



ТРУДЫ
БЕЛГОРОДСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
(С МИССИОНЕРСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТЬЮ)

Выпуск XVIII



Белгород
2024

**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 XVIII: Сборник научных трудов / По благословию Высокопреосвященного Иоанна, митрополита Белгородского и Старооскольского. – Белгород: Белгородская и Старооскольская епархия, 2024. – Вып. XVIII. – 336 с.

Proceedings of the Belgorod Orthodox Theological Seminary (with missionary orientation). Issue XVIII: Collection of Scientific Papers / With the blessing of His Eminence John, Metropolitan of Belgorod and Stariy Oskol Diocese. - Belgorod: Belgorod and Stariy Oskol Diocese, 2024. Issue XVIII.

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 XVIII



Belgorod – 2024

УДК 27-75

ББК 86.372.24 (2Рос – 4Бел) – 67

T 79

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

Editorial board:

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

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

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

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

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

Livtsov 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 Orthodox Theological seminary (with m/o).

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I. НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Особенности аскетических взглядов преподобного Паисия Святогорца
(Эзнепидиса)

протоиерей Сергей Дергалеv 10

Теология знания: переговоры нового и тварного

Колесников С.А. 23

О науках, необходимых Священному Толкователю (по рукописи
архимандрита Евтихиана (Лестева) «Богословие Толковательное
или Священная герменевтика»)

Нифонтова О.И. 36

Канонический и юридический аспект семейной жизни
священнослужителей у церковных правоведов епископа Никодима
(Милаша) и профессора Сергея Викторовича Троицкого

протоиерей Александр Яровой, Яровой М.А. 46

Антропология С.С. Хоружего и представление о человеке у архиепископа
Иоанна (Шаховского)

диакон Дмитрий Богута 57

К вопросу о преподавании древнегреческого языка в духовных
заведениях Русской Церкви до начала XVIII века

Почепцов С.С., Лычев В.С. 68

Григорианский митрополит Смарагд (Яблонев) и его следственное дело
1937 года

протоиерей Валерий Лавринов 79

Популяризированная деструктивность (к вопросу разрушительной
сущности неоязычества)

Лопин Р. А., диакон Дионисий Куприченков 94

Догматические сочинения свт. Григория Паламы в его современном
понимании и значении

Гончаренко И. В., монах Вонифатий (Любимов) 104

Епископ Михаил (Грибановский) и его окружение как пример служения
епископа на страницах романа А.П. Чехова «Архиерей»

протоиерей Максим Горожанкин 117

РАЗДЕЛ II. НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ
И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

Социальное служение в церковной официальной периодической печати <i>иерей Иоанн Залого, иерей Сергей Шевцов</i>	130
Правовая оценка преступлений в исламской правовой системе <i>иерей Роман Алячин</i>	145
Миссия приходского духовенства Воронежской епархии в XIX – начале XX вв. <i>иерей Сергей Босенко</i>	155
Просветительское и миссионерское служение монастырей Воронежской митрополии в начале XXI века <i>игумен Тихон (Комаров)</i>	165
Миссия как богословское образование <i>Бондарев А.В.</i>	177
Исторические обоснования канонических препятствий к рукоположению <i>Ковалев М.Е.</i>	189
Труды по Священному Писанию отца Павла Флоренского и их миссионерское значение <i>священник Сергей Косинов</i>	199
Становление духовного православного образования <i>Овсянников И.Н.</i>	210
Полемика о софиологии С.Н. Булгакова: интерпретация В.Н. Лосского <i>Полянский С.В.</i>	222
Образ миссионерской работы в дореволюционной России (на анализе содержания журнала «Православный благовестник») <i>иерей Павел Приступ</i>	233
Внутренняя миссия Воронежской епархии в XIX – начале XX столетий на основании «Воронежских епархиальных ведомостей» <i>иерей Игорь Семенов</i>	247
Прижизненные труды иеромонаха Серафима Роуза и их миссионерское значение <i>Потапов И.Г.</i>	259
Русская Духовная Миссия на Святой земле в XIX-XX веках <i>иеромонах Петр (Шилов)</i>	270
Сравнительный анализ концепций творения человека в Православии и Исламе <i>иерей Андрей Товмасын</i>	281

«Храм» как лейтмотив в одноименном сборнике Джорджа Герберта <i>Яровая А.А.</i>	290
--	-----

РАЗДЕЛ III. НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

Материалы Международной научно-практической конференции (с международным участием) «Православие и отечественная культура: история и перспективы взаимоотношений» (18 апреля 2024 г.) Война и Слово: связь религии, войны и художественного слова в древнерусской литературе <i>Колесников С.А.</i>	301
А.С. Пушкин и митрополит Макарий (Булгаков): сходства и различия <i>Нифонтова О.И.</i>	312

ПРИЛОЖЕНИЯ

Информация для авторов.....	322
Приложение 1. Правила оформления статей.....	323
Приложение 2. Единый формат оформления пристатейных библиографических списков в соответствии с ГОСТ Р 7.05-2008 “Библиографическая ссылка”	324
Приложение 3. Образец оформления статьи	326

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 248.12

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

Особенности аскетических взглядов преподобного Паисия Святогорца (Эзнепидиса)

Аннотация. Статья посвящена биографии, подвижнической жизни и взглядам преподобного Паисия Святогорца (Эзнепидиса). В статье анализируются основные этапы жизни, а также особенности аскетических воззрений преподобного Паисия Святогорца.

Ключевые слова: аскетизм, подвижничество, святость, греховные страсти, христианские добродетели.

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

Features of the ascetic views of St. Paisius of Svyatogorets (Eznepidis)

Abstract: The article is devoted to the biography, ascetic life and views of St. Paisius of Svyatogorets (Eznepidis). The article analyzes the main stages of life, as well as the features of the ascetic views of St. Paisius of Svyatogorets.

Keywords: asceticism, asceticism, holiness, sinful passions, Christian virtues.

Исследуя житие и поучения преподобного Паисия, мы понимаем, что он был сосудом Святого Духа и явным причастником благодати, что увеличивает ценность трудов, составленных как им самим, так и его духовными чадами. Канонизация преподобного Паисия Святогорца (Эзнепидиса), благочестивого подвижника XX - начала XXI веков, состоялась 13 января 2015 года. На сегодняшний день наставления преподобного Паисия собраны и опубликованы во многих книгах и понятны не только людям монашествующим и священнослужителям, но и современным мирянам. Его слова касались практики спасения души, он не раз повторял, что мы накапливаем «сырье» и «боеприпасы», не применяя услышанного из церковного учения на практике. Старец требовал духовной работы над услышанным и прочитанным. Преподобный Паисий Святогорец – один из святых подвижников, чье учение основывалось на собственном опыте. Анализ учения святого преподобного Паисия поможет нам трезво оценить свое духовное состояние и руководствоваться его советами в повседневной жизни. Статья написана к 100-летию юбилею со дня рождения преподобного Паисия, также в июле 2024 г. исполняется 30 лет со дня его кончины. Жизненный пример Паисия Святогорца оказал влияние не только на его современников, но постоянно дает мощный импульс для движения вперед всем ищущим спасения души.

Очерк жизни Арсения Эзнепидиса

Преподобный Паисий был родом из греческого села Фарасы в Малой Азии. 25 июля 1924 года в православной греческой семье родился младенец. Его хотели назвать в честь деда – Христос. Святой преподобный Арсений Каппадокийский, который крестил младенца, попросил назвать его в свою честь – именем Арсений, чтобы кто-то пошел по его стопам [8, с.34].

Святой отрок Арсений с самых ранних лет мечтал о монашестве, чтобы стать похожим на своего святого покровителя Арсения Каппадокийского. Мама вместо детских сказок и колыбельных песен рассказывала сыну на ночь житие и подвиги преподобного Арсения, хотя он не был еще канонизирован. Маленький мальчик воспитывался в посте, трудолюбии и молитве. Выучившись грамоте, он ежедневно читал Священное Писание, жития святых, Псалтирь. Бывало, молился и по ночам [8, с.42].

Порой он отказывался от пищи, если его мама готовила постную пищу в кастрюле, в которой перед этим готовилась скоромная пища, говоря: «Кастрюля впитывает в себя мясо, и я не могу есть даже постную пищу, которая в ней приго-

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

товлена» [8, с.41]. Когда его однажды спросили: «Арсений, кем ты будешь, когда вырастишь?». Он с уверенностью ответил: «Монахом».

В возрасте одиннадцати Арсению явился Сам Христос, после того как один знакомый решил убедить его в ложности христианства и бессмысленности подвижничества. Его убеждения поколебались и он долго молился в уединении. После продолжительной молитвы и после того, как он смог побороть искушение, ему явился Христос: «Он явился в преизобилии Света. Я видел Его от пояса и выше. Он взглянул на меня со многою любовью и сказал: «Я есмь воскресение и живот. Веруй в Мя, аще и умрет, оживет» (Ин. 11,25). Те же самые слова были написаны в раскрытом Евангелии, которое Он держал в Своей левой руке» [8, с.47].

Арсений постоянно думал о монашестве и однажды пошел в соседний город Янина, где находилось епархиальное управление, с просьбой постричься в монашество. Но так как тогда юноше было всего 15 лет, священник отказал ему: «Вырастишь и можешь приходить» [10, 25 мин.]. Родители не хотели, чтобы их сын был монахом, но и не сильно противились его желанию, его даже старались сватать, на что он с твердостью отвечал: «Я буду монахом». Все свое свободное время Арсений проводил в церкви или с другими благочестивыми юношами, изучая Священное Писание. В юношеском возрасте Арсений ел безвкусную пищу, которую старался не солить, и постоянно постился. Он доводил свое состояние до того, что валился на кровать обессиленным, - старец рассказывал сам о себе: «Руки и ноги мои были очень тонкими, как у африканских детей, т.к. я был еще маленьким, а организм не получал всех питательных веществ, шея была тоненькая» [8, с.49].

Перед уходом в армию он зашел в храм, чтобы попросить Пресвятую Богородицу только об одном: «Пусть мне будет плохо, пусть будет опасно, но только бы мне не убить никакого человека и потом удостоиться стать монахом» [10, 34 мин.]. Арсений дал обет помочь отстроить монастырь Стомион и три года служить в нем, если останется жив.

В армии будущий старец получил профессию радиста, о чем часто вспоминал в своих наставлениях. Во время службы он жертвовал собой ради других независимо от опасности, и всегда был готов на жертву ради сослуживцев. Вскоре после армии Арсений поселился на Святой Горе Афон неподалеку от монастыря Кутлумуш. Однако, в это время семейные невзгоды вынудили его вернуться домой, а после преодоления трудного периода он вновь отправился на Афон.

Арсений, по Промыслу Божьему, остановился в монастыре Эсфигмен. Он решил пока пожить в монастыре вместе с братьями, чтобы получить навыки для последующей монашеской жизни. Это был монастырь с очень строгим уставом. Поначалу Арсений получил послушание в трапезной и в пекарне, а позже его перевели на послушание в столярную мастерскую [8, с.83]. После работы в столярной мастерской он помогал в архондарике. На службе никогда не садился в стасидии, а стоял службу полностью. Ночью спал не более полутора часов. Чтобы не спать, молодой послушник ногами вставал в таз с водой. После того, как аскеза все больше и больше увеличивалась, ему приходили новые искушения. Снились сны и приходили помыслы, будто родители больны или умерли. Дьявол искушал его не только через сны и помыслы, но являлся видимым образом, пытаясь устроить его [8, с.86].

Иеромонах Исаак (Атгалах), повествуя о том, как Арсений принял пострижение, пишет так: «В 1954 году 27 марта послушник Арсений принимает монашеский постриг в рясофор с именем Аверкий. Мечта мальчика и пророчество преподобного Арсения Каппадокийского исполнилась. Игумен монастыря предлагал монаху Аверкию принять великую схиму, так как он видел его духовное состояние и говорил: «Ты отслужил в армии и препятствий у тебя никаких нет»» [8, с.87]. Но монах Аверкий из смирения не решился принять великую схиму.

Монах Аверкий выписывал все полезные советы из книг в тетрадь, чтобы потом применять в практике духовной жизни.

В столярной мастерской он подвергся суровому испытанию, т.к. оказался в послушании у отца И., который был членом Духовного Собора монастыря. Отец И. постоянно кричал на Аверкия, ругал и оскорблял, заставлял работать даже тогда, когда у него из горла шла кровь (у Аверкия был бронхоэктаз). Тем не менее, Аверкий никогда не имел на отца И. худого помысла и считал, что отец И. сделал его человеком [8, с.89].

Через некоторое время монах Аверкий испросил благословения на безмолвное жительство у игумена монастыря Эсфигмен и получил его. Аверкий отправился в скит святого Пантелеймона, который принадлежал монастырю Кутлумуш, и там нашел себе наставника в лице иеромонаха Кирилла. После ухода из монастыря Эсфигмен, Аверкий поселился в монастыре Филофей, но оставался духовным чадом старца Кирилла и часто ходил к нему за духовным советом. Старец получал извещение от Бога, что должен прийти Аверкий и заранее писал ответ или

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

показывал подчеркнутый ответ в какой-нибудь книге. У отца Кирилла было много дарований, кроме прозорливости он имел дар изгнания демонов [11 с.151].

Отец Аверкий готовил себя к жизни в пустыне. Вместо подушки у него был обрубок пня, вместо кровати – две доски. Даже постился молодой монах необычно: долго ел какой-нибудь один овощ до того времени, пока он не надоест, а потом вкушал его уже без желания.

В 1957 году монах Аверкий принял постриг в монастыре Филофей в мантию с именем Паисий в честь митрополита Кесарийского Паисия II, который был земляком Паисия из города Фарас [8, с.107]. В монашеской обители он продолжал думать о пустыне, но время для подвижничества в пустыне еще не пришло. Однажды ему было видение, при котором Пресвятая Богородица сказала отправиться вместо скита Катунки на Афоне в Стомион, т.к. там православные начали уходить в протестантизм [8, с.113].

В 1958 году он поехал в монастырь Стомион во исполнение обета, данного перед службой в армии [10, 34 мин.]. В течение пяти лет Паисий занимался восстановлением сгоревшей обители. При этом он активно занимался благотворительной деятельностью, помогая нуждающимся семьям. Благодаря его ревностному служению, прекратила свою деятельность протестантская община, которая соблазняла многих православных людей. После того, как завершилось восстановление монастыря, он отправился по указанию Божьей Матери к своей мечте – на гору Синай [8, с.150].

Преподобный Паисий прибыл на гору Синай в 1962. После некоторого времени, проведенного в монастыре в послушаниях, молитве, посте и серьезной аскезе, он стал отшельником и приходил в монастырь только в определенные дни. Поселился он недалеко от монастыря в келье святых Галактиона и Епистимии. Разобрав ножницы, он сделал из них два ножичка, и с их помощью вырезал из дерева иконки, которые потом продавались в монастыре. На эти средства Паисий жил сам и помогал бедуинам, жившим неподалеку. Молитва и рукоделье – таков был его устав. Много раз его посещал лукавый и искушал. Из-за нехватки кислорода там, где располагалась келья, у Паисия начались приступы астмы, и он был вынужден вернуться на Афон [8, с.171].

В 1964 году преподобный Паисий вернулся на Святую Гору и поселился в Иверском скиту. Там он возобновил общение с иеросхимонахом Тихоном (Голенковым), с которым познакомился еще в Эсфигмене. Отец Тихон был родом из России и носителем русской традиции исихазма [5].

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

В 1966 году 11 января в Ставреникитской каливе от рук своего духовника иеросхимонаха Тихона отец Паисий принял великосхимнический постриг.

У Паисия были серьезные проблемы с легкими, из-за этого он всю свою жизнь нес мученический крест болезни. Когда болезнь обострилась, старец покинул Афон и лег в больницу на обследование. В больнице ему поставили диагноз – бронхоэктаз. Старцу срочно сделали операцию: удалили большую часть левого легкого, часть правого и два ребра. Операция длилась 10 часов. Понадобилось 4 литра крови, т.к. во время операции не удавалось остановить кровотечение [8, с.186].

Поселился преподобный в Катунаках в Ипатьевской каливе, в местности Влахика. В одном письме того времени он пишет: «Слава Богу, я чувствую себя очень хорошо. Одышка меня не беспокоит, ведь я могу открывать окно и днем и ночью, потому что здесь нет сырости. Соседей у меня тоже нет» [8, с.191].

Однажды ночью во время молитвы старец сподобился видения нетварного света: «Творя Иисусову молитву, я исполнился великой радости. Я продолжил молитву, и вдруг моя келья озарилась Светом, белым, с чуть голубоватым оттенком» [8, с.195].

За несколько дней до своей кончины старец Тихон попросил Паисия прийти к нему на десять дней: «Эти последние десять дней, которые я провел рядом с ним, были для меня величайшим благословением Божиим, потому что я получил пользу большую, чем когда бы то ни было. Ведь мне была дана благоприятная возможность немного пожить его жизнью и узнать его лучше... Последнюю ночь он непрерывно, в течение трех часов, держал свои руки на моей голове, благословлял меня и давал мне последнее целование» [11, с.46]. Почил старец Тихон 10 сентября 1968 года.

В 1979 году старец поселился в келье Панагуда недалеко от монастыря Кутлумуш. В этой каливе к нему приходило много паломников, все с разными вопросами и проблемами, к каждому он относился с любовью и заботой, как к собственным детям.

Преподобный Паисий сильно страдал от болезней: из-за бронхоэктаза он часто кашлял кровью, от антибиотиков появился язвенный колит, он плохо реагировал на малейшую простуду. Настоящими мучениями стали частые боли в животе, понос с кровью и межпозвоночная грыжа. Этот человек всегда, с самого детства, хотел быть мучеником, и Вселюбящий Господь даровал такую жизнь, чтобы уподобиться тем мученикам, жития которых он читал с самого детства. «Когда раз-

рушается дом, и сквозь крышу начинает течь вода, тогда хозяин этого дома уже не хочет в нем оставаться» [9, 12 мин.], – такими словами он готовил учеников к своей смерти.

22 октября 1993 года преподобный последний раз выехал со Святой Горы Афон, чтобы отпраздновать память преподобного Арсения Каппадокийского в Суроти. После Всенощного бдения в монастыре Суроти он хотел вернуться на Святую Гору, но ему стало хуже, и его увезли в больницу. Врачи сказали, что у него последняя стадия рака, которая началась еще шесть лет назад. В больнице старец Паисий не переставал помогать людям молитвами и наставлениями, несмотря на то, что его состояние было куда хуже. Его подготовили к операции, но после удаления опухоли толстой кишки, болезнь стала быстро развиваться. Преподобный лежал в палате, и за ним требовался уход, а к нему постоянно приходили люди с проблемами и горем. Однажды он позвал врача и попросил остановить лечение, т.к. его дни закончились. Он хотел умереть не в миру, а на своей духовной родине, на святой горе Афон. Губернатор горы Афон предлагал собственный вертолет для того, чтобы он смог улететь на Афон, но врачи сказали, что дорога может убить его. В конце концов сам преподобный отказался от мысли лететь на Афон. Поэтому он завещал, чтобы похоронили его в Суроти, где был погребен преподобный Арсений Каппадокийский. Причащался он каждый день, и каждое утро ходил в храм. Когда монахини, которые за ним ухаживали, предлагали ему причащаться в келье, преподобный ответил: «Не Христос должен идти ко мне, а я к Нему» [8, с.345].

11 июля, в память святой великомученицы Евфимии, Паисий Святогорец в последний раз причастился в келье на кровати, т.к в храм пойти уже не мог. Последнюю ночь он постоянно произносил: «Сладкая моя Панагия» [8, с.346]. Он сроднился с теми мучениями, которые претерпевал, и говорил: «Болезни принесли мне такую пользу, какую не принесла мне вся подвижническая монашеская жизнь» [8, с.346]. Боли были настолько сильные, что старец часто терял сознание, но когда приходил в себя, говорил: «Мученичество, настоящее мученичество» [8, с.347] – после чего мирно отошел ко Господу. Старец почил в Господе 12 июля 1994 г. Был похоронен в монастыре Суроти за алтарем храма преподобного Арсения Каппадокийского.

Аскетические воззрения преподобного Паисия

Святоотеческое учение о страстях можно изложить следующим образом. Главным корнем всех грехов в человеке является эгоизм, об этом пишут множество

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

святых отцов. Например, святитель Феофан Затворник пишет: «Семя всего нравственного зла – самолюбие. Оно лежит на самом дне сердца. Человек по назначению своему должен бы забывать себя в своей жизни и деятельности, должен бы жить только для Бога и людей» [14, с.183]. Далее он продолжает свою мысль следующим образом: «Вот корень греха! Вот семя всего нравственного зла! Глубоко кроется оно во внутренности сердца. Но, разрастаясь ближе к поверхности сердца, семя сие выходит из него уже в трех видах, как бы в трех стволах, проникнутых его силою, преисполненных его жизнью: в самовозношении, своекорыстии и любви к наслаждениям» [14, с.183]. Если мы попытаемся сформулировать это современным языком, то получается, что «самолюбие или эгоизм проявляет себя как сластолюбие (любовь к наслаждениям), сребролюбие (своекорыстие) и славолубие (самовозношение)» [14, с.183].

Как известно, первое разделение на восемь греховных страстей предложил Евагрий Понтийский: «Есть восемь всех главных помыслов, от которых происходят все другие помыслы. Первый помысел чревоугодия, и после него – блуда, третий – сребролюбия, четвертый – печали, пятый – гнева, шестой – уныния, седьмой – тщеславия, восьмой – гордости» [4, с.603].

Можно предложить такое определение страсти: «Страсть – греховная зависимость, проявляющаяся в сильном влечении человека к определенному виду греха» [2].

Таким образом, страсть – это злая привычка, появившаяся в результате многократного повторения злого поступка. Человек, приобретая страсть, страдает от ее действия. Но, при желании, может избавиться от нее.

Каким же образом рассуждения святителя Феофана Затворника можно связать с восьмеричной схемой аввы Евагрия? К примеру, у преподобного Иоанна Лествичника мы находим такой текст: «Матерь блуда есть объедение; уныния же матерь – тщеславие; печаль и гнев рождаются от трех главных страстей (сластолюбия, славолубия и сребролюбия); матерь гордости – тщеславие» [7, с.349] (Леств.26:39). Таким образом, получается, что «сластолюбие проявляет себя как чревоугодие и блуд, сребролюбие остается отдельной страстью, славолубие проявляет себя как тщеславие и гордость. Гнев рождается от ущемления сластолюбия, славолубия и сребролюбия. Печаль и уныние проявляют себя чаще всего после вспышки гнева» [3].

По объяснению святителя Игнатия (Брянчанинова), противостоят восьми страстям соответствующие добродетели: «чревоугодию – воздержание, блуду – цело-

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

мудрие, сребролюбие – нестяжание, гневу – кротость, печали – блаженный плач, унынию – трезвение, тщеславию – смирение, гордости – любовь» [6, с.171-173].

Главная задача христианина состоит в искоренении из души греховных страстей и насаждении в ней добродетелей.

Рассмотрим тексты преподобного Паисия Святогорца, насколько в них отражается святоотеческое учение о страстях.

В книге «Страсти и добродетели» преподобный Паисий фактически подтверждает мнение всех святых отцов о том, что себялюбие – корень всех грехов: «Себялюбие – это исполнение прихотей своего ветхого человека, то есть любовь к своему ветхому человеку. И объединение..., и упрямство, и зависть своим происхождением обязаны себялюбию» [13, с.35]. Где царствует себялюбие, там действует дьявол, потому что мы своим себялюбием отрекаемся от Христа. Преподобный Паисий дает рецепт борьбы с себялюбием: «Но себялюбие можно преодолеть смирением, терпя оскорбления и несправедливость» [13, с.45]. Т.е., когда человек отбросит свое «Я», тогда и Христос обязательно придет к нему на помощь.

Преподобный Паисий дает следующее определение страстям: «Страсти – это силы души. Бог дает человеку не пороки, но силы. Но если мы не употребляем эти силы во благо, то проходит тангалашка (так прп. Паисий называет дьявола), начинает сам их направлять, и они становятся страстями, а потом мы ропщем и пеняем на Бога. Но если мы будем правильно пользоваться этими силами, направлять их против зла, то они помогут нам в нашем духовном подвиге» [13, с.19]. Иллюстрируя свою мысль, прп. Паисий приводит такой пример, когда у человека гневливого есть мужество, и вот это самое мужество он может применять в Богоугодных делах.

Преподобный Паисий говорит: «Чтобы отсечь страсть, человек должен не оправдывать себя, а смиряться. Если он говорит, например: «Мне не дано любить, а другому дано», и не старается стяжать любовь, то как может он духовно преуспеть? Без борьбы нет преуспевания. Разве вы не читали у святых отцов, какие первоначально у некоторых подвижников были пороки и на какую степень духовного совершенства они потом взошли? Превзошли многих очень добродетельных. Например, авва Моисей Мурин, какой был преступник и кем стал потом! Вот что благодать Божия делает!» [12, с.323]. Преподобный Паисий утверждает, что без борьбы никому не дано спасения, если человек себя оправдывает, значит, у него нет желания бороться с грехом и он не сможет спастись. Человек должен приложить желание и усердие, и тогда Господь обязательно придет к нему на помощь.

Христианин должен постоянно анализировать свою духовную жизнь: «До вчерашнего дня у меня были такие-то недостатки, от какого-нибудь я избавился, на каком этапе борьбы я нахожусь? Потом обращаюсь к Богу: «Боже мой, я делаю, что могу, помоги мне исправиться, потому что сам я не могу»» [13, с.25]. Мы, будучи больными и немощными по своей греховной природе, не зная причин и свойств болезни, не можем ни поставить правильный диагноз, ни выбрать нужное лекарство. Врачует Христос, только Его всемогущая и милосердная десница способна излечить от недугов. Важно обращаться к опытным духовникам, которые имеют опыт, чтобы они помогли нам увидеть недостатки и болезни. Они способны поставить правильный диагноз и выписать «лекарство» для излечения от страстей.

Многие отцы Церкви ссылаются на стандартную классификацию страстей, а в воззрениях преподобного Паисия нет строгой классификации страстей в святоотеческом понимании. Когда он говорит о борьбе со страстями, указывает только на некоторые из них. Прп. Паисий пишет о том, что себялюбие является матерью всех страстей, а это вполне соответствует святоотеческому учению. Он пишет и о гордости, и о зависти, и о гневе, и о печали, и его учение также не выходит за рамки святоотеческого учения о страстях. В согласии со святоотеческим учением о страстях, преподобный Паисий пишет о том, что страсти – это энергии души, которые необходимо перенаправить в нужное русло. Некоторые страсти нам оставляет Бог для нашего смирения, и если мы просим помощи, а она к нам не приходит, то нам дают понять, что в нас есть гордость, которая мешает избавлению от страстей [13, с.27].

