресурс]. URL: <https://missia.me/neoyazychestvo-v-rossii-sovremennaya-situatsiya-a-l-dvorkin/> (дата обращения 10.08.2023).

6. Древнерусская англистическая церковь православных староверов-инглингов [Электронный ресурс]. URL: http://wikii.ru/publ/drevnerusskaja_ingliisticheskaja-cerkov_pравoslavnykh_staroverov_inglingov/14-1-0-2332 (дата обращения 10.09.2023).

7. Иванова Е. П. Славянское язычество в комплексе неоязыческих представлений в России в конце XX-начале XXI веков [Электронный ресурс]. URL: http://biblioclub.ru/index.php?page=search_red (дата обращения 26.09.2023).

8. Ильин И. А. Любовь к Родине [Электронный ресурс]. URL: <http://ivan-article.narod.ru/15.htm> (дата обращения 25.09.2023).

9. Лопин Р. А. Неоязычество как антитеза традиционной религии, культуре и истории [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/neoyazychestvo-kak-antiteza-traditsionnoy-religii-kulture-i-istorii> (дата обращения 10.09.2023).

10. О свободе вероисповеданий: Закон РСФСР от 25.10.90 N 267-I [Электронный ресурс]. URL: <https://normativ.kontur.ru/document?moduleId=1&documentId=1137#h24> (дата обращения 11.10.2023).

11. Рязанова С. В., Цолова А. И. Современное неоязычество: классификация, специфика и локальные варианты // Вестник Московского университета. – Москва, 2015. – № 1. – С. 96–106.

12. Славяно-арийские Веды кратко [Электронный ресурс]. URL: <https://school1208.ru/istoriya-rossii/slavyano-ariyskie-vedy-kratko-2.html> (дата обращения 17.09.2023).

13. Хвыля-Олинтер А. И., прот. Духовно-религиозные основания национальной безопасности России [Электронный ресурс]. URL: http://www.golden-ship.ru/_id/16/1645_dbrmvd.htm (дата обращения 01.10.2023).

14. Черкасов И. Родноверческий искон: основы родноверия. – Москва: Светорусь, 2002. – 194 с.

15. Ярцев А. Б. Современное неоязычество: к вопросу о происхождении понятия // Ученые записки Орловского государственного университета. – 2012. – № 5. – С. 151-154.

УДК 26; 37

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, Россия, г. Старый Оскол;
petr.zorin.92@mail.ru ; petr.zorin.2010@gmail.com

Духовно-нравственное воспитание в православных гимназиях XIX-XX вв.

Аннотация. Именно от того, какие духовно-нравственные ценности будут привиты сегодня детям, подросткам, зависит будущее российского общества. В связи с этим в статье рассматривается опыт духовно-нравственного воспитания молодежи в российских православных гимназиях в XIX-XX вв. Выводом является утверждение, что обращение к этому опыту поможет воспитать высокодуховную личность, способную распознавать добро и зло, противостоять дехристианизации общества, негативным глобализационным интенциям, сохранить, обогатить и приумножить традиционные для России ценности. Православные духовно-нравственные ценности являются истинными принципами жизни, отказ от которых приведет к духовному кризису личности и социума.

Ключевые слова: православная аксиология; православные ценности; православная гимназия; глобализация; духовно-нравственное воспитание.

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

Spiritual and Moral Education in Orthodox Gymnasiums of the 19th and 20th Centuries

Abstract: It is on what spiritual and moral values will be instilled in children and adolescents today, depends the future of Russian society. In this regard, the article examines the experience of spiritual and moral education of young people in the Russian

Orthodox gymnasiums in the XIX-XX centuries. The conclusion is the assertion that reference to this experience will help raise a highly spiritual person capable of discerning good and evil, to resist the de-Christianization of society, negative globalization intensities, to preserve, enrich and increase traditional values for Russia. Orthodox spiritual and moral values are the true principles of life, the failure of which will lead to a spiritual crisis of personality and society.

Keywords: Orthodox axiology; Orthodox values; Orthodox gymnasium; globalization; spiritual and moral education.

Сегодня в мире происходит резкая смена духовно-нравственной парадигмы. В условиях искажения христианского вероучения (ценностной системы, антропологических взглядов), роста антихристианских движений (трансгуманизма, планетарного гуманизма и пр.), стремления Западного мира дехристианизировать Россию и интегрировать ее в единое мировое пространство с либеральными ценностными ориентирами молодое поколение оказывается под мощным идеологическим прессом антихристианских идей. От того, какие духовно-нравственные ценности будут привиты сегодня молодежи, зависит будущее российского социума.

Духовно-нравственное воспитание направлено на формирование основы, твердого оплота личности и ее мировоззренческого фундамента. Оно способствует развитию коммуникативных способов взаимодействия человека с миром, формированию твердой гражданской, патриотической позиции и ориентации человека на традиционные ценности [6, с. 99]. Православная церковно-педагогическая культура настаивает на том, что приоритетом является воспитание человеческого духа, устремлений его сердца. Всеивание в ребенка основ правой веры и христианского благочестия является первоочередной задачей, без которой развитие лишь интеллектуальных способностей приведет к взращиванию таких пороков, как гордость и тщеславие. Православная педагогика экклесиологична: она определяет воспитание, как процесс воцерковления личности. Спасение совершается в Церкви. Человек должен бороться со своими страстями, очищать себя покаянием, он призван к обожению, единению со Творцом.

Во второй половине XIX – начале XX вв. в России стали делать упор на развитие грамотности населения, в связи с этим увеличилось число образовательных заведений. Немалая часть всех учащихся в этот период получала начальное образование в церковных школах, которые юридически подчинялись Св. Синоду [7].

Сеть общеобразовательных учреждений в основном состояла из гимназий, приходских и уездных училищ. Для того, чтобы поступить в православную гимназию, необязательно было исповедовать православную веру, а потому в гимназии принимали представителей разных конфессий (в частности, мусульман, иудеев).

В Рязанской гимназии с начала 70-х гг. XIX в. все воспитанники перед началом занятий пели молитвы. Настоятельно рекомендовалось в праздничные дни посещать Богослужения. В храме ученики несли послушание на клиросе или в алтаре. Настоятель храма являлся одновременно преподавателем в гимназии, что в определенной степени упрощало общение и способствовало сближению священника и учеников. Программа гимназии предполагала меры по воздействию на нравственную сторону воспитанников, по ограждению их от вредных привычек, влияний. В частности, было установлено время, до которого ученикам разрешалось гулять за стенами гимназии по улицам города. Концерты, спектакли, танцевальные и иные вечера разрешалось посещать только с родителями. При этом тем, кто был православным, не разрешалось посещать указанные места накануне воскресных и праздничных дней. В православной гимназии ученики и педагогический коллектив жили одной семьей. Примечательно, что в гимназиях было раздельное обучение мальчиков и девочек, что способствовало дисциплине, более эффективному впитыванию знаний учащимися и наиболее действенной системе воспитательного процесса [1]. Однако, следует сказать, что были и гимназии смешанного типа.

С конца XIX столетия утвердилось два типа средней школы: классическая гимназия и реальная гимназия. При этом первая, т.е. классическая, в свою очередь, разделилась на два вида: 1) классическая гимназия с двумя древними языками и 2) классическая гимназия только с латинским языком.

Обучение в классической гимназии было преимуществом в том смысле, что позволяло затем практически беспрепятственно поступить в университет. В гимназии было пять основных дисциплин: древние языки (один или два), математика, русская словесность, обязательным был и Закон Божий. Второстепенными были такие предметы: история, география, чистописание, рисование и пр.

Реальная гимназия позволяла после ее окончания поступить в высшие политехнические учебные заведения. Однако поступить в университет, особенно на гуманитарные факультеты, воспитаннику, окончившему реальную гимназию, было почти невозможно.

За обучение в гимназии в XIX столетии взималась плата, около 25 руб. в год (это довольно немного, т.к. 25 руб. получал в месяц рабочий или служащий низшего звена). Невысокий уровень платы за обучение позволял повышать свои знания даже людям с невысокой заработной платой. Это вызывало некоторое беспокойство у власти, поэтому она предпринимала попытки повысить оплату за обучение с целью сделать гимназии менее доступными для выходцев из бедной среды, обслуживающего персонала.

Образовательная функция обязательно соотносилась с воспитательной функцией, и гимназия сотрудничала с семьей, т.к. в православном богословии и традиции брак, институт семьи является сакральным и архиважным для укрепления государственности. Православная аксиология лежала в основе воспитательной системы гимназий изучаемого периода, направленной на развитие в детях любви к ближнему, стремления к доброделанию, милосердию. Этому способствовали и ежедневная утренняя молитва, и различные церковные песнопения, и картины на библейские сюжеты на стенах гимназии [14]. Православная сотериология говорит о том, что в основе всякого воспитания лежит любовь: между Богом и человеком, между одним человеком и другим, между педагогом и учеником. Соответственно, главная задача воспитания заключена в воспитании любви к Богу, что подразумевает любовь к членам своей семьи, в которой родился и рос, а также заботу о ближних. Отсюда вытекает убеждение, что православный гимназист должен стать хорошим семьянином, ведь семья есть малая Церковь. Это подразумевает заботу как о членах своей семьи, так и о любом человеке.

Бог воплотился, чтобы человек обожился. Обожение предполагает живую связь человека с Богом, уподобление его Богу. Спасение человека происходит в Церкви. Человек призван к воссоединению со своим Творцом, к восстановлению связи с Богом, которая была утрачена в результате грехопадения прародителей. Спасение человека синергийно: человек прилагает свои усилия, силу воли со своей стороны, а Бог оказывает благодатную помощь со своей стороны [3, с. 1702]. Эклесиологичность воспитательного процесса в православных гимназиях предполагает воцерковление учеников, приобщение их «к совместной жизни с Богом через воздействие благодати Святого Духа» [12, с. 118].

Обязательным предметом в гимназиях был «Закон Божий», который изучался во всех классах. В начале XX века в Керченской женской гимназии на этот предмет отводилось 5% всего учебного времени, в Симферопольской мужской гимназии – более 6%, а в Ялтинской Александровской мужской гимназии – 10% [11]. При

этом, в контексте данного предмета, изучались «Катехизис» и «Богослужение» (или «Литургика»), которые считались довольно сложными предметами. Кроме этого, изучались и жития святых, и космология, и сравнительное богословие, и пр. В библиотеках гимназий было множество книг на различную тематику.

В православных гимназиях приучали к рукоделию: воспитанники занимались рисованием, шитьем, вышивкой, вязанием спицами и крючком, чинили прохудившееся белье [9, с. 910, 911].

В женских гимназиях действовал дополнительный класс для тех, кто желал приобрести звание домашних наставниц и учительниц [8, с. 21]. Здесь изучали педагогику, дидактику, словесность, русский, французский и немецкий языки, математику, историю, географию и прочие предметы [10, с. 135].

Все сфера гимназического образования была пропитана христианским духом до революционных событий XX века: духовно-нравственное воспитание в контексте православного мировоззрения было основной задачей гимназии [3, с. 1703]. Однако, как мы знаем, события начала XX в. внесли свои коррективы в ход жизни российского общества. В результате смены правительства Церковь оказалась в условиях репрессий и гонений, отделена от государства и образовательной сферы, что сказалось на самой системе образования: церковные предметы были постепенно исключены из образовательного процесса, священников не допускали к преподаванию в школах. Практически до 90-х годов XX века Русская Православная Церковь была всячески притесняема. С 80-х годов происходит постепенное потепление в церковно-государственных взаимоотношениях, а с 90-х годов – становление православного образования. Снова возникают православные гимназии, которые обращаются к дореволюционному опыту духовно-нравственного воспитания, но с учетом современных условий. Формируются программы по воспитанию высокоразвитой, целостной, гармоничной, созидательной личности, обладающей православным мировоззрением и приобщенной к богатому наследию Церкви, личности, глубоко понимающей отношения со Творцом и другими людьми. Целью программы российской гимназии является обретение воспитуемым твердой воли творить добро и внутренней системы ценностей, соответствующей Заповедям Божиим и помогающей взаимодействовать с миром. При этом обязательно взаимодействие гимназии, Церкви и семьи, а также сотрудничество гимназии с другими православными и светскими учебными заведениями.

Итак, как и в XIX столетии, в XX веке в гимназиях приоритетными направлениями воспитательного процесса являются духовно-нравственное воспитание,

патриотическое и семейное воспитание. Прежде всего, в ребенке воспитывается направленность сердца, развивается духовная жизнь, т.к. «нельзя прийти к духовному осмыслению мира только через развитие интеллекта или чувств» [12, с. 119], и духовно-нравственное воспитание личности «представляет задачу гораздо более важную, чем развитие ума вообще» [15, с. 31]. Православные гимназии в России XIX-XX вв. способствовали приобщению детей к Церкви и распространяли через них понятия о догматах и предметах православной веры. Теория соотносилась с практикой: воспитание учеников в рамках православной экклесиологии осуществлялось совместными молитвами, посещением храма, участием в Богослужении и т.д.

Нельзя сказать, что вся система религиозного воспитания в гимназиях была абсолютно безупречной: конечно, были и упущения, и недоработки, и нередко происходили сбои [13]. В частности, программы в гимназиях были строго очерчены и не способствовали к восприятию учениками новых знаний, расширению кругозора, а «отсутствие должной теоретико-педагогической подготовки постепенно сформировало учителя с крайне низкими личностными и профессиональными показателями» [4].

Тем не менее, можно весьма положительно охарактеризовать деятельность православных гимназий XIX – начала XX вв. Концептуально программы гимназий были направлены на решение воспитательных задач: воспитание целостной, высоконравственной, высокодуховной личности с гражданской, национальной, патриотической, эстетико-культурной позицией, основанной на православном мировоззрении, христианском благочестии; личности, ведущей здоровый образ жизни, с четкими понятиями о традиционных ценностях, со знаниями в области правовых, морально-этических норм и стремящейся к сохранению и преумножению традиций, культурного наследия России, уважающей другие личности, способной строить межэтнические отношения. Православная направленность гимназий предполагала обязательное взаимодействие гимназии, семьи и Церкви с целью эффективной организации воспитательного и образовательного процесса. Каждая гимназия была прикреплена к какому-то храму и, соответственно, ее окормлял духовник. В Богослужениях часто участвовали не только учащиеся гимназии, но и их родители, что являлось скрепляющим, объединяющим фактором.

При этом православному вероучению обучали не формально: преподаватели, педагоги старались добиться, чтобы Православие стало жизнью воспитанников,

чтобы церковная атмосфера полностью окутала все сферы жизнедеятельности гимназистов и в их сердцах горело живое религиозной чувство, чувство близости Бога. Это предъявляло высокие требования к личности самих читателей, требовало от педагогов серьезного подхода к воспитательному процессу и внимательного отношения к своим поступкам, словам, внешнему виду. Педагогический состав должен был следить за собой и подавать пример воспитанникам в деле благочестия, милосердия, любви, уважения, пунктуальности, ответственности, честности, доброты, трудолюбия, умения прощать, проявлять великодушие и при этом твердость характера, силу воли, умение держать слово и пр. Особое внимание уделялось развитию творческих способностей гимназистов.

Вся программа православных гимназий, ее содержание и методы учебно-воспитательной деятельности телеологически были направлены на формирование созидательной, творческой личности с твердой духовной платформой, основанной на православном вероучении, православной аксиологии, на принципах соборности, христиицентричности и еклесицентричности; личности, способной создать в будущем крепкую семью с традиционными ценностными ориентирами; также программа направлена на раскрытие в человеке образа и подобию Божиего в соответствии с православной антропологией.

Следует отметить, что многие педагоги данного периода были обеспокоены усиливающимися процессами секуляризации, дехристианизации российского общества, распространением нигилизма и революционных движений под влиянием западных секулярных идей. Эти процессы в основном происходили в кругах элиты и интеллектуалов, презрительно относящихся к Православию. В этой связи, с целью противостояния дехристианизации и секуляризации, в православных гимназиях программы воспитания и образования предполагали сохранение православных ценностей в единстве с научными достижениями, соединение потенциала православного богословия и науки, которая под влиянием Евангельского учения сможет приумножить знания российского народа и укрепить страну, что будет способствовать устойчивости России. Такие педагоги и мыслители XIX в., как, например, С.А. Рачинский, сщмч. Фаддей (Успенский), прав. Иоанн Кронштадтский, свт. Феофан Затворник и другие, в сфере образования и воспитания делали акцент на христианской антропологии и аксиологии с целью воспитания созидательной, целостной личности с духовным мировоззренческим фундаментом, личности одновременно и земной, и небесной, которая, проживая свою жизнь на земле, во плоти, духом устремлена в райские чертоги, к Царство Божие.

Таким образом, в православных гимназиях XIX-XX в. осуществлялось серьезное религиозное воспитание гимназистов. На основе классического образования в гимназиях у воспитанников формировалось христианское патриотическое сознание, что было важной задачей дореволюционной гимназии. Своих целей по духовно-нравственному воспитанию гимназии достигали благодаря искреннему живому участию в этом деле всего педагогического коллектива. Концепции российских православных гимназий данного периода отражали подход к образовательному и воспитательному процессу, который был направлен, в первую очередь, на то, чтобы привить ученику желание творить добро, любить Отчизну, проявлять милосердие и бескорыстную заботу к ближнему; воспитать всесторонне развитую личность на основе православных ценностей; научить воспитуемых развивать и использовать свои таланты на пользу Церкви и Отечеству [5]. Православные гимназии прошлых двух столетий сеяли доброе и вечное, «хранили опыт обучения и воспитания детей на древнерусских традициях, они были доступны для всех сословий и позволяли всем получить начальное образование; на первом месте по значимости стояло духовно-нравственное воспитание в рамках христианской морали» [2].

Библиография

1. Авель (Усачев), иером. О духовно-нравственном воспитании в XIX веке [Электронный ресурс]. – URL: <https://pokrov.pro/gimnazisty-idut-v-cerkov/> (дата обращения 20.12.2022).
2. Белых Н.М. Особенности обучения и воспитания в церковноприходской школе России второй половины XIX века [Электронный ресурс]. – URL: <https://nauka-pedagogika.com/pedagogika-13-00-01/dissertaciya-osobennosti-obucheniya-i-vospitaniya-v-tserkovnoprihodskoy-shkole-rossii-vtoroy-poloviny-xix-veka> (дата обращения 20.12.2022).
3. Валитов А.А., Вильцан М.А., Еремеева О.И., Сулимов В.С., Федотова Д.Ю. Духовно-нравственное воспитание в церковно-приходских школах Тобольской епархии в конце XIX – начале XX вв. // Фундаментальные исследования. – 2014. – № 8 (часть 7). – С. 1701-1704.
4. Гончаров М.А. Роль церковно-приходских школ в подготовке педагогических кадров в России в конце XIX – начала XX века [Электронный ресурс]. – URL: <https://mroc.pravobraz.ru/goncharov-m-a-rol-cpsh-v-podgotovke/> (дата обращения 20.12.2022).

5. Дементьева Е.М. Воспитание добродетели нестяжания и милосердия в школе [Электронный ресурс]. – URL: <https://pokrov.pro/vospitanie-dobrodeteli-nestjazhanija-i/> (дата обращения 20.12.2022).

6. Дивногорцева С. Ю. Теоретическая педагогика: Учеб. пособие. – М.: Православ. Св.-Тихон. гуманитар. ун-т, 2004. – 193 с.

7. Житенев Т.Е. Особенности социально-педагогической деятельности церковноприходских школ конца XIX – начала XX веков [Электронный ресурс]. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-sotsialno-pedagogicheskoy-deyatelnosti-tserkovnoprihodskih-shkol-kontsa-hih-nachala-hh-vekov> (дата обращения 20.12.2022).

8. Константинов Н.А. Очерки по истории средней школы. Гимназии и реальные училища с конца XIX в. до Февральской революции 1917 года. – М.: Учпедгиз, 1956. – 247 с.

9. Лаурсон А.М. Справочная книга для учебных заведений и учреждений ведомства Министерства Народного Просвещения. – Петроград: тип. В.Д. Смирнова, 1916. – 1154 с.

10. Озерская Ф.С. Средние женские учебные заведения // Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР. Вторая половина XIX в. – М.: Педагогика, 1976. – 852 с.

11. Пименова Ю. Религиозное воспитание православных гимназистов в XIX веке [Электронный ресурс]. – URL: <https://selwinski-gymnasium.ru/news/gimnasium-150years/religioznoe-vospitanie-pravoslavnyh-gimnazistov-v-xix-veke/> (дата обращения 20.12.2022).

12. Симора В., свящ. Духовно-нравственное воспитание учеников в церковноприходской школе российской империи на рубеже XIX и XX столетий // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. – 2012. – Вып. 2 (25). – С. 118-127.

13. Синельников С.П. Преподавание Закона Божия в учебных заведениях России до 1917 года [Электронный ресурс]. – URL: <https://bogoslav.ru/article/453126> (дата обращения 20.12.2022).

14. Торшина А. Религиозное образование и воспитание в учебных заведениях России в конце XIX – начале XX в. [Электронный ресурс]. – URL: http://intelros.ru/readroom/credo_new/k2-2013/19224-religioznoe-obrazovanie-i-vospitanie-v-uchebnyh-zavedeniyah-rossii-v-konce-xix-nachale-xx-v.html (дата обращения 20.12.2022).

15. Ушинский К. Д. О нравственном элементе в русском воспитании // Ушинский К. Д. Педагогические сочинения: В 6 т. – М.: Педагогика, 1988. – Т. 2. – 492 с.

УДК 25; 269

Иерей Антоний Андреевич Кирьянчук
магистрант 2 курса БПДС (с м/н),
клирик Спасо-Преображенского собора, г. Белгород,
zidanej@yandex.ru

Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви в дореволюционный период по материалам «Курских епархиальных ведомостей»

Аннотация. В статье предложен обзор миссионерского служения РПЦ в XIX столетии на основании материалов журнала, а затем газеты «Курские епархиальные ведомости» (КЕВ). В ходе работы использованы методы анализа, сравнения, обобщения. Выводом является утверждение, что «КЕВ» отражают методы, формы и направления миссионерского служения РПЦ в целом и Курской епархии в частности. С миссионерской, просветительской целью Курская епархия основала в XIX столетии Миссионерское Общество и Братство прп. Феодосия Печерского, которые весьма активно действовали в направлении утверждения Православия и приведения людей к Истине.

Ключевые слова: миссия РПЦ в XIX веке; Курские епархиальные ведомости; Братство прп. Феодосия Печерского; курское Миссионерское Общество.

Priest Anthony Andreevich Kiryanchuk,
2st year Master's student of Belgorod,
Spaso-Preobrazhensky Cathedral,
zidanej@yandex.ru

Missionary activity of the Russian Orthodox Church in the pre-revolutionary period on the materials of "Kursk diocesan bulletins"

Abstract: The article offers a review of the missionary service of the Russian Orthodox Church in the XIX century on the basis of the materials of the magazine and then the newspaper "Kursk Diocesan Vedomosti" (KEV). In the course of the work the methods of analysis, comparison, generalization were used. The conclusion is the statement that "KEV" reflect the methods, forms and directions of missionary ministry of

the Russian Orthodox Church in general and the Kursk diocese in particular. With missionary, educational purpose Kursk diocese founded in the XIX century the Missionary Society and the Brotherhood of St. Theodosius of Pechersk, which were very active in the direction of establishing Orthodoxy and bringing people to the Truth.

Keywords: mission of the Russian Orthodox Church in the XIX century; Kursk diocesan bulletins; Fraternity of St. Theodosius of Pechersk; Kursk Missionary Society.

В настоящее время православная миссия в сочетании с издательским делом является главным направлением деятельности РПЦ [1, с. 51, 52]. Многие православные СМИ освещают жизнь Церкви в разных ракурсах и при этом нацелены на разновозрастную аудиторию. Их главной задачей является знакомство читателя с православной верой, духовными и нравственными ценностями, традициями.

Серьезным изданием, отражающим на своих страницах различные события в области апологетической и миссионерской деятельности РПЦ в целом и Курской митрополии в частности, является газета «Курские епархиальные ведомости» (КЕВ), которая выходит в свет с XIX века (сначала в журнальном формате, затем – в газетном). Издание предназначено для читателей, интересующихся служением Православной Церкви в России и в мире, ее миссионерской, апологетической и просветительской деятельностью, историей миссии, и содержит официальные документы, доклады на миссионерских конференциях. В газете предлагаются статьи различной тематики.

Актуальность данного исследования обусловлена тем фактом, что, миссионерская работа, как главное направление служения РПЦ, в периодической печати всегда востребована, а «Курские епархиальные ведомости» довольно широко освещают служение РПЦ, в т.ч. и миссионерское, с разных сторон.

В XIX столетии «Курские епархиальные ведомости» (КЕВ) отражали на своих страницах важнейшие указы и постановления императора (в том числе и относительно Духовного ведомства), Св. Синода, также периодически со страниц газеты правительство обращалось к населению страны с просьбой об участии в благотворительности, в сборе пожертвования для Русской Духовной Миссии в Японии, для нуждающихся семей (причем как русских, так и иностранных, например, жителей Боснии и Герцоговины).

Со страниц газеты можно было узнать о епархиальной жизни, о народном образовании, о реформах, переменах в образовательной сфере, о борьбе за пра-

во религиозного воспитания [5, с. 28], о жизни и деятельности Курской духовной семинарии, епархиального женского училища, о деятельности инославных и иноверных организаций, о событиях, происходящих в Курской губернии, в Москве и Петербурге (эти события рассматривались с позиции православного вероучения).

В издании печатались провинциальные очерки на важные темы, иногда судебная и юридическая хроника, которая преподносилась как анализ в контексте православного вероучения, а также проповеди, гомилетические очерки, в частности, накануне церковных праздников, обращения пастырей к молодым людям, призванным на военную службу [6, с. 76]. Рассматривались и различные философские, педагогические системы (например, Гегеля, Канта) в их сравнении с православным богословием [6, с. 80].

Кроме того, публиковались богословские и церковно-исторические статьи, сведения о взаимоотношениях русских православных христиан и греков, а также предлагался обзор контактов с униатами, представителями Римо-католической церкви, протестантских направлений, публиковались очерки о раскольниках. Издавались на страницах газеты и статьи, отчеты, повествования корреспондентов, которые работали за пределами Российской империи, например, в Париже, Лондоне, Берлине, Вене, Италии и других городах [5, с. 49].

Газета приводит сведения и о составе Русской Церкви, о деятельности ее епархий и приходов за пределами страны. Так, например, в издании за 1872 год говорится о том, что в Российской империи в 1871 году было «59 епархий, которыми управляли 3 митрополита, 19 архиепископов и 36 епископов. Викариев было 26» [3, с. 5].

Газета «КЕВ» на своих страницах отражает деятельность Русской Церкви в сфере миссионерского, просветительского служения. В 1-ом номере газеты за 1872 год сказано, что миссионерская деятельность на территории империи включает в себя работу с иноверным населением и совершается в «духе благовестия Христова, апостольским путем убеждения заблуждающих и научения неведущих» [3, с. 8], при этом отмечено, что в Православие переходят не только жители Российской империи, но и иностранцы.

С целью просвещения русских людей Светом неповрежденной Истины Христовой на страницах газеты приводится анализ инославных вероучений, а также вероучительных основ язычников, иноверных. Так, например, приводится критический обзор католической идеи непогрешимости Папы Римского, которая «пря-

мо противоречит учению божественному и несообразна с духом христианства и здравым разумом» [3, с. 9] в контексте православной теологии. При этом отмечается, что данное нововведение католиков возмутило многих в Римской Церкви, оскорбив их религиозные чувства принятием этого догмата, а потому часть латинян обратила свой взор к Православной Церкви.

Особенно выделяется в этом случае присоединение к Православию известной личности – датского богослова, мыслителя, историка и публициста, миссионера, профессора, преподавателя различных католических учебных заведений Николая Бьерринга. Догмат о папской непогрешимости поверг его в смятение, и он отправил письмо Папе, в котором раскрывал заблуждения и несостоятельность данного догмата. Также он обратился к Св. Синоду Русской Церкви с прошением принять его в Православие (причем не только его, но и всю его семью) и рукоположить его во священнослужители. Он был торжественно принят в лоно Материнской Церкви, рукоположен и направлен в Америку, где он стал строителем первого православного прихода в г. Нью-Йорк.

Переход в Православие такого известного человека стало резонансным и знаменательным явлением, которое повлияло и на других сомневающихся католиков. Через некоторое время Бьерринг сообщил, что «три духовных лица епископальной Церкви, один римско-католический священник и шесть псаломщиков с острова Гаити выразили желание быть воспринятыми в лоно Православной Церкви и устроить на острове православный храм, с чем согласны и прихожане этих духовных лиц» [3, с. 14].

Также в «КЕВ» говорится о том, что, в результате принятия Римско-католической церковью догмата о папской непогрешимости, группа чехов-католиков в количестве 13 человек, проживающая на территории Российской империи, также изъявила желание перейти в Православие и призвала соплеменников к такому же действию. Призыв способствовал принятию православной веры еще восемью чехами-католиками. Переход в Православие фиксировался и в Волынской губернии, и на Кавказе, и в Литве, и в Варшаве.

Таким образом, такое возмутительное для христиан событие, как догмат о папской непогрешимости, спровоцировал отход от католицизма, обращение к православному вероучению, переход в Православие, как на территории Российской империи, так и за ее пределами, в иных странах. За несколько лет православную веру приняло почти 3000 человек, исповедовавших ранее католицизм. Значительные присоединения наблюдались в Литовской епархии (почти 700 человек), Минской

епархии (более 350 чел.), Варшавской (почти 350 чел.) [3, с. 17]. В начале января 1876 года группа варшавских униатов перешла в православие [7, с. 115], также в последующие годы «в Литве и Белоруссии многие тысячи обратились от неродного им латинства к православию» [8, с. 235].

В рамках миссионерского делания и с целью катехизации населения на станицах «КЕВ» публикуются статьи в виде беседы священников с прихожанами в вопросно-ответной форме на различные темы, например, как провести Новогодние праздники, каков смысл Рождества Христова, что важнее – Новый год или Рождество, что есть язычество и прочие [3, с. 33-45]. Кроме того, разбираются такие важные темы, как, например, власть и личность царя в соответствии с христианским вероучением (ветхозаветным и новозаветным), языческим мировоззрением в их сравнении. Приводятся жития святых, в частности, жизнеописание свт. Иоасафа (Горленко), епископа Белгородского, и некоторые его проповеди [4, с. 144].

На основании материалов, представленных в «КЕВ», можно отметить, что с миссионерско-просветительской целью в храмах Курской епархии, особенно в соборах, организовывались и проводились катехизаторские беседы по воскресным и праздничным дням. Так, например, в курском Воскресенском соборе на такие беседы собиралось от 100 до 200 человек, среди которых, как отмечает клирик собора отец Алексей Моисеев, большинство – женщины. Что касается возраста, то приходили и молодые люди, начиная с 15 лет, и люди среднего возраста, и более старшее поколение [4, с. 144]. Слушатели приезжали как из самого Курска, так и из близлежащих населенных пунктов. После бесед священнослужитель, проводивший собрание, раздавал, как правило, литературу духовного, просветительского содержания, которая приобреталась им за счет пожертвованных благотворителей. Основными темами проводимых бесед были православное вероучение, его основы, догматическое богословие, литургическое богословие (Устав Богослужения Церкви), православная аксиология.

В третьем номере 1872 года в контексте истории Курской епархии приводятся сведения относительно учреждения Белгородской епархии [4, с. 168-177].

В январе 1900 года в Курской епархии рассматривался вопрос об организации Курского комитета православного Миссионерского Общества. В №3 «КЕВ» за этот год указано, что членами Общества пожелали быть многие священнослужители и православные миряне (дворяне, крестьяне, ротмистры, сельские учителя) Рыльского, Суджанского, Фатежского, Дмитриевского, Тимского уездов, Старооскольского округа [9, с. 56]. И 27 февраля 1900 года был учрежден комитет

Миссионерского общества, основными членами которого были избраны ректор Курской духовной семинарии протоиерей Иаков Новицкий, протоиерей Николай Праведников, протоиерей Алексей Васильев, протоиерей Димитрий Переверзев, священник Константин Попов, священник Иоанн Шкорбатов, священник Иоанн Чеканов, смотритель духовного училища Павел Платонов. Отец Иоанн Шкорбатов избран казначеем комитета [10, с. 136]. Члены и сотрудники Общества содержали его финансово, регулярно вносили пожертвования на его развитие. Также часть денег шла на помощь нуждающимся, на строительство школ, христианскую литературу.

Примечательно, что в «КЕВ», в №10 за 1900 год, есть сведения о пожертвовании для церковно-приходских школ Рыльского уезда ста рублей протоиереем Иоанном Кронштадтским [10, с. 138].

В каждом номере «КЕВ» была официальная часть и неофициальная. Во второй части с целью просвещения, катехизации населения постоянно публиковались проповеди, приуроченные или к праздникам, или к знаменательным церковным датам, например, к началу Великого поста, или же проповеди касались Евангельских чтений той или иной седмицы. Кроме того, некоторые номера содержат эпистолярное наследие свт. Феофана Затворника, а также отрывки творений свт. Тихона Задонского, свт. Иоанна Златоуста, из которых читатель мог получить для себя духовные советы и на их основании проанализировать свою жизнь.

Также на страницах «КЕВ» мы можем увидеть информацию о деятельности Братства прп. Феодосия Печерского, которое было основано в 1891 году и занималось миссионерским, просветительским служением. Так, в №11 за 1900 год говорится о том, что в этот год Братство включало в себя 477 человек, среди них были епископы, архимандриты, священно- и церковнослужители, игумены и игуменьи, православные миряне (графини, директора, преподаватели гимназий, семинарии, купцы, крестьяне и др.). Указано, что более 800 человек были в статусе сочувствующих деятельности Братства и помогающих ему финансово, материально, личным участием. Цели Братства заключались в церковно-просветительской и благотворительной деятельности [10, с. 7], что подразумевало под собой организацию пунктов для изучения православного вероучения, Св. Писания, религиозно-нравственных, церковно-исторических, патриотических, противораскольнических, противосектантских чтений в воскресные и праздничные дни. Кроме того, во время бесед зачитывались очерки о паломничествах, путешествиях на Святую Землю, о святынях Палестинских земель [10, с. 8].

В 1900 году Братство провело 168 чтений, бесед, было открыто 24 новых пункта в течение года. Примечательно, что основная доля чтений, бесед проводилась в осенне-зимний период, с октября по март-апрель. Связано это было, скорее всего, с весенне-полевыми, посевными работами, что существенно ограничивало свободное время людей, а также с летними огородными работами. Тем не менее, в некоторых городских общинах чтения велись круглогодично. Чтения проходили или в храмах, или церковно-приходских школах, или в земских училищах, семинариях. Слушателям в доступной форме, простым для понимания языком объясняли смысл православных молитв, Заповедей Божиих, заповедей Блаженств, прочитывались и объяснялись Евангельские и Апостольские чтения с нравоучительными выводами, велись катехизические чтения с объяснением Символа веры, особенностей Богослужения Церкви, богослужебных песнопений, Таинств и обрядов. также читались и разбирались жития святых, библейская история, общая история Церкви Христовой и история Русской Церкви. Кроме этого, читались и разъяснялись бытовые нравственно-поучительные и назидательные рассказы [10, с. 9]. Нередко в перерывах между чтениями, беседами приглашенный хор семинаристов образцово исполнял церковные молитвенные песнопения, что умиляло слушателей и вызывало симпатию, способствовало заинтересованности чтениями.

Отчеты Братства свидетельствуют о том, что в качестве методов миссионерского воздействия на прихожан храмов использовалось общенародное пение, когда прихожане под руководством, например, назначенного семинариста пропевали Символ веры, Отче наш, а в некоторых храмах, как отмечается, пелся почти весь круг церковных песнопений воскресных и праздничных служб, за исключением некоторых песнопений, которые исполнялись партесно профессиональным хором или хором из семинаристов-любителей, которые имели на это благословение [10, с. 10]. Слушателями чтений всегда были люди разных сословий, статуса и возраста.

Братство приводит сведения и относительно Белгородского уезда: так, в 1900 году в Стрелецкой слободе проводились чтения священником А. Рязанцевым, который получал от Братства соответствующую литературу, брошюры. В Грайворонском уезде в сельских местностях чтения посещали от 30 до 50 человек, а в районных поселках – от 300 до 1000 (например, в Борисовке много людей изъявили желание приходить на чтения). Также чтения проходили и в Корочанском уезде, а именно в Короче, в здании Земской Управы с приглашением церков-

ного хора, исполнением церковных песнопений и использованием иллюстраций, что существенно «оживляет» чтения и беседы [10, с. 13]. В Великомихайловке Новооскольского уезда проводились чтения священником в Успенском храме, также исполнялись церковные песнопения хором, состоящим из школьников и прихожан-любителей [10, с. 14].

«Курские епархиальные ведомости» отмечают в начале XX столетия активизацию раскольников, в частности староверов, которые по мере отдаления от центра Российской империи все более захватывали умы людей. Курское духовенство на страницах «КЕВ» возмущено тем фактом, что раскольники, по примеру Русской Церкви, с дерзостью и смелостью проводят свои «Соборы», создают нечто подобное Св. Синоду, основывают свои миссионерские объединения, издают и распространяют свою лживую литературу, которая издается как в пределах Российской империи, так и за границей и, к сожалению, поддерживается некоторыми светскими печатными издательствами [11, с. 182]. В этой связи, с целью противостояния распространению раскольнических учений, православные миссионеры, проповедники Курской епархии проводили открытые встречи со староверами, в ходе которых беседовали на тему вероучения Церкви, заблуждений староверов. На беседах могли присутствовать все желающие. Такие встречи-беседы проходили, например, во Льгове Курской губернии, где наблюдалось большое количество староверов, которые распространяли свое учение.

Также в «КЕВ» отмечается такой факт, как малая заинтересованность населения, окормляемого Курской епархией, такими печатными изданиями, как, например, «Миссионерское обозрение», причем не только сельского, но и городского населения [11, с. 183].

В начале XX столетия в «КЕВ» печатались обзорные, критические статьи на тему гуманизма, который постепенно стал вытеснять христианское вероучение и самого Христа на периферию человеческого сознания: на место Бога он поставил человека, а в христианстве он был согласен лишь с идеей милосердия к ближним, при этом отвергалось все остальное содержание христианского вероучения, в т.ч. и то, что Христос есть Богочеловек, Искупитель, Спаситель человечества [12, с. 444]. Для гуманистов Он – просто великий, гениальный нравоучитель, проповедник, исторический деятель, не более того.

Начало XX века ознаменовалось религиозным вольномыслием, которое зародилось, как отмечено в «КЕВ», на почве религиозного индифферентизма, хранения языческих обрядов в народных массах, которые невежественны в вопросах

православной веры, причем индифферентизм этот наблюдался по большей части в украинских землях, в частности на территории Сумской области. На страницах «КЕВ» упоминается город Путивль, в котором отмечено было активное религиозное брожение. Миссионер Курской епархии И. Дмитриевский отмечает, что «прямолинейный малороссийский индифферентизм, – самая видная религиозная характеристика Путивльского края, частная характеристика этого уголка. Здесь граница Великороссии и Малороссии, здесь, – как и всегда у края, – сброд всевозможных элементов, отстой исчезающей, но все еще буйной, двуличной, упрямой, ленивой и в высшей степени самолюбивой Малороссии ... Посмотрите, какая здесь пестрота костюмов, какая смесь языков, и вы поймете, что здесь более, чем где-либо должна иметь место подобная же смесь мыслей, путаница обычаев, привычек и убеждений. здесь все смешано, все перепутано, на всем лежит начало оторванности, неустойчивости, переходности. Неудивительно поэтому, что здесь более, чем где-либо имел возможность свить себе гнездо религиозный индифферентизм» [13, с. 592, 593].

С миссионерской и просветительской целью на страницах «КЕВ» публиковался периодически аналитический и критический обзор вероучений различных сект, которые действовали на территории Курской губернии. В частности, рассматривается религиозная группа, которую в народе называли «Хлыстуны», а сами себя они относили к баптистам, жили они в слободе Казацкой, не почитали икон, распространяли книги и брошюры, в которых порицалось Православие и в выгодном свете преподносилась их вера [13, с. 591].

Следует отметить, что образование инородцев стало одним из действенных средств на пути христианизации, «главным фундаментом миссии» [2, с. 37].

В XIX веке церковно-государственные отношения были налаженными и конструктивными, и российское руководство благоприятно относилось к православной проповеди среди язычников и мусульман, т.к. православная вера рассматривалась правительством как надежный путь закрепления верности иноверцев России, их сближения с русским народом и христианской культурой, как фактор мирного сосуществования. Политика российского правительства по отношению к Православной Церкви в XIX – начале XX вв. была направлена на освоение северных территорий страны, усиление российской государственности и ее позиций на международной арене. Проповедь русских миссионеров в XIX вв. сопровождалась созданием церковных общин из новопросвещенных, возведением храмов, обителей; открывались библиотеки, духовные учебные заведения, школы, гимназии, лечебницы.

Таким образом, на основании материалов, представленных в «Курских епархиальных ведомостях» в XIX – начале XX столетий, можно сказать следующее: в XIX веке оформилось два рода миссии (в рамках которых Русская Православная Церковь действует и сегодня, осуществляя миссионерские задачи): первый предполагал проповедь среди нехристиан, иноверных, которые проживают на территории Российской империи, но не являются членами Церкви; второй – среди бывших православных, тех, кто ушел в раскол и сектантство, а также для просвещения «формальных» христиан для утверждения их в правой вере, для более глубокого понимания сути православного вероисповедания. В дореволюционный период церковное миссионерское служение велось в основном среди народов, которые входили в состав России вместе с присоединяемыми территориями и нуждались в интеграции в духовную традицию, основой которой было Православие. Также в первой половине XX столетия миссия Церкви была направлена против католиков, старообрядцев, различных сект, язычников, которые всячески старались опорочить Православную Церковь. Церковь осуществляла свою миссию и среди нехристиан-иноверцев не только в границах Российской Империи (например, в Сибирских краях и в районах Дальнего Востока), но и за ее пределами (в частности, в Японии, Северной Америке, Иерусалиме и др.). С миссионерской, просветительской целью Курская епархия основала в XIX столетии Миссионерское Общество и Братство прп. Феодосия Печерского, которые весьма активно действовали в направлении утверждения Православия и приведения людей к Истине.

Библиография

1. Иванова Т.Н. Современные миссионерские периодические издания в системе российской православной печати // Вестник РУДН. – М.: Изд-во РУДН, 2009. – С. 51-55.
2. Исторический опыт народного образования Тюменского края // Материалы научно-практической конференции. – Тобольск, 1992. – 120 с.
3. Курские епархиальные ведомости, 1872. №1.
4. Курские епархиальные ведомости, 1872. №3.
5. Курские епархиальные ведомости, 1876. №1.
6. Курские епархиальные ведомости, 1876. №2.
7. Курские епархиальные ведомости, 1876. №3.
8. Курские епархиальные ведомости, 1880. №5.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

9. Курские епархиальные ведомости, 1900. №3.
10. Курские епархиальные ведомости, 1900. №10.
11. Курские епархиальные ведомости, 1900. №13.
12. Курские епархиальные ведомости, 1900. №18.
13. Курские епархиальные ведомости, 1900. №25.
14. Курские епархиальные ведомости, 1905. №1-2.

УДК 25; 269

Ставец Станислав Юрьевич,
магистрант 2 курса БПДС (с м/н),
greenui@yandex.ru

Пафос творчества в богословии протоиерея Георгия Флоровского

Аннотация. В статье даётся краткий обзор понимания феномена творчества в теологии одного из виднейших православных богословов XX века протоиерея Георгия Флоровского. Данная работа основана на рассмотрении некоторых статей отца Георгия и его книги «Пути русского богословия», а также ряда критических исследований, посвящённых деятельности и наследию автора. Сделана попытка осмыслить возможность применения творческого подхода в православии, его методические особенности и семантическое наполнение самого термина «творчество».

Ключевые слова: протоиерей Георгий Флоровский; Пути русского богословия; творчество; богословие.

Stavtsev Stanislav Yurievitch,
2st year Master's student of Belgorod,
greenui@yandex.ru

The pathos of creativity in the theology of Archpriest George Florovsky

Abstract: The article gives a brief overview of how the phenomenon of creativity is understood in one of the most prominent Orthodox theologians of the XX century, Archpriest George Florovsky's theology. This work is based on considering some articles by Father George and his book "The Ways of Russian Theology", as well as a number of critical studies devoted to the author's activities and legacy. An attempt is made to comprehend the possibility of using a creative approach in Orthodoxy, its methodological features and semantic content of the term "creativity" itself.

Keywords: Archpriest George Florovsky; Ways of Russian theology; creativity; theology.

Одним из центральных терминов в работах протоиерея Георгия Флоровского является понятие «творчество» применительно к богословию. Указание отцом Георгием на необходимость теологического творчества зачастую становится одним из самых критикуемых моментов во всём его письменном наследии. Однако исследуемый термин подчас имеет значительное количество смысловых оттенков, не говоря уже о различиях в сущностном содержании творческого метода в зависимости от каждого конкретного научного приложения, вследствие чего зачастую возникает недопонимание мысли автора. Представляется необходимым определить, что именно понимал под творчеством в богословии сам отец Георгий. Для достижения данной цели требуется проанализировать использование вышеуказанного понятия в работах автора, а также рассмотреть критику этого аспекта богословия в целом. Подобные цель и задачи видятся весьма объёмными для полноценного раскрытия в рамках данной статьи, поэтому мы, не претендуя на полноту исследования, ограничимся лишь небольшими набросками на эту тему.

Критика возможности творчества в богословии, как это видится нам, основывается либо на полном неприятии подобного теологического метода в рамках православной науки, либо на опасении транспонирования методик смежных наук в богословие, а также зачастую и на смешении вышеописанных факторов.

Как характерный пример такой критики можно выделить мнение протопресвитера Михаила Помазанского. В своей статье «Соблазны философского «творчества» в богословии» он пишет: «Выражение «богословское творчество» для православного человека звучит так же необычно, как для каждого – «математическое творчество», астрономическое или географическое» [4]. Далее отец Михаил указывает на методическую индуктивность науки, материалом для которой являются данные из Священного Писания и Священного Предания и отмечает, что в ней невозможен авторский субъективизм. Довольно остроумно он проводит параллель требования творчества от теологических дисциплин с призывом истории к поэзии. Данная статья зачастую размещается на православных сайтах ультраконсервативного окраса, где всецело поддерживается публикой в комментариях.

Примечательно, что отец Михаил не упоминает в своей работе отца Георгия, что подчёркивает объективность автора в контексте заявленной нами темы. Нам же больше интересуют мнение отца Михаила как практически эталонное выражение отношения наиболее консервативной части Православной Церкви к данному вопросу. По поводу радикального творческого подхода в богословии писал и

светильник русского богословия XIX века святитель Феофан Затворник: «Немцы помешались на том, чтобы выдумывать. Всю область истины Божией, как туманом, закрыли своими выдумками. Возьмите хоть догматы, хоть нравоучение, хоть историю, хоть слово Божие – все так загромождено выдумками, что до истины Божией и не доберешься» [6].

Определённую свободу в размышлениях на заданную тему обуславливает тот факт, что понятие творчества и богословии не является жёстко догматизированным, то есть является «законным» предметом обсуждения, а различающиеся точки зрения православных богословов в данном случае имеют право на существование по слову апостола: «Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11:19). Сама же статья Помазанского была направлена на критику софиологии протоиерея Сергия Булгакова как проявления смещения философии и богословия. Соответственно и «творчество в богословии» отцом Михаилом понимается как привнесение чисто философской проблематики в теологический дискурс, отклонение от сотериологической направленности православной теологии и субъективизм каждого конкретного автора. Стоит отметить, что критика софиологии характерна и для мысли отца Георгия Флоровского, что видно как в личной переписке с отцом Сергием Булгаковым, так и в некоторых опубликованных статьях, о чём свидетельствует Лосский [3]. Уже исходя из этого можно предположить, что понимание творчества Флоровским отличается от объекта критики Помазанского.

Таким образом, мы приходим к промежуточному выводу, что философское творчество в рамках богословия подвергается критике также и самим отцом Георгием. Но, помимо этого, необходимо также различать творческий метод в богословии и творческий метод в филологии. Обратимся к последнему. Один из крупнейших современных российских филологов Александр Николаевич Ужанков определяет его следующим образом: «Творческий художественный метод (основанный на типизации, обобщении, вымысле, еще отсутствующих в средневековом методе изображения) – категория самостоятельная, дифференцированная с методом познания и дистанцированная от него» [7]. В этой связи важно указать на два момента.

Первый момент касается одной из основ творческого метода в литературном творчестве, а именно вымысла. В сущности, о неприменимости подобного подхода в богословии писал протоиерей Михаил Помазанский в цитируемой выше статье: «В сущности, вооружаясь против старого, якобы “школьного” богословия,

новое богословие само становится в полном смысле слова “школьным”, так как в своих основах питается из источников метафизики и собственного творческого воображения» [4]. Методом от обратного или своего рода апофатически можно доказать, что подобный подход в богословии был критикуем и отцом Георгием Флоровским. Это видно из его отношения к попыткам включить элемент воображения в богословские построения некоторых русских мыслителей. Так, отец Георгий даже видит в привнесении воображения в богословие негативные западные тенденции: «Висковатый ревновал не о старине, но об «истине», то есть об иконографическом реализме. Его спор с митрополитом был столкновением двух религиозно-эстетических ориентаций: традиционного иератического реализма и символизма, питаемого возбужденным религиозным воображением. И вместе с тем, это была встреча Византийской традиции и усиливающегося Западного влияния» [10]. И далее, говоря о масонском влиянии на русскую мысль XVIII-XIX веков он пишет: «Этот опыт был опытом западным. И в последнем счете этот бесцерковный аскетизм был пробуждением мечтательности и воображения» [10]. Примеров неодобрительного отношения Флоровского в его книге достаточно: «Голицын обратился в «универсальное христианство», в религию сердечного воображения и опытов сердца, – этим только он и дорожил в христианстве» [10].

Второй момент, на который хотелось бы обратить внимание, связан с некоторым упущением в исследованиях отца Георгия. Ни для кого не секрет, что в книге «Пути русского богословия» имеется недостаточная проработка периода древнерусской словесности, в чём впоследствии признавался и сам Флоровский [1]. Объективно это было обусловлено недостаточностью источников и работ по данной теме в начале XX века и сложной геополитической обстановкой, оказывающей особое влияние на жизнь и деятельность представителей русской иммиграции. Однако, на наш взгляд, даже с учётом вышеуказанных факторов, от взгляда отца Георгия ускользнул тот факт, что все писатели XI-XIII веков канонизированы, а это уже автоматически включает их труды в святоотеческое наследие. Флоровский указывал на некоторую несамостоятельность их мысли, что опровергается дальнейшими исследованиями, в частности, это видно из работ профессора Ужанкова [7].

Определившись с тем, чем богословское творчество не является, предлагается кратко рассмотреть, о чём писал отец Георгий, призывая к нему. Если творчество в рамках православного богословия не связано с вымыслом, воображением и полётом фантазии, то какой смысл он вкладывал в это понятие? Для ответа на этот

вопрос необходимо обратиться к методике Флоровского в изучении богословия. Основа его творческого подхода, на наш взгляд, выражена в словах: «Я изучал первоисточники прежде, чем обратиться к современной научной литературе... у меня возник на всю жизнь иммунитет против шаблонного подхода, против того самого «богословия повторения», которое привержено лишь старым формам, в котором очень часто совершенно отсутствует живой дух» [1]. Из данной цитаты можно сделать вывод о том, что творчество для отца Георгия едва ли должно быть основано на устоявшихся формах, так как первенствует дух, который эти формы себе и творит.