Преподобный Паисий в своих поучениях вводит понятие «любочестия». Это понятие обычно не встречается в святоотеческих текстах. Если мы обратимся к смыслу этого слова в русском языке, то мы получим следующий результат. Слово любочестие происходит от греческого слова φιλοτιμία (филотимиа). Словарь В. Даля и современный словарь Т.Ф. Ефремовой дают такое толкование данному слову: «Стремление добиться высокого, почётного положения; жажда известности, славы, любовь к почестям, стремление к ним» [1]. Таким образом, значение этого слова становится близко страсти тщеславия, т.е. стремления к тщетной, суетной славе. Сам преподобный вкладывает иной смысл в это понятие: «Любочестие – это эссенция доброты, любовь большой благодарности, вся доброта и смирение. Это чистая любовь смиренного человека, который совершенно не ищет своего в том, что он делает. Его сердце исполнено духовной утонченности, восприимчивости и благодарности к Богу и к образу Божию, человеку» [13,

с.241]. Надо полагать, что данное мнение намного точнее отражает сущность понятия «любочестие».

Другая особенность воззрений прп. Паисия Святогорца – акцент на добродетели смирения. Он считает, что смирение – великая сила духовной жизни, что смиренный помысел мгновенно приводит в действие Благодать Божию.

Сам Господь наш Иисус Христос говорит в Евангелии о чрезвычайной важности веры: «...ибо истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: «перейди отсюда туда», и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас» (Матф.17:20). Но преподобный Паисий обращает внимание на одну очень важную деталь, без которой вера не будет действовать: «Проси у Христа веры – «приложи нам веру» (Лк.17,5) – и возделывай смирение. Ведь если человек и верит, но одержим гордостью, то вера бездействует» [13, с.265]. Если человек не имеет достаточно смирения, то даже вера не может ему помочь. Гордость обнуляет веру. Прп. Паисий пишет: «Нашедшие путь смиренномудрия, преуспевают в духовной жизни быстро, последовательно и без труда. Мы ещё не поняли, что такое смирение, – это великая сила! От него зависит всё преуспеяние. Чем больше человек смиряется, тем большую благодать приобретает от Бога и тем больше преуспевает» [13, с.180].

Многие святые отцы обращают внимание на важность помыслов. Но преподобный Паисий делает на этом особый акцент. Он утверждает, что «один чистый, добрый помысел обладают силой большей, чем любой аскетический подвиг» [13, с.20], «один добрый помысел равен по силе многочасовому всенощному бдению» [13, с.20].

Еще есть один исключительной важности момент в духовной жизни, на который указывает преподобный Паисий: «Подвизаться надо не для того, чтобы спастись, а чтобы доставить радость Христу. Если ты трудишься, чтобы доставить радость Христу, то подвиг твой будет лёгок, и будешь ощущать в себе Божественное утешение» [13, с.243]. Подвизаясь таким образом, подвижник должен понимать, что «Христос – нежный Отец, а не тиран» [13, с.243].

В статье мы рассмотрели краткий обзор жизни преподобного Паисия, включая детство, период подготовки к монашеству, монашество, жизнь на Афоне и на Синае. Кроме этого, мы соотнесли его воззрения со святоотеческим учением.

Можно смело сказать, что прп. Паисий прожил подвижническую, мученическую жизнь в боли и страданиях, а со смирением, без ропота, с великой любовью ко Христу и Пресвятой Богоматери нес тяжелый крест во спасение души и при этом помогал своим духовным чадам.

Учение прп. Паисия основано всецело на Святом Евангелии, святоотеческих текстах, житиях святых отцов и советах богоносных духовников. Он имел собственный опыт спасения души и оставил нам свое практическое богословие, которое было испытано в горниле личного подвига. Его учение о страстях, его аскетические опыты никак не прекословят учению Святой Церкви, а только раскрывают его содержание.

Своей жизнью он привлекает многих людей по всему миру, которые по сей день приходят за его благословением и помощью к месту его упокоения.

Преподобный отче Паисий, моли Бога о нас!

Литература

1. Азбука веры. Любощестие. [Электронный ресурс] – URL: <https://azbyka.ru/lyubochestie> (дата обращения: 15.01.2024)
2. Азбука веры. Страсть. [Электронный ресурс] – URL: <http://azbyka.ru/strast> (дата обращения: 15.01.2024)
3. Дергалев С.М. прот. Введение в православную аскетику [Электронный ресурс] – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Dergalev/vvedenie-v-pravoslavnuyu-asketiku/3 (дата обращения: 15.01.2024)
4. Евагрий авва Добротолюбие в 5 т. – Сергиев Посад : Изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. – т.1. – 640 с.
5. Евфимий Святогорец иером. Пустынник отец Тихон [Электронный ресурс] – URL: <https://pravoslavie.ru/115878.html> (дата обращения: 15.01.2024)
6. Игнатий (Брянчанинов), епископ. О добродетелях, противоположных восьми главным греховным страстям // Аскетические опыты. – М.: Правило веры. 1993. – т.1 – 574 с.
7. Иоанн Лествичник, прп. Лествица. – М.: Правило веры. 1996. – 672 с.
8. Исаак (Атталах), иером. Житие старца Паисия Святогорца. – М.: Изд. дом «Святая гора», 2006. – 736 с.
9. Паисий Святогорец. Последние годы жизни. [Видеозапись, Электронный ресурс] – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Y06MKESIHfw&t=735s> 12 мин (дата обращения: 20.01.24).
10. Паисий Святогорец. Рождение. Детство. Молодость. [Видеозапись, Электронный ресурс] – URL: https://vk.com/video-78235805_456239102 25 мин. (дата обращения: 20.01.24)

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

11. Паисий Святогорец., прп. Отцы – святогорцы и святогорские истории. – М.: Изд. дом «Святая гора», 2009. – 216 с.
12. Паисий Святогорец., прп. Слова. Духовная борьба. – М.: Изд. дом «Святая гора», 2003. – т.3. – 344 с.
13. Паисий Святогорец., прп. Слова. Страсти и добродетели. – М.: Изд. дом «Святая гора», 2008. – т.5. – 336 с.
14. Феофан Затворник, епископ. Начертание христианского нравоучения. – М.: Паломник, 1994. – т.1. – 360 с.

УДК 27-75

Сергей Александрович Колесников,
доктор филологических наук,
проректор по научной работе
Белгородской православной духовной семинарии

Теология знания: переговоры нового и тварного

Аннотация: в статье рассматривается вопрос о значимости теологического знания в современной информационном актуальном поле и его роли в преобразении познающего сознания. В качестве определяющих моментов выделяются целостность теологического знания, его способность к единению таких ключевых познавательных смыслов, как традиция и новаторство, сложность и простота. В процессе теологического знания происходит изменение познающего сознания, формируется особая антропология теологического познания, в которой человек обретает контуры евангельской антропологии, воплощенной в определении «новой твари».

Ключевые слова: познание, когнитивность, теологическое знание, человек и познание.

Sergey Kolesnikov,
Doctor of Philology,
Vice-Rector for Scientific Work
Belgorod Orthodox Theological Seminary (with m/n)

Theology of knowledge: negotiations between the New and the Created

Abstract: the article discusses the importance of theological knowledge in the modern information field and its role in the transformation of cognizing consciousness. The integrity of theological knowledge, its ability to unite such key cognitive meanings as tradition and innovation, complexity and simplicity are highlighted as defining moments. In the process of theological knowledge, there is a change in the cognizing consciousness, a special anthropology of theological knowledge is formed, in which a person acquires the contours of evangelical anthropology, embodied in the definition of a «new creature».

Keywords: cognition, cognition, theological knowledge, man and cognition.

*Бывает нечто, о чем говорят:
“смотри, вот это новое”; но это было уже в веках,
бывших прежде нас. (Еккл. 1:10)*

*Для того Он и дал людям знание,
чтобы прославляли Его в чудных делах Его. (Сир. 38:6)*

Говоры теологической новизны

Формы вхождения в современное информационно-функциональное пространство, формы привлечения когнитивного внимания к предлагаемым познавательным проектам представлены сегодня разными вариантами и стратегиями. Это могут быть технологии создания лояльной аудитории, хакинги роста, кликбейт (скорее восходящий к σκάνδαλον – крючок-ловушка), медийный ажиотаж (хуре), построение горизонта мотиваций и прочее-прочее. Однако отличительным свойством подавляющего большинства предлагаемых технологий становится их недолговечность, информационная брэнность, предстающая как «суета и томление духа» (Еккл. 6:9). Ключевым фактором, определяющим сохранение значимости, перспективность «выживания» той или иной познавательной стратегии, устойчивость ее закрепления в инфо-поле становится новое знание, которое привносит с собой конкретная гносеологическая «единица». Само право на вхождение в публичное инфопространство обретаемо через новое знание; именно новые схемы, новые «лики» (σχήμα – выражение лица) познавательной деятельности, креативность структурирования и осмысления реальности становятся кодом доступа в непреходящий фонд познания.

Современная теология представляет собой уникальную стратегию познания, вносящую качественно новые формы знания в актуальное информационное поле. При этом теологический акцент обращен не столько на создание новых знаний, сколько на преобразование самого понятия «нового», раскрывающегося в отблесках «нового неба и новой земли» (Откр. 21:1). Новизна знания, презентованная теологией, сущность теологической новизны, раскрываемой в ходе рассуждений о Божественном, требует внимательного рассмотрения и выявления тех признаков, которые позволяют теологии оставаться в публичном информационном пространстве. Опасность того, что «наша способность получать новые знания неизбежно и со все возрастающей скоростью начинает опережать наше умение мудро распоряжаться обретенным могуществом» [Мольтман, 36] может быть снижена

через правильно-праведный опыт теологического освоения знания, через включение теолого-гносеологических парадигм в горизонты современного познания.

Потребность в новизне теологического знания, в теологическом новом знании возникает из неизбежности теологического осмысления меняющегося мира. Маркер нового знания требует преобразования процесса выработки знания, формирования такого метода создания нового знания, «при котором мы позволяем новым откровениям природы требовать от нас нового образа мысли, так чтобы процесс мышления соответствовал процессам в природе» [Полкинхорн, 61]. То, как добывается новое знание, для современного информационного поля становится не менее важным, чем само знание. Теологическое знание являет способность сохранять традиционные, проверенные тысячелетиями процедуры создания знания и выработать новые духовно-когнитивные результаты. Если принять тезис о том, что «право религии на присутствие в публичном пространстве и полноправное участие в публичных дискуссиях нуждается в дополнительном обосновании» [Узланер, 215], то именно выверенность и отточенность гносеологических процедур тео-знания выступает одним из таких оснований, позволяющих теологии занимать значимое место в информационном пространстве.

Уникальной особенностью теологического знания, практически не встречающейся в иных формах добывания знания, становится сохранение тео-знанием тех догматических основ, из которых проистекает интеллектуально-религиозное миропознание, в котором «новое поле, новая форма для распространения Божественного Откровения, никоим образом не изменяет его внутреннего содержания» [Михайлов, 14]. В секулярно-светских процедурах выработки знания активизируется алгоритм обнуления предшествующего знания; «неправильное» с современной точки зрения знание утилизируется и выпадает за пределы актуального информационно-функционального пространства. «Установка на утилизацию научного знания выступает в качестве одной из важнейших ценностей техногенной цивилизации» [Осипов, 54], новое знание в условиях секулярного мира безжалостно сменяет-отменяет знание предыдущее. Однако в случае теологического знания возникает совершенно иная парадигма отношений нового и старого знания, заключенная прежде всего в характеристике гносеологической преемственности Ветхого и Нового Заветов: «Новый Завет скрывается в Ветхом, Ветхий – открывается в Новом» (Блаженный Августин, «Слово на 1 Послание Коринфянам»). Ветхое знание не уничтожается знанием нового, теологическое знание предлагает совершенно иную – непреходяще новую! – систему отноше-

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

ний между этапами роста знания, что и определяет востребованность тео-знания в разных эпохах.

Кроме того, вопрошание о том, почему теология на протяжении тысячелетий не исчезает из актуального миропознавательного спектра, определяемо когнитивным качеством новизны, привносимым теологическим знанием.

Когнитивный результат теологического знания стереоскопичен, явлен на самых разных уровнях. Во-первых, в качестве понятий и умозаключений, зафиксированных в теологическом *κοινῆ*, в общем языке теологии, где термины как единство знака и смысла демонстрируют единство слова и действия: «...так как Христос есть само Слово Божие, каждое действие Слова есть для нас слово» (Блаженный Августин). Во-вторых, на уровне освоения новых теорий и знаний: «Намеченное богословами XX в. введение в литургический локус новых тварных измерений пространства и времени, по преимуществу свойственных сотворенному миру, открывает необозримое пространство для христианской мистики, миссии и апологетики». В-третьих, на уровне ситуационной осведомленности, выраженной в пребывании в теологическом размышлении о Боге, в профетико-прогностической настроенности к Божественному присутствию в событийных положениях, когда в Священном Писании открываются «места, утешающие человека в любом положении и устрашающие его в любом положении» [Паскаль, 259]. В-четвертых, на уровне концепций, целей и задач, явленных в диахронном векторе от догматико-концептуальных решений Вселенских соборов до современных теологических концепций в виде теологии культуры, теологии события, новой ортодоксии, теоэстетики..., в которых реализуется стратегическая сверхзадача – единение через теологическое знание человека с Богом, приобщение к Его величию. И даже на уровне «корпоративного проектирования», высшей формой которого можно рассматривать Церковь как Тело Христово, результативность тео-гносеологического «проектирования» подтверждается евангельским высказыванием о том, что Церковь «не одолеют врата адавы».

Многоуровневость теологического знания определена тем, что в его основание изначально «вживлена» многогранность теологических смыслов – Божественного смысла! – сложность и взаимодействие первоначал которых отмечал А. Ф. Лосев: «...царство смысла, самодовлеющее утверждение факта взаимопронизанных смысловых энергий, неустанная мощь и тяжелая массивность подвижного и переливного взаимопроникновения смысловых обстоятельств, законченный и приснотекущий организм и живое тело навеки связанных и переходящих

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

одно в другое силовых оформлений, идущих со дна неутомимой бездны сверхсущего одного, первоначала и источника, цельное событие смысла» [Лосев, 30]. За усложненно-глубоким описанием процедуры выработки теологического знания представлен потенциал, позволяющий тео-знанию сохранять свою результативную актуальность. Благодаря внутренней сложности и многогранности теологическое знание способно к адекватному реагированию во всех ключевых параметрах, определяющих познавательный контур. Если рассмотреть через призму теологического знания даже секулярную модель триединой «системной референции» знания, предлагаемую Н. Луманом: «Можно выделить, как минимум, три различные системные референции. Можно исходить из *жизни*, из *сознания* или *коммуникации*; и имея в виду происхождение предмета знания, следовательно, различать между *биологическими*, *психологическими* (в данном случае: экстрасенденциально-теоретическими) и *социологическими* понятиями познания» [Луман, 64], – то обнаруживается важная особенность. Разорванность «территорий» познания, принципиально заявленная Н. Луманом, снимается в теологическом знании, ведь «жизнь», «сознание» и «коммуникация», презентованные секулярностью как разделенные циклы (промежуточная цикличность от начала до полного завершения и составляет сущность *saeculum*), для теологического знания едины, всепронизаны Божественным присутствием и в жизни, и в сознании, и в коммуникации. Для тео-знания не возникает проблемы лимитарности обозначенных областей знания, не угрожает эскалация эпистемологического хаоса, возвращение хтоники познания, способного привести к возгласам «эпистемология в кризисе!» в духе А. Сокала и Ж. Брикмона [Сокал А., Брикмон Ж., 2]. Кризис теологического знания скорее проистекает из-за его способности к всепроникновению, и, как следствие, опасности растворения, ослабления теологической концентрации, проявление тео-познавательной хрупкости (показательным становится возникновение «слабой теологии», где Дж. Капуто использует именно *weakness*, хрупкость). Опыт сложности, опыт сложного знания, веками разрабатываемый теологией, оказывается востребованным там, где возникает конфликт между старым и новым знанием, там, где появляется насущная потребность в «перекрывающем консенсусе (*overlapping consensus*)» (Ч. Тейлор), который своим генезисом обязан именно теологическому знанию, принимающего и понимающего сложность Божественной реальности.

Новизна теологического знания определяется спецификой понимания сложности знания; тео-знание создает иной формат сложного знания, в котором оказы-

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

вается возможным сочетание полиморфных категорий знания. Принципиальная возможность такого восхождения заключена в изначальном опыте пребывания тео-знания в сложности, в задаваемой полиморфной структуре знания. И потому сегодняшней «призыв к сложности» (Д. Узланер) есть принципиальный и неизбежно обновляющийся зов теологического знания. Парадоксальным результатом новизны теологического знания становится переосмысление взаимоотношений между сложностью и пониманием. Понимание в теологическом знании возрастает в усилении сложности, по аналогии с тем, как это происходит в случае сложности теологических смыслов, сложность которых оказывается неизменным условием для преодоления разделенности смыслового единства.

Для тео-знания максимально понятным становится именно сложное. Степень понимания в теологическом знании возрастает при встрече со сложным, которое на своей «обратной стороне» Богопознания парадоксально предстает как «и простое, и несложное» (Иоанн Дамаскин «Точное изложение православной веры», 1-4). В этом и заключается та «демократия» новизны теологического знания, которая позволяет современному тео-знанию занимать равный старт с научным миропознанием: «Научная и религиозная картины мира оказываются лишь разными, но равно возможными языками описания и – что особенно важно – в равной степени понятными и доступными для любого гражданина вне зависимости от того, является ли он верующим или же атеистом / агностиком» [Узланер, 225]. Научное знание стремится к пониманию через простоту и ясность, однако они несут в себе завуалированную раздробленность: «...ясно познают то, что познают грубо, а если же хотят знать не грубо, а точно, то познание множится, раздробливается, а единое ядро понятия, схваченное в первом приближении, взрывается» [Башляр, 79]. Теологическое знание предлагает сложность как условие новизны знания, парадоксально выводя к Божественной простоте: «Бог настолько прост, что в Нем нет различия между сущностью и ее атрибутами» [Фокин, 64]. Божественная простота в сложности, сложное понимание того, что Бог может быть описан как простой» [Ayers, 380] выступает знаковой иллюстрацией новизны теологического знания, способного результативно вывести из сложности простоту.

Новое теологическое знание и новое в теологическом знании обладает потенциалом адекватной открытости реалиям современности. Если рассматривать, например, установку А. Н. Уайтхеда о важности «освобождения» гносеологических методик теологии – «Религия не сохранит былой мощи до тех пор, пока она не сможет относиться к изменениям в том же духе, как это делает наука. Ее

принципы могут быть вечными, но формулировка этих принципов должна постоянно совершенствоваться. Эволюция религии должна состоять главным образом в освобождении ее идей от случайных элементов, которые содержатся в них по причине выражения собственно религиозных идей в терминах образной картины мира, сложившейся в стародавние времена» [Уайтхэд, 250] – в контексте новизны, то теологическое знание открыто изменениям в когнитивных реалиях современности, но при этом показывает пример сохранения той самой «вечности», которой не достает атеологическим версиям эпистемологии. Утверждение о том, что «мировые религии несут в себе когнитивное содержание» [Хабермас, 134], означает и способность теологического знания быть востребованным в когнитивно-интеллектуальном синхроне, но при этом вносит в него качественное преобразование, выявляемое через новизну самой когнитивности. Так, определение сущности когниции в таких теологических понятиях, как «грех», «Богопознание», «литургичность»..., преобразует типичный для атеологической когнитивистики подход «снизу-вверх», «когда ученые не имеют некоего общего представления о том, что такое религия, не создают компаративной схемы, а исходят из базового набора действий и идей, которые существуют у человека и составляют домен религия» [Самарина, 151]. Теологическое знание идет условно «сверху вниз» и в актуализации подлинной новизны напоминает, что когниция, *γνώσις* есть погружение в знание, глубинное узнавание лика знания (в Древнем Риме *cognitio* – процедура установления лица), «результат расследования», но никак не сводится к примитивному редукционизму, представленному в атеологических толкованиях когнитивности.

История взаимоотношений нового знания и теологии иная. Познавательная новизна начинает высвечиваться в знании с подключением теологического «инструментария», как это происходило, например, в случае средневековой философии: «Философия в истории христианства появляется только тогда, когда некоторые христиане заняли в отношении нее определенную позицию: стали либо клеймить ее, либо пытаться включить в новую религию, либо использовать в целях христианской апологетики... Даже в XII-XIII веках слова “philosophi” и “sancti” отражают прямое противопоставление двух мировоззрений: выработанного людьми, лишенными света веры, и выработанного отцами Церкви, говорящими во имя христианского Откровения» [Жильсон, 12]. Новое понимание философского знания, засверкавшего своими гранями в лучах теологической мысли или, напротив, погрузившегося отдельными своими областями в тень познания, становится воз-

возможным именно через вхождение теологии в новое информационно-актуальное поле, что становится своеобразным катализатором генерации новых смыслов.

Похожую ситуацию можно встретить в случае математики: «Чистая математика стала восприниматься как своего рода квази-теология. Существовавший на протяжении большей части европейской истории союз теологии и математики создал устойчивую привычку восприятия математики как Божественного знания. Вот почему, выведение теологии за пределы подлинного знания привело к тому, что математика (вольно или невольно) заняла ее место на вершине иерархии наук» [Шапошников, URL]. Подключение ресурса теологического знания, даже при его последующей элиминации, перевода в формат неявного присутствия, каталитически преобразует научную дисциплину, преобразует в целом научное знание...

Важным становится ино-бытийное состояние теологического знания, которое принимает при вхождении в новое инфопространство на себя функционал сверх-системы. Именно о сверх-системности, если продолжить математическую тему, говорил Д. Г. Гедель, используя математический аппарат в презентации своей теоремы о неполноте, о невыводимости формул из только одной конкретной системы. Церковно-теологическое знание как раз и оказывается той самой сверх-системой, позволяющей вывести познавательный процесс на иной уровень, выйти за границы – опять преобразование лимитарности! – дисциплинарной формалистики. В случае философии это достаточно наглядно: «Церковь может пользоваться разными философиями, но она сама не есть носитель философии... Они использовали философский платонизм, но то, что они говорят, – не платонизм, хотя и выражается платоническим языком» [Мейендорф, 47-48]. Философская конкретная система в поиске выводимости своих обоснований наталкивается на церковно-теологическое знание, не подобное философскому знанию, и открывает (или – не открывает в силу своих атеологических взглядов!) «портал» на следующий познавательный уровень.

Принцип познания, предлагаемый тео-знанием, качественно иной, он выстраивает познавательный вектор «сверху»: «Бог познаваем потому, что милосердно пожелал быть познаваемым» [Полкинхорн, 42], – и, значит, включает в интеллектуальную «стрелу» милосердие как познавательный ресурс. Милосердие в качестве познания предстает качеством нового знания, знания, не добываемого самовольно-индивидуалистическим проектированием, не эгоцентристскими технологиями привлечения когнитивного внимания, а через дарование, через откры-

тость знанию как дару, «бесконечному кенозису любви» [Марион, 80], – и целью передачи-перепослания познаваемого «бытия-дара» (Дж. Милбанк) выступает именно человек.

Отвечание человеческое...

Взаимоотношения человека и нового знания в контексте теологического мироздания определяемы своеобразным переговорным форматом, в котором знание предлагается человеческому сознанию через открытость дарению, а главное – через преобразование сознания в момент принятия познавательного дара. Именно человек определяет новизну знания, именно с вхождением знания в сферу человеческого само знание получает статус нового, новым знание оно выступает именно для человека. Пересылание знания из сферы Божественного в сферу человеческую и есть тот переговорный процесс, в ходе которого меняются обе переговоривающиеся стороны. То, что явлено человеку, становится новым знанием, но и то, что является Божественному после принятия человеком знания, тоже имеет характер новизны, так как человек свободен, «человек, как образ Его, по природе имеет способность свободного выбора и хотения» (Иоанн Дамаскин, Точное изложение православной веры). Новизна Завета определяется как новизна с момента заключения его с человеком, человек запускает процедуру «легитимизации» новизны, при этом преобразаясь в принятии дара нового знания.

Познавательное преобразование сознания становится возможным при соблюдении условий снятия разграничения сложности и простоты, традиции и новаторства, при сохранении «всепронизанности смысловых энергий». Если в познании будет активирован эпистемологический разрыв, как это происходит, например, в случае противопоставления эмпирических и не-эмпирических дисциплин: «Вопросы, которые возникают в системе координат эмпирической дисциплины, не допускают возможности ответа на них из системы координат неэмпирических и нормативных дисциплин; обратная операция также невозможна» [Бергер, 196], – тогда переговоры познавательного дарения между Божественным и человеческим оказываются в тупике. Теологическое знание предлагает выстроить стереоскопичную, «термальную» (Ю. М. Лотман) систему, открытую для разных типов знания, что оказывает ключевое воздействие при преобразении познающего сознания. При этом важным становится экзистенциальный характер открытости знанию, теологическое знание принимает духовно-воспитательный характер, концентрируясь как раз на взаимной открытости форм знания. Преобразование

форматов переговоров становится одной из ключевых экзистенциальных задач теологического знания, ведь даже равнодушие к переходу одного типа знания в другой неприемлемо для тео-знания. Докетизм познания, эфемерность познавательных переговоров не могут служить основанием для преобразования границ форм познания.

Границы между формами знания не уничтожаются, не становятся иллюзией, внешнее и внутреннее в обретении знания человеком сохраняет свою значимость. Приход внешнего знания (напр., см. Р. Гвардини о внешнем характере знания о вере: вера «вырастает не из внутреннего достояния человечества, а достается нам извне. Крещение, по Павлу, – это не очищение огнем и светом, а погружение в Христову смерть» [Ратцингер, 139]) выступает катализатором внутреннего преобразования сознания, и только с такого целостного преобразования начинается подлинно новое.

Воспитательно-преображающий процесс нового тео-знания изменяет характеристики познания, как, например, это происходило с натурфилософией: «Для натурфилософии наиболее важным оказалось превращение любопытства из похоти в жадность и его последующее постепенное сближение с удивлением» [Дмитриев, 26]. Преобразование знания в благодать, в удивление пред миром Божиим – «изумляйтесь и удивляйтесь» (Ис. 39:9) – меняет сущность познавательных переговоров человека и мира. В отличие от материалистически-эпистемологического вопрошания, разрывающего человека и мир («вместо того, чтобы спрашивать, какое сознание нужно, чтобы познавать мир – не лучше ли спросить, какого рода мир мог породить такое сознание, как наше?» [Хайстин, 233]), теологическое новое знание предлагает единство нового мира в его «новом небе и новой земле» и нового человека в появлении «новой твари» (2 Кор. 5:17). Прохождение этапов нового знания, выявляемое посредством теологического видения, становится условием историко-культурного развития человечества. Так, Средневековье переходит в Ренессанс: «...великие представители Ренессанса утверждали свою личность, если можно так выразиться, центростремительно: ренессансный человек поглощал окружающий его мир до тех пор, пока все его окружение не становилось частью его “я”, тогда как средневековый человек самоутверждался центробежно: он проецировал свое “я” на окружающий мир до тех пор, пока все его существо не растворялось в его окружении» [Дмитриев, 23], – и такое изменение формата переговоров человека и мира через восприятие нового знания актуально и для современного информационного пространства.