Подтверждает этот вывод сопоставление отцом Георгием деятельности двух выдающихся русских святых XV века Нила Сорского и Иосифа Волоцкого. В «Путях» автор пишет о наследии преподобного Ниле как об относительно самостоятельном творчестве, в то же время указывая на некое начётничество преподобного Иосифа [10]. С этим можно не согласиться, как это делает Анатолий Черняев в своей книге «Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли» [15], но нас интересуют конкретные описательные моменты творческого процесса, которые выделяет отец Георгий. Причём важность творческого пути развития православной мысли, по мнению автора «Путей русского богословия», сложно переоценить, так как оставление этого пути привело к разрыву с византийской традицией и оставлению христианского эллинизма, что в парадигме отца Георгия является одной из главных проблем русской православной теологии. Преодоление же последствий указанного разрыва, то есть «латинского пленения» [10] русского богословия, усматривается отцом Георгием только через возвращение к православному богословскому творчеству.

Кстати будет заметить созвучие размышлений отца Георгия в части «пленения» мысли и схожести путей выхода из него с тем, что писал его коллега по Свято-Сергиевскому православному богословскому институту протоиерей Василий Васильевич Зеньковский, но в отношении русской философии: «Целые поколения попадали в плен Западу, в страстное и горячее следование его созданиям и исканиям; Россия вообще отвечала живым эхо на то, что совершалось на Западе» [2].

Отец Георгий полагает, что эта тяга к Западу, характерная для русского мыслителя, начиная с XVII века является следствием некоего «дара всемирной отзывчивости», особой широты русской души, открытости её к внешним впечатлениям. Это затрудняет собственный богословский рост, готовые ответы в дискуссиях с католиками берутся из протестантских работ, так же и в обратную сторону.

С какой-то точки зрения складывается определённая научная богословская школа, но школа эта оказывается по сути оторвана от народного благочестия, тем самым затормаживая собственное творчество: «Влияния в русском развитии вообще чувствуются сильнее, чем творческая самостоятельность» [10]. И не здесь ли коренится настороженное отношение и отчасти одностороннее понимание творчества, описанное выше? Об этом отец Георгий пишет так: «Упрямое недоверие многих к богословской науке есть только частный случай того общего недоверия, которым отравлено и все русское творчество» [10]. Лекарство от этой болезни, преодоление её автор видит в силе и самостоятельности творческой богословской мысли. Но для этого сама мысль должна вернуться к церковным глубинам, показать их свет изнутри, а ум должен снизойти в сердце, дабы оно прозрело в умном созерцании. Подобный процесс Флоровский называл «вхождением в разум истины» [10].

В подобных рассуждениях отец Георгий не доходит до крайности, при которой творчество в богословии может стать самоценным и самодовлеющим фактором. В своей статье «Творение: его начало и конец» он указывает на возможность мнимотворчества, экстремумом которого в духовном мире является смерть: «Через грех смерть вошла в мир (Рим. 5:12), и грех, будучи сам мнимотворческим новшеством в мире, порождением тварной воли мнимотворит смерть и как бы устанавливает для твари новый закон существования, некий противозакон» [12]. Рассуждая о Боге как единственном и истинном Творце, Флоровский говорит и о человеке, перед которым дар творчества стоит как задача. Он пишет, что от начала в Церкви утверждена действительность тварного естества. При этом сама Тварь является, второй природой, созданной для свободы, в которой она призвана к сообразованию творческой потенции. Здесь же указывается на онтологичность свободного творчества твари, так как именно через ней тварь существует и движется. Следовательно, оставаясь в рамках православного благочестия, Флоровский устанавливает некую систему координат в парадигме творения. Есть высшая его часть и Источник (Бог), есть искажающий фактор, переводящий творчество в мнимотворчество (грех), и есть человек, призванный к творчеству, но пребывающий в опасности ухода в мнимотворчество.

В нашем исследовании невозможно обойти стороной рассуждения на схожие темы со стороны святителя Филарета (Дроздова), виднейшего отечественного православного богослова XIX века, к наследию которого сам отец Георгий относился более чем уважительно. Так, в упомянутой не раз нами книге «Пути рус-

ского богословия» личность и труды святителя Филарета описаны почти в апологетическом ключе, что даёт нам право утверждать, что его богословие оказало сильное влияние на творчество Флоровского, а мысли, выраженные святителем, зачастую звучат в унисон с размышлениями рассматриваемого нами автора. Помимо соответствующей главы в «Путях» стоит обратить внимание на более раннюю статью «Филарет, митрополит Московский», которая частично затем вошла и в *Opus magnum*.

Процитируем наиболее интересный в контексте нашей работы момент статьи, в котором отец Георгий сперва приводит слова святителя, а поле рассуждает о сказанном: «Церковь не может быть в государстве, и государство не должно быть в Церкви, – «единство и гармония» между ними должны осуществляться в единстве **творческого** осуществления заповедей Божиих. И, прежде всего, нужен внутренний творческий подъем, собирание и обновление духовных сил» [13]. Флоровский пишет о том, что святитель Филарет призывает к усилению творческой деятельности и указывает на необходимость усиления творческой свободы духовенства. Более того, отец Георгий выделяет основные идеи теологических размышлений святителя, первое из которых – пафос богословской свободы и творчества. Следует обратить внимание, на то, что по отношению к исполнению заповедей святитель Филарет использует прилагательное «творческое». Несмотря на некий образ сухого и строгого пастыря и консерватора, рядом со словами о законе употреблено слово, говорящее о свободе. Вряд ли выбрано оно случайно, святитель сказал именно то, что хотел сказать, но и понято это выражение должно быть верно. Такое осуществление заповедей, о которых говорит святитель Филарет, совершенно точно не является призывом к фантазийным и мечтательным движениям души православного исследователя, о чём пишет далее, толкуя слова святителя, Флоровский, синонимизируя понятие творчества с «собираанием духовных сил». Более того, в продолжении статьи отец Георгий пишет следующее: «Притязание самовольной мысли митрополит Филарет постоянно обличал, обличал непризванные притязания на учительство, говорил об ответственности за взгляды и убеждения, требовал их испытания благодатными мерилami. И при всем том призывал к размышлению и познаванию, ибо только в творческом делании, а не в пугливой уклончивости побеждаются и исцеляются соблазны» [13]. Невооружённым взглядом видна тождественность взглядов святителя Филарета на творчество с аналогичными выкладками Флоровского. Очевидно, что свои основные интенции касательно творческого подхода в богословии отец Георгий

почерпнул из духовного наследия святителя, развив их, в частности, в постоянном упоминании о том, что догматы не должны становиться только лишь словами, которые богословие будет использовать лишь в качестве некоего буфера, ограничивающего исследователя от падения в еретические бездны. Подобные выводы мы можем обнаружить в конце критического разбора Флоровским деятельности Константина Петровича Победоносцева как обер-прокурора святейшего Синода: «Догматы же воспринимались скорее в каноническом, чем в богословском порядке, как ограждающие слова, не как животворящая истина» [10].

Через призму понимания отцом Георгием феномена богословского творчества как необходимого элемента живого православного богословия становятся ясным критерии, по которым он оценивает также нецерковных богословов, находя в их рассуждениях положительные моменты. Так, можно выделить пассаж отца Георгия о Владимире Соловьёве: «Он показывал, что именно в христианстве сплетаются в один живой узел все творческие возможности и потребности человеческой жизни» [10]. Оценивая критически общее наследие великого русского философа применительно к православной мысли, Флоровский однозначно положительно пишет об подобном направлении его мысли, подчёркивая тем самым, что богословское творчество более чем необходимо в православных исследованиях, разумеется, именно в том понимании, которое вкладывал в него сам отец Георгий.

Стоит также отметить, что особое понимание Флоровским феномена творчества выделяют и светские философы. Так, уже упоминавшийся в настоящей статье Анатолий Владимирович Черняев замечает, что творчество является для отца Георгия фундаментальной характеристикой личности и понимает он его как «всякое проявление свободы» [15]. В данном случае применение термина к понятию личности не ограничивается лишь персонологическими аспектами, далее Черняев убедительно доказывает, что творчество для Флоровского — это величина онтологическая, заложенная Творцом от начала и ведущая к богоподобию. Генетически развитие этой идеи Анатолий Владимирович выводит из увлечения «раннего» Флоровского идеями Бердяева, но с переносом их на православную почву, некой их христианизацией. В итоге Черняев заключает, что как философ культуры и истории отец Георгий ставит во главу угла именно понятие творчества. Мы же, в свою очередь, рассматривая мысль Флоровского в её целостности, можем транспонировать данный вывод и на богословие автора.

Каким же видится отношение отца Георгия к феномену творчества в православном богословии? Ранее мы уже установили, что этот подобное творчество не

должно основываться, с одной стороны, на каком бы то ни было воображении, а с другой стороны, на копировании форм, уже выработанных в прежние века. Важным представляется тот факт, что Флоровский часто пишет о творчестве как о волевой деятельности, основанной на труде и даже самоотречении. Так, говоря о необходимости сохранения и воссоздания христианского происхождения нашего народа, он пишет: «Это — творческий процесс, всегда требующий ответственного напряжения» [9]. Причём, в этих категориях Флоровский писал о творчестве и в ранних своих работах даже безотносительно богословия. В статье «Смысл истории и смысл жизни» он синонимизирует понятия нравственного творчества и морального труда, практически приравнивая творчество к труду.

Таким образом, исходя из вышесказанного, суть православного богословского творчества, по мысли отца Георгия, должна заключаться в отсутствии воображения, собранности духа и свободном волевом усилии автора. Отметим также, что ключевым моментом в таком богословском творчестве должно быть рассуждение, это мы можем доказать, приведя излюбленное, по словам отца Георгия, выражение святителя Филарета: «Богословие рассуждает» — излюбленное выражение святителя Филарета). Рассуждение же это должно быть основано не столько на приверженности букве, сколько Духу Предания. Однако необходимо заметить, что сам Флоровский всегда был далёк от чётких определений и формулировок. Его творческий подход на наш взгляд правильнее было бы рассматривать на постановку задачи, направленность на некий искомый синтез, который впоследствии нарекут неопатристическим. Рассматривая проблематику современного православного богословия как результат разрыва с византийской традицией и последующее развитие отечественной теологии в русле повторения ответов богословия западного, Флоровский призывает к творческому осмыслению поставленных ранее вопросов на основе православной традиции и святоотеческого наследия. Причём осмысление это, направленное на приведение православной мысли к построению некоего синтеза, должно быть основано также и на таинственной благочестивой жизни исследователя, что подчёркнуто отец Георгий поставил первым пунктом своей схеме, завершающей его главную книгу: «Молитвенное воцерковление, — апокалиптическая верность, — возвращение к отцам, — свободная встреча с Западом, — из таких и подобных мотивов и элементов складывается творческий постулат русского богословия в обстановке современности» [10].

Библиография

1. Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия. Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ // Прогресс-Культура. - 1995. С.8-240.
2. Зеньковский В.В., протоиерей. История Русской Философии // МП «Эго», 1991 г. Т.1, С.13.
3. Лосский Н.О. История русской философии [Электронный ресурс] // Православный портал «Азбука веры»: сайт. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/filosofija/istorija-russkoj-filosofii-n-o-losskij/> (дата обращения: 31.10.2023).
4. Помазанский М.И, протоиерей. Соблазны философского «творчества» в богословии [Электронный ресурс] // Православный портал «Азбука веры»: сайт. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Pomazanskij/soblazny-filosofskogo-tvorchestva-v-bogoslovii/ (дата обращения: 31.10.2023)
5. Резниченко А.И. «Я не знаю, насколько тверды и самоотвержены миряне парижские...»: пятнадцать писем другу // 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 / Сост. К.М. Антонов, Н.А. Ваганова. М.: ПСТГУ, 2013. С. 117–155.
6. Святитель Феофан Затворник. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия. [Электронный ресурс] // Православный портал «Азбука веры»: сайт. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/mysli-na-kazhdyj-den-goda-po-tserkovnym-chtenijam-iz-slova-bozhija/280 (дата обращения: 31.10.2023)
7. Ужанков Н.А. О специфике развития русской литературы XI – первой трети XVIII века. [Электронный ресурс] // Православный портал «Предание»: сайт. – URL: <https://predanie.ru/book/99486-o-spezifike-razvitiya-russkoj-literatury-xi-pervoy-treti-xviii-veka/> (дата обращения: 31.10.2023)
8. Флоровский Г.В., протоиерей. Догмат и история [Электронный ресурс] // Православный портал «Азбука веры»: сайт. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/dogmat-i-istorija/ (дата обращения: 31.10.2023).
9. Флоровский Г.В., протоиерей. Из прошлого русской мысли // М.: «Аграф», 1998, 432 с.
10. Флоровский Г.В., протоиерей. Пути русского богословия. Отв. ред. О. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2009.
11. Флоровский Г.В., протоиерей. Свидетельство истины [Электронный ресурс] // Православный портал «Азбука веры»: сайт. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/svidetelstvo-istiny/ (дата обращения: 31.10.2023).

12. Флоровский Г.В., протоиерей. Творение: его начало и конец [Электронный ресурс] // Православный портал «Азбука веры»: сайт. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-tvorenje-ego-nachalo-i-konets-vypusk-2/ (дата обращения: 31.10.2023).

13. Флоровский Г.В., протоиерей. Филарет, митрополит Московский [Электронный ресурс] // Православный портал «Азбука веры»: сайт. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/hristianstvo-i-tsivilizatsija/10 (дата обращения: 31.10.2023).

14. Флоровский Г.В., протоиерей. Incarnation and Redemption [Электронный ресурс] // Православный портал «Азбука веры»: сайт. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/svidetelstvo-istiny/ (дата обращения: 31.10.2023).

15. Черняев А.В. Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли // ИФРАН, 2009.

УДК 25; 253

Артеми́й Алекса́ндрович Ветро́в
магистрант 2 курса Белгородской Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью)
vetrov_art@mail.ru

Образ педагога в православных трудах и его воплощение (на примере Георгия Коссова)

Аннотация: В данной работе рассматривается проблема образования и образ педагога в библейской традиции и святоотеческой христианской литературе. Кроме того, изучается деятельность Георгия Коссова как педагога, работавшего в Орловском крае и старавшегося воплотить в жизнь христианские взгляды на педагогику.

Ключевые слова: православная педагогика, христианское воспитание, образ педагога, Георгий Коссов.

Artemiy Aleksandrovich Vetrov
2nd year master's student at Belgorod Orthodox Theological Seminary
vetrov_art@mail.ru

The image of a teacher in orthodox works and the embodiment (using the example of Georgy Kossov)

Abstract: This article examines problem of education and image of a teacher is presented in biblical tradition and in patristic Christian literature. In addition, the activities of Georgy Kossov as a teacher who worked in the Oryol region and tried to embodiment Christian views on pedagogy.

Keywords: orthodox pedagogy, Christian upbringing, image of a teacher, Georgy Kossov.

Актуальность выбранной темы связана с важностью образования как формирования личности человека и мировоззрения. Обзор идей, изложенных в святоотеческой литературе, а также приведенный пример практической их реализации

в рамках религиозного подхода в педагогике, осуществленной протоиереем Георгием Коссовым, позволяет внести ясность в дискуссию о значении религиозной педагогики на основе православного вероучения для воспитания, в том числе и в современных условиях.

Педагогика является одной из важнейших сфер деятельности человека, так как от нее во многом зависит судьба будущих поколений. Приоритеты при воспитании человеческой личности в разные времена расставлялись по-разному, но важность воспитания в формировании личности сознавалась всегда как в христианстве, так и в светской среде, однако понимались его задачи по-разному.

Общим для всех педагогических систем является акцентирование на воспитании в раннем возрасте. Святитель Иоанн Златоуст отмечает, что душа ребенка подобна «восковой печати», которая, затвердевая запечатлевает все, что ее коснулось в этот период [1, с. 179]. Но для христианской педагогики этот процесс продолжается всю жизнь, его вектор – обращение к Богу, «ибо Им мы живем, и движемся» (Деян 17: 28).

Для обучения людей в ветхозаветные времена им был дан Богом Закон, как подготовительный шаг на пути духовного возрастания, так как после грехопадения Господь был вынужден для их пользы обращаться с людьми «как с плотскими, как с младенцами во Христе» (1Кор. 3:1): «А до пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того времени, как надлежало открыться вере. Итак, закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою» (Гал. 3: 23-24).

По словам апостола Павла, Господь обращается к людям, объясняя им Свой способ научения их: «Я питал вас молоком, а не твердую пищу, ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах» (1Кор. 3:2). То есть Господь учил людей таким образом, который они были способны воспринимать, учитывая их уровень, подавая пример как должен поступать каждый учитель.

В своей знаменитой работе «Педагог», во многом повлиявшей на дальнейшее развитие христианской педагогики в целом, Климент Александрийский, отмечает, что со времен Пришествия Спасителя: «Мы не состоим более под законом, зиждущемся на начале страха, а руководимы Логосом, Педагогом свободы» [5]. Таким образом, в Своем Пришествии Иисус Христос как Учитель соединил воедино мудрость Закона и Откровение Любви.

Учение как знание, по Клименту Александрийскому, должно быть дано в следующую очередь после духовного исцеления. Педагога Климент сравнивает с

врачом, с той лишь разницей, что врач лечит тело, а в процессе педагогического воспитания происходит врачевство души [5]. Таким образом, уже с этого периода выделяется приоритетное направление, которому следует религиозная педагогика, в основе которой лежит христианское вероучение.

Учитель к своему воспитаннику прежде всего должен относиться с любовью. Поэтому устанавливать для воспитанника следует посильные правила, которыми учитель «как смягчающими лекарствами и подготавливает больных к полному выздоровлению для истины» [5].

Логос-Наставник, по Клименту, на первом этапе – Увещатель, на втором этапе – Педагог, на третьем – Учитель [5]. Поэтому, исходя из святоотеческой традиции, учительство должно проводиться в соответствии с обозначенными в христианском вероучении приоритетами и с уровнем воспитанников.

В святоотеческой литературе не раз отмечается, что в суете жизни люди зачастую бывают сбиты с правильных ориентиров. Наставник должен помочь к ним вернуться и ободрить на этом пути. Однако он сам также должен ясно видеть направление, иначе, по словам Священного Писания: «если слепой ведёт слепого, то они оба упадут в яму» (Мф. 15:14).

Важное качество для педагога – справедливость не формируется у человека само по себе, но познается лишь в обращении к Богу. Поэтому идея Канта о внутреннем нравственном законе, который автономно существует и действует в человеке изначально утопична. И справедливость, и нравственное сознание, в святоотеческой литературе вообще и в рассуждениях Климента в частности, неотделимы от христологии. В образе Христа человек может видеть образец справедливости и нравственный ориентир.

Еще апостол Павел в своих Посланиях указывает, что Господь от каждого, как от ученика, так и тем более от учителя хочет, чтобы он был чистосердечен как малый ребенок: «я желаю, чтобы вы были мудры на добро, и просты на зло» (Рим. 16:19). Искренность в отношении педагога и воспитанника порождает взаимное доверие, что позволяет наставнику с наибольшей эффективностью осуществлять духовное руководство, а воспитаннику получать дальнейшее развитие.

Таким образом, Христианская концепция педагогики и образ учителя неразрывно связаны с христологией. Именно Иисус Христос здесь является идеалом педагога, поэтому всякий христианский педагог должен стремиться в учительстве своем подражать Христу.

Основные недостатки альтернативных христианской педагогических систем заключаются в том, что экзистенциальная педагогика обрекает человека на одиночество, за счет исключительной заикленности на собственном «я», своих интересах и проблемах, а натуралистическая погружает «в толпу», в создаваемом по ее принципам коллективе нет места соборности, а все внимание уделяется исключительно внешнему, что создает иллюзорное ощущение единства, которого интуитивно ищет человек, но это единство, в отличии от христианской соборности, не приводит к развитию каждой личности, в него входящей, а приводит к некоему усреднению.

Известный своими трудами по христианской педагогике протоиерей Василий Васильевич Зеньковский формулировал основы воспитания, которые должен заложить христианский педагог следующим образом:

- любовь к Богу и ближнему;
- воспитание не только для жизни в этом мире, но и подготовка к жизни вечной;
- преображение своей жизни в евхаристическом и молитвенном общении с Богом внутри Православной Церкви [3].

О любви к Богу и ближнему как основе христианской жизни говорят христианские заповеди, о ее необходимости постоянно упоминается в творениях святых отцов. Так, в разделе «Наставник» «Симфонии по письмам святителя Игнатия (Брянчанинова)» сказано: «Сердце Ваше да принадлежит Единому Господу, а в Господе и ближнему», при этом «Всякий духовный наставник должен быть только слугой Жениха Небесного, должен приводить души к Нему, а не к себе» [4].

Исходя из православного учения общение между людьми вообще и учителем и учениками в частности должно происходить в любви. Педагог всегда должен быть готов оказать духовную поддержку своим воспитанникам, укрепить их правильные стремления.

При решении задач христианского воспитания педагог должен помнить, что развитие личности не происходит автономно и его прямая обязанность постоянно задавать правильный вектор. Видению верного пути способствует жизнь в Церкви, прежде всего самого педагога, а также приобщение им к ней своих воспитанников.

В жизни каждого человека постоянно присутствует необходимость выбора. Внутри Церкви видение правильного пути не так сложно, как за ее пределами. Педагог не должен навязывать своего мнения молодым людям, но в то же время

перед ним стоит задача сделать так, чтобы этот выбор был осознанным, указать духовные ориентиры, не позволяющие употребить свободную волю во зло.

Именно в развитии духовного, а не образовании как приобретении знаний нуждается прежде всего подрастающее поколение. Святитель Тихон Задонский в своей «Инструкции учителям, как им в должности звания своего поступать» писал: «Учителям учеников обучать не только грамоте, но и честной жизни, страху Божьему, потому грамота без страха Божьего не что иное, как меч у безумного» [9]. Об этом важно помнить каждому педагогу. По словам Иоанна Кронштадтского: «Идея принадлежит сердцу, а не уму — внутреннему человеку, а не внешнему» [10]. Поэтому преобразование человека в духовной и церковной жизни и развитие в воспитательном процессе, педагогом должны быть объединены.

Известным в педагогике фактом является необходимость для воспитанников правильного примера. Как отмечал, преосвященный Амвросий (Ключарев), архиепископ Харьковский и Ахтырский: «Стойте сами, как сказано у пророка, пред лицом Божиим, будьте устами Божиими — тогда чрез ваше посредство Сам Бог будет воспитателем детей, вам порученных» [11].

Неправильное поведение педагога зачастую становится причиной такого же поведения учеников, копирующих эту модель. Поэтому именно педагог должен в первую очередь усвоить раскрываемый в христианском учении принцип отношений и общения и применить его практически в отношениях и общении со своими воспитанниками.

В дореволюционный период в Орловской епархии, как и в других епархиях страны, исторически сложилась традиция поддержки священством образования и помощи воспитанникам епархиальных учебных заведений. Так во втором выпуске за 1884 год «Орловских епархиальных ведомостей» рассказывается о сборе пожертвований «по пригласительным листам», осуществленных священниками в пользу беднейших воспитанниц Орловского епархиального женского училища [7; с. 112].

13 марта 1890 года при домовоей церкви Орловской духовной семинарии было учреждено Иоанно-Богословское Попечительство, в обязанности которого входила забота об обустройстве храма и поддержка нуждающихся семинаристов, позволяющая им продолжить свое обучение. Малоимущим воспитанникам давали денежные пособия, а происходящим из состоятельных семей, но имеющим временные трудности предоставлялись ссуды. Кроме того, лучшим воспитанникам семинарии Попечительство предоставляло средства для поступления в Духовную академию [8].

В статье «Насколько словъ при началѣ учебныхъ занятій въ церковно-приходскихъ школахъ» «Орловскихъ епархиальныхъ ведомостей» отмечается, что «лучшіе люди родной земли и лучшіе наши педагоги рѣшительно утверждаютъ, что народное образование и воспитаніе должны быть основаны на началахъ вѣры и церкви, и что первыми, главными и отвѣтственными руководителями народной школы должны быть приходскіе священники». Здесь же отмечается, что в церковно-приходскихъ школахъ приходской священник – это не только преподаватель Закона Божьего, но и руководитель духовный как для воспитанников, так и для учителей школы, его задача привить воспитанникамъ любовь прежде всего к Богу и ближнему, а также к Церкви и богослужению. Средствами для решения поставленной задачи, в частности, является участие в богослужении, приобщение к церковному чтению и пению [6].

В отличие от церковно-приходскихъ школ, в земских, согласно Положению о народныхъ училищахъ от 25 мая 1874 года, наблюдение за нравственнымъ воспитаніемъ было возложено в уездахъ на уездныхъ предводителей дворянства, с правомъ передачи этой обязанности довереннымъ лицам, и возглавляемые ими уездные училищные советы, а в губерниях, с теми же оговорками, на губернскихъ представителей дворянства и губернские училищные советы (ст.19). За учебную часть в этихъ школахъ отвечал инспектор народныхъ училищ. Специального требованія о том, что курирующие земскіе ученые заведения должны быть православными, отдельно не предъявлялось. Священника приглашали только на два урока по Закону Божьему, на которыхъ он долженъ был изложить для учащихся общіе религиозные и нравственные понятія [6]. Такимъ образом, приходскіе священники были устранены от участія в педагогическомъ процессѣ земскихъ школ и руководимые людьми светскими земскіе школы оказались в более невыгодномъ положеніи с точки зренія духовного попеченія.

Кроме того, в приведенныхъ данныхъ о церковно-приходскихъ и земскихъ школахъ отмечается, что в последнихъ в целомъ ниже уровень преподавательскаго состава, в который входят, помимо прочих, выпускники учительскихъ семинарій. В отличіи от учителей, получившихъ образованіе в духовныхъ семинаріяхъ, по представленнымъ свидетельствамъ, они, в большинствѣ, имели более поверхностный уровень знаній по предметам, особенно по русскому и математикѣ, а также, усвоивъ лишь внешніе признаки образованности, зачастую свысока смотрѣли на детей изъ крестьянскихъ семей [6].

Образовательная часть, а именно общій составъ предметов, в церковно-приходскихъ и земскихъ школахъ совпадали и были представлены следующимъ спискомъ:

- Закон Божий, в рамках которого предполагалось изучение молитв, священной истории, объяснение богослужения и краткий катехизис;
- чтение (церковных и гражданских шрифтов);
- письмо;
- начальная арифметика;
- пение [6].

В церковно-приходских школах не возбранялось, а поощрялось использовать светские достижения, способные облегчить учебный процесс для учеников. В этом отношении учителям и пастырям рекомендовалось следовать наставлению апостола Павла: «Все испытывайте, хорошего держитесь» (1 Фес. 5: 21).

При сравнении преподавания в церковно-приходских школах и земских, отмечается, что для чтения как в классе, так и для внеклассного, используется разная литература: сугубо прикладного характера, касающаяся наук и ремесел в земских школах и раскрывающая суть христианского вероучения, приводящая примеры подлинной жизни во Христе и истинные нравственные ориентиры – в церковно-приходских. При этом приводятся данные, что еще хуже обстояли дела с подбором учебной литературы у «свободных просветителей», одним из видов которых являлись комитеты по грамотности [6].

В публикации «Орловских епархиальных ведомостей» обращается внимание на то, что ученики должны приобретать в школах не только знания как таковые, но прежде всего духовно-нравственное воспитание, а также навыки «къ дѣлу своего званія»: для тех, кто будет продолжать учебу и в дальнейшем заниматься научной деятельностью предлагалось ввести дополнительное обучение ряду наук, а для остальных – обучение ремеслам [6].

Для улучшения ситуации с учительскими кадрами было принято решение об организации дополнительных летних учительских курсов, продолжительностью сорок дней, по всем епархиям Империи. Местом проведения определялся губернский город. На курсы приглашались учителя из церковных школ, которые повышали свою квалификацию, что являлось положительным опытом. В зависимости от их квалификации, обучающихся учителей делили на две группы: старшую и младшую. В программе курсов были включены церковное пение и новейшие методики преподавания. Все обучающиеся на курсах должны были принимать участие в пении и чтении во время воскресных и праздничных богослужений. Те, кто не осваивал программу курсов достаточно хорошо с первого раза, приглашались для ее прохождения повторно. Курсами заведовал Совет, в котором

председательствовал епархиальный наблюдатель. Согласно приведенным данным, курсы были рассчитаны на обучение ста человек одновременно [6]. Однако эти курсы не охватывали весь педагогический состав, в чем был их основной недостаток. В самом худшем положении, в итоге, оказывались школы грамотности, педагогический состав которых, в основном имел наихудшую квалификацию. Кроме того, занятия в этих школах не были регламентированы специальной программой, а велись учителями на свое усмотрение, по рекомендованным Советом при Св. Синоде пособиям [6].

В сложившейся на тот период обстановке с отечественным образованием и воспитанием, истинным примером как помощи ближнему, так и христианской жизни в целом для своих воспитанников стал подвижник Орловского края – протоиерей Георгий Коссов (1855-1928), прославленный Православной Церковью в лике исповедника. Служение его проходило в селе Спас-Чекряк Болховского уезда Орловской губернии, которое изначально по его приезду находилось в совершенном разорении, а жители были в большинстве своем далеки от Бога. Но труды пастыря не остались без вознаграждения, вскоре число прихожан увеличилось, и они с радостью приходили к отцу Георгию за добрым словом и наставлением.

Уже с 1885 года отец Георгий начал обучать детей. Изначально обучение проходили пятьдесят мальчиков в съемном доме, а 22 октября 1896 года была открыта новая второклассная школа. По сохранившимся воспоминаниям среди икон для молитвы в школе были иконы: «Св. Александра Невского, Св. Владимира, покровителей славянской письменности святых Кирилла и Мефодия» [12].

Среди ста тридцати учеников, первоначально поступивших в школу, восемьдесят жили в обустроенном для них с заботой интернате. При школе имелась библиотека и мастерские для трудовой деятельности, пасека, огороды и большой фруктовый сад. Сам отец Георгий постоянно прибывал в трудах и приучал к этому своих воспитанников [13].

Позднее школы были открыты и в других населенных пунктах прихода: «в деревнях Сиголаево (1898), Шпилево (1898) и Меркулове, в которых о. Георгий был попечителем и законоучителем» [13].

Однако поистине уникальным для того времени стал проект отца Георгия по религиозно-нравственному воспитанию девочек-сирот, приют для которых был освящен в 1903 году. Сюда принимались на воспитание девочки от трех лет и старше. Наказания в приюте не применялись, а тех, кто провинился в чем-либо,

о. Георгий наставлял с любовью. В воскресные и другие праздничные дни воспитанницы присутствовали на богослужении в храме, кроме того, совершали утреннее и вечернее правило. По четвергам и субботам читались акафисты – Святителю Николаю и Богородице соответственно [14]. Таким образом, отец Георгий приучал своих воспитанниц всякий труд освящать словом Божиим.

Кроме учебы воспитанницы приюта обучались рукоделию, работе в саду и на огороде. В обучении девочек навыкам, необходимым им в жизни, помогали сестры Всесвятского Волховского монастыря.

Отдавая силы и средства служению, сам отец Георгий в быту был скромным. Стремящимся же к успеху и финансовому благополучию людей на приходе Георгий Коссов наставлял следующим образом: «Если денег не хватает, обратите внимание на свою жизнь. Правильно ли вы живете? Цена денег, помимо их стоимости зависит также и от правильной жизни и благополучия души. Знайте, что копейка может быть, как рубль, а рубль, как копейка». Дом самого отца Георгия был обставлен всем необходимым для работы, при этом без каких-либо излишеств. В целом в жизни он отличался скромностью и участием к ближнему [15].

Таким образом, в своей жизни и учительстве отец Георгий Коссов старался следовать образу учителя, представленному в христианской традиции и святоотеческой литературе, в подражании Христу. Несмотря на сомнения скептиков, миссионерский проект отца Георгия успешно существовал и был образцом деятельной, а не формальной помощи ближнему.

Анализируя пример учительства отца Георгия и современное общее положение образовательной и воспитательной системы, следует отметить, что основным недостатком, который привносит светская и атеистическая педагогика – это повсеместно культивируемая нацеленность на личный успех любой ценой. Эта установка служит моделью поведения как педагогам, так и их воспитанникам. Погоня за успехом истощает силы, но не развивает личность, что неизбежно ведет к чувству неудовлетворенности. Обычно следующая новая попытка добиться успешных результатов лишь усугубляет ситуацию, в итоге, в лучшем случае, человек замыкается на своих желаниях и потребностях. Только христианское понимание истинных задач христианского развития личности может вывести из этого замкнутого круга. Это должен понимать как сам педагог, так и его прямой долг донести это до своих воспитанников.

Безусловно, без собственной внутренней духовной деятельности самих воспитанников все педагогические усилия обречены на провал. Но христианский

педагог должен показывать позитивный пример, а также с любовью назидая делиться с воспитанниками духовным опытом, передавая его в общении, что и делал Георгий Коссов.

Библиография

1. Библия. – М.: Издание Московской Патриархии, 1990. – 1372 с.
2. Иоанн Златоуст, святитель. О тщеславии и о том, как должно родителями воспитывать детей // Антология педагогической мысли христианского Средневековья. Т. 1. С. 173–195.
3. Зеньковский В.В., протоиерей. Педагогика: Фонд «Христианская жизнь», 2004. – 224 с.
4. Игнатий (Брянчанинов), святитель. Симфония по письмам святителя Игнатия (Брянчанинова): [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/simfoniya-po-pismam-svjatitelja-ignatija-brjanchaninova/201 . – Дата доступа: 25.08.2023.
5. Клемент Александрийский, пресвитер. Педагог: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/pedagog/ – Дата доступа: 17.03.2023.
6. Несколько слов при начале учебных занятий в церковно-приходских школах // Орловские епархиальные ведомости, 1986. – №45. – С. 1443-1455.
7. От Совета Орловского Епархиального женского училища// Орловские епархиальные ведомости, 1884. – №2. – С. 112-113.
8. Отчет о деятельности Иоанно-Богословского Попечительства при домово́й церкви Орловской Духовной Семинарии за 1895-1896 гг.// Орловские епархиальные ведомости, 1896. – №45. – С. 1426-1430.
9. Тихон Задонский (Соколов), святитель. Должность священническая. Инструкции учителям, как им в должности звания своего поступать: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Tihon_Zadonskij/dolzhnost-svjashhennicheskaja/#0_11 – Дата доступа: 25.08.2023.
10. Иоанн Кронштадтский (Сергиев), праведный. Симфония по творениям святого праведного Иоанна Кронштадтского: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kronshtadtskij/simfoniya-po-tvorenijam-svjatogo-pravednogo-ioanna-kronshtadtskogo/165 – Дата доступа: 25.08.2023.

11. Амвросий (Ключарев), архиепископ Харьковский и Ахтырский. О воспитании детей: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.detskayamissia.ru/news/2021-12-31-10-30-50/> – Дата доступа: 25.08.2023.

12. Армигулова В.И. Житие Преподобного отца нашего священоисповедника Георгия Коссова из Спас-Чекряка Болховского района Орловской области// Сборник Орловского церковного историко-археологического общества. Вып. 2 (5). Орел, 2001. – С. 178-228.

13. Ливанский Илия, протоиерей. Отец Георгий Чекряковский. – СПб, 1909. – 8 с.

14. Из епархиальной жизни. Освящение приюта для девочек в с. Спас-Чекряке Болховского у. // Орловские епархиальные ведомости, 1903. – № 30. – С. 630-632.

15. Вязовский И., Вязовская Н. Молитвенники земли Русской: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://books.google.ru/books?id=PsKWDwAAQBAJ> – Дата доступа: 25.08.2023.

УДК 266; 252

Иеромонах Феофан (Михаил Васильевич Дудик),
магистрант 2 курса БПДС (с м/н),
проректор по воспитательной работе
Екатеринодарской Духовной семинарии,
штатный клирик Свято-Троицкого собора,
Россия, г. Краснодар,
dood2010@rambler.ru

Иерей Даниил Сысоев: богослов, миссионер, проповедник, публицист

Аннотация. В настоящее время в мире, и в России в том числе, происходят различные трансформации: в историко-культурной сфере, политической, а также в духовной. На этом фоне активировали свою проповедническую деятельность инославные и иноверные миссионеры. В этой связи следует обратиться к опыту миссионеров-проповедников, богословов, которые успешно и эффективно противостояли инославной и иноверной миссии на территории России. Одним из таких миссионеров был иерей Даниил Сысоев. Выводом является утверждение, что обращение к его опыту, его советам, миссионерским трудам поможет противостоять прозелитизму, дехристианизации общества, а также сохранить, приумножить православные ценности, направить молодое поколение на путь Истины.

Ключевые слова: православная миссия; православная катехизация; проповедь Даниила Сысоева; принципы миссии Сысоева.

Hieromonk Theophan (Mikhail Vasilievich Dudick)
master student of the 2nd year of Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with missionary focus)
vice-rector for educational work at the Ekaterinodar Theological Seminary,
regular cleric of the Holy Trinity Cathedral in the city of Krasnodar,
dood2010@rambler.ru

Priest Daniel Sysoyev: theologian, missionary, preacher, and publicist

Abstract: At present, the world, including Russia, is undergoing various transformations: in the historical and cultural sphere, political as well as in the spiritual

sphere. Against this background, non-Orthodox and heterodox missionaries have intensified their preaching activities. In this connection we should turn to the experience of missionary preachers, theologians, who successfully and effectively confronted non-Orthodox and heterodox mission in Russia. One such missionary was Priest Daniel Sysoyev. The conclusion is the statement that the appeal to his experience, his advice, missionary works will help to resist proselytizing, dechristianization of society, as well as to preserve, increase Orthodox values, to direct the younger generation to the path of Truth.

Keywords: Orthodox mission; Orthodox catechesis; Daniel Sysoyev's sermon; the principles of Sysoyev's mission.

В настоящее время наш мир охвачен глобализационными процессами, которые включают в себя политические, социокультурные деформации, трансформации в духовно-нравственной сфере жизнедеятельности человека и направлены на дестабилизацию и дехристианизацию российского социума. Западный мир всеми силами старается построить мир с едиными либеральными стандартами и ценностями, в которых нет места Богу в христианском, неискаженном, понимании, мир, который будет не теоцентричен, а антропоцентричен, в котором человек будет сам себе бог, человекобог, сверх-человек. Отвергая Христа, мир отвергает и Его Церковь. Искжая Его учение, мир искажает и понимание человека, как личности, и Церкви, как Тела Христова. На этом фоне полным ходом идет дискредитация Православной Церкви. Глобалисты прикладывают все усилия для того, чтобы поколебать и расколоть православный мир. Свидетельством этому являются в частности события, которые происходят вот уже несколько лет (и особенно обострились сегодня) в церковной среде Украины. В России открыто действуют всевозможные инославные и иноверные миссионеры, деятельность которых также подразумевает уход верующих из Православия. Растут, как грибы после дождя, различные неоязыческие организации под красивым лозунгом сохранения традиций и культуры славян. Пропаганда язычества, оккультных практик, деятельность протестантских, католических миссионеров в интернете, высмеивание опыта старшего поколения, традиционного понимания семьи, трансформации в сфере понимания человека негативным образом влияют на молодежь, которая оказывается дезориентированной в религиозном пространстве, а потому нередко делает неправильный выбор. При этом мы можем наблюдать, как растет под-

ростковая суицидальная статистика. На лицо – духовная деградация мирового сообщества, в том числе и российского.

В связи с этим каждой приходской общине, каждому православному верующему необходимо осознать свое миссионерское призвание и пойти в мир, навстречу миру для того, чтобы показать ему подлинное христианство, подлинное учение Христово и подлинное Слово Божие. Соответственно, следует обратиться к церковному миссионерскому опыту прошлых столетий, чтобы выработать эффективные методы, способы и формы современной миссии.

Одним из известных миссионером-проповедником был убиенный в 2009 году иерей Даниил Сысоев, который вел весьма активную просветительскую, миссионерскую деятельность, выступал в семинариях, различных учебных заведениях, беседовал с людьми о Боге на улице, бесстрашно вступал в полемику с иноверными, инославными, он написал немало книг миссионерского, катехизаторского характера, направленных на приведение человека к Богу, на его полноценное воцерковление. Он родился в Москве в 1974 г. и за свои недолгие годы стал выдающейся личностью в современном миссионерском пространстве Русской Православной Церкви. Отец Даниил организовал «Школу уличных проповедников», был членом «Центра имени святого прав. Иоанна Кронштадтского», «Шестоднева», помогал в создании миссионерских школ в Ульяновске, Мурманске, Саратове. Его часто критиковали инославные и иноверные, ему неоднократно угрожали расправой, однако он бесстрашно нес в мир Слово Божие, став «ловцом человеков» (см. Мф.4:19) [6].

Как отмечает О. Владимирцев, отца Даниила Сысоева тревожила активность инославных миссионеров, а потому он принял решение противостоять им, причем противостояние это строилось на методах и формах миссии самих протестантов (которые при этом не противоречили православным принципам ведения миссии), «а именно: уличная проповедь, обширное социальное служение, активная работа с приезжими, детьми, молодежью, учебными заведениям, преступниками, материальная помощь нуждающимся, раздача литературы, инкультуризация христианства, переводы книг, изучение языков, культуры малых народов, миссионерские поездки, съезды» [1]. И отец Даниил как православных миссионер смело вышел на улицы с Библией в руках и стал дискутировать с протестантами, проводить с ними библейские беседы, а также организовал работу с людьми, которые пострадали от деятельности сект и оккультистов.

Миссионер, проповедник о. Даниил оставил после себя немало сочинений, которые помогают современным людям встать на путь Истины, не заблудиться

в море житейских попечений. Среди них можно отметить, например, лекции, вошедшие в курс «Догматическое богословие», триадологическое сочинение «Простыми словами о тайне Троицы», миссионерский труд «Инструкция для ловца человеков», нравственные сочинения на тему семьи «Замуж за неверующего», «Пост и супружеские отношения», аскетические творения «Беседы о страстях», «Как узнать волю Божию», катехизаторские труды «Закон Божий», «О крещении младенцев», богословские сочинения, например, «Толкование на Апокалипсис», труды по сравнительному богословию, в частности, «Прогулка протестантов по православному храму», «Ислам. Православный взгляд» и другие.

Отец Даниил утверждал, что каждый человек призван к миссионерскому служению. Каждый должен знать православное вероучение так, чтобы суметь дать ответ на вопросы людей (будь то интересующийся или протестант, или католик, или атеист, или язычник, или иудей). В своих книгах он спрашивает читателя: как можно спокойно смотреть на то, что множество людей погибает, идут в ад прямой дорогой? [13].

Его миссионерская концепция строго сотериологична и экклесиологична: она направлена на то, чтобы человек пришел к Богу, в Его Церковь и обрел в ней спасение, чтобы, преображая себя, он преобразил весь мир.

Церковь является уникальным Богочеловеческим организмом [23]. Как отмечает А.Б. Ефимов, сегодня миссия является основной задачей Православной Церкви, каждого ее прихода, каждой обители, однако, к сожалению, в целом миссионерская сфера, миссионерское направление Русской Православной Церкви сегодня еще не разработано полноценно [4].

В связи с этим, крайне важно каждому православному христианину быть настоящим, а не формальным, членом Единой, Святой, Соборной, Апостольской Церкви и свидетельствовать миру о своей вере не только вербальными способами, но и невербально: примером своей жизни, манерой поведения, внешним видом, молитвой, внутрисемейными отношениями, поведением в Храме и вне его стен. Нужно, чтобы каждый приход, каждый верующий был тем праведником, без которого не устоит ни село, ни город, ни страна [4]. В основе миссионерского служения прихода и прихожан должна быть правильно устроенная, соответствующая вероучению, духовная жизнь. Каждый прихожанин, как и настоятель Храма, должен осознавать свое призвание к миссии. Нельзя быть равнодушным, нейтральным в деле несения Света Христова миру.

Миссия прихода включает в себя как внутрприходскую деятельность, так и служение за пределами Храма, общины, другими словами – миссия условно

делится на внутреннюю и внешнюю. Первая включает в себя катехизацию тех, кто начал воцерковляться, социальную деятельность, работу с молодежью, помощь друг другу. Внешняя миссия подразумевает проповедь среди тех, кто еще не является членом Церкви, прихода, кто еще не воцерковлен. В миссионерском служении каждый человек может реализовать свои таланты, дарованные Богом: как физические, интеллектуальные, так и душевные. Непонимание, неосознание своего миссионерского призвания является препятствием в сфере миссии [3]: «отсутствие чувства избранничества христианина порождает нежелание миссионерствовать» [18], проповедовать миру. В этой связи каждому православному верующему человеку следует серьезно и ответственно отнестись к своему призванию, как христианину, ведь Христос через апостолов призвал каждого из нас нести в мир Слово Божие. Церковь, как таковая, прямым образом по своей природе связана с делом миссии [7].

Так же считал и отец Даниил Сысоев, который утверждает необходимость для каждого верующего участвовать в деле миссии, возвещения истинного, неискаженного Слова Божиего тем, кто еще находится за пределами Церкви Христовой. В своей книге «Инструкция для ловца человеков» он наставляет нас в деле миссии и предлагает основные принципы, методы и способы миссионерского служения. В частности, он отмечает, что не следует уважать грехи и заблуждения другого человека в сфере религии, но при этом необходимо уважать самого человека, как носителя образа Божиего [1]. Отец Даниил отмечал, что миссионер проповедует Христа Воскресшего, Спасителя и Бога нашего, а также прощение грехов [17], при этом одной рукой он опирается на Библию, а другой – на творения св. отцов Церкви.

Отец Даниил утверждает, что и сегодня, в XXI веке, не все знают о воплотившемся Боге, о Христе-Спасителе и, соответственно, не все правильно почитают Творца [14], поэтому у современных православных миссионеров много работы. Миссионер, по мнению священника, должен первым начинать разговор о Боге, при этом разумно оценивая свои силы и знания. Отец Даниил утверждает, что не следует заискивать перед слушателем, лукавить и стесняться говорить о его неправоте. Наоборот, следует прямо говорить о своей правоте, но уметь аргументированно доказать правоту и истинность православного вероучения. При этом нельзя унижать другого человека» [21].

По мнению отца Даниила, миссионерское служение являет собой «путь к святости, к которой мы все призваны» [13]. Отец Даниил так определяет задачу мис-

сионера: «пройти по миру частым гребешком и найти тех людей, для которых Истина важнее, чем они сами... призвать человека к контакту с Богом» [13]. При этом Евангельские истины необходимо преподносить слушателям максимально чистыми, подлинными, неискаженными, без примесей лжи. Это требует от проповедника и миссионера хорошего знания Св. Писания, основ своей веры, догматов, катехизиса, канонов Православной Церкви. Миссионеры должны «свободно ориентироваться в составе и содержании Библии. Миссионер опирается, прежде всего, на Священное Писание, но не так, как ему хочется, а так, как его понимает согласие отцов Церкви. Мы возвещаем Иисуса Христа распятого и Воскресшего из мертвых для того, чтобы искупить нас от греха проклятия смерти. Миссионер должен употреблять как можно меньше терминов, говорить максимально простым и понятным языком» [13].

Отец Даниил отмечает важность в деле миссии проповеди во время Богослужения. Так, он считает важным произносить проповедь во время вечерней службы после прочтения Евангелия, а также на Литургии после прочтения Евангелия (когда прочитанный текст объясняется) и в конце службы, когда объясняется прочитанный отрывок из Апостольских чтений. Также на миссионерском приходе, организованном отцом Даниилом, во время причащения священника читается Св. Писание, а не молитвы ко Причастию или Жития святых. Миссионер так объясняет такое решение: практически большинство прихожан плохо знакомы с библейскими текстами, а в данном случае они, хотят ли этого или не хотят, слушают Священные тексты, которые затем батюшка и комментирует, толкует [15].

Также миссионер-проповедник отмечает важность хотя бы легкой трапезы (в виде чаепития) после Богослужения, т.к. неформальная обстановка способствует сближению и знакомству прихожан., которые самостоятельно приносят сладости к столу. Это положительно влияет и на детей, подростков, которые, кроме прочего, видят пример милости, заботы, жертвенности, единства, дружбы, соборности, уважения, доброты со стороны взрослых. А ведь дети весьма чуткие и наблюдательные.

В определенные дни на приходе о. Даниила проходили занятия библейской школы, которые заключались в огласительных беседах, в изучении Священного Писания с обязательным обращением при этом к наследию и учению святых отцов Церкви. Особенностью этих занятий было то, что, как отмечает сам о. Даниил, на них приходили, кроме постоянных прихожан, «и невоцерковленные люди, и протестантские пасторы, и рядовые сектанты, и даже имамы провинциальных мечетей» [15]. Священник-миссионер очень переживал о том, что многие люди,

считающие себя верующими, православными, много лет участвующие в жизни Церкви, в Богослужениях, по факту оказываются невежами и не освоили даже азы христианства. При этом отец Даниил обращал внимание на необходимость привлечения к миссионерскому служению как людей преклонного возраста, так и молодежи [15].

Во время Великого Поста отец Даниил с прихожанами во время бесед разбирали вопросы амартологии, то есть греха и страстей, а также изучали противоположные грехам добродетели, причем с опорой на Св. Писание и святоотеческие творения. Это дало свои результаты: прихожане стали больше интересоваться патристическими текстами, например, творениями прп. Иоанна Лествичника, свт. Иоанна Златоуста, свт. Василия Великого, русского подвижника Феофана Затворника и пр. Отец Даниил говорил о важности молитвы, о том, что миссия, как и любое другое дело, должна начинаться и заканчиваться молитвой.

Опыт отца Даниила в деле миссии весьма важен для современных миссионеров. Сегодня протестантские организации ведут активную деятельность, как в реальной жизни, так и в медийном, виртуальном пространстве, используют все информационные возможности. Они обладают колоссальным опытом миссии, технологиями ее ведения, специальными учебными заведениями, ведут издательскую деятельность. Следует отметить, что в силу того, что многие прихожане Православной Церкви довольно пассивны в деле изучения своей веры, они не могут понять, к какой конфессии, к какому религиозному направлению принадлежит книга на религиозную тематику (например, Библия, Новый Завет), которая оказалась у них в руках, а потому, начав читать эту книгу, они, так или иначе, впитывают те заблуждения, которые там присутствуют. Нередко протестантские организации с целью благотворительности дарят книги Св. Писания библиотекам, школам, раздают на улицах. Все это тревожило отца Даниила, поэтому он решил твердо противостоять всем негативным тенденциям в религиозном пространстве российской действительности. И, кроме ведения миссии среди протестантов, он проповедовал приверженцам ислама, окормлял обратившихся в Православие татар в Москве, ездил с проповедями в Казань. Часть новообращенных со временем стали помогать ему в деле миссии. Отец Даниил выучил татарский язык. В 2005 г. с участием о. Даниила публичный диспут между мусульманами и православными (который можно посмотреть в интернете). Он отлично ориентировался в Коране, Сунне, законах шариата, а потому легко вел дискуссии с мусульманами [1].