Новое знание, открытое человеком в саду Эдема, оказывает ключевое влияние на формирование человека, всей конфигурации «тварного». Ответание человека изменением самого себя в восприятии нового знания определяет, что есть человек на данном историческом отрезке. Евангельское «се, Человек» (Иоан. 19:5) становится фиксацией нового знания, меняет всю конфигурацию смыслового горизонта, входя в который человек, принявший новое знание о самом себе, оказывается обязанным отвечать на вопрошание нового. Новая теологическая мысль, рождающаяся под влиянием нового знания, – да, это Человек: «истинно Человек Сей был Сын Божий» (Мк. 15:39)! – мысль, рождающаяся даже в жестком стоянии «лицом к лицу» к новому знанию во всей широте такого предстояния от Моисея («Господь говорил с Моисеем лицом к лицу, как человек говорит со своим другом» (Исх. 33:11)) до сотника, «стоявшего напротив Его», становится основанием для получения непростого права на информационную публичность, на право неизбежного присутствия в фокусе современного когнитивного внимания.

Через новое теологическое знание человек призываем к неотвратимому ответанию, как это было в саду Эдема, когда прозвучал вопрос Божественного: «Где ты?». Такое ответание сопряжено с отчаянием и страхом, но именно теологическое знание научает мужеству знания, мужеству надежды на грядущее знание. Это не столько «мужество быть» как «этический акт, в котором человек утверждает свое бытие вопреки тем элементам своего существования, которые противостоят его сущностному самоутверждению» [Тиллих, 7-8], сколько мужество знать о себе как новой твари.

Открытие нового знания о себе человек получает от Откровения, например, принимая знания о триадологии: «Троица – это знание, которым мы можем под держиваться, только когда обладаем им; но получить его мы можем только через Откровение. То, что верно относительно Троицы, верно относительно Воплощения, Воскресения и всех остальных таинств» [Жильсон, 384], и это тоже является познавательным уроком, который определяет участие нового знания в преобразении человека. Теологическая мысль позволяет изменить формат созерцания мира: «Уже Отцы Каппадокийцы употребляли термин “теология” скорее в значении созерцания Божественной Троицы, нежели в смысле умственного рассуждения о Троице», а «звание “богослов” указывает не на эрудицию или ученость, а на тайнозрительное осознание Божественной Истины» [Мейндорф, 34]. Новая тварь, обладая новым теологическим знанием, получает возможность узреть но-

вое небо и новую землю, устанавливает новый формат переговоров между новизной и тварным, и тогда у человека, возможно, появится надежда «укрепиться в неприступной духовной цитадели религиозного смысла» (Дж. Милбанк)...

Литература

1. Башляр Г. Новый научный дух // Новый рационализм. М., 1987.
2. Бергер П. Священная завеса: элементы социологической теории религии. М.: Новое литературное обозрение, 2019.
3. Ван Хайстин Я. Один в мире? Уникальность человека в науке и богословии. М.: ББИ, 2014.
4. Дмитриев И. С. Испытание святого Коперника: ненаучные корни научной революции. СПб.: СПбГУ, 2006.
5. Жильсон Э. Философия в средние века. М.: Республика, 2004.
6. Лосев А.Ф. Соч. в 9 томах, т. 1. Бытие - Имя - Космос. М.: Мысль, 1993.
7. Луман Н. Истина. Знание. Наука как система. М.: Логос, 2016.
8. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ, 2009. — № 56. — Париж; М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. — 292 с.
9. Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Живое предание: свидетельство Православия в современном мире. М.: Паломник, 2004.
10. Михайлов П. Б. Начала богословского знания // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия, 2011. Вып. 3 (35). С. 7–21.
11. Мольтман Ю. Наука и мудрость: к диалогу естественных наук и богословия. – М.: ББИ, 2005. – 196 с.
12. Осипов Г.В. Общество знания для России: теория, потенциал, проекты. М.: Экономика, 2008.
13. Паскаль Б. Мысли. М. Эксмо, 2009.
14. Полкинхорн Д. Вера глазами физика. М.: ББИ св. апостола Андрея, 1998.
15. Ратцингер И. Вера - Истина - Толерантность. Христианство и мировые религии. М.: ББИ, 2007.
16. Самарина Т.С. Теология в зеркале когнитивного религиоведения // Философия религии: аналитические исследования. 2022. Т. 6. № 1. С. 147–161.
17. Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна. М.: Дом интеллектуальной элиты, 2002.
18. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юристъ, 1995.

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

19. Уайтхэд А. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990.

20. Узланер Д. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии. М.: Издательство института Гайдара, 2020.

21. Фокин А.Р. Доктрина Божественной простоты: исторические формы и современные дискуссии // Труды кафедры богословия. № 1 (2), 2018. С. 73.

22. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь мир, 2011.

23. Ayres L. Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth Century Trinitarian Theology. Oxford, 2004. P.376– 380.

УДК -215

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

**О науках, необходимых Священному Толкователю
(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 отечественной духовно-академической философии первой половины XIX века архимандрита Евтихиана (Лестева). Анализ герменевтической рукописи первой половины XIX века представляется актуальным в связи с наличием довольно малого количества известных на сегодняшний день отечественных трудов по герменевтике. В центре внимания анализируемого фрагмента находятся науки, которые необходимо знать толкователю Священных текстов. К ним автор рукописи относит грамматику, риторику, логику, иностранные языки, догматическое и нравственное богословие, математику, критику. Такой перечень дисциплин свидетельствует о высоких требованиях к уровню образованности, которые духовно-академическая философия предъявляла к потенциальному толкователю.

Ключевые слова: архимандрит Евтихиан (Лестев), герменевтика, Священная Герменевтика, Богословие толковательное, науки, 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,
Associate Professor of the Department of Philosophy and Theology
Belgorod State National
Research University,
Russia, Belgorod
nifontova.olya2013@yandex.ru

**On the sciences necessary for a Sacred Interpreter
(according to the manuscript of Archimandrite Evtichian (Lestev)
«Interpretative Theology or Sacred Hermeneutics»)**

Abstract: This article analyzes a fragment of a handwritten textbook on hermeneutics «Interpretative Theology or Sacred Hermeneutics» by Archimandrite Evtichian (Lestev), a representative of the Russian spiritual and academic philosophy of the first half of the XIX century. The analysis of the hermeneutical manuscript of the first half of the XIX century seems relevant due to the presence of a rather small number of currently known domestic works on hermeneutics. The focus of the analyzed fragment is on the sciences that the interpreter of Sacred Texts needs to know. The author of the manuscript includes grammar, rhetoric, logic, foreign languages, dogmatic and moral theology, mathematics, and criticism. Such a list of disciplines testifies to the high demands on the level of education that spiritual and academic philosophy placed on a potential interpreter

Keywords: Archimandrite Eutyichian (Lestev), hermeneutics, Sacred Hermeneutics, Interpretative Theology, sciences, Holy Scripture.

Архимандрит Евтихиан (Лестев) принадлежит к числу мыслителей духовно-академической философии первой половины XIX века. Его письменное наследие малоизвестно и малоизучено во многом по причине рукописного вида дошедших до нас трудов. Тем не менее, не смотря на сложности, связанные с необходимостью расшифровки рукописных текстов, ранее были предприняты попытки исследования некоторой части письменного наследия архимандрита Евтихиана [5],

[6], [7], [8], [9], [10]. Проанализированные тексты во многом уточнили современные научные представления об отечественной антропологии и герменевтике. В данной статье будет рассмотрен фрагмент герменевтической рукописи данного мыслителя, который ранее не анализировался и связан с рассуждением автора о необходимости для толкователя Священных текстов владеть знаниями из разнообразных областей наук.

Учитывая малое количество известных на сегодняшний день науке отечественных герменевтических трудов [1], [4], [11] (их количество не превышает трех, при этом текст труда архимандрита Афанасия (Дроздова) утерян), исследование герменевтической рукописной работы архимандрита Евтихиана представляется весьма актуальным в отношении прояснения вопроса о пути формирования отечественной герменевтики и общего уточнения современных научных представлений по данной проблематике.

Архимандрит Евтихиан в своей рукописи, посвященной проблемам герменевтики, в первую очередь, обращает внимание на необходимость для толкователя учитывать контекст того или иного толкуемого фрагмента Священного Писания. Только такое толкование может, на его взгляд, помочь выявить истинный смысл толкуемого места, в противном случае толкование может оказаться неверным. В связи с этим автор пишет следующее: «Толковник не должен давать того или другого смысла толкуемому тексту, презрев ближайшие, предыдущие и последующие сказания и основываясь на отдаленных предыдущих и последующих сказаниях. Ибо предыдущие и последующие сказания ближайшие более показывают истинный смысл текста; а особенно толковник никогда не должен толковать какие-либо сказания без всякого внимания на предыдущие и последующие сказания» [2, л. 102]. В принципе, такой подход является само собой разумеющимся для современной науки толкования, но в первой половине XIX века ситуация могла быть иной, и очевидные на сегодня вещи, были, возможно, не очевидными для духовно-академических мыслителей. Этим объясняется такое подробное рассуждение архимандрита Евтихиана о необходимости толковании фрагментов именно в существующем контексте. И учитывая тот факт, что в первой половине XIX века только формировались отечественные учебные пособия по разнообразным дисциплинам, такая внимательность автора к любому правилу толкования вполне объяснима.

Немалое значение архимандрит Евтихиан придает и последовательности Священных книг при толковании. Он утверждает, что толкованию догматических

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

книг должно обязательно предшествовать толкование книг исторических: «Ибо известно, что книги, как Ветхого, так и Нового Заветов, исторические, всегда занимают первое место; а посему толковник прежде нежели приступить к изъяснению других каких-либо книг, например, догматических, должен прочитать книги исторические» [2, л. 114]. В целом, здесь проводится мысль о том, что знание истории и хронологии помогает толкователю лучше понимать догматические и пророческие книги, исходя из исторических реалий того или иного периода человеческой истории, поэтому начинать следует именно с книг исторических. При этом попутно замечается, что книги Священного Писания нельзя назвать историческими или догматическими в полном смысле этого слова, свое название они получают из-за преимуществ догматических или исторических фрагментов в той или иной книге: «Впрочем надлежит заметить, что книги исторические или догматические догматическими и пророческими преимущественно называются потому, что большая часть в них предлагается историй, догматов, и пророчеств, а не потому, чтобы они все были совершенно исторические, догматические и пророческие» [2, л. 116]. Основной мыслью данного рассуждения архимандрита Евтихиана является утверждение о необходимости для толкователя следовать установленному Церковью порядку толкования и не вносить никакого нового иного порядка, выдуманного самостоятельно [2, л. 128].

После вступительного слова архимандрит Евтихиан переходит к основной теме анализируемого фрагмента рукописи, который рассматривает необходимость для толкователя быть эрудированным одновременно в областях многих наук. Именно для успешного толкования Священных текстов, по мнению архимандрита Евтихиана, необходимо использовать не только внутренние способы анализа текста, но и внешние знания, к которым он и относит знание языков и различных наук [3, л. 1].

Из наук, которые необходимо знать толкователю, в первую очередь, мыслителем выделяется грамматика, критика, риторика и логика [3, л. 2]. А также ряд наук, которые он относит к группе наук «вещественных» [3, л. 2]. Среди них архимандрит Евтихиан называет догматическое и нравственное богословие, деятельную философию, естественную историю, врачебную науку, математику, всеобщую историю [3, л. 2]. Такое количество наук свидетельствует о том, что в понимании архимандрита Евтихиана толкователь Священного текста должен быть разносторонне образованным человеком, знания которого не ограничивались бы одним богословием. Кроме того, архимандрит Евтихиан особое внимание обра-

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

щает на необходимость знания для толкователя различных языков, которые бы им использовались при толковании и сравнении различных переводов одних и тех же мест [3, л. 2].

Обращаясь к грамматике, архимандрит Евтихиан обосновывает ее значение в понимании различных языков, особенно мертвых: «...она научает человека тем языкам, кои необходимо нужны при изъяснении слова Божия и кои без пособия Грамматики не могут быть разумеемы...познания языков, так называемых, мертвых не можно никоим образом получать без пособия Грамматики» [3, л. 2-3]. Кроме того, грамматика, с точки зрения архимандрита Евтихиана, помогает понять истинное значение выражений; причину, по которой выражение составлено тем или иным образом; отличительные свойства того или другого языка [3, л. 3]. Но больше всего подчеркивается значение грамматики как той науки, которая может судить об истинности библейских переводов: «Наконец Грамматика толковнику может быть полезна и потому, что она судит об истине переводов Библейских; и сие суждение необходимо нужно; ибо нет ни одного перевода как древнего, так и нового, который бы совершенно был истинен и не заключал никаких недостатков» [3, л. 4-5].

Критика как наука необходима, по мнению архимандрита Евтихиана, для сохранения текста Священного Писания в неизменном виде: «Еще толковнику нужна Критика для защищения целости и невредимости текста Священного Писания как Ветхого, так и Нового Завета» [3, л. 5]. Среди критиков преимущественное место отводится Оригену и блаженному Иерониму [3, л. 7]. В достоинство им вменяется хорошее знание еврейского языка в тот период христианской истории, когда мало кто из греческих христиан владел еврейским языком. Среди более поздних критиков архимандритом Евтихианом перечисляются следующие: «... Букстрофий, Стефан Роберт, Арий Монтан, Рихард Симон, Роттердамский Эраст и Альберт Фабриций в двух библиотеках – Греческой и Латинской» [3, л. 8]. Знакомство архимандрита Евтихиана с перечисленными выше трудами свидетельствует, в первую очередь, о его собственной высокой образованности.

Роль критики в отношении к Священному тексту состоит, с точки зрения архимандрита Евтихиана, в том, чтобы с ее помощью суметь ответить на следующие вопросы: «1) что та или другая священная книга тому или другому автору и истинно ли приписывается, или подложно? 2) Истинен ли толкуемый текст и не испорчен ли какими-либо вносными мыслями? 3) Справедливо ли в контексте или кодексе или какой-либо книге сделано расположение между словами?» [3, л.

9]. Другими словами, критике необходимо распознать истинность или ложность текста того или иного автора, которую можно узнать, анализируя соответствие языка текста свойствам языка того или иного исторического времени, возможных встречающихся противоречий [3, л. 9-10].

При этом, толкователь предостерегается архимандритом Евтихианом от злоупотреблений науками грамматики и критики: «Впрочем, при употреблении пособий со стороны Грамматики и Критики, толковник должен избегать различных злоупотреблений, происходящих от неправильного употребления пособий оных наук» [3, л. 10]. Рекомендуются избегать злоупотреблений и «в суждении о истинности или ложности той или другой св. книги» [3, л. 10]. Здесь архимандрит Евтихиан советует толкователю разумно использовать знания наук, уклоняясь от впадения в крайности.

Далее архимандрит Евтихиан рассуждает о том, что риторика необходима толкователю для распознавания речи в собственном и переносном смыслах, а также для изъяснения тропов и риторических фигур [3, л. 12]. А логика нужна для толкования непонятных, так называемых «темных» (малопонятных) мест Священного Писания и для сравнения противоположных мнений [3, л. 17]. Для осуществления этого на практике архимандрит Евтихиан рекомендует толкователю руководствоваться общими логическими правилами [3, л. 18], а непонятные «темные» места рекомендуется изъяснять через те фрагменты Священного Писания, которые более ясны [3, л. 19].

Из вещественных наук, в первую очередь, архимандрит Евтихиан рекомендует использовать при толковании догматическое и деятельное богословия [3, л. 24], которые, по его мнению, также помогают в изъяснении «темных» мест Священного Писания. При этом автор предостерегает от пользования какими-либо неправославными системами богословия при толковании Священного Писания: «Толковник, пользуясь сими Богословиями, должен остерегаться, чтобы понятий об истинах, собственно относящихся до Бога, предлагаемых в Священном Писании, не заимствовать из Богословских систем заблудительных, или каких-либо сект неправославных» [3, л. 25].

Что же касается нравственной философии, то она, с точки зрения архимандрита Евтихиана, необходима толкователю для успешного распознавания свойств человеческой воли, действий страстей, понимания благодатного состояния человека, так как все эти состояния человека встречаются в Священном Писании: «Сия Философия Священному толковнику нужна для познания свойств воли че-

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

ловеческой, ея покушений, желаний, усилий и страстей, и для познания других нравственных действия человека. Ибо, имея толковник таковое познание, очень удобно может распознать различие между натуральным и благодатным состоянием человека, кое предлагается в Священном Писании; и также справедливо судить о действиях человеческих, о коих повествует тоже Священное Писание» [3, л. 26]. При этом, архимандрит Евтихиан предостерегает толкователя от злоупотребления при толковании языческой философией: «При употреблении пособий сей философии толковник также должен остерегаться, чтобы понятий о нравственных вещах, упоминаемых в Священном Писании, не заимствовать или из обыкновений людских, или выдумок злого разума, или суемудрий философии языческой» [3, л. 26].

По мнению архимандрита Евтихиана, математика нужна толкователю как прикладная наука для изъяснения тех мест Священного Писания, которые повествуют о габаритах того или иного предмета, например о длине, ширине и высоте Ноева ковчега, скинии, храма Соломона и т.д. [3, л. 27].

Не менее важным архимандрит Евтихиан считает знание естественной истории для толкования тех мест Священного Писания, в которых речь идет о вещах естественных: животных, драгоценных камнях и т.д. [3, л. 27]. А также для изъяснения притч Иисуса Христа. Например, называя учеников солью земли, Иисус Христос имеет в виду определенный вид соли, не обычной, а щелочной: «Так, например, когда он будет изъяснять слова Иисуса Христа, в коих Он называет учеников своих *солью земли* (Мат. 5.13); то под именем *соли* здесь не должен разуметь соль обыкновенную, или ту соль, которую обыкновенно употребляют люди для приправы брашен; ибо известно из естественной истории, что сия соль производит более неплодство, нежели плодородие земли, и о сей соли вот что говорит Плиний: всякое место, на коем находится сия соль, делается бесплодным и более ничего не производит. Но должен под именем *соли* здесь разуметь соль, так называемую, *щелочную*, которая служит к оплодотворению земли. Ибо известно, что когда поля бывают посыпаны сею солью, то делаются от сего плодотворными» [3, л. 28]. При этом, архимандрит Евтихиан предостерегает от искушения для толкователя вносить собственные предположения ложные повествования в толкования или что-либо выдумывать [3, л. 30].

Исходя из того, что в Священном Писании упоминаются многие виды болезней, архимандрит Евтихиан советует толкователю употреблять знания и из врачебной науки: «Поелику в Священном Писании упоминаются многие роды бо-

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

лезней, то Священному толковнику без сомнения необходимо нужна и врачебная наука и особенно ее историческая часть о болезнях» [3, л. 31]. Архимандрит Евтихиан рекомендует учитывать те места Священного Писания, в которых болезни носят следы вышеестественной силы, и избегать их толковать в виде болезней обыкновенных естественных: «Священные толков. болезни, упоминаемые в священном писании, не должен относить к обыкновенным или естественным болезням и особенно те болезни, в коих ясным образом представляются следы силы вышеестественной. А посему при изъяснении сих болезней, кои никоим образом не могут быть изъяснены из обыкновенных причин, или причин пафологических; он должен признавать там мстительную, карающую десницу Божию» [3, л. 32].

Наконец, автор герменевтической рукописи рекомендует толкователю использовать науку Юриспруденцию. С его точки зрения, эта наука необходима для раскрытия значения некоторых упоминаемых в Священном Писании юридических речений и обрядовых законов [3, л. 33].

Преимущественно же толкователю нужно знать историю еврейского народа. Если эту науку толкователь не будет знать, то нет смысла в его толкованиях: «И сия наука Священному толкователю столько нужна, что, если он ее не будет знать, не только не может быть читателем или толков. слова Божия, но даже не заслуживает и имени оногo» [3, л. 34]. Кроме истории еврейского народа, толкователю необходимо также знание истории тех народов, с которыми евреи непосредственно взаимодействовали: «Для изъяснения книг исторических, а также и пророческих, толковник не менее должен знать историю и прочих восточных народов, т.е. тех, кои с народом Божиим или Еврейским имели или сопредельность, или производили мирные и военные дела, особенно нужно знать историю Египтян, Финикиян, Ассириян, Моавитян, Идумеев, Филистимлян, Арабов, Халдеев, или Вавилонян, Сириян, Персов, Греков и Римлян» [3, л. 34].

Подводя итог проанализированному фрагменту герменевтической рукописи архимандрита Евтихиана, можно сказать, что автор данного труда предъявляет достаточно высокие требования к образованности потенциального толкователя Священного Писания. С его точки зрения, толкователь должен иметь разностороннее образование, изучить предметы как богословские, так и светские, которые помогут комплексно подходить к толкованию того или иного фрагмента Священного Писания. При этом, толкователь предостерегается от злоупотреблений теми или иными науками и от внесения в толкование своих собственных домыслов и взглядов. Такие высокие требования говорят одновременно и о широкой обра-

зованности самого автора рукописи, который из своего опыта знал о трудностях толкования Священного Писания, и все эти трудности в своей рукописи сумел обозначить. Проанализированный в данной статье фрагмент рукописи дает основание предположить неочевидность для первой половины XIX века некоторых очевидных для современной науки правил толкования (например, необходимость толкования смысла, исходя из контекста). Исследованный в данной статье фрагмент герменевтической рукописи архимандрита Евтихиана (Лестева) дает некоторое представление об истории зарождения отечественной герменевтики, однако для полной реконструкции в дальнейшем требуется исследование всего текста в целом.

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. Герменевтика кн. II [рукопись]. - [Б.м.], 1830-е гг. - 159 лл. ОР Ф.173.4 №117.
4. Замечания митрополита Филарета на «Руководство к Герменевтике» (1841–1842 гг.) // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. – 1868. Кн. 5. – С. 150–167.
5. Нифонтова О.И. «Богословие Толковательное или Священная Герменевтика» архимандрита Евтихиана (Лестева) (обзорные характеристики) // Труды Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью). 2023. № 17. С. 55-65.
6. Нифонтова О.И. «Богословское мирословие» архимандрита Евтихиана (Лестева) как памятник святоотеческого наследия первой половины XIX века // Святитель Тихон Задонский и пути развития русского богословия, культуры, образования: материалы Международной научно-практической конференции / Под редакцией протоиерея О.Е. Безруких, Н.В. Стюфляевой. Липецк, 2022. С. 281-289.
7. Нифонтова О.И. Проблема греха в антропологической рукописи архимандрита Евтихиана (Лестева) «Богословское Человеческое» // Теология: история, проблемы, перспективы: материалы VIII Всероссийской научно-практической конференции студентов, аспирантов и молодых ученых с международным уча-

стием / под ред. Н.Я. Безбородовой, Н.В. Стюфляевой – Липецк-Задонск, 13-14 декабря 2019. Липецк: ЛГПУ имени П.П. Семенова-Тян-Шанского, 2020. – 288 с. – С. 20-24.

8. Нифонтова О.И. Роль времени и цели написания текста в Священном Толковании (по рукописи архимандрита Евтихиана (Лестева) «Богословие Толковательное или Священная Герменевтика») // Труды Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью). 2023. № 17. С. 297-305.

9. Нифонтова О.И. Учение о восстановлении падшего человека (по трудам архимандрита Евтихиана (Лестева) // В сборнике: Задонские Свято-Тихоновские образовательные чтения «Поминайте наставников ваших» (Евр. 13:7), посвященные году педагога и наставника. Материалы XIX Международного форума. Липецк, 2023. С. 61-63.

10. Нифонтова О.И. Учение о преопределении человека в рукописи 121 трилогии «Богословское Человеческое» архимандрита Евтихиана (Лестева) // *Nomothetika*. Философия. Социология. Право. – 2022. Т. 47. № 1. С. 142-149.

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

УДК 27-75

Яровой Александр Николаевич
протоиерей, доцент Белгородской Духовной семинарии
dubovoeh@yandex.ru

Яровой Макарий Александрович
магистр Высшей школы юриспруденции и администрирования
НИУ ВШЭ
makariyy@yandex.ru

Канонический и юридический аспект семейной жизни священнослужителей у церковных правоведов епископа Никодима (Милаша) и профессора Сергея Викторовича Троицкого

Аннотация: В данной статье анализируются незыблемость брачных уз священнослужителей в историческом, практическом и теоретическом аспектах, а также возможность развода, второго и последующего брака. За основу взята позиция общепризнанных авторитетных канонистов епископа Никодим (Милаша) и профессора МДА Сергея Викторовича Троицкого.

Ключевые слова: церковный брак; лишение сана; епископ Никодим (Милаш); профессор Троицкий; икономия; рукоположение, как препятствие к браку; изменимость канонов.

Archpriest Alexander Yarovoy,
Candidate of Theology, Associate Professor of the Department
of Biblical Studies and Theology of BPDS,
Makary Alexandrovich Yarovoy,
Master's student at the Higher School of Economics (HSE)

The canonical and legal aspect of the family life of the clergy of the Church jurists Bishop Nikodim (Milash) and Professor Sergei Viktorovich Troitsky

Abstract: This article analyzes the inviolability of the marriage bonds of the clergy in historical, practical and theoretical aspects. The possibility of divorce, second and subsequent marriage. It is based on the position of the generally recognized authoritative canonists Bishop Nikodim (Milash) and Professor Sergei Viktorovich Troitsky.

Keywords: church marriage; defrocking; Bishop Nicodemus (Milash); Professor Troitsky; iconomy; ordination as an obstacle to marriage; changeability of canons

Одной из чрезвычайно интересной и актуальной темой в каноническом праве оказывается линия высоты священнического служения, отраженная в дисциплинарных постановлениях. В этом ракурсе исторически постоянно поднимается для обсуждения предельно важная сторона семейной жизни священника – возможность развода и возможность второго брака.

В начале XX века этот вопрос поднимает Карловацкий Архиерейский Синод в своем обращении всем автокефальным церквам. Особую динамику в обсуждении тема приобретает в Сербской, Болгарской, Русской Православных церквах. Сегодня, через столетие, эту тему поднимает Константинопольский Патриархат.

Поэтому важнейшая задача научных исследований Церкви – дать всесторонние канонические обоснования возможности второбрачия духовных лиц. В том числе и через исторические примеры политического влияния, проникновение новых идей свободных отношений в браке и свободы любви.

Актуальность подобных исследований возрастает из-за непонятной и спорной позиции Вселенского патриархата, который в уже принятом им документе, провозглашает позволение второго брака для священников при определенных обстоятельствах. Важность и остроту прибавляет то, что в последние несколько лет этот вопрос активно обсуждается среди нашего духовенства на самых разных уровнях. Сегодня по эпатажности, провокативности, по способности к умышленным, скандальным вызовам, эта тема периодически подымается в верхние строчки самых обсуждаемых тем в церковных сегодняшних реалиях. Для нас целью подобного исследования остается дать именно каноническую, церковно - правовую основу данному вопросу. Тем самым попытаться устранить соблазны через вольную трактовку канонов. При этом необходимо учитывать возможность совместного правотворчества канонов и их поддержку государственными актами, то есть область, где Церковь и государство формируют общий базис. Например, в царской России существовал запрет священнику после лишения сана проживать на территории, где он ранее служил в сане.

В данной работе, из-за ограниченного формата, мы почти не говорим о очевидном устойчивом формировании церковного законодательства о второбрачных в первые века христианства и в Византии. Хотя в академическом Богословии

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

подчеркивается основная тема единства христианского брака у святых отцов и апологетов (например, «Респектабельное прелюбодеяние», - так определял второй брак апологет второго века Афинагор. Эту тему поддерживают и основные каноны (например, Трульский Собор в шестом правиле регламентирует брачные отношения клириков так: «...ни иподиакон, ни диакон, ни пресвитер не имеет позволения, по совершении над ними рукоположения, вступить в брачное сожителство: аще же дерзнет сие учинити, да будет извержен»). Полезно также упомянуть согласованность канонов и гражданских законов в Византии, а именно «Расторжение брака по взаимному согласию» при императоре Юстиниане и его же акт лишения второбрачных священников сана, то есть государственное регулирование этого вопроса.

Тема «Рукоположение как препятствие к браку» – не новая в Православной Церкви. В греческой церкви этот вопрос активно обсуждался с XIX века; в сербской церкви приблизительно такая же хронология – конец XIX века и начало XX века. Особенно с начала XX века указанная тема обостряется в обсуждениях и дискуссиях специалистов по каноническому праву. Об этом, и именно в такой формулировке, писал авторитетный сербский канонист епископ Никодим (Милаш) (1845-1912), и второй, не менее знаменитый канонист, профессор Московской духовной академии Сергей Викторович Троицкий (1878-1972). Так получилось, что свой канонический труд «Второбрачие клириков. Историко-каноническое исследование» С.В. Троицкий написал в Сербии, как и епископ Никодим (Милаш). С.В. Троицкий за свой труд получил степень доктора в Белградском университете, где преподавал в 1920-1928 и 1941-1945. За научные исследования он был зачислен сотрудником Сербской академии наук. В дальнейшем преподавал церковное право во многих знаменитых учебных заведениях: в 1928-1930 гг. в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже, а в 1947-1948 годах преподавал Церковное право в Московской Духовной академии. Уважая его несомненные заслуги, в это время его приглашают в Отдел внешних церковных сношений Московского Патриархата, а с 1961 года он является сотрудником «Журнала Московской Патриархии». Труд С.В. Троицкого интересен еще и тем, что был написан, как критика работы епископа Никодима (Милаша) «Рукоположение как препятствие к браку». Поэтому будет верно, если мы затронем и сопоставим полярные взгляды обоих знаменитых канонистов в поле дискуссии, не умолкающей в каноническом сообществе последние несколько столетий.

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Чтобы лучше разобраться вопрос, так детально проработанный епископом Никодимом, мы вначале изложим историческое становление проблемы, а затем затронем канонические стороны, как в свое время это сделал проф. Троицкий.

Как было сказано, особо бурно и сильными дискуссиями этот вопрос развивался в Сербской Православной Церкви. Первый опыт обоснования второбрачного духовенства принадлежит сербскому Горно-Карловацкому епископу Феофану Живковичу, в 1877 году издавшему «Мнение о женитьбе удова свештенства». Главная опора доказательств делалась на ужасы бытия одинокого вдовца – священника. Канонические обоснования заключались в том, что будто бы Шестое правило Трульского Собора не имеет основания в Священном Писании и, соответственно, не имеет связи с божественным правом. По мнению епископа, отменить это может любая автокефальная церковь поместным собором. В скором времени в городе Панчеве вышла рецензия доктора Пейчича, где он полностью поддерживал труд епископа Феофана Живковича. С этого времени вопрос о возможности двоебрачия духовенства стал активно развиваться, делая попытки вовлечь в свою орбиту не только сербское духовенство, но и церковные умы представителей других поместных церквей. В 1895 году епископ Нектарий Димитриевич просил Синод разрешить по икономии двоебрачие двоим священникам Карловацкой митрополии. Синод не удовлетворил это прошение. Недовольное духовенство начинает готовить петицию к народно-церковному конгрессу. В этом контексте и на таком фоне и вызревает труд действительно выдающегося канониста епископа Никодима (Милаша). Многие его современники тогда обвиняли его, что он не устоял перед соблазном окружения, где спрос рождает предложение. Из 634 священников заявление к конгрессу подписали 542. На заседании конгресса в 1906 году приняли положительную резолюцию и направили ее архиерейскому Синоду. Специфика обсуждений в прессе заключалась не в поиске научной и духовной истины, а в защите сословных интересов, человеческих прав, гуманности, ужасах сиротства детей без матерей. Что-то похожее на профсоюзное движение зарождалось и прогрессировало. Сербский Синод в журнале «Српски Сион» (1900 г. № 24, стр. 650) разместил разгромную статью калугера Калимаха, где тот, удивляясь дерзости и наглости духовенства, дерзающих посягать на каноны Вселенских Соборов, предлагает ударившимся в протестантство и сектантство священникам пожить в монастырях для изучения основ Православной Церкви, а заодно попытаться в молитве и посте «угасити разжженные стрелы лукавого и плоти их восстание утолити»[1].

КАНОНИЧЕСКИЙ И ЮРИДИЧЕСКИЙ АСПЕКТ СЕМЕЙНОЙ ЖИЗНИ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ У ЦЕРКОВНЫХ ПРАВОВЕДОВ ЕПИСКОПА НИКОДИМА (МИЛАША) И ПРОФЕССОРА С.В. ТРОИЦКОГО

Получив обращение народно-церковного конгресса, Карловацкий Архиерейский Синод, отвечая, что не имеет таких полномочий решать вопрос в одиночку, 12 мая 1907 года обращается с посланием ко всем автокефальным церквам.

С этого времени полемика по данному вопросу разрастается в Сербской, Болгарской, Русской православной церквах. Вопрос обсуждается в прессе, благочиниях и даже епархиальных съездах. Противников вопроса было значительно больше и на Российском Предсоборном присутствии этот вопрос даже не подымался. Патриарх Лукиан запрашивает Святейший Синод о реакции на их обращение и с удивлением узнает, что реакции от святейшего Синода не будет, так как и вопрос для России не актуален. Профессор С.В. Троицкий считает, что жертвой такого недоразумения сделался и епископ Никодим (Милаш), издавший в 1907 году свой труд «Рукоположение как препятствие к браку», обманувшись течением и запросами времени, «счел разрешение второбрачия как бы совершившимся фактом и взял на себя задачу оправдать этот факт. Но как бы ни объяснять появление труда, несомненно одно, что говорить о мотивах объективно-научного характера безусловно нельзя: слишком ярко выступает необъяснимое противоречие с прежними заявлениями самого же автора о второбрачии, и стремление во что бы то ни стало оправдать второбрачие хотя бы самыми рискованными аргументами, рискованными не только с точки зрения ортодоксии, но и самых элементарных научных требований». Профессор С.В. Троицкий в своем труде «Второбрачие клириков», критически разбирая труд епископа Никодима (Милаша), считает, что все движение в церковной прессе России, Румынии, Болгарии было лишь доверие на слово авторитету епископа Никодима без всякой объективно-научной проверки. В самой Сербии некоторые политические партии внесли в свои программы требования разрешить вдовым священникам второбрачие. Политические и церковные программы слились воедино.

Вскоре богословская мысль сербских священников сама начала врачевать сложившуюся ситуацию. Критики епископа Никодима призывают увидеть, во что хотят превратить институт священства, с какой высоты и в какую глубину его низвергнуть. Каноны дают критерии, как перестраивать свою церковную жизнь на евангельский путь и как высок и прекрасен этот путь, как подражание Христовому пути. Ведь очевидно же, что когда Апостол уговаривает вдову не выходить замуж второй раз и что так ей будет лучше для ее духовного роста, то какие бы слова сказал Апостол «страдающим» священникам-вдовцам, которые, в отличие от вдов, обязаны быть живым высоким примером для остальных. Критикующие

епископа Никодима указывали, что его труд тревожит неокрепшие в православной аскетике умы, особенно когда тема вдовства лично для них актуальна. Приходится доказывать бесспорное для верующего человека. А если приходится доказывать очевидные духовные основы священнику, то это уж вовсе апостасия (отступничество). Какое опустошение, соблазн и грязь подобное несет людям. Отмечали, что как странно ужесточаются сердца у тех, кто призваны быть духовными лидерами, но желают быстрее сойти с пьедестала в массу обыденности. Мертвые в любви к Богу, они ищут новой любви в новых семьях, требуя узаконить свои надрывы от одиночества. Но ведь не нужно священнику объяснять, что такое духовное одиночество.

Два ректора сербских семинарий написали работы с опровержением епископа Никодима (Милаша). Это были протопресвитер Стефан Веселинович и профессор Иоанн Вучкович. Они утверждали, что епископ Никодим не только исходит из протестантских методик, но и ссылается на несуществующие тексты, а существующие тексты извращает до изменения смысла. Епископ Никодим (Милаш) вынужден был издать вторую редакцию с исправленным текстом. Но здесь количество критиков еще более увеличилось. Профессор богословия богословского факультета Черновицкого университета доктор Эмилиан Воюцкий в своем труде «Возобновление брака священников в православной Церкви» заявил, что все доказательства епископа Никодима были в извращенных неверных текстах, а в новых, переизданных епископом Никодимом текстах, исчезла вся основа для прежних громких выводов. Этот труд доктора Эмилиана Воюцкого был переведен на четыре языка: немецкий, сербский, болгарский, румынский. После этого многие иерархи и даже первоиерархи Поместных церквей отнеслись к труду епископа Никодима настороженно или отрицательно.

Всю свою «оправдательную теорию» епископ Никодим (Милаш) выводит из толкования канонов в части «отказываться или не отказываться от сожительства со своими женами» и смещения акцентов канонов через толкование мест Священного Писания в части «одной жены муж». (Первое Послание к Тимофею 3 глава 2-6 стихи и Послание к Титу 1 глава 5 и 6 стихи).

Очень сложно увидеть в приведенных епископом Никодимом канонах выводы, к которым он приходит. Ведь все приведенные каноны по данной теме однозначно запрещают двоебрачие духовенства. Запретительные санкции канонов, по мнению епископа Никодима, «в принципе, признают возможность вступления в брак для священника после рукоположения, и что поэтому рукоположение по те-

ории не есть препятствие». Здесь и далее удивительный делается логический ход, призывающий не замечать суть запретов: «Собор, независимо от его постановления, касающегося женатых священников, весьма важен в том отношении, что он выражает собою мнение и признание вселенского собора, что священник, если он после рукоположения и вступил в брак, может, все-таки, оставаться священником и исполнять свои священнические обязанности; значит, рукоположение в основе не может быть препятствием к браку»[2]. Здесь, как видим, нарушается логическая повествовательная структура, как основа любого юридического рассуждения. Епископ Никодим, опираясь на ошибки своих предшественников, подменяет тезис тем утверждением, что двоебрачные священники могут исполнять свои обязанности. Этот прием встречается в юридической риторике наиболее часто, где желаемое выдается за действительное. Исследуя вопрос в каноническом поле, мы пользуемся юридическим мышлением, которое, как и всякая мыслительная деятельность, подчиняется определенным логическим законам, нарушение которых делает мышление сбивчивым и неясным. Даже поверхностного взгляда достаточно, чтобы увидеть, что здесь есть некая ошибка юридической логики, смещение понятных канонических акцентов в область казуистики. Расширение или сужение подменного тезиса можно считать вариантами подмены.

Дальнейшая логика епископа Никодима (Милаша) следующая: «Запрещение второбрачия для вдовых священников не вытекает непосредственно из божественного установления, а основывается исключительно на положительном праве церкви, и на него, поэтому, нужно смотреть, как на церковный закон, изданный церковью в силу её законного права... Законодательная власть всегда имела, как она и всегда будет иметь право, смотря по обстоятельствам и нуждам церкви, уничтожать старые и издавать новые постановления» [2]. На этом автор не останавливается и, наступая на традиционную в православии аскетику, епископ Никодим пишет, что «это учение, ясное как солнце, в тех церквах, где энкратизм пустил глубокие корни, последние успели истолковать по - своему, именно, что этими учениями запрещается не просто дигамия, т.е. двоеженство, а и женитьба после смерти первой жени, т. е. второбрачие» [2].

Структура апологии епископа Никодима в том, что каноны запрещают второй брак, но тем самым показывают, что второбрачное духовенство было. Одновременно со второбрачным духовенством проводится линия естественности или обычной нормы женатого церковного епископата. «Почти во всем александрийском патриархате епископы были женатыми, женатые были и в других патриар-

хатах, и все-таки отцы собора нашли, что это служит “предметом преткновения и соблазна”, и потому издали известное нам правило» [2]. Как видим, суть и цель канонов, их смысловое наполнение епископ Никодим при этом не признает абсолютным, а в выводах призывает считать ничтожным, подводя под это положение герменевтику, где фраза «епископ одной жены муж» следует понимать, не как запрет последовательной полигамии, а одновременной. «А отсюда следует, что священнослужители не должны иметь больше одной жены, а не о том, что они должны иметь одну жену» [2].

Следующим аргументом своей апологии епископ Никодим, опираясь на протестантского автора Бингама, что достаточно убедительно докажет проф. Троицкий, приводит исторические прецеденты рукоположения двоебрачных или вступления во второй брак уже после хиротонии. Решением вопроса он видит созыв собора поместной церкви, где на основании его аргументов можно перекроить весь канонический свод, аннулировав неугодные правила. Вот одно из его ярких высказываний: «Мы должны смотреть на третье и шестое правило этого собора, ...как на постановление, которое подлежит изменению, когда наступят другие обстоятельства времени и когда снова возвратятся к законодателям церкви те понятия о браке вообще и о браке священников, какие имели писатели священных книг Нового Завета» [2]. Епископа Никодима при этом не смущает, что он игнорирует открыто или косвенно отвергает противоречащих ему иных толкователей канонов, да и весь объем канонического свода и традиций его применения: «Указана норма деятельности церкви при возникновении таковых и подобных им обстоятельств на будущее время, и когда окажется нужда в изменении или полном уничтожении существующих дисциплинарных постановлений» [2].

Профессор Троицкий С.В. в своем блестящем труде «Второбрачие клириков», оппонируя, последовательно критикует все аргументы епископа Никодима (Милаша). Все ссылки даже в самой последовательности на святоотеческую литературу, по мнению профессора Троицкого, у епископа Никодима полностью заимствованы у Бингама. Но удивительно то, что епископ Никодим в своем труде ни разу не ссылается на Бингама ни в первом, ни во втором своем издании. Следует отметить, что Иосиф Бингам, получивший в Оксфорде степень англиканского магистра богословия, жил в конце XVII - начале XVIII столетия и был выдающимся исследователем церковного права и археологии. Таким образом, получается скандальная ситуация, когда православные толкования апостольской формулы производятся исключительно с протестантских (англиканских) основ. При этом

профессор Троицкий, ссылаясь на американского богослова Джемса Кристала из епископальной церкви, указывает, что Иосиф Бингам женился после своей хиротонии, поэтому явно является лицом, заинтересованным в такой специфической постановке вопроса. Поэтому, утверждает профессор Троицкий, основной взгляд на брак епископа Никодима, где «учение Святого Писания о браке служит выражением естественного закона о браке, и закон этот распространяется на всех людей, не исключая и священников, которые, как и все рожденные, связаны этим законом... Мысль эта есть чисто протестантская» [1]. Профессор Троицкий пишет, что протестанты, уравнившие свое священство с мирянами, естественно позволили священникам своим и последовательную полигамию. Поэтому уже Кальвин делал толкования «единых жен муж» в смысле запрещения лишь одновременной полигамии. Таким образом толковали и все последующие протестантские богословы. Но, замечает проф. Троицкий, в наше время, когда протестантская экзегетика ушла далеко вперед, протестанты более склонны к православному толкованию. «Тем более удивительно, что православные защитники второбрачия, во главе с епископом Никодимом, видят для себя несвойственный православным путь экзегезы» [1]. Посредством герменевтики профессор Троицкий последовательно доказывает неправильность аргументации епископом Никодимом своих позиций апелляцией на Священное Писание. Соглашаясь с профессором Троицким, мы полагаем, что здесь уже не канонические вопросы, а вопросы экклесиологии, догматики, нравственного богословия. Отношение к браку протестантских церквей очень отличается от православного и это уже не является предметом нашего исследования в рамках данной работы по каноническому праву.

Подводя итоги, хотелось бы еще сказать, что если говорить о каноническом правосознании русского народа в рамках нашей теме, то есть прямые свидетельства, допускали ли в древней Руси двоебрачие, или, если угодно, допускали ли возможность брака после хиротонии. Обратимся к правовому обычаю как сложившемуся и ставшему обязательным правилом поведения в результате многократного своего повторения. Так, практически в любом из одобренных священноначалием сейчас учебников по каноническому праву, в разделе источники права Русской Православной Церкви до учреждения Святейшего Синода в разделе «граммоты епископов канонического содержания», мы видим, что митрополит Петр (ум.1326) запрещает служить вдовым священникам, если они не примут монашеского пострига. И эта тенденция постригать в монашество вдовых свя-

щенников была в практике нашей Церкви на протяжении многих столетий. Это же решение о вдовых попах и диаконах мы видим в решениях Московского Собора 1503 года и Виленского 1509 года. Даже в деяниях Большого Московского Собора 1667 года при царе Алексии Михайловиче, созванного для суда над патриархом Никоном, мы встречаем определения, что вступивших во второй брак священнослужителей следует лишать сана, но позволять им при этом петь на клиросе и поступать на государственную службу. Как мы знаем, на этом Соборе присутствовали восточных патриархи, а именно Паисий Александрийский и Макарий Антиохийский. То есть здесь мы видим оценочную позицию нашего вопроса патриархами Александрийской и Антиохийской Церквей. Эти постановления Собора были впоследствии частично отражены в «Духовном регламенте» 1721 года. Такая практика была отменена лишь законом от 10 апреля 1869 г. Можем ли мы здесь утверждать, что вышеприведенные свидетельства являются каноническими предпосылками для запрета вступления в брак после хиротонии или же это нормы о запрете второбрачия священнослужителей? И одно, и второе. Определенно видим категоричную решимость Русской Православной Церкви на протяжении многих столетий запрещать брак священнику после хиротонии. А это уже и правовой обычай или обычное право, то есть по факту действительный, исторически сложившийся источник права.

Удивительно, что епископ Никодим не говорит о препятствиях к хиротонии, как высоте священнического предстояния перед Престолом Божьим в храме, а как бы сокращает вопрос во времени, и тем самым смещает традиционные взгляды на проблематику. То есть, согласно канонам, любой второбрачный и даже женатый на второбрачной не может быть священником. И если подходить строго юридически, то в Указах правящих архиереев, отправляющих в запрещение священнического служения двоеженцев, приводятся каноны и формируется контекст о недопустимости любого второго брака для священников, а не смягченный деликатный контекст о браке после хиротонии, как это представляет епископ Никодим (Милаш). А это уже выглядит, как подмена тезиса в логической структуре юридического рассуждения. Тем самым дается повод облегчить и изменить строгое каноническое мировоззрение, заняться самооправданием и, возможно, угасить чувство чьей-то вины. Движение к обмирщению и обыденности очевидна, где в результате страстность желает оправдаться, получить одобрение и даже освятиться.

Можно сказать, что и в наши дни авторитет известного канониста снова и снова заставляет церковных людей сверять его труд со своей жизнью и основами

канонического права. Каноны дают нам истинный масштаб, истинные критерии качества высоты служения священника. Важно увидеть разницу между тем, что есть и что можно получить в результате перекройки канонов.

В XX веке яркий прецедент претворения теории епископа Никодима (Милаша) о допустимости женатого епископата и двоеженства священства был среди российских, так называемых, живоцерковников (неофициальное название обновленцы). В свой начальный период лидеры движения активно выступали с программами церковных реформ, но за исключением введения возможности епископам жениться и второбрачия для духовенства, все развалилось либо было свёрнуто, как, например, русский язык в богослужении и новостильный церковный календарь. В XXI веке этот вопрос, как знамя, подымает Константинопольский патриархат, который поддержал обновленцев в начале XX века в их противостоянии патриарху Тихону. Чем это закончилось тогда мы знаем, знаем и сегодняшнюю реакцию нашей Патриархии, стоящей на страже канонов. Каноническая установка незыблема в том, что священник связан со своей супругой навсегда, и его измена своей жене влечет за собой немедленное каноническое наказание - запрет в священническом служении.

В заключение следует указать, что участие в этом вопросе государства не вытесняет сакраментальности ни Церкви в целом, ни брака в частности. Регулятором государство в разбираемом вопросе мы видим особенно в синодальном периоде. После понятных и четких разграничений полномочий, при установлении понятных и конкретных норм, путаница при взаимодействии Церкви и государства становится невозможной. А удачная симфония становится яркой и полезной. Уроки прошлого, добрые полезные примеры, а также достойное их обсуждение следует учитывать при современном государственном и церковном правотворчестве.

Библиография

1. Троицкий С.В. Второбрачие клириков. СПб., 1912. – 286 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Troickij/vtorobrachie-klirikov/1
2. Никодим (Милаш), епископ. «Рукоположение, как препятствие к браку». СПб. 1907. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/rukopolozhenie-kak-prepjatstvie-k-braku/#note9

УДК 27-75

Диакон Дмитрий Александрович Богута,
магистр богословия
Россия, г. Москва,
boguta68@gmail.com

Антропология С.С. Хоружего и представление о человеке у архиепископа Иоанна (Шаховского)

Аннотация: Ключевая задача теологии — проговаривать Христову истину на языке текущей эпохи. Занимаясь этой задачей, теолог оставляет немало находок и для людей следующих поколений. Однако для того, чтобы наработки этих теологов заговорили на языке сегодняшней эпохи, необходимо использовать герменевтические ключи, собираемые из современной философии.

Наследие архиеп. Иоанна (Шаховского) принадлежит к эпохе высокого Модерна, эпохе популярности материализма. Сегодня материализм популярен в России, совсем недавно отошедшей от насаждения этого учения. Поэтому теологические и проповеднические наработки архиепископа Сан-Францисского Иоанна (Шаховского) востребованы в современной России. Их осмысление в новом философском ключе могут быть полезны для современного человека. Этим ключом может послужить наследие С. Хоружего — современного философа и теолога.

Ключевые слова: архиеп. Иоанн (Шаховской); Сергей Хоружий; антропология; паламизм; цель жизни; подвиг; общество.

Deacon Dmitry Aleksandrovich Boguta,
master of theology
Russia, Moscow
boguta68@gmail.com

Anthropology of S. Khoruzhiy and the Concept of a Man by Archbishop John (Shahovskoy)

Abstract: The primary objective of theology is communicate Christ's truth using the language of the present time. While theologians engage in this pursuit, they unfold numerous valuable insights for future generations. However, for these insights to reso-

nate in the modern world, it is essential to adhere to hermeneutical principles derived from contemporary philosophy.

The legacy of Archbishop John belongs to the era of high Modernism, characterized by the popularity of materialism. Today, materialism is still widespread in Russia, which has only recently moved away from the imposition of this doctrine. Therefore, theology and preaching of Archbishop John are in demand in modern Russia. Understanding them in a new philosophical way can be useful for modern people. We may find this key in the legacy of S. Khoruzhy, a contemporary philosopher and theologian.

Keywords: Archbishop Ioann (Shakhovskiy); Sergey Khoruzhiy; anthropology; palamism; purpose of life; feat; society.

Вопрос антропологии человека — это вопрос, беспокоящий человека на протяжении многих веков. Современной науке — как светской, так и церковной — известно большое количество трудов древних философов, святых отцов, современных психологов и иных мыслителей, пытающихся разобраться в вопросах о предназначении человека, цели его создания и о смыслах его жизни. Тенденции современного общества, выражающиеся в повсеместном обесценивании жизни человека, склоняющие к бесцельному существованию в мире, а также выражающиеся во все большем распространении идей «общества потребления», актуализируют вопрос о значении и цели жизни человека именно в современных реалиях в современном обществе.

Изучение наследия святых отцов Церкви — это отличный способ для поиска ответов на беспокоящие вопросы. Однако, не менее важным является изучение творений христианских философов и мыслителей, являющимися нашими современникам, в которых они также изучали вопросы, связанные с жизнью человека. Труды философов и мыслителей нашего времени могут быть более понятны современному человеку, так как они написаны понятным привычным языком. При этом в них также содержится мудрость Священного Писания и Предания.

Высокопреосвященный Иоанн (Шаховской), архиепископ Сан-Францисский, является ярким представителем духовенства из русской эмиграции XX века. Непростой путь его жизни, действительно, оказал значительное влияние на его творчество. Он — своеобразный камертон современной ему эпохи: многие значимые события XX века не остались без его реакции, отраженной в статьях или книгах архиепископа. Одной из важнейших тем, проходящих через все его творчество

является борьба с распространенным и активно пропагандируемым в СССР философским течением «материализм». Борьбу против него архиеп. Иоанн (Шаховской) строит в том числе на рассуждениях о предназначении человека, целях его жизни и связи с Богом. И это позволяет ему удачно оппонировать сложившейся вокруг него идеологии.

Сергей Хоружий — один из интереснейших феноменов отечественной гуманитарной мысли. Физик-математик по первому образованию и научной степени, он стал известен и в России, и в Европе как солидный теолог и антрополог. Его разработка паламистской концепции Божественных энергий в применении к эволюции восприятия человека в ходе изменения общества и мейнстримных картин мира заслуживает серьезного внимания. Попытка соединения, сопоставления рассуждений С. С. Хоружего с интеллектуальным наследием архиеп. Иоанна (Шаховского) видится важной, поскольку она позволит рассмотреть вопрос антропологии человека с современного ракурса. Этот опыт изучения вопроса может оказаться ценным подспорьем для современного обывателя.