Следует отметить, что в Русской Православной Церкви не было в то время профессионально подготовленных кадров для ведения полноценной и полномасштабной миссионерской деятельности. Проблемой являлось и ее финансирование, поэтому миссионерское служение, которое смог организовать о. Даниил, без преувеличения можно назвать уникальным и беспрецедентным явлением в современной России. Отец Даниил Сысоев имел четкие представления о том, как должна вестись миссия, при этом он акцентировал внимание на ответственности миссионера. В 2008 г. была организована «Школа православного миссионера», в которой о. Даниил с учащимися читали и разбирали Св. Писание, изучали методы и принципы ведения миссии с инославными, атеистами, иноверными. Сначала учащиеся изучали теорию, а затем закрепляли ее на практике: они выходили «на улицы для проповеди, раздавали листовки, приглашали людей в Храм, на службу, расклеивали объявления о проведении огласительных бесед» [1]. Также проповедники-миссионеры, которые достаточно хорошо изучили миссионерское дело, его принципы, методы, знали Св. Писание, ходили непосредственно на собрания сектантов, там разъясняли ложность их учения и раскрывали истинность Православия.

Кроме того, миссионеры проповедовали возле исламских магазинов и кафе. Их деятельность приносила плоды: православными становились не только протестанты, но и мусульмане. Отец Даниил в своих трудах описывает основные положения ислама с позиции православной теологии, при этом он отмечает, что «ни один мусульманин не знает на самом деле, кто такой Аллах» [14]. О. Владимирцев отмечает, что «уникальный миссионерский опыт о. Даниила разрушил множество предубеждений в отношении православной миссии среди иноверцев» [1].

Следует сказать и о таком понятии, как уранополитизм, которое присутствует в богословских размышлениях о. Даниила Сысоева. Уранополитизм, по мнению миссионера, «совершенно четко проводит грань между православным христианством и патриотическим “христианством”, отделяет православную веру и от национализма, и от космополитизма, и от либерализма» [20]; «у всех одно отечество – горний Иерусалим» [5], «наша единственная и вечная Родина – это небо» [10]. Отец Даниил ставит любовь к Богу и стремление к Нему выше земных радостей, земных устремлений, вые семьи, детей, работы [20]. Следует отметить, что концепция уранополитизма не всем приходится по душе. Есть и ее критики, которые называют ее фундаменталистской, модернистской [9], «отрицанием земной составляющей в деле нашего спасения» [2]. На данный момент концепция

уранополитизма о. Даниила еще не получила должного анализа с позиции православного богословия и освещения в исследовательских работах современных теологов и религиоведов.

В своих трудах о. Даниил касался таких тем, как спасение человека, обожение, которые достигаются лишь в Церкви Христовой. Он утверждал, на основании Св. Писания, что вне Церкви спасения нет. Также батюшку заботили вопросы воспитания детей, молодого поколения. Он говорил, что задача взрослых людей, взрослых православных верующих состоит в том, чтобы «ориентировать наших детей на святость» [16].

В труде «Закон Божий» о. Даниил говорит о необходимости веры, о Боге-Троице, в рамках Св. Предания, Св. Писания и в соответствии с творениями св. отцов Церкви он рассматривает триадологическую составляющую православного богословия: «Бог – это Дух единый, Вседержитель, Свет, Благодать, Жизнь, Любовь, Сущность, источник бытия для всего существующего, Спаситель погибающих. Бог триедин – Отец, Сын и Дух Святой, однако Он – не три Бога, а один. Три Личности (Ипостаси), но одна Сущность, одна слава, одно могущество и Царство, одна воля» [12].

Также отец Даниил затрагивал тему брака, внутрисемейных отношений, он говорил, что «любое непонимание можно решить доверительной беседой и, конечно, молитвой, что супруги должны молиться друг за друга и за своих детей, потому что семья – это труд. Любовь – это долгий и усердный труд. Брак – это костер, в который нужно подкладывать поленья, иначе все потухнет» [22].

Таким образом, о. Даниил Сысоев призывал каждого православного христианина к миссии: «... без личного стремления к высоте мы никого не призовем ко Христу. Ты сам должен стать светом, чтобы светить... наша мысль должна быть пропитана Св. Писанием» [19] для того, чтобы наша миссия стала плодотворной.

В заключение следует сказать, что отец Даниил Сысоев показал нам уникальный пример миссионерского делания. Он отлично знал Св. Писание, ориентировался в творениях и высказываниях св. отцов Церкви, имел экзегетический, гомилетический дар [11]. Как отмечает А. Малер, он «проповедовал именно христианское христианство» [8]. Он считал, что Христианство в лице Православия есть абсолютная истина, а потому эта истина должна быть услышана каждым человеком на земле. Обращение к его опыту, миссионерским трудам поможет противостоять инославной и иноверной миссии на территории России и сохранить и приумножить православную культуру и традиции.

Библиография

1. Владимирцев О. Некоторые аспекты миссии среди иноверцев на примере о. Даниила Сысоева [Электронный ресурс]. – URL: https://ruskline.ru/analitika/2011/11/19/nekotorye_aspekty_missii_sredi_inovercev_na_primere_o_daniila_sysoeva/ (дата обращения 15.04.2023).
2. Давлетшин Т. Концепция уранополитизма священника Даниила Сысоева [Электронный ресурс]. – URL: https://ruskline.ru/opp/2021/11/27/koncepciya_uranopolitizma_svyawennika_daniila_sysoeva (дата обращения 15.04.2023).
3. Егоров М., прот. Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – URL: <https://obrazovanie-gid.ru/soobscheniya/soobschenie-missionerskaya-deyatelnost-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi-v-sovremennyh-usloviyah.html> (дата обращения 15.04.2023).
4. Ефимов А.Б. О миссии в современной России [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.pravmir.ru/o-missii-v-sovremennoy-rossii/> (дата обращения 15.04.2023).
5. Живой Журнал о. Даниила Сысоева. Уранополитизм или патриотизм [Электронный ресурс]. – URL: <http://pr-daniil.livejournal.com/36110.html> (дата обращения 15.04.2023).
6. Иерей Даниила Сысоев [Электронный ресурс] // Азбука веры. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Daniil_Sysoev/ (дата обращения 15.04.2023).
7. Иоанн (Попов), еп. (ныне митр.). Миссия в Русской Православной Церкви в современных условиях [Электронный ресурс]. – URL: <https://eparhia-saratov.ru/Articles/missiya-v-russkojj-pravoslavnoj-cerkvi-v-sovremennykh-usloviyakh> (дата обращения 15.04.2023).
8. Малер А. Священномученик Даниила Сысоев. Покушение на веру [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Svyaschennomuchenik-Daniil-Sysoev> (дата обращения 15.04.2023).
9. Поленный Д.Г. Основания теологической интерпретации науки с позиций православного фундаментализма (на примере работ свящ. Даниила Сысоева) [Электронный ресурс]. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osnovaniya-teologicheskoy-interpretatsii-nauki-s-pozitsiy-pravoslavnogo-fundamentalizma-na-primere-rabot-svyasch-daniila-sysoeva-1> (дата обращения 15.04.2023).
10. Последнее интервью иерея Даниила Сысоева: «Бегите в небо!» [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.pravmir.ru/ierej-daniil-sysoev-begite-v-nebo/> (дата обращения 15.04.2023).

11. Сысоев Д., свящ. Влюбить во Христа весь мир [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.pravmir.ru/svyashhennik-daniil-sysoev-vlyubit-vo-xrista-ves-mir/> (дата обращения 15.04.2023).

12. Сысоев Д., свящ. Закон Божий [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Daniil_Sysoev/zakon-bozhij/1 (дата обращения 15.04.2023).

13. Сысоев Д., свящ. Инструкция для ловца человеков [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/katehizacija/instrukciya-dlya-lovca-chelovekov.shtml> (дата обращения 15.04.2023).

14. Сысоев Д., свящ. Ислам. Православный взгляд [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/odin-li-bog-v-raznykh-religiyaх> (дата обращения 15.04.2023).

15. Сысоев Д., свящ. Как мы строили миссионерский приход [Электронный ресурс]. – URL: https://k-istine.ru/mission/mission_sisoev.htm (дата обращения 15.04.2023).

16. Сысоев Д., свящ. О библейском воспитании детей [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.dmdonskoy.ru/node/1048> (дата обращения 15.04.2023).

17. Сысоев Д., свящ. Основные принципы проповеди: цели и задачи [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Daniil_Sysoev/kurs-lektsij-dogmaticheskoe-bogoslovie/#0_3 (дата обращения 15.04.2023).

18. Сысоев Д., свящ. Почему люди не хотят миссионерствовать [Электронный ресурс]. – URL: <https://orthomission.ru/o-shkole/o-daniil/190-pochemu-lyudi-ne-khotyat-missionerstvovat-svyashchennik-daniil-sysoev> (дата обращения 15.04.2023).

19. Сысоев Д., свящ. Речь о миссии [Электронный ресурс]. – URL: https://vk.com/video-181052325_456239023 (дата обращения 15.04.2023).

20. Сысоев Д., свящ. Уранополитизм: зачем нужен новый термин? [Электронный ресурс]. – URL: <https://uranopolitism.wordpress.com/> (дата обращения 15.04.2023).

21. Сысоев Д., свящ. Хочешь увидеть чудеса – иди в миссионеры [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.mgarsky-monastery.org/kolokol.php?id=1363> (дата обращения 15.04.2023).

22. Сысоева Ю. Хранитель семьи. Памяти отца Даниила Сысоева [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavie.ru/125672.html> (дата обращения 15.04.2023).

23. Филлипс А., свящ. Задачи нашей Церкви в двадцать первом веке [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavie.ru/514.html> (дата обращения 15.04.2023).

МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ СЕДЬМЫЕ ИННОКЕНТИЕВСКИЕ МИССИОНЕРСКИЕ ЧТЕНИЯ «ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ И ОТЕЧЕСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА» (5-6 октября 2023 г.)

УДК 26-28

Колесников Сергей Александрович,
доктор филологических наук,
проректор по научной работе БПДС (с м/н),
профессор Белгородского юридического института МВД России
skolesnikov2015@yandex.ru

Богословская система В.Н. Лосского и зарубежная духовная культура: взаимоотношения и параллели

Аннотация: В статье рассматриваются вопросы взаимоотношения богословской системы известного православного богослова В.Н. Лосского и зарубежной духовной культуры. Признание за православием вселенских масштабов определило в случае Лосского и повышение степени персональной ответственности за сохранение религиозного смысла окружающей реальности. Именно этим вызваны его проекты по построению продуктивных отношений при построении своей богословской системы с теологическими воззрениями западных теологов. В результате был достигнут продуктивный результат взаимодействия и показан богословский ресурс православного богословия.

Ключевые слова: В.Н. Лосский, православное богословие, западное богословие, православие и Запад.

Sergey Alexandrovich Kolesnikov,
Doctor of Philology,
Vice-Rector for Scientific Work of BPDS (from m/n),
Professor at the Belgorod Law Institute
of the Ministry of Internal Affairs of Russia
skolesnikov2015@yandex.ru

V. N. Lossky's Theological System and Foreign Spiritual Culture: relationships and Parallels

Abstract: The article discusses the relationship between the theological system of the famous Orthodox theologian V.N. Lossky and foreign spiritual culture. In Lossky's case, the recognition of Orthodoxy on a universal scale also determined an increase in the degree of personal responsibility for preserving the religious meaning of the surrounding reality. This is what caused his projects to build productive relationships in building his theological system with the theological views of Western theologians. As a result, a productive result of interaction was achieved and the theological resource of Orthodox theology was shown.

Keywords: V. N. Lossky, Orthodox theology, Western theology, Orthodoxy and the West.

Открытость себя православному богословию и открытие богословия для себя у Лосского происходило на фоне все более углубляющегося контакта с иноязычной, прежде всего французской, духовной культурой. То, что началось в Сорбонне под руководством Э. Жильсона, получило свое преображенное развитие в участии Лосского в образовательных послеуниверситетских проектах Пятой секции Практической школы высших исследований и в Коллеж де Франс, где Лосский открыл для себя новые богословские горизонты. Поступательно расширялся круг его личных знакомств с ведущими специалистами в области религиозной истории и теологии, что позднее позволило Лосскому на должном профессиональном уровне «посещать лекции специалиста по средневековой теологии Мари-Доминика Шеню. Кроме того, в рамках встреч, организованных Бердяевым в Кламаре, он поддерживал прочные и глубокие отношения с Жаком Маритеном, еще одним выдающимся представителем “неотомизма”» [Ларше, 2019,

208]. Расширению спектра богословского кругозора Лосского и выверенности его православных ориентиров способствовала духовная ситуация, складывающаяся в период европейского *interbellum*-а: «В самой Европе и в католических кругах выраженный интерес к греческим Отцам и стремление вернуться к святоотеческим истокам богословия пробудилось раньше, чем появились основные труды Лосского. Между 1930 и 1940 гг. доминиканцы из богословского центра Сольшуара и иезуиты из Фурвьера вместе с другими доминиканцами и иезуитами – бельгийскими, швейцарскими и немецкими – положили начало новому движению, получившему название *Nouvelle theologie* («Новая теология»), или *Ressourcement* (возвращение к истокам)» [Ларше, 2019, 204]. Востребованность в европейском сознании темы «возвращения к истокам», актуализация патристического наследия как фундаментального базиса для преображения реальности оказались интуитивно прочувствованными Лосским, но его ответом стал призыв к обращению именно к православному святоотеческому опыту.

Важной фоновой особенностью вхождения В.Н. Лосского в богословие стало и расширение представлений о национальной прикреплённости христианства, европейский духовный ландшафт позволил ему увидеть универсальный масштаб православия. «Многие русские богословы в 1920-1930-е годы, – писал позднее сын В.Н. Лосского Николай Лосский (кстати, в предисловии к книге ученика В.Н. Лосского Оливье Клемана «Истоки»), – пришли к такому пониманию Православия, которое не означало его обязательную связанность с той или иной культурой – греческой, русской и т. д., – но указывало на его вселенский характер. Другими словами, они поняли, что Православие может быть и греческим, и русским, и румынским, и болгарским и т. д.; но также французским, английским, американским или африканским. Они поняли, что Православие призвано к просвещению, к воцерковлению всякой культуры, какой бы она ни была» [Клеман, 1994, 10]. Сверх-национальная широта богословия оказалась для Лосского ответом на острейший вопрос национально-религиозной идентичности, предложило свет в лабиринте поисков своего духовного пути. Он не мог согласиться с идеей национальных приоритетов в христианстве, «Лосский не мог следовать за своими собратьями по эмиграции в их склонности подчеркивать “русскость” своего православия» [Уильямс, 2009, 21]. Преодоление национальной религиозной исключительности во многом определило богословскую методику Лосского, именно богословский ресурс оказался наиболее продуктивным в разрешении кризиса изгнания, преодоления чувства оторванности от корней отечественной культуры.

Способность богословия к вознесению над узко-национальными версиями религиозных истолкований оказала духовно-терапевтическое воздействие на становление мировоззрения Лосского, сняло травматический духовно-душевный шок, столь характерный для многих эмигрантов межвоенного периода.

Признание за православием вселенских масштабов определило в случае Лосского и повышение степени персональной ответственности за сохранение религиозного смысла окружающей реальности. Ведь миссионерская значимость православного богословия, в которое входит Лосский в 1930-е годы, раскрывалась – с учетом вселенского масштаба этого богословия – в новых формах: человек, избравший своей профессиональной стезей православное богословие, оказывался ответственным за возвращение в мир, в социальный универсум ответственности православного верующего перед Богом. Исторический опыт революции, разрушение духовного уклада семьи, опустошенность изгнания, тенденции руинизации университета показывали Лосскому, насколько опасно оказаться лишение мира сакральной ответственности, девальвация и исчезновение метафизического понимания бытия, сменяемое интронизацией «только человеческого» уровня ответственности. Православное богословие, поднятое на вершину вселенского, сверх-национального уровня, на котором «нет ни Еллина, ни Иудея» (Кл. 3:11), позволило Лосскому обрести понимание ответственности личности за мир в глазах Бога, ввело в его мировоззренческий простор категорию религиозного ответа за происходящее в мире. Секуляризация, стремящаяся лишить мир трансцендентальной ответственности, была неприемлема для Лосского, видящего в православном богословии новый уровень ответственности и новое качество духовных задач, раскрывающихся перед личности. К решению этих задач и направляет свой духовно-интеллектуальный потенциал В.Н. Лосский, выходя на самостоятельный путь богословского становления.

Принятие на себя богословского призвания закономерно выводило Лосского к определению методологии богословствования как образа жизни, к результативному построению модели экзистенциального смысла с использованием методико-богословских ресурсов. Метод богословия Лосского, создаваемый в ситуации внутреннего признания сверх-национальных приоритетов (но, ни в коем случае, не отрицания национальной специфики православия!) и внешней заинтересованности западных теологических кругов в расширении методологических горизонтов, был сориентирован на синтез русского и зарубежного опыта богословствования, с учетом тех вызовов, которые предстали во всей полноте для Лос-

ского в эмиграции. Оказавшись в изгнания, в условиях вызова со стороны неоварварства, открывшегося Лосскому и в советском и в западном университетском варианте, он формирует четкое понимание задачи, стоящей перед богословием: сохранение и передача духовно-интеллектуального наследия последующим поколениям через разверзающуюся пустыню бездуховности. Богословие предстает для начинающего богослова Лосского как форма Исхода с сохранением ковчега духовности и религиозной интеллектуальности. Опыт преодоления университетской бездуховности показал ему, что наиболее результативным средством сохранения религиозных смыслов реальности является богословское мировосприятие, а потому, уже выйдя в пост-университетский мир, Лосский с полным правом стремился активировать богословский метод для преобразования окружающей действительности.

Богословский метод отличается от иных вариантов миропознания тем, что в нем максимально тесно соединяются субъективные и объективные позиции. Классическое определение метода богословия через операционный паттерн («метод – нормативный паттерн операций, приносящих кумулятивные и прогрессирующие результаты» [Лонерган, 2010, 10] ... «метод имеется там, где имеются различные операции, где каждая операция связана с другими, где набор операций образует паттерн, где паттерн описывается как правильный путь выполнения работы, где операции, согласующиеся с паттерном, могут повторяться до бесконечности, и где плоды такого повторения будут не повторяться, а накапливаться и прогрессировать» [Лонерган, 2010, 11]) в случае Лосского позволяет увидеть, каким образом в практической сфере происходила реализация потенциальной открытости богословского мировидения с реально-биографическими воплощениями. Богословский метод, к которому приходит Лосский уже на первых этапах своего профессионального богословствования, характеризуется стремлением к синтезу, понимаемому как соположение «мест» (συν, со-действие; θέσις, местоположение). «Место», высвечивающее явленность «коммеративного сознания в истории» [Нора, 199, 26], потенциально открыто для разных граней бытия – материального, символического, функционального и, конечно, религиозного – а потому методологическая основа богословия Лосского закладывается на принципе взаимной открытости: индивидуального и трансцендентно-бытийного («...богословский метод следует искать там, где проложены нити, связующие индивидуальной духовный опыт и его предмет, в том случае, если эта связь получает некое завершенное богословское выражение» [Михайлов, 2013, 239]),

локально-личного и церковно-исторического («...научный богословский метод – это соотнесение культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции» [Польсков, 2010, 95]), научного и религиозного...

В синтезе традиций научного и богословского миропознания раскрывается важная особенность богословского метода Лосского, определяющего его самые первые шаги в профессиональных занятиях богословием. Ученик В.Н. Лосского Оливье Клеман, воспитанный в духе богословской методики своего учителя, сформулировал отношение Лосского к богословскому способу решения поставленных вопросов: «Наша наука – не изучение генезиса мира, а вписывание Адамова греха в “опустошенное” пространство-время. В общем виде “законы природы” казались Владимиру Лосскому лишь “привычками”, в коих застыло существование, пораженное тлением и смертью. Действительно, без благодати природа становится инфраприродной. Так и наука остается «внешненаправленным познанием», которое “может объять всяческое лишь в аспекте раздробления, соответствующего состоянию нашей природы после падения”» [Клеман, 2019, 161]. Ключевым моментом в понимании Лосским научности богословского метода предстает наполнение места, хронотопа, религиозными смыслами, позволяющие открыться «месту» благодати, преодолеть то раздробление на места-монады, которое и послужило причиной грехопадения. Методика православного богословия, согласно Лосскому, предлагает переформатирование парадигмы научного миропознания, в отличие от дисбалансированности рационально-позитивистской эпистемологической схемы, в рамках которой высшая цель миропознания – Боговидение – девальвируется, а наукообразные средства приобретают в гносеологической иерархии концептуальные высоты. Богословский метод Лосского – это возвращение значимости цели над средствами, преобладание целеполагания над аргументацией подходов к цели. И в такой методике уникальным становится святоотеческий опыт, являющийся одновременно путем и целью, восстановлением благодатной гармонии между «сказанным и виденным» [Свасьян, 2002, 237], между сотериологическими призываниями и гносеологической техникой познания.

Возможно, указанные методологические принципы воплощались Лосским в 1930-е годы с некоторой степенью богословского максимализма – как это было в непростом споре о Софии – но причиной такого максимализма являлось глубоко личное чувство ответственности, связанное с напряженным осознанием со-

териологической важности заявляемых богословских смыслов. Ведь научность богословия представляет собой специфическую форму научности, где категории логичности, объективности и доказательности носят не отвлеченно-абстрактный характер, а соотносятся с конкретным спасением. Присутствие сотериологического аспекта в богословской методологии четко осознавалось Лосским, что подтверждается высказываниями его учеников. Например, О. Клеман писал об открытости богословского метода Лосского особым типам познания: «Помимо научного познания, законного и благого в своем порядке, но ограниченного “именами”, т. е. свойствами вещей, и подчиненного потребностям нашего падшего состояния, есть другое познание, личное и экзистенциальное, которое открывается нам в Церкви. Только там, во Христе, восстанавливающим антропокосмическую природу, мы можем утолить и преодолеть нашу ностальгию по первоначальной полноте» [Клеман, 2019, 162]. Православный богословский метод неизменно включает в себя «новое» («И увидел я **новое** небо и новую землю» (Откр. 21:1)) представление о полноте знания, соотнесенного с бесконечностью Божественного познания и чаяниями спасения, – и методология Лосского яркое тому подтверждение.

Преображение «услышанного и увиденного» как особенность методологии Лосского проявлялось во включении в богословский инструментарий унаследованного, хотя и в значительной степени опять-таки преобразованного, религиозного интуитивизма. Ведь богословское преодоление «поименованности» как проявления вешности падшего мира могло быть осуществлено преобразованием научного фокусирования: тема особого видения, Боговидения – одна из центральных тем у Лосского. Так, например, Фаворский свет – а тема нетварного света показательна для богословия Лосского периода 1930-х годов, ведь на исходе этого периода, летом 1940 года, он переводит на французский язык «Беседу преп. Серафима Саровского с Мотовиловым», – где свет, который «не есть ни тварь, ни сущность Бога, но – нетварная, естественная благодать, воссияние и энергия, нераздельно и вечно происходящая от самой божественной сущности» («Синодик Торжества Православия» § 1), требует особого видения, особого «научно-миропознавательного» взгляда на преобразующую результативность Фаворского света, являющего себя в особом всеобщем воздействии. В специфическом научно-богословском воззрении воплощается видение смысла Божественной благодати, преобразующей всеобщую вещественно-тварную именованность, а также формируется новый взгляд на научную всеобщую доказательность, воплощенную в идее соборности,

о чем позднее писал Лосский в статье «Третье свойство Церкви»: «Мнения или истины, которые называют “всеобщими”, – это мнения или истины, принятые всеми, “общие” для всех без исключения. Совершенно очевидно, что христианская соборность – всеобщность не может пониматься в этом смысле» [Лосский, 2006, 702]. Богословское видение требует особой доказательности, своеобразной очевидности – видения не столько и не только вербально-номинативного, но и созерцательно-интуитивного, апофатического (еще одна ключевая тема Лосского!) – что и обеспечивает соборную всеобщность как высшую форму доказательности в Православной Церкви, формирует общее церковное согласие.

Конечно, Лосский не упускал из своего богословского горизонта и возможность сомнений и неточностей, ведь еще апостол говорил о том, что земное богословское видение по своему результату происходит «как бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно» (1 Кор. 13:12). Подобную сложность богословского результата, тем более усиленную первыми попытками создать свою богословскую систему, необходимо проиллюстрировать конкретными проектами, в которых принимал активное участие В.Н. Лосский в 1930-е годы.

Одним из сложнейших, переломных для всей духовной ситуации российской эмиграции, стал вопрос об отношении к Церкви, оставшейся в советской России. Признание или непризнание постановлений Архиерейского собора в Сремских Карловцах (1922), реакция на «Декларацию митрополита Сергия» (1927), негативная или положительная оценка действий митрополита Сергия (Страгородского) в рамках «Акта о законном преемстве звания Местоблюстителя московского патриаршего престола и возглавления Русской православной церкви после смерти Митрополита Крутицкого Петра» (1937)... – все эти кардинальные исторические события для В.Н. Лосского носили не столько политический, сколько богословский характер, и выбор, который стоял перед ним, как и перед большинством верующих русских эмигрантов, имел преимущественно духовно-сотериологическое значение, которое не вмещалось в прокрустово ложе исключительно политических предпочтений. Решение остаться в юрисдикции Московского патриархата было обосновано именно богословской аргументацией, что позволяет увидеть в таком решении особое понимание Лосским богословской методологии.

Богословие Лосского 1930-х годов начинается с осознания повышения духовной ответственности, восходящей с семейного уровня на национально-духовный уровень. Если духовный мир семьи, а затем университет как духовно-

образовательная область воплощения религиозных смыслов, полученных в семье, стали интегрированными площадками для формирования личности Лосского в 1920-е годы, то выход в мир духовно-национального масштаба 1930-х годов означал уже реальную апробацию тех ресурсов, которые определяли фундамент личности Лосского. Патриотическое отношение к Родине – оставленной, но тем не менее духовно близкой, – неразрывно соединялось с богословским методом мировосприятия, причем богословие преобладало над политическими аспектами и оценками. Проиллюстрировать подобное отношение к Родине можно на примере оценки монархизма в мировоззрении В.Н. Лосского. Его сын, Николай Лосский, вспоминал о взглядах отца: «Мой отец был монархистом очень убежденным. Но не монархистом по линии русской монархии. Он был монархистом потому, что он был влюблен в идею того, что царь, король западный, средневековый, должен отдавать свою жизнь за свой народ. То есть, по образу царя царей. В этом смысле он был монархист» [Лосский Н.В, Родное и судьбинное...]. «Монархизм» В.Н. Лосского был облечен в богословско-религиозную формулу, восходящую к библейскому видению царствования как проявления Божественной Премудрости: «Мною цари царствуют и повелители узаконяют правду» (Притч. 8:15). Библейско-богословский аспект, являющий проявление Божественности в царствовании, форму Боговидения через призму самодержавия, а не политический аспект монархии определял отношение Лосского к исторической Родине.