Сергей Хоружий делает фокус в своих размышлениях на сущностном начале человека: иными словами, человек обладает сущностью, как и остальные явления мира и мир в целом — и сущность трактуется через концепт мира в Боге. Это своеобразное наследие Аристотелю, которое, по мысли Хоружего, следует преодолеть. Ведь, как известно, «Аристотель, ставя в своей философской системе акцент на конкретном и индивидуальном, также не уделяет внимания рассмотрению онтологических основ целостного человеческого бытия» [14], так как смерть в понимании Аристотеля есть завершение не только телесной жизни человека, но и всякой человеческой индивидуальности. Однако, на примере Аристотелевской триады «*Δύναμις — Ενέργεια — Εντελέχεια*», С.С. Хоружий в начале своих размышлений приводит различные возможные трактовки взаимосвязи этих понятий и их значений. Впоследствии он приходит к выводу, что расположение начал произвольно: вся триада есть оптически упорядоченное целое, которое он описывает, как «Возможность посредством Энергии претворяется или оформляется в Энтелехию. Это целое представляет собою, очевидно, произвольный элемент происходящего в реальности, произвольное “происшедшее” или “событие”, данное в его оптическом строении. Тем самым, триада обладает порождающей, производящей способностью: она несет в себе цельное ядро или “атом” философского описания реальности и может служить как базисная структура, которая из себя

развертывает это описание» [13]. Эти начала бытия, соединяясь, складываются в Энтелехию, базисную структуру описания бытия.

Все в мире имеет сущностное начало, при этом всякая сущность, в понимании Хоружего, энергийна. Энергия, в свою очередь, конструирует события — события происходят посредством энергии, наполняющей сущности и исходящей из них. Из этого делается достаточно простой вывод о том, что всякая энергия сущностна. Энергия, выходя из сущности посредством действия, собственно, и осуществляет событие. В свою очередь, событие приводит к обналичиванию сущности, ее проявлению. Обналичивание сущности в рамках энергийной онтологии рассматривается через горизонт наличного бытия [13].

Уже здесь можно заметить пересечение с пневматологией архиепископа Иоанна (Шаховского). В статье «Слабость и сила человека», размышляя о слабости человека, он приводит цитату из Священного Писания, в которой апостол Иаков увещевает людей надеяться на Господа более, нежели на себя самих (Иак. 4, 11-16). Далее архиеп. Иоанн, перефразируя слова апостола, приходит к выводу, что сама жизнь человеческая есть пар, который появляется на мгновение и также быстро исчезает, и что уверенность человека в своих силах, без упования на Господа, — одна из главных проблем человечества уже на протяжении почти 20-ти веков. Все эти рассуждения мыслителя неожиданно оканчиваются размышлениями о духовной силе человека, которая соприсутствует в нем вместе со слабостью и смертностью. Эта сила человека происходит: «от духа, — от невидимой глазами, его духовной сущности, драгоценной печати Высшего Разума в нем. Эту сущность и печать силы нездешней пытаются отрицать или, выводить ее существование из материи; однако, сама энергия и сила этого отрицания, в материалистах, идет не от их материи, а от их духа, — пусть слепого и больного, но духа, носящего в себе печать высшего мира» [6, с. 20-21].

В случае, когда энергия присутствует, но действие не совершается, должностное событие, призванное обналичить, дать форму наличного бытия сущности, трансцендируется. Трансценденция, в свою очередь, являет собой природу мысли. Вся вышеуказанная конструкция работает, если энергия сущностна. Но иногда энергия не такова, иногда она деэссенциализирована. В этом случае она высвобождает не столько действие, сколько побуждение к действию.

Вся эта чисто философская конструкция получает особый вид через православную идею энергийного обожения твари свт. Григория Паламы — об этом Хоружий упоминает в иной своей работе «Антропологические следствия энер-

гийной онтологии Православия». Согласно святителю Григорию, человек не может познать сущность Бога, но может познавать исходящие от Него энергии. И в этом ракурсе при рассмотрении человека можно увидеть, что его универсальной установкой как христианина является подвиг. Подвиг — это действие Божественной энергии, приводящее дух человека к наличному бытию, а также в результате — к обожению [11]. В книге «Тайна Церкви» архиеп. Иоанн также обращается к учению свт. Григория о божественных энергиях. Он пишет: «Как божественный ответ на драгоценный вздох кающегося, сокрушенного и верующего творения, сходят в мир великие силы с неба, Божественные «энергии» Твоей жизни, о которых писал Палама...» [7, с. 26]. О подвиге находим следующие слова архиепископа: «Истинный подвиг исходит из глубокого содержания человеческого духа, и он проходит через всю жизнь человека» [3, с. 105]. Это краткое определение архиепископ приводит в результате сравнения двух определяющих подвига: случайность и истинность. В пример он приводит «случайные подвиги» литературных героев Пугачева и Степана Разина в сравнении с осознанными «истинными подвигами» знаменитых полководцев Суворова, Александра Невского, Димитрия Донского. В таком сравнении мысль архиепископа Иоанна о разном наполнении подвига находит свою завершенность и становится понятной. В конце своих размышлений он приводит в пример обычных людей, жизнь которых является настоящим подвигом: «Сколько незаметного, тихого, но подлинного героизма в мире, самоотвержения и бескорыстия. ... Человечество спасается подвигом родителей своих, воспитателей, педагогов, бескорыстных врачей, жертвенных ученых и особенно добрых пастырей Христовой Церкви, помогающих духовному спасению людей от зла и греха» [3, с. 107]. С одной стороны, размышления Хоружего и архиеп. Иоанна проходят параллельных рассуждениях о подвиге: если первый более говорит о подвиге как об аскетическом опыте, то второй понятие подвига связывает с жертвенным служением человека обществу. Однако стоит отметить, что оба мыслителя констатируют, что истинным результатом подвига и всего человеческого бытия является обожение и соединение с Богом.

Процесс обожения осмысливается С. Хоружим через чистый эмпиризм. Здесь уходят в прошлое абстрактные идеи, оставляя место только непосредственной христианской жизни человека, его тяге к Богу.

Из этих вводных вырастает его энергийная антропология. Здесь богослов переходит за рамки декартовской модели человека — «мыслю, следовательно, существую» — и эссенциальная модель человека уступает место модели энергий-

ной. Соответственно, рамка жесткой детерминированности нормами и законами уступает место воле человека и его нравственному началу, высвобождает его потенциал принятия благодати в соединении с Богом. Энергичный подход задает свою концепцию предельности человека: его границей становится совокупность пределов его бытия, понимаемая прежде всего в богословском плане и духе: через христианский подвиг.

В посвященной покаянию работе «Психология врат как врата метапсихологии» С.С. Хоружий вводит понятие «Первоимпульс неприятия смерти», который возникает у человека в сознании как первичная негативная реакция на свое уничтожение. Первоимпульсом бытия, действия человека в этом ракурсе становится тяга к преодолению смерти. Не в отношении к телу, а в отношении к душе через преодоление разрушения личности, что постепенно приводит человека к обожению. В полном выражении этого тяготения человек порывает с мирским: «Прежде всего, ставя Первоимпульс в фокус сознания, сознание может продвинуться — хотя и не до полноты, как указывалось, — в конституции его объекта и цели. Уясняется, что исполнение Первоимпульса, или “преодоление смерти”, не может отождествляться с простым устранением, отсутствием смерти, т. е. бесконечным удлинением биологического существования, неопределенно тянущимся продолжением его в тех же наличных формах» [12, с. 124]. Архиепископ Иоанн пишет о том же, несколько иначе формулируя мысль: «Моисей бросил кусок дерева, и вода сделалась сладкой, удобной для питья. Так в прогорклую, отравленную смертью жизнь, поставлен Крест» [4, с. 154]. То есть, Первоимпульс, по Хоружему, или кусок дерева, по Шаховскому, меняют окружающую их среду на прямо противоположную, когда становятся центром ее, когда становятся целью существования.

Этот посыл органично сочетается с пневматологией смерти по Шаховскому: «...смерть для праведности, для чистоты, для блаженства, для добра — вечной жизни в Боге. Но эта смерть вторая никакой не имеет власти там, где души спасены и преображены силой Христовой. “Смерть и ад отдали мертвых”, — говорит Откровение (Откр. XX, 13). Самая святая и высшая смерть человека, есть смерть его для зла, для греха. Смерть для самой смерти» [1, с. 157].

В свою очередь, ключевой двигатель сущности человека здесь работает через сочетание его внутренней энергии и энергии внеположной. Именно здесь сосредотачивается сущность подвига как меры должного бытия христианина: внутреннее целеполагание, устремление к Богу рождает волевой импульс, и внутренние

энергии человека в какой-то момент входят в синергию с внешними, божественными энергиями, обновляя сущность человека. Большую часть истории своего существования человек, по мнению Хоружего, размыкался через базовую религиозную конструкцию, которая, впрочем, рождала контакт с разными духовными сущностями. Так или иначе, это был онтологический характер размыкания — человек относился к нему максимально серьезно, как к контакту с другими духовными сущностями.

На смену такому размыканию приходит размыкание онтическое. Наиболее понять разницу между этими размыканиями может помочь обращение к наследию неокантианца Э. Кассирера и его «Философии символических форм» [9]. В томе, посвященном языку, он отмечает, что понятие «сущности» — достаточно сложное, складывавшееся в разных языках достаточно долго, но после складывания задающее целую систему понятий и концептов, восходящих, собственно, к концепту сущности.

Далее по порядку идет концепт существования, то есть осмысление «наличного бытия», а не истоков этого бытия. Возвращаясь к Хоружему — это смена обращения человека к духовным силам на его обращение к своему бессознательному. Это рождение так называемого «человека Фрейда», который ищет основы своего бытия через собственно проявление этого бытия, а не через прямой духовный контакт. Осмысление наличного бытия рождает материализм XIX века — соответственно, борьба архиепископа Иоанна (Шаховского) с материализмом и левой идеологией представляет собой стремление человека религиозного, к борьбе против онтического понимания мира, стремление уберечь, вытащить русского человека из онтической мировоззренческой парадигмы. Наконец, уже этого позднего онтического человека сменяет медиа-человек: тот, чьим «расширением», по Маклюэну, становятся различные медиа, и, соответственно, человек выходит к границам своего человеческого через постоянный контакт с медиавселенной и иными ее пользователями и обитателями [10, с. 25- 26].

Таким образом, все существование современного человека апостасийно — и наоборот, в духовном плане первоимпульс, выводящий человека к его духовным границам, не подчинен предикатам наличного бытия и выводит человека за рамки его онтического существования. И здесь интеллектуальная конструкция С.С. Хоружего переключается на наследие архиеп. Иоанна (Шаховского).

Деловитость милосердия у архиепископа Иоанна хорошо переключается с идеей изменения субъекта через энергию, которая воспроизводит действие. В при-

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

менении к человеку милосердие выступает духовным вектором, направлением действия, которое рождает консонанс внутреннего и внешнего энергичного течения и, как следствие, выводит человека к границе его бытия, преображая его и подготавливая почву для обожения, для развития умного чувствования. Через действие человек размыкается с Богом, так что в этом ракурсе особый объем приобретает посыл автора о том, что истина — это Сам Живой Господь. Таким образом, постижение истины становится тесно связанным с непосредственной духовной, нравственной жизнью.

Здесь же словами С.С. Хоружего, при помощи его концептов и терминов, важно выразить мысль архиеп. Иоанна про «два креста» в статье «О рае и кресте» [4, с. 152]. Архиепископ Иоанн в указанной статье сравнивает отношение двух разбойников, распятых с двух сторон от Иисуса Христа, к окончанию их земного пребывания. Тот, который был слева без умолку роптал на свою муку, иной же напротив, — смиренно приняв свой крест, с упованием на Бога уверовал Ему. Так, отношение к происходящим событиям играют важную роль в жизни человека. Это подтверждается Евангельской истинной, заповеданной Господом: *Если око твое будет чисто, то и все тело твое будет светло* (Лк. 11, 34), согласно которой в человеке отображается то, как он воспринимает свою жизнь. Когда человеком изнутри двигают светлые энергии через благие посылы, которые вовне сопрягаются с Божьим воздействием на человека, Его энергиями, человек как бы оказывается обитателем «благого креста» — каково бы ни было его положение, он всходит к Богу. Наоборот, если человек сопрягается с небожественными энергиями, например, через обращение к бессознательному или через бесконтрольное греховное состояние, он погружается в мир страданий, которые не очищают и не утончают душу, не ведут его к обожению.

Мысль архиепископа Иоанна о том, что через религию человек входит в самую высшую форму бытия [2, 5, с. 189, 192], сочетается и с посылом С.С. Хоружего о том, что мир жесткой детерминированности, связанный с «человеком Декарта», неизбежно в силу своей недостаточной обоснованности уступает место подходу к бытию человека как полю выражения свободного выбора и сочетания различных энергий, воплощающих ту или иную форму бытия человека, задающую ему то или иное размыкание через выход к границе. Сюда же относится создание нового человека по архиепископу Иоанну (Шаховскому) — в его отношении подвиг становится универсальной поведенческой установкой, а изменение человека можно увидеть только через чисто эмпирический подход [3, с. 106].

Связка Шаховской-Хоружий концентрируется через сочетание концептов Хоружего с описанием семи горячностей тяготения к Богу, которые противопоставлены поспешности зла архиепископом Иоанном. «Быстрота раскаяния греха» соответствует стремлению человека преодолеть смерть, неподчиненному предикатам наличного бытия, так как смерть рождает именно грех. «Быстрота прощения брата» сочетается с границей человека как совокупностью его пределов: прощение расширяет эту границу, делает предел человека шире, в том числе благодаря тому, что прощение открывает дорогу любви к ближнему, делает предел человека пределом сообщества тех, кого этот человек любит. Сюда же относится третья горячность — «быстрый отклик на просьбу ближнего», стремление быстро и полно удовлетворить этой просьбе. «Быстрое отвержение греха и искушения» как четвертая горячность возвращает нас к концепту синергии внутренних и внешних энергий в человеке, важности выбора характера внутреннего побуждения перед действием и консонанса действующего, воплощающегося побуждения с характером и источником внешней энергии, сопровождающей действие. Пятая горячность — «стремление послужить ближнему» — восходит к третьей и второй. Стремление служить ближним — то самое действие, которое воплощает собственно человека посредством энергии, воспроизводящей действие либо побуждающей к нему. Шестая горячность снова восходит к концепту двух крестов архиеп. Иоанна (Шаховского): «Решимость любому проявлению зла быстро противопоставить добро» — это выражение первоимпульса, не подчиняющегося предикатам наличного бытия. Развитая эта горячность задает человеку собственно совокупность умных чувств, с которыми живет обоженный человек. Сюда же относится седьмая горячность — «решимость и способность в любой момент вознести свое сердце Господу» [8, с. 92-95].

Из этого сведения мыслей христианского апологета и мыслителя середины XX века архиепископа Иоанна (Шаховского) и христианского антрополога конца XX — начала XXI века С.С. Хоружего можно сделать следующий вывод.

Эти авторы говорят разным языком, но об одних и тех же духовных закономерностях и устремлениях. Архиепископ выбирает достаточно простой слог, потому что он фокусируется на катехизирующем воздействии на людей — но интеллектуальное и духовное содержание его посылов достаточно глубоко и сложно, чтобы стоять на уровне с академическими концептами антрополога и богослова, в том числе признанного на Западе — там, где сам архиепископ Иоанн (Шаховской) провел всю свою сознательную священническую и проповедническую жизнь.

Основную параллель в работах архиепископа Иоанна и С.С. Хоружего можно увидеть в сочетании пневматологических работ у первого и разработки энергийного паламистского наследия у последнего. Также оба мыслителя встанут в оппозицию интеллектуальным веяниям эпохи Модерна, что приобретает особую актуальность в период окончания этой эпохи. Такой новый взгляд на антропологию человека безусловно позволит современному обывателю по-иному посмотреть на свою жизнь — ее причины, цели и смысл — и, сделав определенные выводы, более осознанно относиться к такому ценному дару Творца как жизнь.

Библиография

1. Иоанн (Шаховской), еп. Врата в жизнь // Время веры. — Нью-Йорк, Издательство имени Чехова, 1954. — С. 155-158;
2. Иоанн (Шаховской), еп. Московское «Общество по распространению научных знаний» // Время веры. — Нью-Йорк, Издательство имени Чехова, 1954. — С. 151-154;
3. Иоанн (Шаховской), еп. О подвиге // Время веры. — Нью-Йорк, Издательство имени Чехова, 1954. — С. 104-107;
4. Иоанн (Шаховской), еп. О рае и кресте // Время веры. — Нью-Йорк, Издательство имени Чехова, 1954. — С. 151-154;
5. Иоанн (Шаховской), еп. Религия и страх // Время веры. — Нью-Йорк, Издательство имени Чехова, 1954. — С. 151-154;
6. Иоанн (Шаховской), еп. Слабость и сила человека // Время веры. — Нью-Йорк, Издательство имени Чехова, 1954. — С. 18-21;
7. Иоанн (Шаховской), еп. Тайна Церкви — Нью-Йорк, 1947. — 47 с.;
8. Иоанн (Шаховской), еп. Торопись делать добро // Время веры. — Нью-Йорк, Издательство имени Чехова, 1954. — С. 151-154;
9. Кассирер, Э. Философия символических форм: В 3 тт. / Пер. с нем. С.А. Ромашко. — М. — СПб.: Университетская книга, 2002.;
10. Маклюээн Г.М. Понимание медиа: внешние расширения человека / Пер. с англ. В. Г. Николаева; Закл. ст. М. Вавилова. — М.: Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. — 464 с.;
11. Хоружий С.С. Антропологические следствия энергийной онтологии православия // Институт синергийной антропологии. [Электронный ресурс]. URL: <https://synergia-isa.ru/biblioteka/biblioteka-horuzhij/> (дата обращения 15.12.2023);

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

12. Хоружий С.С. Психология врат как врата метапсихологии // Консультативная психология и психотерапия. — 1999. — Том 7. № 2. — С. 118–145;

13. Хоружий С.С. Род или нерод? Заметки к онтологии виртуальности, 2000 // Институт синергичной антропологии. [Электронный ресурс]. URL: <https://synergia-isa.ru/biblioteka/biblioteka-horuzhij/> (дата обращения 15.12.2023);

14. Шмалий В., свящ. Антропология // Православная энциклопедия. 16.10.2008. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravenc.ru/text/114070.html> (дата обращения 17.12.2023).

УДК 372.8

Почепцов Сергей Сергеевич
кандидат философских наук,
доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин
Белгородской духовной семинарии;
доцент кафедры философии и теологии
ФГАОУ ВО «Белгородский государственный национальный
исследовательский университет»,
Россия, г. Белгород
Pocheptsov@bsu.edu.ru
Лычев Владимир Сергеевич
воспитанник 5 курса Белгородской духовной семинарии,
Россия, г. Белгород
vladimir.lychev@gmail.com

К вопросу о преподавании древнегреческого языка в духовных заведениях Русской Церкви до начала XVIII века

Аннотация: Во все времена церковь уделяла особое внимание духовному и интеллектуальному образованию будущих пастырей. Это обуславливается множеством факторов, но первостепенным из них является подготовка будущих клириков к служению Богу. Во многом от уровня подготовки и нравственных качеств священника зависит авторитет и надлежащее исполнение его функций в приходской общине. Ключевые навыки пастырской деятельности прививаются воспитанникам в духовной школе. Отдельное внимание уделяется и изучению классических языков, в частности – древнегреческому. Изучение данной дисциплины способствует не только филологическому развитию учащихся, их эрудиции и интеллектуальному развитию, но, прежде всего, позволяет более глубоко и основательно погрузиться в библейский текст, изучая и постигая Новый Завет на языке оригинала, а также труды Святых Отцов. Однако отношение к изучению и преподаванию древнегреческого языка на протяжении истории духовного образования в России было неоднозначным. Тому, в какой мере уделялось внимание преподаванию древнегреческого языка и посвящена данная статья.

Ключевые слова: Русская церковь, духовное образование, древнегреческий язык, преподавание, духовная академия, духовная семинария.

Sergey S. Pocheptsov
Candidate of Philosophy,
Associate Professor of the Department of Social and Humanitarian Disciplines of
the Belgorod Theological Seminary;
Associate Professor, Department of Philosophy and Theology
Belgorod State National Research University,
Russia, Belgorod
Pocheptsov@bsu.edu.ru;
Vladimir S. Lychev
5th year student of Belgorod Theological Seminary,
Russia, Belgorod
vladimir.lychev@gmail.com

On the Teaching of Ancient Greek in Ecclesiastical Institutions of the Russian Church until the beginning of the XVIII century

Abstract: At all times the church has paid special attention to the spiritual and intellectual education of future shepherds. This is due to many factors, but the primary one is the preparation of future clergy for the service of God. To a large extent, the authority and proper performance of his functions in the parish community depends on the level of training and moral qualities of the priest. Key skills of pastoral activity are imparted to students at the theological school. Special attention is paid to the study of classical languages, in particular Ancient Greek. The study of this discipline contributes not only to the philological development of students, their erudition and intellectual development, but, above all, allows them to delve more deeply and thoroughly into the biblical text, studying and comprehending the New Testament in its original language, as well as the works of the Holy Fathers. However, the attitude to the study and teaching of Ancient Greek throughout the history of theological education in Russia has been ambiguous. This article is devoted to the extent to which attention was paid to the teaching of Ancient Greek.

Keywords: Russian Church, theological education, ancient Greek language, teaching, theological academy, theological seminary.

Начиная обзор истории преподавания древних языков в духовных учебных заведениях России в допетровский период, следует отметить, что до возникновения

в Москве Славяно-греко-латинской академии (1687) достаточно сложно говорить о существовании в России систематического духовного образования в общем и систематического преподавания древних языков, в частности. Именно начиная с 1687 года древние языки становятся неотъемлемой частью образовательной системы как светской, так и духовной [3, с. 548].

Предшествующий период характеризуется отсутствием единой системы духовного образования. До XVII в. наиболее распространенной формой обучения было домашнее образование, когда ученика отдавали для обучения какому-либо учителю, который прививал основы грамотности, которому следовало изучение Священного Писания и других книг, имевшихся в обществе [2]. В церковном образовании чтение и письмо дополнялись обучению священником уставу богослужения и нравоучительных текстов. При этом священника, способного наизусть прочесть главу из Священного Писания или отрывок из проповеди, считали за очень образованного человека. Длительное время именно начетничество (навык самостоятельного чтения и изучения) оставалось единственным способом приобретения знаний [2]. Естественно, что в таких условиях изучение какого-либо иностранного языка становится или привилегией, или необходимой обязанностью для лиц, служивших в посольских приказах. В обоих случаях речь, чаще всего, идет о более распространенных языках: немецком или латинском.

И если до падения Византийской империи коммуникация с греческим миром была довольно интенсивной, то после 1453 года к греческому языку на Руси обращаются всё реже. Когда в 1516 году в Москву прибудет ученый монах-святогорец преп. Максим Грек, для упорядочения и пополнения великокняжеской библиотеки, одной из главных проблем его переводческой деятельности станет отсутствие в Москве помощников, владеющих на высоком уровне греческим языком. Преп. Максим и его ассистенты будут вынуждены осуществлять переводы богослужбных и нравоучительных книг через перевод на латинский язык [12].

Драматический XVI век трудами свят. Макария Митрополита Московского, с одной стороны, создаст первые импульсы к реформе церковной жизни, с другой – церковные потрясения периода правления Ивана IV и Смутное время надолго отсрочат вопросы внутренних церковных преобразований, особенно в вопросе о систематическом духовном образовании.

Со второй половины XVI века Западные Русские земли стали полем активной прозелитической деятельности католической церкви. Их включение в состав Польского государства в 1569 году станет началом процесса латинизации

Западной Руси. Одной из форм этого процесса станет создание на территориях проживания православного населения латинских учебных заведений – духовных училищ и коллегиумов. На фоне образовательного вакуума в православной среде именно они станут точками притяжения православного населения [10]. В коллегиумах преподавались польский, латинский и греческий языки, весь образовательный процесс был на достаточно высоком (для своего времени) уровне. Итогом католического прозелитизма станет Брестская уния 1596 г. и последующая католическая экспансия, которую существенно расширится в период Смутного времени.

Одной из форм противодействия латинской унии станет создание православных коллегиумов, аналогичных католическим. Они будут предусматривать изучение Священного Писания и богословских дисциплин, а также латинского и греческого языка. Свообразным итогом этой борьбы станет возникновение в 1629 году Киево-братской школы, которая после 1631 года стараниями свят. Петра Могилы будет преобразована в духовную академию [7]. В последующем именно её система преподавания станет образцом для реформирования русских духовных школ в период петровских реформ.

На реформу церковного образования и, в частности, – преподавания греческого языка, влиял также фактор изоляции Российского Государства от остального православного мира. Территориальный фактор изоляции заключался в том, что большая часть православных стран была под османским владычеством. Идеологический фактор обуславливался сомнительным благочестием греков того периода. Очень хорошо помнилась принятая греками уния с католической церковью, которая, по мнению многих, и послужила причиной последующего османского нашествия. Особенно негативно на репутацию греков влияло и то, что большинство нравоучительных сочинений греческих отцов издавались в типографиях Венеции, Болонии и Пизы.

После прохождения периода смуты возникнет вопрос реформирования церковного образования и на территории Московского царства. С середины XVII в. восточные патриархи начинают обращаться к царю Алексею Михайловичу с просьбой открытия на Руси высших школ греческого типа [10]. С улучшением коммуникации с восточными патриархатами, во многом обусловленной улучшением религиозной ситуации в Османской империи, всё больше греческих ученых-богословов посещают Русь. Довольно частыми становятся приезды греческих иерархов.

На Большом московском соборе 1666-1667 годов в числе главных обсуждался вопрос исправления церковного образования, устранение низкой грамотности и невежества в среде духовенства [5, с. 9] и необходимости возникновения образовательных учреждений. Патриархи Александрийский Паисий и Антиохийский Макарий вручили московскому царю грамоты с благословением на открытие греко-латинского учебного заведения в Москве. По следам этого решения в 1681 г. на московском печатном дворе иеромонахом Тимофеем будет создана первая греко-славянская школа. Однако, данное учебное заведение, хоть и было первым учреждением, дающим систематическое духовное образование, но относилось оно к категории среднего учебного звена. Патриарх Иерусалимский Досифей, будучи идеологом создания такой школы, считал, что первоначально необходимо создать школу среднего уровня образования и уже после переходить к созданию академии. Изучение греческого языка становится базовым для греко-славянской школы. Как говорил патр. Досифей, «на греческом языке написано Священное Писание Нового Завета, деяния Соборов, а также правила и творения святых отцов. Кроме того, такой подход уберегает от латинских влияний, иже исполнены суть лукавства и прелести, ереси и безбожства» [10].

В 1685 году в Москву приезжают ученые монахи Софроний и Иоанникий Лихуды. Не секрет, что, будучи потомками ещё византийских ученых, братья Лихуды были носителями одновременно как святоотеческой церковной традиции, так и европейского подхода к организации образования. Последнее обстоятельство удовлетворяло основным целям образовательной реформы – возникновению высшего учебного заведения, включавшего в себя все уровни образования. В 1687 году возникает Славяно-греко-латинская академия, в которую была включена и греко-славянская школа.

С самого начала существования школы возник конфликт вокруг программ преподавания латинского и древнегреческого языков. Братья Лихуды установили греческий язык в качестве главного для изучения, большая часть лекций читалась также на греческом языке. Латинский язык изучался в значительно меньшем объеме [1], а вскоре, по требованию патриарха Досифея, был полностью запрещен для преподавания [1]. Преемниками братьев Лихудов становятся Николай Семенов и Федор Поликарпов, которые пять с половиной лет, до 1699 года, преподавали грамматику, пиитику и риторику на греческом языке [10].

Однако проблемы организации образовательного процесса в академии и нехватка квалифицированных преподавателей потребовали привлечения новых

специалистов из других учебных заведений. В качестве последнего выступила Киево-Могилянская академия. Однако, киевская школа отличалась особым изучением латинского языка. Именно он изучался наиболее углубленно, и на старших курсах на латинском языке осуществлялось преподавание ряда дисциплин. Ситуацию мог изменить приезд новых преподавателей из числа греческого духовенства и ученых насельников святогорских монастырей. Однако войны в центральной Европе препятствовали таким приездам и существенно затормозили научный обмен с Константинопольским патриархатом.

Следует заметить, что нарушение коммуникации с греками и вынужденное обращение к Киевскому коллегиуму не были единственными причинами, повлекшими латинизацию системы духовного образования.

С середины XVII века в Российском государстве была довольно распространена т.н. «кража знаний». Она проявлялась в том, что многие ученые монахи уезжали из России в Европейские государства, где поступали на обучение в католические университеты и коллегиумы. Они проходили многолетнее обучение, изучая, в том числе, латинский язык, античную философию и литературу. За время пребывания на Западе они довольно сильно проникались католической религиозностью, иногда принимали католицизм. Возвращаясь в Россию, они вновь принимали Православие и занимали крупные административные и академические посты. Однако, вместе с уверенными знаниями западного богословия, античной литературы и целого ряда иностранных языков, они приносили католические подходы к организации образовательной деятельности. Ярким представителем такой «кражи знаний» стал ректор Славяно-греко-латинской академии Палладий Роговский. Под его управлением академия возьмет курс на латинизацию. Другой представитель западной школы, местоблюститель патриаршего престола митр. Стефан Яворский, ставший протектором академии позднее, получит царский указ о «заведении учений латынских» [10].

Данный указ Петра I станет главной основой для окончательного вытеснения греческого языка и почти повсеместную его замену на латинский как язык современной науки и философии. Преподавание греческого языка чрезвычайно сузится.

Братья Лихуды потерпят неудачу в открытии греко-латинской школы в Новгороде и откроют небольшую греческую школу в Москве на Казанском подворье. Вскоре Иоанникию Лихуду будет предложена должность штатного преподавате-

ля греческого языка в академии. Но данное назначение не повлияет на качество и условия преподавания греческого языка. Он будет вытесняться из общей системы преподавания, поскольку обучение по основным дисциплинам будет вестись на латинском языке. Вскоре такое положение дел найдет отражение в Духовном регламенте, который закрепит приоритетное положение латинского языка во всех новосозданных духовных учебных учреждениях.

В 1721 г. сподвижник Петра I епископ Псковский и Нарвский Феофан Прокопович подготовит проект Духовного регламента – основополагающего документа церковного устройства. Феофан Прокопович был эрудированным богословом, искусно владел древними языками. Он получил образование в Риме и некоторое время преподавал в Киево-Могилянской академии. По своим взглядам он был сторонником радикальных реформ по переустройству церковной жизни в России по западному образцу.

Общим направлением церковных реформ было создание новой церковной системы, полностью подчиненной государству. Патриаршество упразднилось, создавался подчиненный монарху Синод, который более походил на министерство религиозно-нравственных дел [8, с. 35]. Новая «просвещенная» церковь требовала подготовки новых священнослужителей, имеющих современное образование по западному образцу. Согласно Регламенту, возникают новые духовные академии, семинарии и греко-латинские школы. По мысли еп. Феофана Прокоповича именно классические языки и их углубленное изучение должны были стать основой преподавания. «Не надобе исперва многих учителей, но первый год довольно единого или двоих, которые бы учили Грамматике, сиесть, язык правильно знать Латинский или Греческий или оба языка» [4, с. 49]. На практике упор будет сделан исключительно на латинский язык.

Что касается организации духовных учебных заведений, то для первых десятилетий действия Духовного регламента характерно отсутствие единой системы образовательных учреждений. Каждая епархия создавала свои учебные заведения со своей языковой ориентацией.

В качестве учреждений начального образования Духовный регламент устанавливал создание архиерейских школ. Данные школы создавались попечением архиерея и, помимо основных предметов, предполагали преподавание церковнославянского, греческого, латинского и иврита. Обучение занимало 7 лет и языки должны были изучаться во всех классах, однако, фактически, преподавался только латинский язык [9].

Вместе с тем, имела место различная практика в обучении языкам в Российской империи. Например, в Нижегородской епархии было организовано два уровня школ: букварные и грамматические. Букварные давали базовые знания и навыки грамотности, в том числе и базовые знания по греческому языку. Грамматические обучали греческому и латинскому языкам, уставному письму и чтению художественных произведений. В их числе была создана специальная эллино-греческая школа [5, с. 14]. Однако несмотря на успешное окончание букварных школ, большинству учащихся освоение программ грамматических школ оказывалась не под силу. В итоге букварные школы были упразднены, и базовая подготовка была передана приходским священникам, а грамматические школы были включены в состав семинарий [5, с. 15].

На уровне академий (семинарий и коллегий) общий приоритет отдавался латинскому языку. Например, созданная в Белгороде коллегия (позднее переведенная в Харьков) оставила свидетельство о том, что именно латинский язык был самым важным предметом в преподавании. Несмотря на наличие в программе греческого языка, именно оценка по латинскому была ключевой для аттестации студента. И уже в первые годы колледиума часть лекций для студентов старших курсов читалась именно на латинском языке [8, с. 35].

Такой упор на латинский язык очень серьезно влиял на восприятие новоустроенных духовных учебных заведений обществом. Церковь в России имела греческое происхождение, русский язык имел тесную связь с греческим и вполне естественным было изучение именно греческого языка. Однако учащиеся были вынуждены досконально изучать латинский язык. Причем, язык не просто изучался, предполагалось, что после первых курсов обучения студенты будут владеть им свободно и смогут слушать лекции по философии и богословию на латыни. Годы обучения уходили на штудирование латинской грамматики. Общая филологическая подготовка предполагала занятия не только грамматикой, но и латинской поэтикой и риторикой. Такой подход предполагал возможность не просто владения языком, но и самостоятельное составление текстов для публичного произнесения [1].

Ситуация осложнялась ещё и тем, что учителями в семинариях, за редким исключением, были выходцы из Малороссии и Польши, которые порой высокомерно и даже презрительно относились к своим воспитанникам [9]. В совокупности с экономическими проблемами организации семинарского образования, вышеуказанные проблемы делали обучение в семинариях непривлекательным. Мно-

жество студентов покидали семинарии во время обучения, не видя связи своего обучения с пастырской деятельностью.

Дальнейшие реформы духовного образования 1730-х годов привели только к ухудшению ситуации. По мнению А.В. Карташева, «архиепископ Феофан (Прокопович) употребил особые усилия, чтобы реализовать максимально свои мечты о духовной школе, изложенные им в Духовном Регламенте» [6, с. 448]. С этого времени в семинариях начнется вводиться углубленный курс латинского языка по образцу Киевской духовной академии. Греческий же язык преподавался лишь там, где это сочтут нужным руководители духовных школ. Нередко преподавание греческого языка в какой-либо епархии было личной инициативой архиерея или энтузиастов из числа приходского духовенства.

Вместе с тем неверно было бы говорить, что преподавание древнегреческого языка велось по «остаточному принципу». В качестве примера рассмотрим преподавание древнегреческого языка в Переславской духовной семинарии в 60-х годах XVIII столетия из выпущенного священноначалием «Расположение учениям и упражнением в Переславской при доме Его Преосвященства состоящей семинарии в 1768 году».

Для преподавания греческого языка в семинарии выделялось всего несколько часов в неделю и с формулировкой «сверх всего онаго», т.е. – в дополнение к преподаванию прочих предметов. Для изучения греческого языка было установлено время: «... по понедельникам, средам и пятницам в 4 часу по полудни, а по вторникам, четверткам и субботам в 2 часу по полудни обучать Елинногреческому языку» [11]. Кроме того, преподавателям предписывалось проводить занятия по изучению нравоучительных правил, составленных античными философами. Также в эти занятия включалось чтение Нового Завета на греческом, «изъясняя каждое изречение грамматическим образом и наблюдая при том филологическия примечания с изъяснением также случающихся священных и языческих древностей» [11]. Кроме того, раз в неделю по четвергам студентам задавали переводы с греческого на русский или латинский язык или с русского на греческий язык» [11]. Несмотря на вышеуказанное, основное время (4/5 всего времени обучения) преподавание было посвящено латинскому языку и изъяснению предметов на латинском языке. Такой подход делал латинский язык безраздельно доминирующим в духовном образовании.

Таким образом, язык, напрямую связанный с русским языком, на базе которого была создана русская письменность, на котором написан Библейский Пере-

вод Семидесяти, а также творения восточных отцов церкви, язык богословской и литургической терминологии оказывался не самым востребованным в образовательном процессе в угоду государственной политике по реформированию образования по западному образцу. Такое положение дел не просто лишало студентов возможности изучить близкий для восточно-христианской традиции язык. Оно лишало их возможности глубокого соприкосновения с православной греческой традицией. Последняя подменялась западноевропейской традицией, насыщенной изучением латинских античных поэтов и писателей.

Библиография

1. Агафангел (Гагуа) игумен. Дореволюционный период в преподавании классических языков в духовных учебных заведениях. – URL: <https://bogoslov.ru/article/4465246> (дата обращения: 25.04.2024)
2. Гетманская Е.В. Греко-латинские школы: предпосылки становления и практика первоначального периода. – URL: <https://portal-slovo.ru/philology/45862.php> (дата обращения: 19.02.2024)
3. Дионисий (Шленов), игумен. Тернистый путь классических языков в московских духовных школах // Богословский вестник. №11-12. 2010. С. 548-622.
4. Духовный регламент Петра Первого: с прибавлением «О правилах причта церковного и монашеского». – М.: URSS, 2011. 198 с.
5. Дьяконов А.В., Плаксин А.В., иерей, Лазарь (Белянин), иером. Нижегородская духовная семинария. Первый период существования (1721–1918 гг.) // Труды Нижегородской духовной семинарии. – 2021. - С. 7-102.
6. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х т. Том II. — Москва; Берлин: Директ-Медиа, 2020. 495 с.
7. Киево-Могилянская академия / Православная энциклопедия. – URL: <https://www.pravenc.ru/text/1684336.html> (дата обращения: 22.02.2024)
8. Коршунков В.А. Заметки о классических языках в системе духовного и светского образования в России в XVIII – середине XIX века. // Современный учебник по истории: сб. науч. ст. обл. науч.-практ. конф. Киров, 25 окт. 2012 г. / ред. кол.: В. Т. Юнгблюд [и др.]. Киров: ВятГГУ, 2012. С. 34-47.
9. Лаптун В.А. Из истории духовного образования в российской провинции (конец XVIII - середина XIX вв.). – URL: https://www.strannik-lit.ru/57417_36386_25_7_2014.html (дата обращения: 15.03.2024)

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

10. Ларионов А.А. История Славяно-греко-латинской академии в XVIII веке (1700-1775). – URL: <https://bogoslov.ru/article/365350> (дата обращения: 19.02.2024)

11. Расписание предметов и учебных часов в Переславской духовной семинарии в 60-х годах XVIII столетия. – URL: <http://pki.botik.ru/articles/ed-seminaria1912mal.pdf> (дата обращения: 19.04.2024)

12. Синицына Н.В. Максим Грек. Переводы и книгописные центры. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Grek/maksim-grek/4_3 (дата обращения: 19.02.2024)

УДК 271.2

Протоиерей Валерий Вениаминович Лавринов,
кандидат исторических наук,
клирик Екатеринбургской епархии,
Россия, г. Екатеринбург
lavri-val@mail.ru
ORCID: 0009-0006-6506-404X

Григорианский митрополит Смарагд (Яблонев) и его следственное дело 1937 года

Аннотация. Публикация посвящена григорианскому расколу Российской Православной Церкви. Временный Высший Церковный Совет (ВВЦС), как коллегиальный орган, противопоставил себя единоличному управлению Церковью патриарших назначенцев. Образование ВВЦС произошло с ведома и под давлением органов государственной безопасности, заинтересованных в расколе Церкви. Совет сумел закрепиться на местах и создать ряд епархиальных структур. К ВВЦС примкнула часть епископата, считавших создание такого органа управления необходимостью на данном этапе. Одним из таких архиереев был епископ Смарагд (Яблонев). Материалы следствия, ранее не публиковавшиеся, позволяют дать оценку положения, сложившегося в Совете накануне его разгрома, проследить взаимоотношения между его деятелями, охарактеризовать репрессивную политику сталинского руководства.

Ключевые слова: Временный Высший Церковный Совет; григорианский раскол; митрополит Григорий (Яцковский); митрополит Виссарион (Зорнин); митрополит Смарагд (Яблонев); репрессии против духовенства.

Archpriest Valery V. Lavrinov,
candidate of historical sciences, cleric of the Yekaterinburg diocese,
Russia, Yekaterinburg
lavri-val@mail.ru

Gregorian Metropolitan Smaragd (Yablonev) and his 1937 investigative case

Abstract. The publication is dedicated to the Gregorian schism of the Russian Orthodox Church. The Provisional Supreme Church Council (VVCC), as a collegial

body, opposed itself to the sole management of the Church by patriarchal appointees. The formation of the university took place with the knowledge and under pressure from state security agencies interested in the split of the Church. The Council managed to gain a foothold in the field and create a number of diocesan structures. A part of the episcopate joined the VVCC, who considered the creation of such a governing body a necessity at this stage. One of these bishops was Bishop Smaragd (Yablonev). The investigation materials, which have not been published before, allow us to assess the situation in the Council on the eve of its defeat, trace the relationship between its figures, and characterize the repressive policy of the Stalinist leadership.

Keywords: Provisional Supreme Church Council; Gregorian Schism; Metropolitan Grigory (Yatskovsky); Metropolitan Vissarion (Zornin); Metropolitan Smaragd (Yablonev); repression against the clergy.

В декабре 1925 года в Российской Православной Церкви произошел очередной церковный раскол. Несколько архиереев, объединившись, сформировали коллегиальный орган церковного управления – Временный Высший Церковный Совет. Основанием для организации Совета стало единоличное правление патриаршего местоблюстителя митрополита Петра (Полянского)¹, а затем его заместителя митрополита Сергия (Страгородского)². После образования ВВЦС его деятели занялись организацией легальных епархиальных структур. В первую очередь таковые были созданы в тех епархиях, архиереи которых вошли в состав Совета. Решающим фактором, повлиявшим на процесс становления ВВЦС, стало содействие ему со стороны органов госбезопасности, стремящихся разрушить церковное единство. За все время существования ВВЦС под его юрисдикцией находились более 50 архиереев, из них 30 старого поставления. К ним относится епископ Смарагд (Яблонев)³. Он быстро продвинулся по служебной лестнице,

¹ Митрополит Петр (Полянский) (см.: Петр (Полянский) // Древо: Открытая православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://drevo-info.ru/articles/3885.html> (дата обращения: 29.02.2024). Загл. с экрана.

² Митрополит Сергей (Страгородский), будущий патриарх (см.: Сергей (Страгородский) // Древо: Открытая православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://drevo-info.ru/articles/370.html> (дата обращения: 29.02.2024). Загл. с экрана.

³ Митрополит Смарагд (Яблонев) (см.: Лавринов В.В., прот. Временный Высший Церковный Совет... С. 482–483).

получив сан архиепископа, затем митрополита. Информация о его деятельности выявлена в следственном деле 1937 года, хранящемся в Государственном архиве общественно-политической истории Воронежской области (ГАОПИВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П–4585).

Будущий митрополит Смарагд (в миру Яблонев Семен Михайлович) родился в 1867 году в с. Прудки Зарайского уезда Рязанской губернии в семье диакона. В 1887 году окончил Рязанскую духовную семинарию, по окончании которой подвизался псаломщиком. В 1890 году, по рукоположении в сан священника, был назначен к Троицкой церкви с. Дединово Зарайского уезда. С 1910 года стал настоятелем Троицкого собора Скопина и благочинным городских церквей. По должности был возведен в сан протоиерея. Овдовел. В 1922 году признал обновленческое ВЦУ и был избран председателем Скопинского уездного комитета «Церковное Возрождение». В 1923 году принес покаяние патриарху, принял монашество и возведен в сан архимандрита. В 1926 году патриархом Тихоном хиротонисан во епископа Скопинского, викария Рязанской епархии. В том же году примкнул к ВВЦС и был назначен епископом Скопинским, самостоятельным. С 1929 года епископ Тамбовский. С 1930 года епископ Белгородский. Возведен в сан архиепископа. С 1931 года архиепископ Ростовский. В 1933 году возведен в сан митрополита. С 1934 года митрополит Тамбовский. Являлся активным помощником и заместителем председателя Высшего Церковного Совета митрополита Виссариона (Зорнина)¹. С 1936 года митрополит Сталинградский. С 1937 года митрополит Воронежский. 5 мая 1937 года арестован. 9 сентября 1937 года постановлением Специальной коллегии Воронежского областного суда приговорен к 5 годам исправительно-трудовых лагерей. Дальнейшая судьба неизвестна. В 1992 году Яблонев С.М. реабилитирован за отсутствием состава преступления.

ГАОПИВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. П–4585.

Показания обвиняемого Яблонева Семена Михайловича от 5 мая 1937 года

(Л. 13) Вопрос: Откуда вы прибыли в город Воронеж?

Ответ: В г. Воронеж я прибыл из города Сталинграда, но, прежде чем приехать в Воронеж, я еще был в Москве и уже из Москвы приехал в Воронеж 11 или 12 марта 1937 года.

¹ Митрополит Виссарион (Зорнин) 23 ноября 1937 года постановлением Тройки УНКВД СССР по Московской области был приговорен к расстрелу (см.: Лавринов В.В., прот. Указ. соч. С. 376–377).

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Вопрос: С какой целью вы ездили в Москву?

Ответ: В Москву я ездил за назначением, где получил назначение от Высшего Церковного Совета в город Воронеж.

Вопрос: Где вы останавливались в городе Москве?

Ответ: В городе Москве я пробыл три дня и жил в помещении Высшего Церковного Совета.

Вопрос: С кем вы знакомы из духовенства в городе Москве?

Ответ: В Москве я знаком с председателем высшего церковного совета митрополитом Виссарионом Зориним¹ и его секретарем протоиереем Василием Квятковским².

Вопрос: С кем еще из духовенства вы знакомы в городе Москве?

Ответ: Знаю еще протодьякона Алексея Петрова³, с которым я вместе служил в городе Тамбове, сейчас Петров переехал на постоянное местожительство в город Москву.

Вопрос: С кем вы знакомы из архиереев, проживающих в Воронежской области?

Ответ: Из архиереев, находящихся в Воронежской области, я никого не знаю.

Вопрос: Кто вместо вас из архиереев находится сейчас в городе Тамбове?

Ответ: Как мне известно, что вместо меня в город Тамбов по указу Высшего Церковного Совета прибыл архиепископ Павел⁴, фамилию и отчество его не знаю. Я лично познакомился с ним лишь только в апреле месяце 1937 года в городе Москве на пленуме Высшего Церковного Совета, до этого я его совершенно не знал. Записано с моих слов все верно и мне прочитано. В чем собственноручно расписуюсь.

(Подпись).

Допросил: Нач. 5 отделения 4 отдела УГБ УНКВД по ВО лейтенант Гос. Безоп.

(Подпись).

¹ Правильно фамилия: Зорнин.

² Протоиерей Василий Квятковский 28 ноября 1937 года постановлением Военной коллегии Верховного суда СССР был приговорен к расстрелу (см.: Лавринов В.В., прот. Указ. соч. С. 425–426).

³ Протоиерей Алексей Петров 17 ноября 1937 года постановлением Тройки УНКВД СССР по Московской области был приговорен к 10 годам исправительно-трудовых лагерей (см.: Лавринов В.В., прот. Указ. соч. С. 465).

⁴ Архиепископ Павел (Краснорецкий) 10 февраля 1938 года постановлением Тройки УНКВД СССР по Горьковской области был приговорен к расстрелу. Скончался 29 марта 1938 года (см.: Лавринов В.В., прот. Указ. соч. С. 460–461).

Показания обвиняемого Яблонева Семена Михайловича от 13 июня 1937 года

(Л. 15) Вопрос: Откуда и когда вы приехали в гор. Тамбов?

Ответ: в гор. Тамбов я прибыл из гор. Ростова на Дону в мае месяце 1934 года, где служил архиереем Никольской церкви до октября месяца 1936 года.

Вопрос: С кем вы знакомы из служителей религиозного культа в гор. Тамбове?

Ответ: Из служителей религиозного культа в гор. Тамбове я знаком с протодьяконом Петровым Алексеем Николаевичем¹, священником Богородицким Евгением Васильевичем², Ламкиным Михаилом Васильевичем³, Горшениным Антонием Васильевичем⁴ и Ермолаевым Иваном, отчество его не вспомню.

Вопрос: С кем еще из служителей религиозного культа вы знакомы в гор. Тамбове?

Ответ: Больше из служителей религиозного культа я никого не знаю.

Вопрос: Откуда и когда вы прибыли в гор. Воронеж?

Ответ: В гор. Воронеж я прибыл из гор. Сталинграда в марте месяце 1937 года, где служил до моего ареста архиереем Спасской церкви.

Вопрос: С кем вы знакомы из служителей религиозного культа в гор. Воронеже?

Ответ: Из служителей религиозного культа в г. Воронеж я хорошо знаю протодиакона Кулиниченко Семена Осиповича, священников Мясищева Ивана Георгиевича⁵ и Попова Алексея⁶, отчества не запомнил. Больше я никого не знаю.

¹ Правильно отчество: Никанорович.

² Протоиерей Евгений Богородицкий 28 октября 1937 года постановлением Тройки УНКВД СССР по Тамбовской области был приговорен к расстрелу (см.: Лавринов В.В., прот. Указ. соч. С. 467–468).

³ Протоиерей Михаил Ламкин 28 октября 1937 года постановлением Тройки УНКВД СССР по Тамбовской области был приговорен к расстрелу (см.: Лавринов В.В., прот. Указ. соч. С. 431–432).

⁴ Протоиерей Антоний Горшенин 28 октября 1937 года постановлением Тройки УНКВД СССР по Тамбовской области был приговорен к расстрелу (см.: Лавринов В.В., прот. Указ. соч. С. 389).

⁵ Протоиерей Иоанн Мясищев 1 ноября 1937 года постановлением Тройки УНКВД СССР по Воронежской области был приговорен к расстрелу (см.: Лавринов В.В., прот. Указ. соч. С. 450).

⁶ Протоиерей Алексей Попов, заместитель председателя Воронежского Епархиального Совета. Сведения о репрессировании в 1937–1938 годах не найдены (см.: Лавринов В.В., прот. Указ. соч. С. 467–468).

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

(Л. 15 об.) Вопрос: А Лисицына Николая Георгиевича¹ вы знаете?

Ответ: Лисицына Николая Георгиевича я знаю, он ко мне два раза приходил в квартиру в апреле месяце 1937 года за назначением его священником.

Вопрос: Вы обвиняетесь в том, что среди населения гор. Воронежа проводили контрреволюционную агитацию. Признаете себя в этом виновным?

Ответ: Нет, не признаю, контрреволюционной агитацией я не занимался.

Вопрос: Следствием установлено, это вы проводили проповеди антисоветского характера. Требую от Вас правдивых показаний.

Ответ: За все время моей службы в гор. Воронеже я произнес пять проповедей исключительно церковного характера. Проповедей антисоветского характера я не проводил.

Вопрос: Вы говорите неправду. В марте и апреле месяце 1937 года вы в контрреволюционных целях провоцировали население об открытии закрытых церквей. Вы и теперь будете отрицать свою контрреволюционную деятельность?

Ответ: Да, отрицаю. В апреле месяце 1937 года ко мне как к председателю епархиального совета и к членам Мясичеву Ивану Георгиевичу и Попову Алексею прибыло три человека представителей от церковного совета Предтеченской церкви, которые заявили о том, что у них нет священника и просили назначить в Предтеченскую церковь священника. Мы члены епархиального совета предложили обратиться им в Горсовет и Облсполком и узнать открыта ли Предтеченская церковь и донести нам, принято ли вами церковное имущество. До разрешения этого вопроса мы заявили членам церковного совета Предтеченской церкви, что не будем с вами иметь никакого дела.

Вопрос: Вы послали в Предтеченскую церковь священника Лисицына Николая Георгиевича с установкой об открытии закрытой Предтеченской Церкви?

Ответ: Священника Лисицына Николая Георгиевича в Предтеченскую церковь я не посылал. После я узнал от самого Лисицына, что он ходил без ведома моего и Епархиального Совета в Предтеченскую церковь и ходатайствовал об открытии церкви. Показание записано с моих слов верно и мне вслух прочитано

(Подпись).

Допросил: Пом. о/Уполномоч. 5 отд. 4 отдела УГБ мл. лейтен. Гос. Без.

(Подпись).

¹ Протоиерей Николай Лисицын проходил по одному делу с митрополитом Смарагдом (Яблоневым) и 9 сентября 1937 года постановлением Специальной коллегии Воронежского областного суда приговорен к 5 годам исправительно-трудовых лагерей.

Показания обвиняемого Яблонева Семена Михайловича от 3 июля 1937 г.

(Л. 18) Вопрос: Вам предъявлено обвинение в том, что вы проводили контрреволюционную агитацию среди населения г. Воронежа, пытались в контрреволюционных целях использовать Конституцию СССР и побуждали своих подчиненных служителей культа проводить контрреволюционную работу. Признаете ли себя в этом обвинении виновным?

Ответ: Виновным себя в какой бы то ни было контрреволюционной деятельности я не признаю и должен сказать, что за все время существования советской власти и всему существующему строю.

Вопрос: Вы говорите неправду, так как ваша контрреволюционная деятельность подтверждается свидетельскими показаниями, которые я вам зачитаю. Прежде всего слушайте, я вам зачитаю показания свидетелей Дмитриева Федора Павловича и Попова Алексея Митрофановича (зачитываются показания свидетеля Дмитриева от 20 июня 1937 года и Попова от 24 июня 1937 года). Признаете вы эти показания правильными?