Если говорить о конкретном отношении В.Н. Лосского к реалиям советской, контр-монархической России, то можно привести фрагмент воспоминаний брата, Б.Н. Лосского, четко рисующий приоритеты в выборе оценок людей, оставшихся в СССР: «...доктор Манухин с супругой, по рассказу брата, не нашел ничего лучшего, чем высказать порицание как своего рода изменникам – представителям нашей интеллигенции, оставшимся у дел в Советской России. Разъяренный этими словами, Володя высказался достаточно громко, чтобы его услышал доктор, что легко убежавшим за границу осуждать, вместо того чтобы уважать соотечественников, преданно служащих поддержанию европейской культуры на родине» [Лосский Б.Н., 1993, 153-154]. Воинственно-атеистическое государство отделялось в сознании Лосского от конкретных людей, выполняющих духовно-культурные задачи в непростых историко-политических реалиях.

Неспособность разделить политическое и церковно-религиозное как раз и являлась для Лосского той причиной, которая наносила тяжелый урон православной Церкви в целом. Любые попытки соединить религиозное и политическое, с

точки зрения Лосского, неминуемо вели к усилению деструктивных тенденций в церковной жизни. Поэтому попытки придать политическому давлению религиозную окраску не встречали поддержки со стороны Лосского. Глобальные проекты давления на советскую Россию, например, предпринимаемые католическим Римом, воспринимались им отрицательно, Лосскому была ближе позиция, высказанная, в частности, Э. ван Таак: «Папа Пий XI объявил начало “молитвенного крестового похода”, предпринятого Ватиканом в пользу жертв преследований. Весь христианский мир должен был принять в нем участие, «включая и тех, кто не подчиняется его авторитету», – имелись в виду протестанты, англикане и сами православные. “Особенно внимательно мы должны относиться к вопросу о помощи страждущей Русской Церкви, – написал тогда Кирилл Шевич, комментируя эти события. – Тут нужно проявлять очень большую осторожность, чтобы своими действиями не дать лишнего оружия в руки гонителей, всячески стремящихся доказать, что Церковь служить не религиозным, а чисто политическим целям» [Э. ван Таак, История создания...]. На пути перерастания христианской церковности в политическое действие, растворения церковности в политике Лосский стремился установить богословское миропонимание, богословскую методику осмысления исторических событий: церковность с помощью выверенной богословской методологии должна была сохранить свою сферу, не смешиваясь с политическими технологиями.

Для понимания сложности спектра оценок, существовавших в то время в эмигрантском сообществе, можно привести отрывок из книги митрополита Елевферия (Богоявленского), посетившего на одну неделю по приглашению Заместителя Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского) советскую Москву и опубликовавшего в 1930 году книгу «Неделя в Патриархии» о впечатлениях от этой поездки, – книгу, за рубежом воспринятую, как и позицию В.Н. Лосского, весьма неоднозначно. «Меня не интересовала политическая жизнь России – принципиально заявлял митрополит Елевферий, – не интересовала не потому, чтобы она была далека моему сердцу, – кто может забыть родину, святую родину и народ свой, особенно во дни его бедствий – но потому, что она достаточно известна всему миру и особенно нам русским. Я был захвачен более существенною мыслию, высшим желанием: узнать, душою ощутить – возвращается ли и насколько православный русский народ к устроению христианской жизни на Евангельском начале: “Ищите прежде Царствия Божия и правды Его и сия вся приложатся вам” (Мф. 6:33), так как перемещение этих жизненных христианских принципов в об-

ратное соотношение было главнейшею причиною постигших его величайших бедствий» [Богоявленский, 1933, 1933]. Показательный и концептуальный перенос фокуса видения окружающих реалий из политического в духовный спектр – это и было тем методом, который был близок Лосскому. Способность оставаться вне политических предпочтений формировалась у Лосского выверенностью богословскому взгляду на мир, богословие предоставляло для мировоззренческого инструментария Лосского уникальный и в то же время выверенный столетиями метод: верность христианскому Боговидению. Через призму Боговидения, воплощаемого в богословском методе, представляли несущественными и второстепенными политические аспекты; важнее была та освещенность Божественности, которое в трагизме истории являла себя и ожидала того, что будет увидена верующими за напластованиями политического.

Литература

Богоявленский, 1933 – Елевферий (Богоявленский), митрополит. Неделя в патриархии. (Впечатления и наблюдения от поездки в Москву). – Париж: Православное издательство, 1933. – 153 с.

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

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

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

Лонерган, 2010 – Лонерган Б. Метод в теологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 400 с.

Лосский Б.Н., 1993 – Лосский Б.Н. Наша семья в пору лихолетья 1914-1922 // Минувшее: Исторический альманах. Т. 12. – М.; СПб.: Atheneum: Феникс. 1993. – 520 с.

Лосский Н.В., Родное и чужбинное... – Лосский Н.В. Родное и чужбинное: наши гости – семья Лосских / Сайт Радио Свобода / URL: <https://www.svoboda.org/a/268443.html>. Дата обращения: 13.05.2020.

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

Михайлов П.Б., 2013 – Михайлов П.Б. Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития. Сборник научных статей по

итогах работы секции по истории русской мысли XXII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ. – М.: ПСТГУ, 2013. – С. 236–245.

Нора, 1999 – Нора П. Проблематика мест памяти / Франция-память. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1999. – С. 17-50.

Свасьян, 2002 – Свасьян К.А. Становление европейской науки. – М.: Evidentis, 2002. – 448 с.

Таак ван Э., История создания... - Таак ван Э. История создания прихода Трех Святителей: богословские основы возвращения к иконе (1925-1945) / Сайт Православная икона /URL: http://iconeorthodoxe.free.fr/ru/textes/fondation_ru01.html
Дата обращения 01.06.2020.

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

УДК 26-28

протоиерей Александр Яровой,
кандидат богословия,
доцент кафедры библеистики и богословия
БПДС (с м/н),
dubovoeh@yandex.ru

Яровая Анна Александровна,
студент бакалавриата ПСТГУ,
yarovaya.02@inbox.ru

Творчество Иоганна Себастьяна Баха как феномен христианской культуры

Аннотация: в статье рассматриваются актуальные теологические вопросы культуры на основе творчества Иоганна Себастьяна Баха, аксиология в музыке и в реальной практике церковной и общественной жизни, сущность музыки, синергийность в творчестве.

Ключевые слова: И.С. Бах, Евангелие, культура, полнота бытия, аксиология, религиозный музыкальный опыт, барокко, религиозность в творчестве, свобода в творчестве.

Archpriest Alexander Yarovoy,
Candidate of theology,
Associate Professor of the Department
of Biblical Studies and Theology
of BPDS (with m/n),
dubovoe@yandex.ru

Yarovaya Anna Alexandrovna,
undergraduate student of PSU,
yarovaya.02@inbox.ru

The work of Johann Sebastian Bach as a phenomenon of Christian culture

Abstract: the article deals with topical theological issues of culture based on the work of Johann Sebastian Bach, axiology in music and in the real practice of church and social life, the essence of music, synergy in creativity.

Keywords: J.S. Bach, Gospel, culture, completeness of being, axiology, religious musical experience, Baroque, religiosity in creativity, freedom in creativity.

Мы давно уже привыкли воспринимать И.С. Баха как грандиозное культурологическое явление. Его творчество не сводится только к рациональным или только иррациональным проявлениям. Мы конечно же любим творчество Баха давно, можно сказать, всегда, так как получили его музыку одновременно с формами нашего музыкального мышления. Понимаем ли мы ясно или нет, но мы явно являемся наследниками и субъектами православной культуры. В православной России музыка Баха никогда не вызывала антагонизма. Мы рассматриваем ее как факт общемировой культуры, которой наполнена наша повседневная жизнь. Отчасти наша культура много заимствует от подобных шедевров, отчасти что-то интерпретирует. Не возникает конфликта, музыка Баха легко входит на уровень подсознания, даже коллективного, не конфликтует с православной культурой в музыкальных формах. Наша музыкальная культура не автохтонна, то есть происходит не из одностороннего определенного корня. Высокая музыкальная этика может нам раскрывать нравственные идеалы различных народов, которые в своем творчестве рассматривают мир, как творение Всемилостивого и Всеблагого

Бога. Трансценденция творчества И.С. Баха не позволяет быть абсолютно герметически закупоренными. Фигура и личность великого немецкого композитора уже давно и неоспоримо стала составной частью нашей российской культуры. Его настоящий совершенный талант гармонично связан со всем совершенным миром, питая себя от абсолютной мировой гармонии и Бога. Бах правильно и безукоризненно воспроизводит мир, и мы его музыкальные тезисы понимаем. Это своего рода тождество понимания мира в веках. Идеальная основа личности формируется через путь, обогащенный субъективной идеализацией воспринимаемого. Такая трепетная любовь к музыкальной красоте объясняется раскрытием ее величественной и захватывающей внутренней ценности через наши чувства и ассоциации.

Литературы по исследованию творчества И.С. Баха, особенно о биографии, хронологии, периодах, авторстве произведений, подробном разборе отдельных произведений, музыкальных форм, толковании, наследии, анализе музыкального текста множество великое. Но не совсем верно будет отнести данное исследование только к области музыки и эмоций, музыки и богословия, так как не ставится задачи в понимании психологической взаимосвязи между аффектом человека и музыкой и исследования взаимодействий богословия и музыки как таковых. Баха, как многогранную личность невозможно привести к музыкальной психологии или природе эмоциональных реакций слушателя на музыку. Наша работа имеет междисциплинарный характер и базируется на таких областях, как богословие, философия, психология, религиоведение, музыковедение, педагогика, музыкальная терапия, теория музыки и эстетика. Статья раскрывает идею пограничных контактов этих областей и показывает, как их совокупность придает их развитию новые яркие импульсы. Подобный подход всегда актуален, так как плодотворен.

Средневековье, по мнению современных ученых, было погребено гуманизмом и реформацией. Тем не менее, чем теологически, этически и культурологически для нас интересен яркий музыкант, композитор и эстет? В какой-то момент мы понимаем, что ценностная уникальная красота, открывающаяся нам в музыке Баха, выше витальных ценностей обычной психофизической телесной жизни. То есть в его музыке и творчестве мы можем найти живые примеры ответов на вопросы и вызовы сегодняшнего времени. Помимо ответов на наши вопросы можно утверждать, что в целом музыка И.С. Баха только ей свойственным способом структурирует орбиту нашего музыкального мышления. Разум, как знаем, мо-

жет быть марионеткой в опытах современных технологий, душа же организуется и направляется прекрасным, светом гармонии озаряет чувства и пространства. Музыка созерцания восходит над разумом и преображает собой весь мир и нас в этом мире. Через музыкальное преображение воссоздается идеальный мир в первозданной своей целостности.

Часто можно услышать, что музыка Баха не стала бы такой без многогранной христианской основы. Являясь глубоко верующим человеком, И.С. Бах действительно пытается показать проявление Бога в созданном им мире. Божественная активность первична в его творчестве, и, соответственно, тормозит и будит нас. Словно композитор передает то, что говорит дух ему, скромному и трудолюбивому человеку. Его темы для нас предельно и ясно структурны, постигаются как разговор личности с личностью. При этом слушающий словно является стороной, воспринимающей предельно важное откровение. Это откровение имеет особый характер. Космос и природа – естественные откровения, музыка Баха – сверхъестественное. Теологический или Богословский момент в творчестве И.С. Баха важен, его невозможно не затронуть. Возможно, это самый основной аспект его деятельности. Не самобытное творчество человека без Бога предполагает Промысл Божий, Его Любовь, которые имеют о человеке такую заботу, чтобы человек, как личность, на основании своего опыта, увидел красоту и величие высших ценностей. Полюбил бы их более, чем любит себя. Бах не мыслит свое творчество без Бога, а его собственная жизнь является мотивом, восхваляющим Бога. Мотив торжественной славы и глубокого смирения. А. Швейцер пишет: «Музыка Баха — всегда молитва, более того — это не только молитва, а ещё и диалог. Бах не просто молится, он слышит ответы. Это уникально... Музыка Баха — это разговор человека и Бога» [2, с. 514]. Такой настрой есть христианское смирение, призыв к нам, чтобы поступали так же. Каждое творение, любой успех и все творчество в целом есть радостная мысль о Творце, как первоисточнике любого добра, а не самодовольство, чванство и гордыня, замкнутые на себе. Богослуженная музыка, как созерцание Божественной жизни приближает к полноте бытия, а религиозный музыкальный опыт указывает на абсолютное совершенство Бога. Душа наполняется радостью и доверием к Богу и миру, сотворенному Им.

Большой вопрос всегда стоит перед нами, как только затрагивается тема о сущности музыки. Большой самонадеянностью и наивностью будет попытка раскрыть такой вопрос в крошечной по объему статье. По определению гениальность личности невыразима до конца, к ней невозможно выстроить абсолютное

тождество. Мы слышим непосредственно сам талант или музыкальную стихию, колеблемую талантом? Конечно же, музыка является отражением души, можно сказать упражнением или проявлением души. Проникновение музыкой в таинственные истины, приоткрываемые творчеством подчас очень неожиданными и оригинальными путями. Готфрид Лейбниц, знаменитый представитель эпохи барокко, в своем письме Гольдбаху оригинально пишет о музыке, как о бессознательном или тайном арифметическом упражнении души, не осознающей, что она считает.

Не стоит впадать в другую крайность, что все великий композитор сотворил сам по себе, благодаря только приобретенным многими трудами талантами и навыками. Культурная сущность и уникальна, и многогранна. Аллегорически ее можно сравнить с цветком, который тянется к свету. Но цветок не является ни светом, к которому тянется, ни почвой, из которой сам произрастает.

Современная культурология лавирует и старается придерживаться золотой середины, относясь к музыке благоговейно, как к культурному откровению. Признавая своего рода синергичное совместное действие Бога и человека, культурологи и искусствоведы отмечают, что идея религиозного средневековья – спасение души, свойственна как времени, так и окружению Баха. Позже появляется идея творчества, как таковая, как нечто самостоятельное. Бах в себе сумел воплотить обе идеи так, что любой в его музыке может увидеть свое – важное, манящее и непреходящее. В таком формате мы можем зафиксировать эмоциональное и духовное развитие человечества в целом и себя в частности. Мы покорены и добровольно принимаем культуру музыкального мышления великого композитора, образ красоты, истины, блага, эстетическую составляющую.

Музыка Баха устремляется к абсолютной высоте и поэтому показывает нам удивительный феномен синтеза культуры и религии, помогает прочувствовать великий экзистенциальный опыт переживания в рамках собственного бытия. Вне культурного пространства человек теряет важные человеческие свойства. Увидеть или услышать гармонию – значит увидеть целостность мира как своеобразный аспект абсолютной полноты бытия в гармонии, наполненной смыслом добра и красоты. На пределе развития таких гармоний у Баха слышим разрешение всевозможных противоречивость в едином устремлении к Единому, где происходит грандиозная реанимация души. Возможно, мы возвращаемся к Баху по тем же причинам, по которым внимательный религиозный человек возвращается и далее удерживает свое осознанное внимание на молитве.

Аксиология как прославление Божественной красоты, премудрости, благодати очень чувствуется в творчестве И.С. Баха. Такой подход может быть приемлем христианским мировоззрением. Все обнимающее, примиряющее свойство высокой неземной гармонии. В творческом опыте Баха его религиозность для нас открывается как высшая ценность композитора, как его аксиологический опыт идеала совершенства. В таком подходе при замирании музыки мы остаемся с тоской по своему опыту другого. В своей аксиологии Бах часто прибегает к символизму. Через символизм мир отчасти восстанавливается в своих утерянных или ущемленных первоначальных правах. Наше познание носит как всеобщий, так и личностный характер. И идет очень часто через чувственность к разуму, часто через отвлеченности к определенным смыслам. А. Хирш, занимаясь исследованием числовой символики в кантатах Баха, был уверен, что у композитора существовали определенные намерения, задуманные им еще до создания очередного шедевра. И композиция, и числовые ассоциации, находясь в гармонии друг с другом, служили воплощением намеченного замысла. Ю.П. Петров считал, что числовые закономерности являются следствием преднамеренной цели композитора, предвосхищавшей процесс сочинения [4, с. 15]. Вполне вероятно, что в культурологическом и богословском аспекте идеи величайших фигур Германии М. Лютера и А. Дюрера нашли свое отражение в мистике и интуиции И.С. Баха.

В то же время нужно быть внимательными, чтобы, углубляясь в символизм Баха, уже тем самым не обеднить для себя и не редуцировать до теоретической сухой узости его творчество. В Царстве Небесном культуры в привычных нам формах нет, это наши рефлексии на актуальные формы бытия. Трансцендентальное единство апперцепции, то есть отвлеченное обусловленное разбираемыми здесь тезисами восприятие познаваемого нами мира иногда нащупывается посредством интуиций. Роль искусства, творчества здесь велика. Нравственная философия в таком случае является основанием для теоретической философии и наоборот. Так же, как и дело предшествует мышлению, а мышление делу. В этом их синергичность и взаимовосполняемость. Музыкальный гений Баха творит из глубины уникального его духа. Музыкальные формы находятся в определенных установках и отношениях с духом гения. Ведь каков человек, такая у него жизненная позиция, философия, музыка, поступки. Сознание – это самое реальное, что у нас есть, в том числе и преображенное музыкой сознание, но музыка Баха – это пролившийся дух, творящий формы. Дух, который стал отчасти культу-

рологических элементами музыкальных форм музыки Баха. Поэтому наивно пытаться втиснуть это в свои рамки и форматы, особенно если мы к этому внутренне не готовы.

Нужно ли искать у Баха маркеры и признаки его религиозности в музыке? Для многих это представляется излишним, так как музыка Баха естественно и по-настоящему имеет сама в себе и чистоту мистичности, и вдохновенной религиозности и в структуре жанра, и в ритме, и в интервалах, и в темах. Согласно Аристотелю, катарсис очищает через сильные чувства трагедии. Человек выходит из-под власти тьмы, хотя сама темнота и может оставаться где-то рядом. Но она бессильна при катарсисе как очистительном самостоятельном процессе. Покаянная душа не в проповеди, а в исповеди и раскаянии о себе. С. Аверинцев довольно оригинально и интересно пишет о ритме, как своеобразной очистительной теодицее. Говорить о Боге, по мнению многих людей, можно не упоминая Бога. Музыкальная оптика изображения мира явно и эксплицитно прослеживается в каждой музыкальной фразе великого композитора. Рихтер, например, утверждает, что Баха нужно слушать прежде всего в гигиенических целях. Но для многих других в музыке Баха слышно Божественную музыку света, энергии, и, возможно, имя самого Бога, которое у Богом избранного народа нельзя было написать, но можно было озвучить. Иными словами, если нужно услышать имя Бога, то это прямой путь к творчеству Баха. Можно сказать, что религиозная музыка Баха не столько исходит от Бога, сколько приводит к Нему.

Благую мысль о мироздании нам сообщают художественные формы всего творчества И.С. Баха. Этические стороны в творчестве И. С. Баха являются ярко ощущаемыми и закономерными в высоком стиле барокко. Стиль Баха, с десяти лет берущего первые уроки музыки у брата и в течении всей жизни совершенствующего себя, нужно особо изучать. В барочном мышлении всегда присутствовало желание постигнуть тайны мироздания. Но нельзя творчество Баха просто сводить к барокко, тональности, ритму, полифонии, регистрам, размерам и так далее. Мы не знаем насколько глубоко был знаком с работами Мейстера Экхарта, Якова Беме, Бернара Клервосского. В его домашней библиотеке был ученик Мейстера Экхарта И. Таулер, которого Бах читал, изучал, и что нашло отражение в музыкальном творчестве. При соприкосновении с такими талантами, невозможно не поддаться очарованию Божественной любви и преклонению перед неизреченным высоким идеалом. И, конечно, это открывается перед очень чувствительным и художественно восприимчивым слушателем.

Музыка переносится во внутрь сознания субъекта, общества и заполняет своей красотой и возвышенностью все пространство даже у тех, которые пытаются жить только практическими понятиями. Дмитрий Карамазов у Достоевского описывает «изгибы inferнальные талии» Грушеньки, показывая доминирование низменных инстинктов, которые овладевают душой. «Печной горшок тебе дороже: Ты пищу в нем себе варишь», - обращается к уснувшим к высокой эстетике душам А. С. Пушкин, ярко высмеивая грубость нравов и отсутствие духовных устремлений. Ведь искусство для нас то, что делает нас живыми. «И чувства добрые я лирой пробуждал», – совершенно справедливо говорил гений. Мы творим или соприкасаемся с творчеством других, желая найти и обрести правильный формат высокого идеала конкретно для себя. Это творческое душевное восприятие, далекое от жалких прагматических целей ничтожного земного существования, является для нас еще одним радостным приобретением на пути к абсолютной жизни. Духовный утилитаризм, где ценность определяется полезностью, здесь не применим из-за своей узкой значимости материального фактора.

Понятно, что каждый из нас выбирает Баха по своим собственным причинам, по разным психологическим, культурным, духовным запросам. Бердяев в своей книге «Назначение человека» говорит о преображении души через этику творчества. Об этом же говорит Вышеславцев в своей «Этике преображенного эроса». Творчество и искусство часто погружает в личностное переживание субъекта в объективном мире. Для слушающей Баха личности всегда на субъективном уровне открывается много нового, светлого, величественно-интересного, даже если слышим его творения не в первый раз. Так устроено все гениальное, не охватываемое с первого, второго, третьего раза. Более того, изменяет обычный наш порядок восприятия информации, явления или чего-то нового. По отношению к нашему существованию в этом мире, у нас складывается определенная опытная система наших положительных предпочтений в области радости, наслаждений, стремлений, восхищений. Это то, что мы называем хорошим и дурным вкусом. Можно сказать, что это информация через музыкальную подачу из иного бытия, своего рода прорыв в иные формы бытия. Уверенность в разумности и гармонии мира и всех форм бытия. А мы, слушая, принимаем участие в абсолютном совершенстве. Любой субъект вместе со всем миром осознанно или нет стремится к абсолютному совершенству. Своим творчеством и жизнью он пытается создать вокруг себя высший абсолютный порядок, гармонию всего. Кроме структуризации вещественного и осязаемого, есть желание невидимое сделать видимым и

осязаемым, доступным для других. Такое внутреннее устройство, желание делиться радостью опыта основано на любви к Богу, человеку, нравственности, чистоте. Личностью это часто воспринимается не столько как труд, сколько следствием, результатом блаженства души. Такая ситуация часто наблюдается в религиозном творчестве. Юрист и философ-русофил Вальтер Шубарт утверждал, что «гармонический дух живет во всем древнейшем русском христианстве» [1.246]. Такой «гармонический дух» мы видим и у немецкого христианина И.С. Баха.

Для нас важен опыт богословско-нравственного осмысления музыкального творчества И.С. Баха. Это не сентиментальный морализм, а картина духовного мира через призму музыкального изложения. Кто-то для себя откроет методологию, кто-то нравственный путь, кто-то катарсис и следующий за ним свет утешения, кто-то сможет увидеть эстетическую картинку, а кто-то ничего не откроет и не увидит. «Кто знаком с языком композитора и знает, какие образы он выражает определенным сочетанием звуков, тот услышит в пьесе мысли, которые непосвященный не обнаружит несмотря на то, что эти образы заключены в ней», – утверждает А. Швейцер [3, с. 319-320]. И. С. Бах никогда не отдалял своего творчества от Божественных могущества, милосердия и воли. «Яко без Мене не можете творить ничесоже» (Ин. 5.5). Об этом говорят надписи И.С. Баха на своих произведениях. На страницах практически любой его партитуры можно прочесть фразу «Господи, помоги», а в конце произведения аксиологическое «одному Богу Слава». В центре таланта Баха стоит любовь, как абсолютная ценность, и эта любовь направлена к Богу. В этом он черпает вдохновение и утверждает, укрепляет и совершенствует свой талант. Высокие цели формируют высокие мотивы, даруют радость творчества и созерцания.