Ответ: Показания как Дмитриева, так и Попова совершенно не признаю правильными и считаю их ложными. За период моей службы митрополитом в г. Воронеже я прочитал всего лишь пять проповедей в Спасской церкви на следующие темы: 1) обращение к верующим по поводу моего приезда и вступления моего служения в Воронежской епархии; 2) воспоминания о страданиях Христа; 3) третья проповедь также была посвящена воспоминаниям о страданиях Христа; 4) о таинстве причащения; 5) евангельское повествование о воскресении Христа. Заявляю, что во всех этих пяти проповедях ни одного контрреволюционного слова не сказал и повторяю, что показания Попова и Дмитриева совершенно не соответствуют действительности, так как ничего подобного я в своих проповедях не говорил. Основные мысли в моих проповедях сводились к следующему: в первой проповеди я говорил о своих чувствах удовлетворения и радости по поводу вступления в Воронежскую епархию, сказал несколько слов о себе и тут же пояснил верующим, что я часто буду служить и говорить проповеди, в которых буду излагать не свои человеческие мысли и учения, а исключительно только церковные учения. Во второй проповеди я говорил о страданиях Христа, которые он претерпел для спасения людей от греха. Вот почему мы верующие должны выражать к нему крепкую любовь. В третьей тоже проповеди я говорил тоже о страданиях Христа, но больше говорил о любви его к человеку и призывал верующих подражая Христу любить друг друга и помогать ближнему своему. В четвертой про-

поведи говорил о таинстве причащения, что его установил сам Христос, поэтому апостолы и христиане первых веков часто приступали к таинству причащения, а поэтому и они жаждали особенно во время великого поста приступать к таинству причащения. В пятой проповеди я говорил о воскресении Христа и что причем изложенное евангельское повествование о воскресении Христа так как написано в евангелии всех четырех евангелистов. Далее я должен сказать по существу показания свидетеля Попова. В частной беседе в моей квартире в апреле месяце 1937 года ко мне на квартиру действительно приходил Попов проведать меня, на очень на короткое время минут на 20–25. За это время я с ним успел немного выпить и закусить, а также и побеседовать. Причем ответственно заявляю, что во время этой беседы в присутствии Попова я абсолютно ничего контрреволюционного не говорил и не единого слова не сказал из того, что показано Поповым.

Вопрос: Были ли когда-либо между вами и Поповым личные счеты?

Ответ: Личных счетов между мною и Поповым никогда не было.

Вопрос: Слушайте, я вам зачитаю показания свидетеля Котова Василия Семеновича (зачитывает показания свидетеля Котова от 1 июля 1937 года). Признаете вы показания свидетеля Котова правильными?

Ответ: Показания Котова в части контрреволюционных высказываний с моей стороны в присутствии священника Шепкунова я не признаю правильными, считаю, что ему Шепкунов просто их налгал. Дело было так. 3 мая 1937 года в нашу Спасскую церковь действительно неизвестные для меня цыгане принесли умершего младенца, которого я сделал распоряжение священнику Шепкунову и псаломщику Котову, похоронить без соответствующих документов ЗАГС. Распоряжение это было дано мною потому, что, с одной стороны, настоятельно просили цыгане похоронить младенца, а, с другой стороны, наступала уже ночь и цыгане еще больше требовали похоронить младенца и неудобно было, так как около церкви собиралась толпа и народ уже начинал тоже требовать похоронить младенца.

Вопрос: Были ли между вами и Котовым, также и Шепкуновым личные счеты?

Ответ: Личных счетов с Котовым у меня не было, а с Шепкуновым были, так как последний неоднократно являлся в нетрезвом виде для совершения требосправлений. Я ему делал за это серьезные замечания и предупреждения, вот почему полагаю Шепкунов просто мог на меня наклеветать.

Вопрос: Слушайте показания священника Милоградова Сергея Григорьевича (зачитывает показания Милоградова от 17.VI.37 года). Признаете вы себя виновным в преступлениях, показанных Милоградовым?

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Ответ: Показание Милоградова правильными не признаю и считаю его ложным.

Вопрос: Были ли между вами и Милоградовым личные счеты?

Ответ: Да, личные счеты были на той почве, что я Милоградову отказал дать священническое место в Тамбовской епархии как человеку психически ненормальному.

Вопрос: Вы обвиняетесь в том, что побуждали подчиненных служителей культа и членов церковного совета проводить контрреволюционную работу. Слушайте показания свидетеля Климовой Клавдии Тихоновны и показания свидетеля Лисицына Николая Георгиевича (зачитываются показания Климовой от 20.VI.37 года и Лисицына от 31.VII.37 года). Признаете себя виновным в этом?

Ответ: Виновным себя в этом обвинении не признаю и показания Климовой и Лисицына считаю не вполне правильными в том отношении, что Лисицына я совершенно не нанимал на должность священника в Предтеченскую церковь и совершенно ему отказал в этой работе как неспособному и как неблаговидного поведения. По существу показаний свидетельских Климовой я должен сказать следующее. В апреле месяце этого года действительно ко мне приходила на квартиру Климова и другие члены церковного совета Предтеченской церкви уже с заранее подписанным заявлением по ходатайству об открытии церкви. Я предложил Климовой и другим по этому вопросу обратиться в Горсовет, куда они и направились, а через некоторое время в тот же день эти члены церковного совета вернулись обратно ко мне и заявили, что в Горсовете ничего не добились по случаю прекращения занятий. Я им сказал, что до тех пор, пока вы не принесете мне разрешение от Горсовета об открытии церкви, до тех пор я вам никого из священнослужителей не пошлю, после чего члены церковного совета от меня ушли и больше ко мне никто из Предтеченской церкви с ходатайством об открытии этой церкви не приходил. Добавляю, что заявления с ходатайством об открытии Предтеченской церкви я не диктовал членам церковного совета и в эту церковь никого из священнослужителей не посылал, поскольку она была закрыта.

Вопрос: Были ли между вами Лисицыным и Климовой личные счеты?

Ответ: Личных счетов между мною Лисицыным и Климовой не было.

Изложенное с моих слов записано правильно и лично мною прочитано.
(Подпись).

Допросил: о/уполномоченный 4 отдела УГБ (Подпись).

Протокол дополнительного показания обвиняемого Яблонева Семена Михайловича от 3 июля 1937 года

(Л. 22-а) Вопрос: Вам предъявлено обвинение по ст. 58 п. 10 ч. 2 УК РСФСР. Признаете ли вы себя в этом виновным?

Ответ: Нет, виновным себя в этом не признаю и повторяю, что контрреволюционной деятельностью никогда не занимался. Изложенное с моих слов записано правильно, мною лично прочитано.

(Подпись).

Допрашивал: о/уполномоченный 4 отдела УГБ (Подпись).

Показания обвиняемого Лисицына Николая Георгиевича от 5 мая 1937 года

(Л. 48) Вопрос: Когда и откуда вы прибыли в гор. Воронеж?

Ответ: В гор. Воронеж я прибыл в 1930 году из села Вознесенка, Костромского р-на Курской области, где я служил священником.

Вопрос: Кого из служителей религиозного культа вы знаете в гор. Воронеже?

Ответ: Из служителей религиозного культа, проживающих в гор. Воронеже, я знаю архиерея Смарагда, фамилии и отчества не знаю, протоиерея Попова Алексея, протоиерея Новикова Дмитрия, быв. священника Богомолова Ивана Яковлевича.

Вопрос: Бывали ли вы на квартире архиерея Смарагда, протоиерея Попова Алексея, протоиерея Новикова Дмитрия, и быв. священника Богомолова Ивана Яковлевича?

Ответ: У архиерея Смарагда был за все время два-три раза на квартире, просил его чтобы он меня определил священником. У протоиерея Попова Алексея и Новикова Дмитрия был на квартире два раза, просил их определить меня священником в какую-либо церковь. У Богомолова Ивана Яковлевича на квартире не был, но иногда с ним встречался на базаре.

Вопрос: С кем вообще вы знакомы из служителей религиозного культа?

Ответ: Больше из служителей религиозного культа никого не знаю.

Показания записаны с моих слов верно и по моей просьбе мне вслух прочитаны, в чем и расписуюсь

(Подпись).

Допросил: пом. о/уполномоч. 5 отдел. 4 отдела УГБ мл. лейт. Гос. Без.

(Подпись).

Показания обвиняемого Лисицына Николая Георгиевича от 13 июня 1937 года

(Л. 50) Вопрос: Вы обвиняетесь в том, что среди населения гор. Воронежа проводили контрреволюционную агитацию. Признаете ли вы себя виновным в этом?

Ответ: Нет, не признаю. Контрреволюционной агитации я не проводил.

Вопрос: Вы говорите неправду. Показаниями свидетелей вы изобличаетесь в контрреволюционной деятельности. Следствие требует от Вас правдивых показаний.

Ответ: Я говорю правду. Контрреволюционной агитации я не проводил.

Вопрос: Следствием установлено, что вы в контрреволюционных целях провоцировали население на открытие закрытых церквей. Признаете себя в этом виновным?

Ответ: Нет, не признаю. В мае месяце 1937 года я действительно был у ктиторши Предтеченской церкви фамилии, имя и отчество не знаю, у которой спросил закрыта ли Предтеченская церковь. Ктиторша ответила, что не закрыта. Больше я с ней ни о чем не говорил.

Вопрос: Вы лжете. Этот факт вашей контрреволюционной деятельности подтверждает свидетель Богомолов Иван Яковлевич. Зачитываю Вам его показание и требую правдивых показаний.

Ответ: Показание свидетеля Богомолова Ивана Яковлевича я считаю неверным. Разговора с ним об открытии закрытых церквей у меня с ним не было.

Вопрос: Вы продолжаете следствию говорить неправду. Обвиняемый Яблонев Семен Михайлович показал, что вы были в Предтеченской церкви, где ходатайствовали об открытии церкви. Требую от вас правдивых показаний.

Ответ: Я вам уже показал, что ходатайства об открытии Предтеченской церкви не возбуждал и по этому вопросу с верующими не беседовал. Показание записано с моих слов верно и мне вслух прочитано, в чем и расписуюсь.

(Подпись).

Допросил: пом. о/уполномоч. 5 отд. 4 отдела УГБ мл. лейтенант Гос. Без.

(Подпись).

Показания обвиняемого Лисицына Николая Георгиевича от 3 июля 1937 года

(Л. 52) Вопрос: Вам предъявлено обвинение в том, что вы, посещая верующих, использовали их религиозные предрассудки и проводили активную контррево-

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

люционную агитацию и пытались использовать в контрреволюционных целях Конституцию СССР. Признаете ли вы себя в этом виновным?

Ответ: Нет, виновным себя в этом не признаю, так как нигде и никогда я контрреволюционной работы не проводил.

Вопрос: Вы говорите неправду, ваша контрреволюционная деятельность подтверждается показаниями свидетелей. Слушайте, я вам зачитаю показания свидетеля Богомолова Ивана Яковлевича (зачитывается показание свид. Богомолова от 11 июня 1937 года). Скажите, признаете показания свидетеля Богомолова правильными?

Ответ: Показание Богомолова не признаю и считаю его ложным. Я действительно в последних числах апреля 1937 года в г. Воронеже на Девичьем рынке около ларька № 3 встречался с Богомоловым, но совершенно не говорил ему того, что он показывает в своем протоколе допроса. В это время правда между нами были разговоры исключительно о своих житейских нуждах. Например, Богомолов спросил у меня, почему я плохо одеваюсь и обуваюсь, я ему ответил, что очень плохо живу, так как все время безработный и не могу устроиться на работу и тут же я сказал Богомолову, что хочу обратно поступить в церковь служить священником или псаломщиком, а если этого не удастся, поступлю церковным сторожем. Других разговоров с Богомоловым в этот момент я не помню.

Вопрос: Были ли между вами и Богомоловым личные счеты и почему вы считаете его показание ложным?

Ответ: Личных счетов между мною и Богомоловым никогда не было, а почему он дал ложное показание на меня я не знаю.

Вопрос: Слушайте я вам зачитаю показание свидетеля Курманцева-Андреева Алея Алеевича (зачитывается показание Курманцева-Андреева от 16.VI.37 года). Это показание свидетеля Курманцева-Андреева признаете правильным?

Ответ: Показание Андреева-Курманцева Алея Алеевича правильным не признаю и считаю его ложным, так как в квартире Курманцева-Андреева никогда не был и в присутствии его и матери Курманцева никакой контрреволюционной агитации я не вел.

Вопрос: Были ли когда либо между вами и Курманцевым-Андреевым Алеем Алеевичем личные счеты?

Ответ: Личных счетов между мною и Курманцевым-Андреевым не было. Ложным показание его считаю потому, что он свою злобу против бывш. моей жены Нечаевой мог также перенести и на меня.

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Вопрос: Слушайте, я вам зачитаю показания свидетельницы Курманцевой-Андреевой Прасковьи Степановны (зачитывается показание свидетельницы Курманцевой-Андреевой от 16.VI.1937 года). Скажите показание Курманцевой-Андреевой вы признаете правильным?

Ответ: Показание Курманцевой-Андреевой также не признаю правильным и считаю его ложным, так как повторяю, в квартире ее не был.

Вопрос: Были ли между вами и Курманцевой-Андреевой личные счёты и на какой почве?

Ответ: Личные счёты между мной и Курманцевой-Андреевой были, а на какой почве я не знаю (не предполагаю) и не помню.

Вопрос: Слушайте показание Курманцева-Андреева Александра Кирилловича (Зачитывается показание свидетеля Курманцева-Андреева от 16.VI.37 года) Признаете ли вы это показание правильным?

Ответ: Показание Курманцева-Андреева Александра Кирилловича правдивым не признаю и считаю его ложным.

Вопрос: Были ли между вами и Курманцевым-Андреевым личные счёты и на какой почве?

Ответ: Личные счёты между мною и Курманцевым-Андреевым были на почве злобы, которую он питал к моей бывш. жене Нечаевой, полагаю, что эту злобу он мог перенести и на меня, это я считаю побудило Курманцева-Андреева дать на меня ложное показание.

Вопрос: Слушайте, я вам зачитаю показание свидетеля Пастухова Василия Алексеевича (зачитывается показание Пастухова от 19.VI.1937 года). Признаете Вы показание свидетеля Пастухова правильным?

Ответ: Показание Пастухова правильным не признаю и считаю его также ложным, так как ничего подобного, того, что показано Пастуховым, я ему никогда не говорил и, кроме того, я с Пастуховым никогда нигде по железной дороге не ездил. Что касается контрреволюционной агитации в очередях за хлебом на Девичьем рынке, то это также не было. Правда, на Девичий рынок за хлебом я ходил часто.

Вопрос: Были ли между вами и Пастуховым личные счёты?

Ответ: Личных счётов между мною и Пастуховым никогда не было, а что его побудило дать на меня ложное показание я не знаю.

Вопрос: Слушайте я вам зачитаю показание свидетеля Попова Алексея Митрофановича (зачитывается показание свид. Попова от 20 июня 1937 года).

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Скажите, показание Попова признаете правильным?

Ответ: Показание Попова правильным не признаю и считаю его ложным. Я действительно месяца четыре тому назад в 1937 году ходил на квартиру к священнику Попову с ходатайством дать мне место служить в одной из церквей г. Воронежа, но совершенно ничего ему не говорил контрреволюционного, того, что Поповым показано.

Вопрос: Были ли между вами и Поповым личные счеты? ||

(Л. 55) Ответ: Личных счетов между мною и Поповым никогда не было.

Вопрос: Вам предъявлено обвинение в том, что вы вместе с митрополитом Яблоневым Смарагдом пытались использовать конституцию СССР в контрреволюционных целях путем будирования верующих открывать закрытые церкви. Признаете себя в этом виновным?

Ответ: Нет, в этом я себя лично виновным не признаю. Со стороны митрополита Смарагда тоже не было случаев будирования верующих открывать закрытые церкви. Но был один такой факт: как я уже указывал в своем показании, что мною было решено обратно поступить на службу в одну из церквей г. Воронежа, с этой целью 3 мая 37 года я попал к митрополиту Смарагду для получения места священника в Предтеченской церкви. Смарагд дал свое согласие на это место и сказал мне: «идите осторожненько» в Предтеченскую церковь и приступайте к службе в качестве священника. Когда я пришел в Предтеченскую церковь, прежде всего обратился в церковный совет, который мне предложил явиться на следующий день. После этого предложения я вместе с двумя членами церковного совета, фамилий их не знаю, пошли в Горсовет ходатайствовать на счет открытия Предтеченской церкви. В Горсовете мне эти два члена церковного совета предложили явиться не на следующий день, а сказали так мне, идите домой. А о явке на службу в Предтеченскую церковь мы вам тогда сообщим. После этого я ушел домой и более в Предтеченскую церковь не ходил и в другие церкви, и к верующим я не ходил и агитации за открытие закрытых церквей не вел.

Произнесенное с моих слов записано правильно и мне вслух прочитано
(Подпись).

Допросил: о/уполномочен. 4 отдела УГБ (Подпись).

Что означают слова митрополита Смарагда «идите осторожненько» я не знаю.
(Подпись).

Литература

1. Государственный архив общественно-политической истории Воронежской области. Ф. 9353. Управление КГБ СССР по Воронежской области. Оп. 2. Д. П–4585 в отношении Яблонева С.М. и Лисицына Н.Г.

2. Лавринов В.В., прот. Временный Высший Церковный Совет и его роль в истории Русской Православной Церкви (1925–1945). – М.: Общество любителей церковной истории, 2018. – 604 с.

3. Петр (Полянский) // Древо: Открытая православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://drevo-info.ru/articles/3885.html> (дата обращения: 29.02.2024). Загл. с экрана.

4. Сергей (Страгородский) // Древо: Открытая православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://drevo-info.ru/articles/370.html> (дата обращения: 29.02.2024). Загл. с экрана.

УДК 2

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

Диакон Дионисий (Денис Юрьевич) Куприченков,
магистрант Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород
bpds_umo@mail.ru

Популяризованная деструктивность (к вопросу разрушительной сущности неоязычества)

Аннотация: Статья посвящена проблеме критики основ и характера неоязычества, его аксиологии, которая состоит из комплекса деструктивных доктрин по отношению к личности человека, обществу, культуре, государственности. В статье осуществляется попытка демонстрации тех разрушений, которые несет в себе феномен неоязычества как антитеза истории, традиции и духовности, религиозности, основываясь на ложном конструкте его представителей. Актуализируется необходимость профилактики распространения неоязычества, в реализации которой Русская Православная Церковь играет значимую, сказать точнее, центральную роль.

Ключевые слова: язычество, неоязычество, религия, новые религии, духовность, православие, история, культура, контркультура, человек.

Lopin Roman Anatolyevich
Candidate of Philosophical Sciences,
Associate Professor of the Department of Philosophy and Theology of Belgorod
University 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

Deacon Dionysius (Denis Yurievich) Kuprichenkov,
graduate student at the Belgorod Theological Seminary
(with a missionary orientation),
Russia, Belgorod
bpds_umo@mail.ru

Popularized destructiveness (on the question of the destructive essence of neo-Paganism)

Abstract: The article is devoted to the problem of criticism of the foundations and nature of neo-paganism, its axiology, which consists of a complex of destructive doctrines in relation to the human personality, society, culture, and statehood. The article attempts to demonstrate the destruction that the phenomenon of neo-paganism carries as the antithesis of history, tradition and spirituality, religiosity, based on the false construct of its representatives. The need to prevent the spread of neo-Paganism is being actualized, in the implementation of which the Russian Orthodox Church plays a significant, to be more precise, a central role.

Keywords: paganism, neo-paganism, religion, new religions, spirituality, Orthodoxy, history, culture, counterculture, man.

В современной России достаточно активно популяризируются неоязыческие доктрины. Создается впечатление, что их сторонники явно набирают силу. Неоязычество не просто ищет свою нишу в ряду множества представленных в России религий, а зачастую противопоставляет себя им и, в первую очередь, христиан-

ству (как правило, православию как культуuroобразующей для России религии), другим авраамическим религиям и даже традиционно исторически сложившемуся в отдельных регионах страны язычеству. Во многом это связано с теми факторами, которые обусловлены общемировым постсекулярным кризисом и поиском в нем собственной идентичности в духовной сфере [6 с. 134], формированием современного нативизма [3 с. 93], возрождением, по мнению сторонников неоязычества, исконной этно-национальной основы религии [13 с. 12], новой идеологии [13 с. 10].

Нужно сказать, что неоязычество – это феномен современной действительности, в котором наблюдается явная оторванность от исторического наследия. Это новое отношение к человеку, к природе, к культуре, традиции и цивилизационному наследию в целом. Этим оно по большей мере характеризует себя как явление деструктивное, контркультурное.

Само язычество в своей сути непрерывно эволюционирует, постоянно трансформируется в различных метаморфозах. В этом состоит его отличие от авраамических религий (христианства, иудаизма, ислама), которые опираются на неизменчивость своих вероучительных положений, непоколебимую истину в вере. Любую современную трансформацию язычества, равно как и реконструкцию религиозно-мировоззренческих архаизмов в пространстве реально существующей традиционной культуры, принято называть неоязычеством. Неоязычеству как новообразованию тем более характерна «необязательность» через отсутствие в нем единого вероучительного начала, разнообразие убеждений его адептов, бесконечное число обрядов, которые «не узаконены и вряд ли могут быть узаконены» [14 с. 345], исходя из самого ложного, основанного на «духовном своеволии и суемудрии» [9 с. 110] примата свободы в язычестве. С уверенностью можно сказать, что неоязычество – это «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» [6 с. 127].

Неоязычество в большинстве случаев занимающимися его исследованием специалистами относится к деструктивным НРД. За данной аббревиатурой – НРД, как правило, понимается следующее: «Новые религиозные движения – новые конфессии, религиозные группы, духовные течения, церкви, в появлении которых отразились процессы модернизации в религиозной сфере. Обусловленные изменением мировоззренческих парадигм, кризисом традиционных религий,

взаимовлиянием различных культурных миров, неорелигии одновременно выступают результатом религиозной инициативы отдельных личностей. Базируясь на определенной вероисповедной традиции или синкретизме нескольких, неорелигии создают новое вероучение, культ, организацию... Классифицируя неорелигии, научная литература выделяет неохристианские, неоориенталистские (необуддизм, неоиндуизм), неоязыческие, «нью эйдж» (синкретические), а также российского, западного или восточного происхождения...» [8 с. 163-164].

Что касается деструктивности неоязычества, то следует сказать о том, что данный вопрос, несмотря на сложность изучения неоязычества в целом, на протяжении длительного времени подвергается пристальному изучению как со стороны представителей науки (религиоведов, теологов, социологов, историков религии, культурологов, психологов и др.), так и со стороны заинтересованных, связанных с деятельностью религиозных организаций органов [7]. Этому способствует активная, в том числе и криминально-террористическая, деятельность [6 с. 135] представителей всевозможных неоязыческих или близких к неоязычеству (не заявивших о своей принадлежности) по своим убеждениям группировок [9 с. 85]. Результаты проведенных исследований, анализ вероучительных положений представителей неоязычества, их культового служения, явно попадающего под определение «деструктивный культ» [9 с. 105], раскрывает асоциальность неоязыческих организаций, ставшую причиной включения темы неоязычества в раздел деструктологии [10 с. 28].

Контркультурная деструктивность как очевидный факт выражена в неоязычестве, как и в других НРД, в противопоставлении, в борьбе, в отрицании им исторического наследия в культуре, динамике культуры как таковой.

Под культурой в этом случае необходимо «понимать опыт человеческого бытия, который нашел выражение в духовной и материальной сферах» [6 с. 127]. Культура всегда имеет созидательный характер, когда же речь идет о субкультуре, к которой по праву относится неоязычество, субкультуре, приобретшей в случае с неоязычеством характер контркультуры в духовно-историческом контексте, предлагающей иное видение истории и культуры, то неоязычество в таком случае есть противопоставление, квазирелигия и антикультура по отношению к уже сложившейся культуре и религии, образу мышления, образу жизни человека, принадлежащего к ней.

Сегодня в России представители неоязычества пытаются идеализировать ту картину (определенную трактовку) истории, которая складывается у них под

влиянием разнообразных современных реконструкций, в большей степени носящих вольный в своем изложении характер дохристианской эпохи истории Руси/России [1]. Все последующие периоды отечественной истории представители неоязычества в собственной исторической парадигме считают (что в принципе не соответствует действительности) временем деградации и упадка былого величия языческой цивилизации, таким образом формируется устойчивый миф о ее величии [12]. Хотя в такой парадигме (модели) сам языческий мир истолковывается настолько разнообразно, что порою эти истолкования приобретают диаметрально противоположный характер.

Факт Крещения Руси при этом является краеугольным камнем всех исторических построений неоязычников, которому на протяжении длительного времени (подобное построение свойственно и советской историографии) [3 с. 140] посвящено наибольшее число фальсификаций. При этом нужно отметить и то, что о реальном историческом, так называемом «славянском» язычестве почти нет исторических свидетельств (по причине неписьменного характера языческой культуры славян), мало артефактов, их дефицит решается за счет скороспелых, как правило, ненаучных реконструкций, присутствует множество «артефактов-новоделов», которые порою используются как музейные экспонаты.

Также в неоязычестве можно заметить явную связь с современным оккультизмом, имеющим место в культовой практике неоязыческих групп. Идеологи неоязычества вынуждены заимствовать из других (германской, скандинавской, индийской и др.) культур отдельные элементы (как правило, относящиеся к реконструкциям архаики), пытаясь встроить их в свои вероучительные доктрины, формирующиеся обычаи. Язычество всегда отличалось беспринципностью в заимствовании.

В современной культуре можно наблюдать многие специфические действия, совершаемые в контексте глобального или локального, – свойственного конкретной культуре неоязычества, благодаря сформировавшейся на него моде. Достаточно указать в этой связи на широкое распространение в современной редакции магии, оккультизма, астрологии, всякого рода гаданий, предсказаний, получивших широкое распространение в интернет-пространстве, на телевидении, радио, в прессе и т.д.

Существуют некоторые причины, по которым соблазненный неоязычеством человек хотел бы заимствовать информацию о культе, учении и традициях из другой культуры. Это ложные, построенные «на принятии ложных богов (идолов,

кумиров) через вымыслы и оболыщения» [9 с. 110] ощущения духовной свободы, духовного удовлетворения, поиск собственной идентификации в древностях славянского наследия, в архаизмах западно-европейской истории, ощущения, во многом вызванные любопытством к истории религии, желанием утверждения в собственной уникальности, собственной позиции, пусть даже неверной в «поклонении чему-либо или кому-либо в мире» [9 с. 110].

Заимствование элементов реконструированной архаики других культур и их современных тенденций российскими неоязычниками делает невозможным ими желаемое восприятие новой современной реконструкции славянского язычества как самобытного наследия и не дает возможности формирования среди адептов неоязыческих культов истинного культурно-исторического достоинства, патриотизма. Подобная смесь глобальной и национально-этнической природы современного язычества – неоязычества – во многом дистанцирует от его понимания как самобытной традиции.