Нельзя сказать, что творчество Баха не о чем-то, а само что-то. Сегодня принято считать, что искусство должно быть независимо от идеологий и навязываемых утилитарных доктрин, не поддаваться их штампам. Действительно, музыка возвышает и одухотворяет нас не через сообщение нам какого-то нравственного формата, как это делает проповедь или наставление, а через то, что Аристотель называл катарсисом – очищением. Эстетическая красота так же абсолютно ценна, как и добро, хотя они и не тождественны, как не тождественны нравственное безобразие и зло. При этом нужно понимать, что узость ценностных осознаний присуща всем нам, как несовершенным людям. Личная жизнь каждого человека представляет собой целостное единство, и поэтому требует гармоничного подхода и развития на своем пути совершенствования. В том числе всестороннего

гармоничного воспитания духовных, культурных и нравственных сторон. Это развитие должно быть пылким, интересным и ярким для себя, увлекающим и захватывающим все стороны души. Безусловно это процесс медленный, требующий огромной стойкости, мужества, ясной целеустремленности и терпения. Ведь невозможно в одно мгновение перенестись в абсолютную красоту и гармонию. Необходимы труд и подчас очень долгое терпение роста. Говоря о Бахе, мы приближаемся к области красоты в творчестве, осмысления мистики богослужения, насыщения величественными символами и приобретения небесной христианской культурной интуиции. Кроме всего сказанного, музыка Баха содержит в себе мудрую последовательную воспитательную основу, мягко действующую и не насильствующую слушателей своей гармоничной красотой и призывом восхождения к небесной любви. Глубину смысловых посылов Баха можно понимать только тогда, когда понимаешь христианскую культуру. У более поздних композиторов такое требование в такой категоричности отсутствует. Тема творчества очень важна при разработке понятий образа и подобия, как отражение Творца в своем сердце и душе, как созидание своего личного пути к Создателю всего мира. Творчество можно воспринимать как создание новой реальности. Но это не фальшивая вторичная или параллельная реальность, уводящая от настоящей. Это реальность действительная, и, возможно, даже более действительная, чем реальность греха. Постигать нужно такую форму творчества, которая обогатила все человечество и продолжала бы приковывать внимание всего ищущего чистоты и высоты человечества к неизреченной красоте творческого и культурного просвещения и просветления. Бах нам предлагает узнать Бога через познание особого опыта композитора. Альфред Шнитке, в годы зрелости говорил о своем отношении к Баху: «И как далекий, недостижимый идеал – Бах. Бах сейчас стоит для меня в центре всего. Это тот центр, то солнце, которое светит во все стороны. Чем бы я ни занимался [5, 37]. И.С. Бах никогда не отдалял своего творчества от Божественных могущества, милосердия и воли. «Яко без Мене не можете творить ниче́соже» (Ин. 5.5). Об этом говорят надписи И.С. Баха на своих произведениях. На страницах практически любой его партитуры можно прочесть фразу «Господи, помоги», а в конце произведения аксиологическое «одному Богу Слава». В центре таланта Баха стоит любовь, как абсолютная ценность, и эта любовь направлена к Богу. В этом он черпает вдохновение и утверждает, укрепляет и совершенствует свой талант. Высокие цели формируют высокие мотивы, даруют радость творчества и созерцания.

Если понимать педагогику, как детовождение к знаниям, то И.С. Бах – великий педагог и учитель на все времена. Г. Гегель тонко заметил, что «педагогика – это искусство делать людей нравственными: она рассматривает человека как природное существо и указывает путь, следуя которым он может вновь родиться, превратить свою первую природу во вторую, духовную, таким образом, что это духовное станет для него привычкой». Могучая сила музыки Баха освобождает личность от мелких страстей и целей. Как величественные волны океана музыка великого композитора накрывает человека состоянием удивления, изящного наслаждения, удовлетворения и восхищения, некоторым эмоциональным проявлением любви к Богу и Бога. Часто это сопровождается желанием продлить и освоить увиденное и услышанное, – спеть любимую тему, контрапункт или снова прослушать любимого исполнителя. Но и на этом все не заканчивается. Личность включает такой опыт в основу жизненного кредо. И это так же музыкальная педагогика от Баха. В понятном для нас нашем временно-пространственном мире в связи с этим формируется сложно-эмоциональное чувство любви и приоритетов с волевым отношением к ним как необходимым для нас ценностям. Это не просто субъективные привязанности и стремления, а осознаваемая жизненно-онтологическая платформа. Создавая такую платформу, мы часто пользуемся интрацепцией как включением чужих достижений, форм бытия в свои интересы, впитываем общую культуру. Это общее поле культуры нередко способствует стройному и гармоничному осознанию своего бытия, осознание и ясное определение для себя идеалов красоты, высоких целей и задач. Божественная педагогика безусловно просматривается в гениальности Баха. Она учит видеть небесные ступени и исполнена великой любви. Как неразделенная любовь способно высоко поднимать влюбленного, так и соприкосновение с высоким творчеством может преображать и очищать человека, пусть даже до конца не осознающего и не понимающего гениальные конструкции и формы музыкальных гармоний. Это может быть бескорыстная пламенная любовь к искусству, Богу, человечеству, науке. В любви к творчеству невозможно предельно ясно выразиться, за что именно мы любим так, а не иначе. Это судьба всех попыток отвлеченных понятий выразить музыку, живопись, скульптуру, и свое отношение к ним. Конечно же мы приобретаем, радуемся познанным ценностям. «Дух творит культуру, вытесняя биологические влечения, заимствуя из них энергию, реализует ценности и идеи. Таким образом человек укореняет себя в мировой основе», – утверждает М. Шелер [1.204].

Сегодня оцифровывают все – книги, музыку, любую информацию. Эти тождества одного или иного порядка, – в это еще предстоит разбираться. Наши жизненные мотивации определяются воспринятыми и важными для нас ценностными ориентирами. И если эти ориентиры слабы и несовершенны, то более или менее высокие ступени радости творчества, пусть и несколько в ослабленном виде, доступны и нам, прикасающимся к великому таланту. В Бахе мы испытываем не только эстетическое, но и философское, нравственное, духовное откровение опыта гениального композитора. Высокое чувство культуры оплодотворяет свободную личность через духовно- душевное единодушие с ее представителями. Нужно лишь откликнуться на призыв войти в красоту Небесного Царства человек может лишь через свободное приятие своей волей Божественного посыла. Тогда человеческое бытие может называться Божественным. Приятие должно быть искренним и осознанно честным, а посыл может быть очень разным, в том числе и музыкой. Это активное приятие нашим умом и волей Божественного посыла является частью сложного воспитания и роста. Такая педагогика делает человека смиренным и чувствительным перед изяществом высокой небесной красоты, которая не изолирована от нас, а окружает со всех сторон, отовсюду. При этом мы не утрачиваем свободы, самостоятельности полноты духовной личности, когда позволяем себе восторгаться гениальными творческими шедеврами. Это соприкосновение с великими образцами творчества увеличивает наши творческие способности.

У Баха есть вещи, играя которые, чувствуешь, как меняешься сам. Теория инспирации утверждает, что духовные высшие силы в творческом подъеме влияют на человека, мыслят, творят в нем [1.203]. Владимир Соловьев утверждает, что «все происходящее в мире, и особенно в жизни человеческой, зависит, кроме своих наличных и очевидных причин, еще от какой-то другой причинности, более глубокой и многообещающей, но зато менее ясной» [1.203]. Через возвышение души посредством высокой музыки или другого чистого искусства сублимируется всякая пошлость и низменная страсть. Человек освобождается от ненависти, злобы и прочего, разрушающего душу, и возрастает в свободе. Дух, отраженный в музыке Баха, сверхпространственен и сверхвременен. С этой идейной позиции можно утверждать, что музыка, отразившая и вобравшая в себя Дух, вечна. Культурная инициатива исходит от человека, а завершается синергией чистого сердца с силой Божией. В свободном соединении с молитвой и Евхаристией это приводит к полноте Богочеловеческой жизни. Онтологическое соединение в единой

гармонии. Такое единение всегда характеризуется положительным созидательным духовным характером.

В заключение хочется сказать, что человечество во все времена пыталось определить грани соприкосновения метафизики и творчества при определении целей своего пути, своего жизненного предназначения. Верующий человек конечную цель определяет как совершенную любовь Бога и к Богу, как Царство Небесное. Стремится определить границы и формат совершенной системы искренней и без всякой фальши этической и духовной жизни. Каждая личность не только уникальная ценность, но и своеобразный индивидуум, стремящийся понять свой путь и цель жизни. Это безмерно сложная задача. Людей, ищущих такой высокий путь жизненной гармонии Л. П. Карсавин называл «симфонической личностью» [1.208]. Нравственное добро, святость, свобода, любовь, духовная красота представляют собой гармонию пути и цели. Нарушение такой гармонии ведет к фальши и нестроению. Личность, познавшая абсолютную любовь, живет абсолютно качественной новой жизнью. Каждый человек стремится к счастью, полноте бытия, но далеко не каждый достигает счастья и даже не знает, как это сделать. Знания духовного порядка таковы, что могут исчезать. Часто требуются новые значительные усилия, чтобы снова познать высокие истины. Многим субъектам, как личностям и даже целым народам приходится тянуться к духовным благам, которые уже когда-то были достигнуты. Примером может быть музыка Баха, снова широко открытая только много десятилетий спустя. Мы же, погружаясь сегодня в глубины и основы творчества И.С. Баха, несмотря на все индивидуальности автора, всегда можем увидеть всечеловеческий ориентир и значение образа и подобию Создателя и Творца всей вселенной. Принцип свободного развития личности несоизмеримо во много крат выше принципа торжества человеческих идейных форм, как, например, права, равенства, удовлетворения материальных запросов. Свободный выбор нравственного развития – это поднятие личности на более высокую, потенциально возможную ступень развития. Для церковного человека это соприкосновение с Божественными энергиями, достижение порога Небесного Царства. При этом очень важно, чтобы у нас было постоянное напоминание о духовном мире, из которого нас выдал грех. Чувственный опыт структурирует сознание и нашу способность формировать образы. Это позволяет нашему сознанию становиться ближе, стирать определенные грани непонимания между нами и познаваемым. Сегодня уже не оспаривается, что музыка может проникать в подсознательную сферу человека, влияя на его поведенческое сознание. Может

быть источником смиренного спокойствия или же бурного и грубого мятежного проявления. И не только мы оцениваем музыку, но и музыка оценивает нас.

Литература

1. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991. Издательство политической литературы. – 360 с.
2. Швейцер А. Иоганн Себастьян Бах. — КЛАССИКА-XXI, М., 2011. – 836 с.
3. Швейцер А. Иоганн Себастьян Бах / Альберт Швейцер; пер. с нем. Я. С. Друскин, Х. А. Стрекаловская, : ред. пер. и автор вступ. статьи М. С. Друскин. - М.: Классика-XXI, 2002. – 816 с.
4. Петров Ю. И. С. Бах и библейская математика / Ю. Петров // Процессы музыкального творчества. Вып.6. / Сб. трудов РАМ им. Гнесиных № 162. -М., 2003. – С. 10-24.
5. Ивашкин Александр. Беседы с Альфредом Шнитке. Москва: РИК «Культура», 1994.

**МАТЕРИАЛЫ XXI ИОАСАФОВСКИХ МЕЖДУНАРОДНЫХ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ЧТЕНИЙ «ПРАВОСЛАВИЕ
И ОТЕЧЕСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА: ПОТЕРИ И ПРИОБРЕТЕНИЯ
МИНУВШЕГО, ОБРАЗ БУДУЩЕГО»
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«ПРАВОСЛАВИЕ И КУЛЬТУРА: НАПРАВЛЕНИЯ ДУХОВНОЙ
МИССИИ» (9 ноября 2023 г.)**

УДК 26-28

Колесников Сергей Александрович,
доктор филологических наук,
проректор по научной работе БПДС (с м/н),
профессор Белгородского
юридического института МВД России
skolesnikov2015@yandex.ru

**Православное богословие и культура: аспекты богословской системы
В.Н. Лосского**

Аннотация: В статье рассматриваются отношения богословия В.Н. Лосского и культуры. Встреча с Богом – серьезное испытание, и Лосский хорошо понимал это. В ситуации, когда встречаются Бог и культура в сознании человека происходит преобразование всей личности, всех прежних, «классических» представлений о характере богословствования. Для самого Лосского встреча Божественного культурного предстает прежде всего общением, но общением личностным, лицом к лицу, при котором возникает особая форма духовной визуальности, предлагающая свою понимание спасения как духовно-культурного события.

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

Sergey Alexandrovich Kolesnikov,
Doctor of Philology,
Vice-Rector for Scientific Work of BPDS (from m/n),
Professor at the Belgorod
Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia
skolesnikov2015@yandex.ru

Orthodox theology and culture: aspects of V.N. Lossky's theological system

Abstract: The article examines the relationship between V.N. Lossky's theology and culture. Meeting God is a serious test, and Lossky understood this well. In a situation where God and culture meet, a transformation of the entire personality takes place in the human mind, all previous, «classical» ideas about the nature of theology. For Lossky himself, the meeting of the Divine cultural appears primarily as communication, but personal communication, face to face, in which a special form of spiritual visibility arises, offering its understanding of salvation as a spiritual and cultural event.

Keywords: V.N. Lossky, theology of the Encounter, Theology of theology, Orthodox theology.

Потаенность и личностность Троицы в богословии Лосского 1950-х годов предстают во всей своей значимости в принятии кафолической церковности: «Тайна кафолической Церкви осуществляется в множественности человеческих сознаний как согласие единства и множества, по образу Пресвятой Троицы, тому образу, который Церковь осуществляет в своей жизни; три сознания – одно содержание, один “Божественный Совет”, или “Совет Святых”, т. е. некая “Божественная кафоличность”, если дерзнем мы употребить этот экклезиологический термин по отношению к Пресвятой Троице» [Лосский, 2006, 719]. Кафолическая Церковь представляет вершину теосиса, где встречаются Бог и человек, где человеческое сознание обретает особый опыт «совещательности», предстоящий в Троице и в церковной кафолической. Троица выступает особым научением для человека, движущегося по пути обожения, научением объемного, триединого, сознания, только в этом случае способного включить «одно содержание» – полноту Божественной проявленности.

Когда Лосский говорил о сущности Божества, он стремился услышать в нем всю гамму оттенков, единсущно объединяющих апофатическую потаенность,

личностность, диалогичность Троицы: «"Усия" в Троице – это не абстрактная идея Божества, не рациональная сущность, которая связывала бы три Божественные индивидуума, подобно тому, как, например, человеческие свойства являются общими для трех людей. Апофатизм придает этому термину металогическую глубину непознаваемой трансцендентности, Библия окружает "усию" преславным сиянием Божественных имен» [Лосский, 2002, 316]. Апофатизм Троицы, соединенный с личностностью, выливается в особый Божественный диалогизм, преодолевающий рационально-абстрактные форматы Богопонимания. И в новом закольцованном цикле – это опять-таки диалогизм апофатический, при котором преодолевается ограниченность «Бога философов»: «Догматом исхождения Духа Святого от одного Отца Бог философов навсегда изъят из "Святое Святых", закрытого даже взорам Серафимов и славимого, как три святыни, которые сходятся в единое Господство и Божество. Неизреченная сущность Пресвятой Троицы не поддается какому бы то ни было положительному определению и даже определению простоты» [Лосский, 2006, 625]. Троица становится для Лосского примером подлинного христианского теосиса, где неизреченность, соединенная с личностностью, выстраивает вектор взаимного схождения Бога и человека.

Конечно, Лосский хорошо понимал всю сложность дискуссии в области триадологии в контексте апофатичности и личностности, который он презентовал в своей богословской системе. Например, теологическая традиция, уходящая еще эпоху Просвещения, могла заявлять качественно иную точку зрения: «Если христианин... пытается отстоять тайну Троицы, к примеру, против философа, то он будет противопоставлять неочевидный объект очевидным возражениям» [Bayle, 1965, 414]. В русской религиозной философии рационализм богословия постулировался, например, Л.П. Карсавиным, говорившем о Богознании как «рационально выраженном и частью рационально доказуемом» [Зеньковский, 1999, 441]. Тем самым, ключевой в вопросе о гносеологической результативности христианского Богопознания становится проблема неочевидности, которая, несомненно, была актуальной и для Лосского. Решение проблемы неочевидности Богопонимания предлагалось Лосским на именно примере Троицы как Божественного присутствия в формате, преодолевающем рационально истолковываемую неочевидность.

«Простота» проблемы неочевидности для Лосского есть признак невыверенности подходов к осмыслению этой проблемы. Так, в западной теологии Лосский обнаруживает чрезмерный акцент на упрощении триадологического богословия.

Р. Уильямс отмечал, что критика Лосского была «направлена не столько против того, что Запад делает излишнее ударение на единстве, сколько против того, что это единство мыслится в философских категориях как единство исключительно простой субстанции» [Уильямс, 2009, 140]. Уход в упрощение триадологических вопросов, позволяющий перевести рассуждения о Троице в нарочито рационалистический формат, было неприемлемо для Лосского, ведь при таком подходе утрачивается подлинно православное понимание Троицы.

Наиболее ярко вопрос о сущности триадологической проблематики Лосский рассматривал в знаменитом вопросе о «филиоквизме». Чрезмерная рационализация триадологии и уход ее от принципов личностности и апофатичности – вот, что отрицалось Лосским. Р. Уильямс отмечал, что «главная мысль критики Лосским “филиоквизма”: единство Бога – уже не личностный принцип, а интеллектуальное построение» [Уильямс, 2009, 170]. Утрата личностности в богословском интеллектуализме приводит к «перекоосу» в филиоквизме в сторону рационализации, к выдавливанию «неочевидности» из богословского поля, схематичность богословия.

Оливер Клеман, определяя позицию Лосского по вопросу филиокве, подчеркивал: «Филиоквизм, напротив, представляет собой, по мысли Владимира Лосского, компромисс между верой и разумом, в гораздо большей степени рационализацию тайны, чем “мистеризацию” разума (да простят нам этот неологизм). В нем кроется желание объяснить Троицу, разобрать, отправляясь от Бога-сущности, тринитарный механизм (или психологизм)» [Клеман, 2019, 185]. В этом определении собраны основные причины несогласия Лосского с триадологическим филиоквизмом, включающие неприятие компромиссности в ключевых богословских положениях, неприятие чрезмерной рационализации богословской мысли, неприятие схематизма и механистичности богословских построений – а именно такие моменты для Лосского выступали на первый план в филиоквизме. О. Клеман добавлял к перечню причин, по которым Лосский не принимал доктрину филиокве, еще и герметизм этой концепции, опять же обоснованный на умалении личностности Божественного: «Филиоквизм, склонный в своем понимании Бога растворять личностный “момент” в сущностном, приходит к тому, что Владимир Лосский называл *замкнутым теизмом*» [Клеман, 2019, 188]. Бог, в доктрине филиокве «отправленный в ссылку на умопостигаемое небо» [Клеман, 2019, 188], оказывается уже не способен к духовному преображению реальности, становится закрытым для устремленности к обожению.

Но Лосский не только критически высказывался о филиоквизме, не только обнаруживает аспекты богословской невыверенности этой доктрины, но и стремился к выполнению богословско-миссионерской задачи через переосмысление проблемы филиокве в православном ключе. О. Клеман подчеркивал этот миссионерско-богословский проект Лосского: «Подготовка прочитанного в Школе высших исследований курса на тему “Боговидение” на христианском Востоке побудила его к более строгому изучению собственно византийского богословия и привела к открытию – в частности, у Георгия Кипрского – возможности придать *Filioque* определенную православную легитимность не только во временном плане “миссии”, но и в вечном плане “манифестации”» [Клеман, 2019, 181]. Перевод проблемы филиокве – как и других проблем Богопознания – на уровень «вечности» демонстрирует метод Лосского в применении к решению богословских задач: богословский ресурс не может оставаться исключительно в регистре рационального, «только человеческого», действия, сущность богословия заключается в устремленности к Божественному, к ориентации на Божественное, к принятию Божественного как неотъемлемой части богословствования. И миссионерское служение Лосского в вопросе переосмысления филиокве в православном духе показывает, каким должно быть богословие, стремящееся к подлинному Богопознанию, какие приоритеты должен выстраивать православный богослов.

В статье «Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице», вошедшей в последний сборник Лосского, дается развернутое определение Троицы: «Для нас Троица – это *Deus absconditus* (Бог сокрытый), Святая Святых Божественного бытия, куда нельзя вносить никакого “Огня чуждаго”. Богословие остается верным Священному Преданию только в том случае, если его “техническая” терминология – усия, ипостась, единосущность, соотношение по происхождению, причина, единоначалие – лишь служит большему выявлению первичной тайны Бога Троицы, а не обволакивает ее туманами “тринитарных умозаключений”, выводимых из какого-то иного начала» [Лосский, 2006, 623]. Потаенность триадологии оставалась для Лосского приоритетной, апофатическая сокрытость определяла понимание Троицы как личностной Богопроявленности, а «туманы» умозрительности, густота которых достигает своего максимума в доктрине филиокве, был убежден Лосский, необходимо разгонять выверенным православным богословием, преображающимся в миссионерское служение и в устремленность к подлинному теосису.

Богопроявленность для Лосского выражалась также в нетварных энергиях, которые рассматривались им в рамках исключительно православного вероучения.

В вопросе об энергиях Бога Лосский отрицает филиоквизм, что выделялось Р. Уильямсом: «Дело животворящего Духа затемняется Его предполагаемой подчиненностью Сыну, а вездесущие Божией славы в Его мире затемняется отрицанием Божественных энергий. Нам остается идол философов – единая, простая, безличная субстанция: блаженное видение в схоластическом богословии неизбежно оказывается не более чем интеллектуальным постижением этой субстанции, “в сущности, философским блаженством”. Мы вновь в тупике доникейского александрийского богословия с его способным все постигать (omniscapence) nous [умом] и статичным концептуализмом. И опять люциферианский интеллект из всех сил пытается убежать от необходимого ему распятия» [Уильямс, 2009, 142-143]. Филиоквизм негативно влияет на понимание энергий Бога, предлагая заменить их глубинную динамику мистико-апофатического истолкования на упрощенный до уровня статичного схематизма человеческой радио-интеллектуальности.

Передача всего богословского многообразия исключительно «уму» лишает Божественную сущность возможности проявиться в иных, потаенных формах. Сам Лосский настаивал на потаенности как важнейшем свойстве нетварных энергий, призывая в помощь святоотеческое наследие: «Святой Василий Великий и говорит о проявительном действии энергий, противопоставляя их непознаваемой сущности: “Мы же утверждаем, что познаем Бога нашего по действиям, но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Ибо, хотя действия Его и до нас нисходят, однако сущность Его остается неприступною”. В акте творения Единосущная Троица дает познание о Себе через Свои природные энергии» [Лосский, 2006, 164]. В Божественной энергийности воплощается особое богословское истолкование непознаваемости, где Бог входит в мир через свою энергийность, при этом сущностно оставаясь потаенным. Способность методологически совместить познаваемое и непознаваемое в едином гносеологическом акте как раз и рассматривалось Лосским в качестве искомого типа богословствования, истолковывающего триадологическую и энергийную проблематику с сохранением результативной апофатичности. В отличие от статичности филиоквизма Лосский настаивал на динамизме Богопознания, явленного в энергийности. Иоанн Дамаскин – писал Лосский, – «обозначает божественные энергии образными выражениями “движения” или “порывы”» [Лосский, 2000, 81], и подобная динамичность подразумевает вовлеченность человека в поток теосиса.

Закольцовывающим аспектом триадологии Лосского опять становится указание на личностность Троицы, соединяющее и энергийность и свободу Божественного:

«Творение как свободный акт воли, а не природное излияние, подобное излучению Божественных энергий, есть свойство личного Бога, Бога Троицы, обладающей общей волей, принадлежащей природе и действующей по определению мысли» [Лосский, 2000, 104]. Акт творения как главное свидетельство Богопроявленности становится подтверждением личностности Троицы, открывающейся в апофатическом истолковании энергийности. Реализация Бога в своем творении как важное свойство Богопроявленности раскрывает, по мнению Лосского, качественные признаки Троицы – такие как свободное волеизъявление, личностность, потаенность, диалогичность, принципиальную открытость Бога для человека, стремящегося к теосису.

Именно человеческое отношение к Богопроявленности выступает в 1950-е годы одним из ключевых направлений богословия Лосского. Если в процессе создания своей богословской системы он уделял пристальное внимание обоснованию христианской антропологии, концепции встречи с Божественным со «сторон» человека, то последние годы жизни можно рассматривать как поиск и осмысление форм явления Бога, Его видов и способов явить Самого Себя человеческому восприятию. В богословском рассмотрении коммуникации «человек – Бог» акцент переносится на Божественное, хотя при этом, конечно, продолжают сохранять свою актуальность и собственно антропологические аспекты. Важным для Лосского становится рассмотрение человеческого уже через призму Божественно-явленного, что позволяло православному богослову раскрыть новые грани антропологического контура.

Вхождение в Богообщение преобразует человека; человеческое, которому открывается Божественное, кардинально меняется в своих основаниях, приобретает совершенно новые возможности и приоритеты. В Богообщение вовлекается весь человек во всей своей «комплектации», в процесс Богообщения включаются все антропологические компоненты, всю полнота личностности. Р. Уильямс отмечал данную позицию Лосского как определяющую в целом ситуацию вовлеченности человека в Божественное присутствие: «"...весь человек принимает участие в опыте, в жизни, в единении с Богом", дух, душа и плоть; этого-то намерения и нет у кармелитов. Эта критика иллюстрирует то, что Клеман считает преимущественным интересом богословия Лосского: внутреннюю связь между учениями о Святом Духе и о человеческой личности» [Уильямс, 2009, 156]. Соположенность Божественного и человеческого, включенность Божественного в человеческое, пронизанность человеческого Божественным – есть тот формат Богообщения, который перестраивает всю антропологическую архитектуру.

Именно специфика человеческого Боговосприятия позволяет людям реализовать свои духовные призвания в полной мере, что и возносит человека на вершину Богоподобия. Лосский настаивал, что «люди, по учению св. Григория Паламы, обладают большей полнотой бытия, чем ангелы, именно по причине своей телесности: человеческий разум – это животворная сила, пронизывающая тело, как божественные энергии, которыми Бог пронизывает все. Поэтому люди – более совершенный образ Бога» [Лосский, 2006, 601]. Через соположенность в восприятии Божественного, через открытость Богообщению Лосский старался определить место человека в градуированном процессе Боговосприятия. Через сравнение с ангелами богослов пытался определить, *что* есть люди, каково их место в стадийном Богообщении, и это важный момент в применении богословской системы для решения актуальных вопросов Боговидения.

Человеческая личность, открывающаяся навстречу Божественному, являющая себя в своей полноте в свете Божественного, способна к достижению абсолютного совершенства, что для Лосского было воплощено в образе Богоматери. Еще в 1940-х годах Лосский настаивал на понимании Богоматери как максимально совершенного образа, которого способна достичь человеческая личность: «Ясное различие 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» [Лосский, Личность Святейшего Патриарха...]. В поздних работах, особенно в статье «Всесвятая», Лосский рассматривал образ Богородицы уже с позиций выверенной богословской системы, отмечая то «исключительное место – превыше всей твари, – которое отводится Царице Небесной православным богослужением, приписывающим Ей “боголепную славу”» [Лосский, 2006, 722]. В соотнесенности с Божественным Богоматерь являет свой величественный и милосердный облик, и это есть тот путь, к прохождению которого призван человек, путь теосиса.

В открытии себя Божественному состоит главная задача личности, которую во всей полноте реализовала Богоматерь. «Слава Богоматери – не только в Ее материнстве по плоти, не только в том факте, что Она родила и вскормила воплощенное Слово Божие» [Лосский, 2006, 723], подчеркивал Лосский, но в том, что Она осуществила главное предназначение человека – пройти путь обожения. В этом раскрывается подлинная личностность человека, а потому «личность Богоматери превозносится выше, чем Ее жизненная задача, достижение Ею вершины свято-

сти более, чем начало Ее пути» [Лосский, 2006, 732]. Вхождение в Божественное определило особую роль Богоматери в становлении Церкви, ведь церковность, проявляющаяся в личности Богоматери, становится тем реальным результатом, который следует за подлинным Богообщением: «...уже здесь возможно сопоставление между Богоматерью, хранящей и слагающей в сердце Своем пророческие слова, и Церковью – хранительницей Предания. Здесь – начаток одной и той же реальности» [Лосский, 2006, 725]. Абсолютное совершенство личности Богоматери раскрывается в Ее соотнесенности с Божественным, ведь «Богоматерь в силу исключительной связи, соединяющей Ее личность с Богом, Которого Она может именовать Своим Сыном, уже здесь, на земле, смогла возвыситься до совершенного сознания всего, что Дух Святый сообщает Церкви, осуществив эту полноту в Своей личности» [Лосский, 2006, 726]. Образ Богоматери есть подтверждение и реальное воплощение общечеловеческой задачи, который Лосский видел в принятии теосиса. Через образ Богоматери, с использованием сложившейся богословской системы, Лосский переформатировал масштаб антропологической задачи, которую он в 1940-х годах видел еще в рамках преимущественно человеческого. Теперь антропологическая сверх-задача вырисовывается как вхождение человека в вектор обожения, как устремленность к Божественному, а принципиальная возможность такой устремленности и ее результативность доказывалась всем образом Богоматери.

Предназначение человека, само его существование определялось Лосским в 1950-е годы достаточно четко: Божественное и человеческое взаимоопределяемы, взаимосотнесены и неразрывны. В диссертации об Экхарте присутствует такая формулировка: «Мы вправе заметить по крайней мере следующее: для тварного бытия “быть” в собственном смысле слова – значит быть в Боге и в то же время в потаенных глубинах самого себя, в однозначно неизреченной области *esse absconditum* [сокровенного бытия]» [Лосский, 2000, 176]. Тем самым, параметрия человеческого определена его обращенностью к Божественности, что, в свою очередь, активирует то потаенное бытие, которым отличается и в котором обретает свою уникальность человеческая личность. Подлинное существование человека возможно только в Боге, человеческое бытие разворачивается во всей своей полноте только в соотнесенности с Божественным, в устремленности к Божественному.

Конечно, Лосский, исходя из опыта своей практически полувековой биографии, хорошо понимал, что в восприятии Божественного существует определен-

ная человеческая специфика, о которой нельзя было забывать, применяя богословскую систему для решения проблем Богообщения. Человеческое восприятие Бога вызывало пристальное внимание Лосского, он старался детально рассмотреть «сенсорику» Боговидения, тему, открытую лекциями 1940-х годов и развиваемую в 1950-х годах, тему, в рамках которой богослов выделял такие моменты, как контрастная визуализация – мрак и свет в восприятии Божественного (статья «Мрак и “свет” в познании Бога»), богословско-«оптические» особенности Богословия (статья «Богословие света в учении Григория Паламы»), духовно-наглядная образность связи человека и Бога (статья «Богословие образа»).

Литература

Зеньковский, 1999 – Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т. 2. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. – 539 с.

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

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

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

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.

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

Bayle, 1965 – Bayle P. Historical and Critical Dictionary. – Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965. – 402 p.

УДК -215

Нифонтова Ольга Ивановна
кандидат философских наук,
научный сотрудник Белгородской духовной семинарии,
доцент кафедры библеистики и богословия,
старший преподаватель кафедры философии и теологии
Белгородского государственного национального
исследовательского университета,
Россия, г. Белгород
nifontova.olya2013@yandex.ru

**Роль времени и цели написания текста в Священном толковании
(по рукописи архимандрита Евтихиана (Лестева) «Богословие
Толковательное или Священная герменевтика»)**

Аннотация: В данной статье анализируется фрагмент рукописного учебного пособия по герменевтике «Богословие Толковательное или Священная Герменевтика» представителя русской духовно-академической философии первой половины XIX века архимандрита Евтихиана (Лестева). В центре внимания данного фрагмента, – роль времени и цели написания текста в Священном толковании. Основной целью и мерой толкования Священных текстов для архимандрита Евтихиана является Иисус Христос. В ходе исследования выявлена связь целей толкования Священных текстов архимандрита Евтихиана в его «Богословии Толковательном или Священной герменевтике» (первая половина XIX века) с целями толкования в «Библейской герменевтике» П.И. Савваитова (вторая половина XIX века), которая свидетельствует о некоторой преемственности духовно-академической герменевтической традиции, однако требует дальнейшего, более глубокого анализа.

Ключевые слова: архимандрит Евтихиан (Лестев), герменевтика, Священная Герменевтика, Богословие толковательное, время толкования, цель толкования, Священное Писание.

Nifontova Olga Ivanovna
candidate of Philosophical Sciences,
Researcher of the Belgorod Theological Seminary,
Associate Professor of the Department of Biblical Studies and Theology,
Senior Lecturer of the Department of Philosophy and Theology
Belgorod State National
Research University,
Russia, Belgorod
nifontova.olya2013@yandex.ru

The role of the time and purpose of writing the text in the Sacred interpretation (according to the manuscript of Archimandrite Evtichian (Lestev) “Interpretive Theology or Sacred Hermeneutics”)

Abstract: This article analyzes a fragment of a handwritten textbook on hermeneutics “Interpretive Theology or Sacred Hermeneutics” by Archimandrite Evtichian (Lestev), a representative of Russian spiritual and academic philosophy of the first half of the XIX century. The focus of the analyzed fragment is the role of time and the purpose of writing the text in the Sacred interpretation. The main purpose and measure of interpretation of Sacred texts for Archimandrite Eutychian is Jesus Christ. The study revealed the connection between the goals of interpretation of the Sacred Texts of Archimandrite Evtichian in his “Interpretative Theology or Sacred Hermeneutics” (the first half of the XIX century) with the goals of interpretation in the “Biblical Hermeneutics” of P.I. Savvaitov (the second half of the XIX century), which indicates some continuity of the spiritual and academic hermeneutical tradition, but requires further, more deep analysis.

Keywords: Archimandrite Evtichian (Lestev), hermeneutics, Sacred Hermeneutics, Interpretive Theology, time of interpretation, purpose of interpretation, Holy Scripture.

Архимандрит Евтихиан (Лестев), автор рукописи «Богословие Толковательное или Священная герменевтика», речь о которой пойдет в данной статье, принадлежит к числу мыслителей духовно-академической философии первой половины XIX века. На сегодняшний день духовно-академическая философия признана в научных кругах одной из ветвей отечественной философии, которая

оказала значительное влияние на русскую философию в целом, а также на русскую культуру.

Под духовно-академической философией в современной науке понимается наследие преподавателей Духовных академий, сохранившееся в виде статей, монографий, диссертаций, выступлений, докладов, лекций по богословским и философским дисциплинам [4, с. 4]. Немалая часть этого наследия представлена рукописными текстами, которые никто никогда не исследовал. Труды архимандрита Евтихиана (Лестева) как раз существуют только в рукописном виде, поэтому требуют расшифровки с последующим их анализом.

Некоторое время назад мною была исследована антропологическая рукопись архимандрита Евтихиана «Богословское Человеческое» [5], [6], которая рассматривает природу человека в трех состояниях: первозданном, поврежденном грехопадением и восстановленном. В данной статье речь пойдет о содержании другой его рукописи «Богословие Толковательное или Священная герменевтика» [2], посвященной методам толкования Священных текстов.

Исследование данного труда весьма актуально в связи с недостатком в России известных отечественных герменевтических работ. На сегодняшний день отечественную герменевтику как науку о методах толкования текста представляют две основные книги второй половины XIX века: «Библейская герменевтика» профессора П.И. Савваитова [1] и «Герменевтика и ее проблемы» Г.Г. Шпета [7]. Однако, свои собственные труды по герменевтике в России существовали не только во второй половине XIX века, но и в первой его половине. Например, «Руководство к герменевтике» архимандрита Афанасия (Дроздова) [3], текст которого, к сожалению, до нас не дошел, но о его существовании мы знаем из сохранившихся замечаний на данный труд святителя Филарета (Дроздова) [3], и «Богословие Толковательное или Священная герменевтика» архимандрита Евтихиана (Лестева) [2], текст которого не исследован. Анализ последнего источника значительно уточнит современные представления о формировании герменевтической традиции в России и внесет свой вклад в науку.

Невозможно в одной статье проанализировать содержание всей рукописи архимандрита Евтихиана, поэтому здесь исследованы будут только аспекты времени и цели написания Священных книг.

По мысли архимандрита Евтихиана, толкователь (которого автор называет Священным толкователем, так как он толкует Священный текст) [2, л. 8], приступая к толкованию, должен обращать пристальное внимание одновременно на

разные аспекты Священного текста. В первую очередь, он должен исследовать аспект времени и выявить, когда написана толкуемая книга и когда случилось описываемое событие. Эти временные ориентиры можно узнать, по мысли архимандрита Евтихиана, двумя способами, или из самого толкуемого текста (в случае, если автор в тексте прямо или косвенно указывает на них), или из сравнения Священной истории со светской (то есть путем нахождения подтверждений библейским событиям в произведениях светских историков соответствующего исторического периода). В качестве примера первого способа архимандритом Евтихианом приводится следующий фрагмент книги пророка Исаии: «Так, например, Исайя свидетельствует о себе самом, когда он изрекает какое-либо отделение или целой книги или целой главы. Видение, еже виде Исаия, сын Амосов, еже виде на Иудею и на Иерусалим в царство Озии, и Иоафама, и Ахаза и Иезекии, иже царствовала в Иудеи (Ис. 1.1. Иер. 37.1. Эккл. 7. 7)» [2, л. 69]. В качестве примера второго способа архимандрит Евтихиан указывает на следующее толкование книги пророка Малахии: «Так, например, в которое время пророчествовал Пророк Малахия и предал свои пророчества церкви, хотя из надписи его книги не видно так ясно, как в пророчестве Исайи, Иеремии, Иезекииля, Осии, Амоса, Михея, Софронии, Аггея и Захарии; но ежели толковник обратит внимание на содержание пророка Малахиина, то увидит, что автор сей книги жил уже после возвращения из плена Вавилонского, и именно после пророка Аггея и Захарии, около времен Артаксеркса долгорукого» [2, л. 68].

Неотъемлемыми качествами Священного толкователя, согласно мысли архимандрита Евтихиана, должны быть острота и внимание, необходимые для понимания времени описываемого события: «Для исследования времени или того, о коем говорит Пророк в своем пророчестве, или того, в которое надлежит именно исполнится сему пророчеству, со стороны толковника требуется острота и внимание» [2, л. 70]. Обладая остротой и вниманием толкователь может понять время из свойств текста, с помощью сравнения информации о событии из Священного текста с информацией о нем в светских источниках и с помощью привлечения книг других пророков: «Из различных свойств принадлежностей, находящихся в сем толкуемом тексте; из снесения сего пророчества с описаниями священными и светскими; из снесения равнозначущих мест других пророков» [2, л. 70].

Архимандрит Евтихиан в своей рукописи говорит и о том, что для Священного толкователя важно, кроме временных рамок описываемого в тексте события, определить и цель написания той или иной книги. Он выделяет следующие

4 основные цели, которые могут присутствовать в Священной книге: «1) цель общая всем частям Священного писания, то есть Христос яко глава и средоточие Священного Писания; 2) цель особенная какой-нибудь отдельной книги Священного Писания; 3) цель частная, для коей большее или меньшее отделение Священного писания написано; 4) цель частнейшая, или особеннейшая каждого слова и выражения, находящегося в священном писании» [2, л. 73]. Из всех перечисленных целей главнейшей целью и главнейшим итогом Священного Писания является Иисус Христос, ради которого и написаны Святым Духом все книги Священного Писания: «Главнейший конец Священного писания есть Иисус Христос, Спаситель человеческого рода, утеша Святого Духа, конец закона, внутреннейшее всех пророков и средоточие Евангелия» [2, л. 73-74].

Если сравнить цели толкования архимандрита Евтихиана в его «Богословии Толковательном или Священной герменевтике» (первая половина XIX века) с целями толкования в «Библейской герменевтике» П.И. Савваитова (вторая половина XIX века), то можно найти немало сходств: совпадает и количество целей, и большая часть их содержания. Сравним:

Цели герменевтики у архимандрита Евтихиана (Лестева) - первая половина XIX века)	Цели герменевтики у П.И. Савваитова - (вторая половина XIX века)
«Всего Священное писание цели может быть рассматриваема в четвероютом отношении: 1) цель общая всем частям Священного писания, то есть Христос яко глава и средоточие Священного Писания; 2) цель особенная какой-нибудь отдельной книги Священного Писания; 3) цель частная, для коей большее или меньшее отделение Священного писания написано; 4) цель частнейшая, или особеннейшая каждого слова и выражения, находящегося в священном писании» [2, л. 73].	«Цель священного Писания может быть рассматриваема в четырех отношениях: 1) как цель общая всему Писанию, 2) как главная цель каждой священной книги, 3) как частная цель каждого отделения известной книги и 4) как частнейшая цель слов и выражений, рассматриваемых в частности» [1, с. 59-60].

П.И. Савваитов, говоря о целях толкования в своей «Библейской герменевтике» [1, л. 59-60], ни на кого не ссылается. Но рукопись архимандрита Евтихиана со сходными целями, написанная на полвека раньше труда П.И. Савваитова, заставляет предположить или знакомство последнего с герменевтикой архимандрита Евтихиана, или наличие некоего общего источника, из которого они оба заимствовали формулировку целей толкования Священных текстов, независимо друг от друга. Для прояснения данного затруднения требуются отдельные исследования.

Архимандрит Евтихиан сообщает о существовании некоторых других, сопутствующих, целей Священного Писания, которые иногда считают главными. Среди них он перечисляет возбуждение с помощью чтения Священных текстов веры и любви в человеке, вечное спасение. Но архимандрит Евтихиан не согласен дать этим целям статус главных, утверждая, что ни любовь, ни вера, ни вечное спасение не могут совершаться без Иисуса Христа: «Впрочем некоторые говорят, что главнейшая цель священного писания есть другая, и именно: или возбуждение веры в сердца человеческих, или возбуждение любви к нравственности, или лучше вечное спасение, которое стяжаем верою и добрыми делами. (Римляне 15.4. 2 Тимофею 3.15, 16); но сие мнение несправедливо. Ибо все сии цели не главные, но подчиненные главной – то есть Иисусу Христу. Ибо 1) ни вера не может быть без Иисуса Христа; 2) ни добрые дела без благодатного Его содействия (Еф. 1.1); а посему и самое вечное спасение получается о имени Иисуса Христа и силою благодати Его (Деяния 4. 11)» [2, л. 73].

Герменевтика архимандрита Евтихиана христоцентрична. С его точки зрения, все заповеди даны ради Иисуса Христа, все обетования исполнились в Нем же, Иисус Христос – цель и средоточие всего Священного Писания: «Все заповеди и повеления Божественные, так сказать, рассеянные по всему священному писанию, также изречены ради Иисуса Христа» [2, л. 76]. Из вышесказанного архимандрит Евтихиан выводит особенность Священной Герменевтики, отличную от герменевтики светской, которая заключается в необходимости руководствоваться при толковании в первую очередь помощью Самого Иисуса Христа и Его учеников: «Впрочем толковник при сем должен иметь вернейшего руководителя и не иного, как самого Иисуса Христа и Его учеников, кои поелику в собственных своих сказаниях приводит многие места из Ветхого Завета по намерению Святого Духа, имеющие отношение к Иисусу Христу...» [2, л. 77].

Священному толкователю необходимо руководствоваться и частными правилами толкования, но, вместе с тем, не отходить от правила основного и во всех со-

бытиях искать обетованного Мессию: «Кроме общих вышеизложенных правил, коими толковник должен руководствоваться в изыскании главной цели священного писания – Иисуса Христа, он еще обязывается руководствоваться и частными правилами... Во всей истории, или происшествиях Еврейского народа толковник должен искать обетованного Мессию» [2, л. 80-81].

Для доказательства своего утверждения о Христе как главной цели Священного Писания, архимандрит Евтихиан приводит особенные имена Иисуса Христа с приставкой «Само-», которые Ему приписывают некоторые греческие отцы: «Некоторые отцы церкви Греческой, описывая Богомужное состояние Иисуса Христа, называют Его различными именами: и 1) некоторые называли его Само-Богом; 2) Само-жизнью, то есть одною и тою же постоянное и непременяемою жизнью; 3) Само-мудростью или неизменяемою мудростию; 4) Само-изысцеством» [2, л. 82].

В качестве еще одного доказательства своей мысли архимандрит Евтихиан предлагает свидетельство о том, что даже древние иудеи все места Ветхозаветных писаний, в которых речь шла о человеке или царе, а также многие другие, толковали как пророчества о Мессии: «а) они все те места Священного Писания разумели и изъясняли о Мессии, где говорится по преимуществу о каком-либо человеке... б) Все те места разумели и толковали о Мессии, где упоминается о каком-либо царе, который представляется важнее и выше прочих... γ) Все те места, где обещается человеческому роду, и наипаче еврейскому народу, благоденствие и вечное спасение, относили к благодатному царству Мессии – Иисуса Христа... δ) Все те места Священного Писания, где Богу или Иегове приписуется владычество над всею землею, они изъясняли о Мессии – Иисусе Христе... е) Все те места Ветхого завета, где предвозвещается восстановление дома Давидова и скинии Давидовой, они относили к благодатному домостроительству к царству Иисуса Христа... з) Все те места Ветхого завета, где Богодухновенные мужи говорят о вознесения Господа на небеса, они изъясняли о 2-м лице Святой Троицы – Иисусе Христе... η) Все те места Ветхого Завета, где какому-либо лицу приписуется наследие или достояние, они изъясняли также о Иисусе Христе...» [2, л. 83-84].

Более того, архимандрит Евтихиан, подводя итог своим рассуждениям о главной цели толкования, призывает Священного толкователя искать Иисуса Христа в тех местах Священного Писания, где Он скрывается под завесой, то есть присутствует не явно, а сокрыто: «Издrevле учителя церкви замечают, что Иисус Христос – обетованный Мессия Спаситель рода человеческого, и в других местах Священного писания Ветхого Завета скрывается под завесою, а особенно в различных видах, про-

исшествиях и лицах; а посему читатель или толковник должен искать Его: во всех вещах и обрядах закона обрядового. И 1) в лицах, 2) местах, 3) временах и 4) в самых действиях священных, так, что во всех сих сениях и гаданиях истинный Богочеловек Иисус Христос скрывается представляется верующим В.Завета» [2, л. 84].

В качестве примера толкования ветхозаветных событий и поиска в них Иисуса Христа, архимандрит Евтихиан предлагает рассмотреть ветхозаветную историю принесения Авраамом в жертву своего сына Исаака, и приводит аргументы для доказательства положения, что данная ветхозаветная история была прообразом принесения в жертву Иисуса Христа. Это наиболее яркий пример толкования из приводимых архимандритом Евтихианом: «Ибо 1) как Исаак был единственный сын Авраама... так Иисус Христос, второй сын Авраама по человеческому естеству, по Божественному естеству был Единородный сын от Отца... 2) Как Исаак был возлюбленнейший и вожделеннейший сын Авраама (Быт.22.2); так и Иисус Христос был сын возлюбленнейший своего Отца, по собственному Его свидетельству... 3) Как Исаак сын Авраама был невиннейший; так и Иисус Христос называется Агнцем пречистым и непорочным, который кровию своею очистил род человеческий. (1 Петр. 1. 18,19. Евр. 9.14.)... 4) Как Исаак предан на смерть или принесен в жертву собств. своим отцом; так и Иисус Христос... 5) Как Исаак предан на жертву Авраама без всякой вины; так и Иисус Христос не за себя, но за грехи человеческого рода и предан на смерть... 6) Как Исаак сам нес дрова или древо на гору... так и Иисус Христос, сын отца небесного нес собственный крест сам на Голгофу, которая была часть горы Мориам... 7) Как Исаак пред совершением жертвы вопрошал отца своего, именуя сладчайшим именем Авва... 8) Как Исаак послушен был отцу своему даже до восприятия смерти; так и Иисус Христос, как говорит Апостол Павел, был послушлив до смерти, смерти же крестныя. (Филип.2.8)... 9) Как Исаак, будучи связан по ногам и рукам, живой возлагает на жертвенник (Быт. 22.9); так и Иисус Христос живой пригибаются ко кресту руками и ногами... 10) Как Исаак в 3 день по исполнении намерения отца, так сказать, воскресает и избавляется от смерти; так и Иисус Христос воскресает от гроба в 3 день» [2, л. 85-86].

Подводя итог проанализированным фрагментам рукописи архимандрита Евтихиана (Лестева) «Богословие толковательное или Священная Герменевтика», можно сказать о христоцентричности данного герменевтического труда. Хотя автор подчеркивает необходимость для толкователя определить, в первую очередь, время описываемого события и время написания той или иной книги Священного Писа-

ния, а также общие и частные цели книги, приводит достаточно убедительные примеры толкования ветхозаветных пророчеств, тем не менее главной целью толкования для него всегда является Иисус Христос, Которого он делает основной мерой своей герменевтики. Другими словами, архимандрит Евтихиан предлагает толкователю центром всех своих толкований сделать Христа, и все аспекты толкования пропускать через этот центр. Обнаруженное сходство вторичных целей толкования Священных текстов архимандрита Евтихиана в его «Богословии Толковательном или Священной герменевтике» (первая половина XIX века) с целями толкования в «Библейской герменевтике» П.И. Савваитова (вторая половина XIX века) свидетельствует о некоторой преемственности духовно-академической герменевтической традиции, однако требует дальнейших исследований для выяснения полной картины становления отечественной науки толкования Священных текстов.

Библиография

1. Библейская герменевтика. Сочинение профессора П. Савваитова. – Санкт-Петербург. В типографии Якова Трея. 1859. – 144 с.
2. Герменевтика кн. I [рукопись]. - [Б. м.], 1830-е гг. - 199 лл. ОР Ф.173.4 №116.
3. Замечания митрополита Филарета на «Руководство к Герменевтике» (1841–1842 гг.) // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. – 1868. Кн. 5. – С. 150–167.
4. Коцюба В.И. Духовно-академическая философия первой половины XIX века в исследованиях отечественных и зарубежных мыслителей и историков философии: диссертация ... доктора философских наук: 09.00.03. Москва, 2014. 341 с.
5. Нифонтова О.И. Проблема греха в антропологической рукописи архимандрита Евтихиана (Лестева) «Богословское Человекословие» // В сборнике: Теология: история, проблемы, перспективы. материалы VIII Всероссийской научно-практической конференции студентов, аспирантов и молодых ученых с международным участием. Липецк, 2020. – С. 20-24.
6. Нифонтова, Ольга Ивановна. Проблема человека в русской духовно-академической философии первой половины XIX века: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.13 / Нифонтова Ольга Ивановна; [Место защиты: ФГАОУ ВО «Белгородский государственный национальный исследовательский университет»]. – Белгород, 2021. – 189 с.
7. Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. 1989-93.

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 70 %).

Объем статьи должен быть не менее 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/lawcenter/izd/index.html> (дата обращения: 18.01.2007)

Логинова Л.Г. Сущность результата дополнительного образования детей // Образование: исследовано в мире: междунар. науч. пед. интернет-журн. 21.10.2003. URL: <http://www.oim.ru/reader.asp?nomer=366> (дата обращения: 17.04.2007)

Литчфорд Е.У. С Белой Армией по Сибири [Электронный ресурс] // Восточный фронт армии Генерала А. В. Колчака: сайт. – URL: <http://east-front.narod.ru/memo/latchford.htm> (дата обращения: 23.08.2007)

Материалы конференций:

Археология: история и перспективы: сб. ст. Первой межрегиональной конф., – Ярославль, 2003. 350 с.

Марьянских Д.М., Разработка ландшафтного плана как необходимое условие

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. / Саратов. гос. ун-т; [под ред. С. Ф. Мартыновича]. – Саратов : Изд-во Саратов. ун-та, 1999. – 199 с.

Райзберг, Б. А. Современный экономический словарь / Б. А. Райзберг, Л. Ш. Лозовский, Е. Б. Стародубцева. – 5-е изд., перераб. и доп. – М.: ИНФРА-М, 2006. – 494 с.

Статьи 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.

Электронные ресурсы:

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.

Keywords: 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 XVII

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: bpdс_web@mail.ru

Подписано в печать: 27.12.2023. Дата выхода 29.03.2024.

Формат 72x104 ¹/₁₆. Гарнитура «Таймс».

Объем журнала: 17 а. л.

Свободная цена.

Оригинал-макет подготовлен

Издательским домом Белгородской митрополии
во имя священномученика Никодима, епископа Белгородского.

Технический редактор: А. Кутковой.

Отпечатано в типографии издательства «Эпицентр»
г. Белгород, ул. Богдана Хмельницкого, 135, офис 40.

Тираж 100 экз. Заказ 233.