Как правило, сторонники неоязычества не чувствуют отстранения от собственной культуры, увлекшись освоением неведомых, но в то же время новых практик, досугово-развлекательным их содержанием, бунтарско-диссидентской позицией учений, свойственных неоязычеству. Они пытаются интегрировать данные элементы в свою жизненную практику, как правило, вновь созданную, ранее даже им не известную и пранадлежащую теперь новообразованному культу, выступающему альтернативой реально существующему миру. В этом задор, страстность или пафос духовной новации в неоязычестве, выход из духовного нигилизма, спровоцированного апостасийностью XX столетия, в которой во многом сложилось, окрепло, было политизировано и идеологизировано [2] современное язычество. В данном пафосе – его (неоязычества) роковая историческая ошибка, ложь.

Например, адепты неоязыческих культов празднуют основанные на культурно-исторической фальсификации праздники, носят обереги и одежду, не соответствующие языческой эпохе (некорректные новоделы), стилизованные под славянскую архаику. Довольно часто у адептов неоязыческих культов трансформация под влиянием гуру, вождя, лидера, волхва и др. затрагивает не только их духовные переживания, ориентиры, но и меняет их повседневную жизнь – «перед трапезой ими приносится жертва языческим идолам (чаще всего Перуну), а потом по кругу идет “братина” с хмельным зельем» [11]. Такая экзотика для многих становится притягательной и является проводником, по их мнению, в культурно-историческое наследие, знакомящее с историей и духовной культурой предков.

На первом этапе этот момент может быть особенно привлекательным главным образом для мало знакомой с отечественной историей и культурой публики.

Есть миф о том, что в язычестве, а сегодня в неоязычестве существует непрерывная вековая традиция. Связан данный миф с тем представлением, что неоязычество (или в понимании самих неоязычников современное язычество) является истинным, непрерывающимся, древним верованием, продолжающим бытовать и сегодня. Неоязычники, как правило, исключают в своем названии приставку «нео», именуя себя просто язычниками или другими самоназваниями, не имеющими в себе слова «язычество», пытаясь встроить феномен неоязычества в историко-культурную динамику как реально существующую важную составляющую в отечественной и мировой культуре и истории, опираясь на «неизвестное» для многих прошлое. На этом основании существующими доктринами неоязычества формируется, как уже указывалось, альтернативная история, которая мешает формированию истинного историзма, созидательной гражданской позиции и чувства неискаженного в преемстве ценностных ориентиров патриотизма. Кроме того, таким образом создается и иллюзия комфорта в жизни в экзотических «верованиях прошлого», шире – иллюзия соответствия этно-экологическому мейнстриму, иллюзия духовной гармонии и построения новой универсальной и удобной религии.

Современное искусство (здесь нужно обязательно вспомнить о том, что искусство повествует о содержании и истории любой культуры, о ее самобытности и ее религиозном начале [5 с. 289]) со стороны носителей неоязыческих доктрин испытывает явный прессинг. В пространстве искусства наблюдается активная популяризация знаков и символов, смыслов неоязычества, по своему характеру противохристианских, в своей крайней форме инфернальных.

Реконструкция мистико-религиозных смыслов в неоязыческом, антихристианском контексте, легализация эротизма (в крайней форме порнографии), свойственного языческой культовой практике [4 с. 86], связанные с ним оккультно-мистические культы в современном художественном творчестве превратились в норму и ярко свидетельствуют о наличии неоязыческих этико-культурных антихристианского содержания тенденций в пространстве современного искусства, что усложняет духовно-нравственную атмосферу в жизни современного человека.

Неоязычники, выстраивая собственную мировоззренческую модель, отвергают в ней традиционные религии, традиционную культуру, историю, традицион-

ную форму семейной, общественной жизни, государственного служения. Здесь важно подчеркнуть то, что в любом исторически сложившемся пространстве культуры отдельно взятых цивилизаций, которые составляют современное разнообразие мира, важную, незаменимую роль играют традиционные созидательные религии, которые внесли «заметный, устойчивый во времени, позитивный (созидательный) вклад в историю, традиции, культуру, язык и самосознание народа, государства, человечества» [9 с. 106]. Идеологи неоязычества, в отрицании фальсифицируя традицию, как правило, имеют претензию на глобальное владычество. Это их роднит с политическими разрушительными силами, направленными на радикальную трансформацию в глобальных масштабах мирового сообщества ради собственной гегемонии.

И если в данном смысле опасность неоязычества заключается в фальсификации истории и профанации традиционной культуры, что приводит к разрушению идентичности человека, вне которой он не может существовать, не может существовать и ни один народ, то в контексте развития неоязычества в России в утрате культурно-цивилизационной самоидентичности не сможет существовать ни русский народ, ни сама Россия. В данном смысле опасность заключается и в том, что человек, погрузившись в подобного рода «духовность», подменяет Бога и Истину в ней своими собственными фантазиями и страстями [9 с. 110].

Неоязычество порождено мощными историческими процессами последних столетий, приведшими к современному кризису в духовной сфере, духовно-культурному нигилизму – «секулярной духовности» и отвечает многим запросам современного секуляризованного общества, ввергая мир в еще более кризисное состояние. Об этом говорит карта распространения неоязычества и его доминирующего присутствия в отдельных регионах мира.

Профилактика неоязычества как искаженной мировоззренческой модели, построенной на лжи, и обеспечение безопасности человека в духовной жизни возможно только в возвращении в пространство истинной традиции, исторически сложившейся религиозной жизни, выстроенной из поколения в поколение в веках, в прямой духовной (то, что в православии именуется Священным Преданием) преемственности. В данном контексте актуальность необходимости ведения миссионерской деятельности со стороны Русской Православной Церкви очевидна. Очевидна и потребность в преодолении дискредитации традиционной религиозности со стороны ее оппонентов через просвещение, знакомство с максимально объективной историей и культурой отечества.

Библиография

1. Асов А.И. Славянские боги и рождение Руси. – М.: Вече, 2000 – 544 с.
2. Гудрик-Кларк Николас. Оккультные корни нацизма. Тайные арийские культы и их влияние на нацистскую идеологию. – М.: Яуза-пресс, 2023. – 288 с.
3. Дворкин А.П. Кто придумал неоязычество? – М.: Вольный Странник, 2022 – 208 с.
4. Кон И.С. Введение в сексологию. – М.: Медицина, 1989. – 336 с.
5. Лопин Р.А. Визуальное восприятие искусства как первый шаг в познании культурно-мировоззренческой основы цивилизации // «НОМОТНЕТИКА: Философия. Социология. Право», 2020. – Т45, №2– С. 289-299.
6. Лопин Р.А. Неоязычество как антитеза традиционной религии, культуре и истории. // Труды Белгородской Духовной семинарии (с миссионерской направленностью). Выпуск IX: Сборник научных трудов / По благословению Высокопреосвященнейшего ИОАННА, Митрополита Белгородского и Старооскольского. – Белгород: СКпресс, 2019. – Вып. IX. – С. 126-137.
7. Новые религиозные организации России деструктивного, оккультного и неоязыческого характера: Справочник. – Издание третье, дополненное и переработанное. – Т. 3. Неоязычество. Часть 1 / Автор-составитель И. Куликов. М., 2000. – 394 с.
8. Новые религиозные культы, движения и организации России – М.: Изд-во РАГС, 1998 – 346 с.
9. Религиозные конфессии, движения и объединения на территории Белгородской области: справочник. В 2 ч. Ч 1 Сведения о религиозных конфессиях, движениях и объединениях на территории Белгородской области и близлежащих областей / сост. Г.В. Болотнов; отв. за выпуск И.В. Орехов. – Белгород: Белгородская областная организация общества «Знание» России, 2007. – 220 с.
10. Силантьев Р.А., Малыгина И.В., Полетаева М.А., Силантьева А.И. Основы деструктологии. Учебник. – М.: Издательство М.Б. Смолина (ФИБ), 2020. – 208 с.
11. Суворов А. Неоязычество. [Электронный ресурс] Азбука веры. URL: <https://azbyka.ru/neoazychestvo-suvorov> (Дата обращения 08.04.2023)
12. Чистяков М.Н. Языческая цивилизация балтийских славян. Верования, обряды и святилища. – М.: Ампира-Русь, 2021. – 432 с.
13. Шнирельман В.А. Перун, Сварог и другие: русское неоязычество в поисках себя // Неоязычество на просторах Евразии: Сборник выпущен по материа-

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

лам конференции, проведенной Институтом этнологии и антропологии РАН (Москва, июнь 1999) / Сост. сб. В. Шнирельман. – Москва: Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2001. – С. 10-38

14. Язычество / Авторы-сост. А.А. Грицанов, А.В. Филлипович. – Мн.: Книжный Дом, 2006. – 384 с.

УДК 27-9

Гончаренко Игорь Викторович
кандидат философских наук,
старший преподаватель Белгородской духовной семинарии,
Россия, г. Белгород
eigor1@yandex.ru

Вонифатий (Любимов), монах
Корсунская Князь-Владимирская мужская пустынь
Россия, Орловская обл., Верховский р-н
varnava@korsyn.ru

Догматические сочинения свт. Григория Паламы в его современном понимании и значении

Аннотация: В данной статье рассматривается проблематика отстаивания свт. Григорием Паламой сердцевинных для Православной традиции истин. Особый акцент в статье делается на решении проблемы взаимоотношения Божественных энергий и Божественной сущности, фиксации тех выводов, которые делал свт. Григорий Палама при решении данной проблемы. К основным выводам можно отнести следующие: Божественные энергии не являются тварными; Божественные энергии участвуют во внутри троичной жизни Бога; они являются фундаментом творения и определения человека; через божественные энергии познается Бог; они определяют присутствие Св. Духа в мире; сущность благодати и основание действенности Таинств; Божественные энергии не разрушают догмат о простоте в Боге.

Ключевые слова: свт. Григорий Палама; Божественная благодать; Божественная сущность; перихорезис; Лицо Пресвятой Троицы; причастие; обоженное Тело Иисуса Христа

Goncharenko Igor Viktorovich
Ph.D. of Philosophical Sciences,
Senior lecturer of the Belgorod Theological Seminary,
Russia, Belgorod
eigor1@yandex.ru

Boniface (Lyubimov), a monk
Korsun Prince-Vladimir men's desert Verkhovsky district,
Orel region, Russia
varnava@korsyn.ru

The dogmatic writings of svt. Gregory Palamas in his modern understanding and meaning

Abstract: This article discusses the problems of defending the svt. Gregory Palamas of the core truths for the Orthodox tradition. A special emphasis in the article is placed on solving the problem of the relationship between Divine energies and the Divine essence, fixing the conclusions that made svt. Gregory Palama in solving this problem. The main conclusions include the following: Divine energies are not created; Divine energies participate in the inner life of God; they are the foundation of creation and the definition of man; God is known through divine energies; they determine the presence of the Holy Spirit. The Spirit in the world; the essence of grace and the foundation of the efficacy of the Sacraments; Divine energies do not destroy the dogma of simplicity in God.

Keywords: svt. Gregory Palamas; Divine grace; Divine essence; perihoresis; Person of the Holy Trinity; communion; the deified Body of Jesus Christ

Догматическая деятельность Церкви, выраженная в отстаивании свт. Григорием Паламой святоотеческих истин о различении в Боге недостижимой сущности и причастуемых энергий, может быть названа последним случившимся оформлением Православной веры в истории Византийской церкви и Вселенского Православия в целом.

Роль специфически-полемических трудов свт. Григория заключается в том, что этим учением захватываются и переосмысляются все богословские и философ-

ские уровни церковного учения, скрепляясь при этом воедино. Так божественные энергии необходимо участвуют во внутритроичной жизни Бога, они являются фундаментом творения и определения человека, как образа Божьего. Через божественные энергии познается Бог, ими соединяются две природы в ипостаси Христа, они определяют присутствие Св. Духа в мире, сущность благодати и основание действенности Таинств. Они же создают соединительный мост между двумя классическими методами богословия – апофатическим и катофатическим, а также между языками рациональной философии и мистического исихазма, объединяя в себе всю многовековую традицию Церкви и выражая её дух. Находясь в центре православной веры, учение о божественных энергиях свт. Григория Паламы является неотъемлемой частью церковной сокровищницы истин веры.

Учение свт. Григория Паламы о божественных энергиях стоит начинать разбирать с рассмотрения двух его работ: «Святогорского томоса» и «Исповедания веры».

В 1340 г. свт. Григорий Палама оказался в ситуации необходимости публичной защиты православной веры святогорских монахов пред лицом обвиняющих их (и его самого, названного в их числе) в мессалианской ереси. В ответ он обращается к монахам Святой Горы и составляет «Святогорский томос», выражающий общую веру Афона [3, с.158]. В этом документе сразу утверждается достоверность знания о Боге и его действиях – божественных энергиях. Оно выводится из рассмотрения в качестве богословской спекуляции в сферу непосредственного опыта, который и подтверждается свидетельствами практиков-монахов. В начале Томоса рассуждения о божественных энергиях основываются на отсылке к «Письмо к Гаю» свт. Дионисия Ареопагита, где говорится о «божественности, богоначалии и благоначалии», как «боготворящих дарах Бога», а также на слова прп. Максима Исповедника в «Амбигвах к Иоанну», где речь идет о царе Мелхиседеке и упоминается эта «благодать Божия» в качестве «нетварной и вечно сущей из вечно сущего Бога» [4].

К этим эпитетам благодати – божественной энергии как несозданной затем уже сам свт. Григорий Палама в тексте Томоса добавляет эпитеты «нерожденная» и «ипостасная». «Нерожденность» отрицает наличие некой новой рожденной ипостаси для благодати в Боге и ее причастность к божественной Сущности. «Ипостасность» же утверждает ипостасный, то есть личностный характер действия божественной энергии. При этом благодатное действие происходит сразу от всех Лиц Троицы [8, с.327]: от ипостаси Отца через ипостась Сына в ипостаси

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Святого Духа, что является стандартной святоотеческой формулой для действий Троицы. Вне ипостасей Троицы у божественных энергий нет существования, нет у благодати и своих каких-либо ипостасных свойств. Альтернативой такой «ипостасности» благодати является ее безличность: некоего фонового света, который бездвижно существует как эманация или платоновская идея. Божественные энергии, по учению свт. Григория, есть сама жизнь Бога – и жизнь человека, в которого эти энергии могут Богом посылаться и в котором они могут им самим созерцаться [14, с.594]. Именно «ипостасность» энергий открывает для человека возможность прямого общения с Богом – быть причастником Небесного Царствия – без смешения сущностей Бога и человека [13, с.160]. Нетварность же божественных энергий Святогорский Томос обосновывает рассуждениями прп. Максима Исповедника, который говорит, что бессмертие, жизнь, святость, добродетель, благодать, существование – всегда были у Бога и Он никогда не был без них. Им противопоставляются носители этих энергий: бессмертные, живые, святые, добродетельные, которые имеют начало во времени, а значит тварны. Исповедание веры, содержащееся в Святогорском Томосе, получило свое одобрение на Соборе 1347 г., решения которого будут рассматриваться ниже. Этот Собор использует в принятии решений Томос как символический памятник, содержащий выражение православной веры.

Еще одним текстом-символом веры, которое представил свт. Григорий Палама, но значительно позже – в 1351 г., когда его учение готовилось к соборному утверждению как догматическая истина, стало «Исповедание православной веры» [9, с.6-12]. Этот текст послужил важнейшим заключительным звеном во всем корпусе Православного вероучения. Сначала в «Исповедании» постулируется вера в Святую Троицу, каждую из Ее ипостасей, в Лице Богочеловека Христа и Его спасительное домостроительство – на основе Никео-Цареградского Символа Веры. Речь о божественных энергиях впервые начинается в разъяснении догмата об исхождении Святого Духа от Отца и послания Святого Духа от Сына к апостолам. Это явление Духа к ученикам Христовым происходит, говорится, «не по сущности ..., но по благодати и силе и энергии, которые есть общие Отцу и Сыну и Святому Духу» [9, с.8]. О благодати в «Исповедании» говорится затем в отношении мощей святых, которые не были оставлены божественными энергиями после смерти святых, как было и с телом Господа Иисуса Христа в его тридневной смерти. Также именно божественные повеление и действие Господа Иисуса, говорится в исповедании, делают Хлеб и Чашу жизнедательными Телом и

Кровью. Богословское содержание «Исповедания», одобренного в результате его рассмотрения на Соборе 1351 г., признается исследователями ярко выраженным и превосходно сформулированным исповеданием в библейской и патристической традиции Церкви [7, с.447], что ставит его в ряд лучших символических текстов Православного Предания.

Важное значение в своем «Исповедании» свт. Григорий уделяет сохранению догмата о простоте в Боге при разделении в нем многообразных энергий и сил. Он обосновывает это тем, что такой сложности Богу не добавило различие в нем Ипостасей, ни само понятие о силе Бога никогда не являлось причиной появления в Нем сложности. Ведь энергии не мыслятся как что-то существующее отдельно и само по себе, но они есть Сам Бог в Своем действии и раскрытии миру, пусть и не по Своему существу. Энергия сама по себе не есть что-либо изменяемое в своей силе или наличие, что в аристотелевской философии обозначается как «акциденция», но есть неизменное и извечное действие неизменного Бога [5], которое лишь обнаруживается и причащается человеку в той или иной степени.

В завершении Вероисповедания свт. Григорием вкратце перечисляются Вселенские соборы и те ереси, которые ими были осуждены. Затем в одном ряду с ними он называет Поместные Соборы в Константинополе, которые прошли совсем недавно. В числе их утверждений в том числе описанный выше Святогорский Томос, включающий в себя учение о несозданной благодати Троицы, о различиях и соединениях в Боге: между непознаваемой и недоступной Сущностью Бога и его причащаемых святыми Божественными энергиями, которые неотделимы от Сущности и не ущербляют божественное единство. Таким образом, исповедание веры свт. Григория Паламы основывается на тех догматических установках, которые были одобрены церковными соборами и являются учением Церкви.

Учение о божественных энергиях в трактате «Сто пятьдесят глав» свт. Григория Паламы

Рассмотрим дополнения к учению свт. Григория о божественных энергиях, которые можно получить из его догматически-богословских сочинений. Разобранные нами в предыдущем параграфе символические тексты лишь упоминали и обозначали те или иные догматы, понимание которых невозможно без толкования. Догматический трактат «Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы» был написан свт. Григорием около 1350 г., как сумма его философской, богословской и аскетической доктрины.

Свт. Григорий начинает говорить о Боге с апофатической позиции, утверждая, что Богу чуждо всякое мыслимое нами бытие, как относительное и тварное, и к Богу не применимо никакое наше понятие о сущности и естестве, так как Бог бесконечно их превосходит [5]. Но тут же, в той же главе, святитель называет Бога естеством всех существ, которые есть причастники Бога: не собственного естества Бога, но его пронизывающих все энергий, что делает Бога всем для всех. Объединение этих антиномий в единое понятие о простом и цельном Божестве невозможно для нашего мышления и исследовать его можно лишь через веру. Эти энергии, движения Божества, обозначаются именами Бога: ведь сущность Бога невыразима и неименуема, но через действия Бога в мире мы узнаем о Нем и выражаем это в именах. Имена с отрицанием, например, упомянутые характеристики «невыразимый» и «неименуемый», можно отнести к невыразимой сущности Бога, хотя они что-то и выражают. Имена же, связанные с энергиями Бога, могут быть противоположностями именам по сущности, например, Бог в энергиях может быть назван причастуемым и являемым, выразимым и именуемым.

Нетварность энергий Бога прямо следует, по словам свт. Григория со ссылкой на прп. Иоанна Дамаскина и свт. Кирилла Александрийского, из нетварности их источника – проявляющих эти энергии Бога, но результаты действия энергий Бога в мире – будут тварными [5]. Причиной Божественных энергий является недоступная к познанию сущность Бога. Энергии и сущность в Боге связаны как движение и создающий это движение двигатель. Этим примером поясняется тот сложный к пониманию факт, что объединенные в Божественном существе сущность и энергия не привносят в Божество сложность. В силу этого же представления об энергиях, исходящих из Божественной сущности, энергии Бога нетварны и совечны Богу, поэтому их действия не ограничены промыслом в тварном мире, но определяют и внутреннюю жизнь Святой Троицы [5].

Богословы видят в учении свт. Григория Паламы основания для «нераздельного различия» в Пресвятой Троице между Ипостасями, которые включают в себя общие для них Божественные энергии, и Божественной сущностью, которую отличает от энергий непостижимость [7, с.90]. Общность энергий для Ипостасей является образом их взаимопроникновения (греч. «перихо?резис»), которое «естественно, целостно, присносушно и неисходно, вместе с тем несмесо и не-

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

слиянно» [5]. Святой Дух и Сын называются у Святых отцов силой или энергией Отца, но это истинно по причине их всецелого обладания энергиями Отца, который и Сам иногда называется Отцами силой. Вместе с тем, в каждой из Божественных энергий, выражаемых тем или иным именем, обнаруживается не какая-то часть Бога, но весь Бог всецело, как неделимый, бестелесный и простой. На возражения, что действия Бога имеют начало и конец, свт. Григорий Палама отвечает, что эти временные рамки относятся к обнаружению Божьей энергии, а также к тварности результатов действий Бога, сама же энергия вне времени и неустанна. Энергия Бога, действуя в тварном мире, также разделяется и «в соответствии с достоинством воспринимающих, сообщая им в большей или меньшей мере боготворящую светлость» [5].

Православное вероисповедание, постулирующее идею о том, что человек может быть причастным Богу, необходимо требует признания наличия в Боге доступных к причастию энергий, отличных от сущности Бога. В ином случае, если причастие будет относиться к самой сущности Бога, то человек сам станет частью Бога в виде отдельной ипостаси в Нем [5]. Вместе с тем, причащаясь Богу через энергии, которые мы отличаем, но не отделяем от естества Бога, мы тем самым становимся «общниками Божиего естества» (2 Петр 1:4), где мы опять сталкиваемся с благочестивой антиномией беспричастного причаствия. С другой стороны, если не различать в Боге сущность и энергии, то это необходимо приведет или к признанию полной познаваемости Бога, если эти тождественные естеству энергии будут доступны извне, или полной его непостижимости, если эти энергии будут замкнуты в непостижимой сущности Бога. При этом также будет потеряно различие сотворения в результате воли и действия Бога и ипостасного порождения Сына и Духа от Отца, а вместе с этим и Бог станет неотличим от своих творений [5]. Кроме того, различение энергий от существа необходимо для различения между различными энергиями, так как многие из них невозможно отождествить: например, волю Бога и Его предвидение, ведь «Он не все желает, что случается, или же Он желает и дурные вещи, так как Он все предвидит» [6].

Достаточно непросто является объяснение у свт. Григория Паламы того факта, что различение в Боге нетварных энергий не нарушает Его простоты, не делает Бога сложным. Он говорит, что сложность может привести лишь действия и энергия совмещенные со страданием или страстью, а Бог действует «не претерпевая никакого воздействия, не возникая и не изменяясь» [12]. Само различение между сущностью и энергиями в Боге не сравнимо ни с чем, известным

нам из творения или умозрительных категорий, есть само по себе «неизреченное» и должно мыслиться «богоприличным образом» [7, с.587]. Важно также, несмотря на ипостасность Божественных энергий, отличать причастие человека Божественным энергиям от причастия к той или иной Божественной Ипостаси, например, Ипостаси Святого Духа. Ипостасное соединение человеческой природы с Божественной Ипостасью произошло лишь в лице Богочеловека Иисуса Христа – причастие сущности и ипостаси возможно лишь целиком, в силу их внутренней неразделимости [5].

Прот. Иоанн Мейендорф утверждает, что «все высказывания свт. Григория о сущности Божией и Божественных энергиях следует интерпретировать в свете его христологии и сотериологии» [12], то есть в аспекте Боговоплощения. Приобщением к Божественным энергиям называются свт. Григорием важнейшие Таинства Церкви – Крещение и Евхаристия, а также не прекращающаяся в совершении таинства Миропомазания Пятидесятница схождения Духа Святого на учеников Христовых. В Таинствах непреодолима бездна между Творцом и Тварью преодолеваются нетварными Божественными энергиями, которые делают человека богом по Божественной благодати и боговидцем. При этом благодать, по слову свт. Григория, посылается Духом Святым в «ипостась иного», то есть человека. Образ Божий, данный Богом всем людям при их творении, есть возможность «соединиться через подвиг и благодать с Ним в одной Ипостаси» [5]. Но лишь в результате Боговоплощения образ Божий в человеке был восстановлен от повреждения грехопадением, и это восстановление стало доступно каждому через Крещение.

Восстановление связи человека с Богом в результате Победы Богочеловека на Кресте означает возвращение к причастности человека к нетварным божественным энергиям. Именно в этом возвращении причастности и заключается смысл известного тезиса святых отцов – Сын Божий стал человеком, чтобы человек стал богом (по благодати) – то есть впустил в себя Божественную жизнь [11, с.227]. Причащение Телу Христову для свт. Григория означает приобщение к человечеству Христа, его обо?женному Телу, которое стало Телом божественного Слова – второй Ипостаси Троицы. Две сущности во Христе – божественная и человеческая, соединяясь нераздельно и неслиянно, неким образом взаимно проникают друг в друга, что выражается в «общении свойств» (греч. «перихо?резис») – свойства их ипостасного единства представляют собою ипостасные энергии – проявления каждой из двух природ. Поэтому Евхаристия, причастие обо?женного

Тела Христа – это источник божественной жизни и нетварного просвещения в «сотелесном» (ср. Еф. 3:6) соединении с ипостасью Слова, но без причастия к божественной сущности. В Боговоплощении Бог Слово без изменения соединился с тварным человеческим естеством, своими энергиями даровав тварной природе божественные свойства бессмертия и нетления. Общником этого обо?женного Тела Христова мы становимся в своих телах в результате Причащения. Иным особенным дарованием божественной энергии в домостроительстве спасения человечества стало совершившееся в Пятидесятницу явление благодати через особую и личную роль Святого Духа, которое не прекращается и до наших дней. Именно эта особая роль третьей ипостаси Троицы в благодатном освящении человечества и приводит к общепринятой формуле «благодать Святого Духа».

Таким образом, учение об обо?жении человека является неотъемлемой частью учения о божественных энергиях, ведь именно сверхъестественная причастность человека к Божественной энергии, нераздельной с нетварной сущностью Бога, и есть единение человека с Богом и становление человека богом по благодати. Эту энергию причастники имеют и созерцают – как в своем уме, так и в своем теле – и это происходит по воле Бога, в меру силы и энергии причастных и готовности это причастие воспринять – а значит важнейшую роль в обо?жении играет человеческая свободная воля, выбирающая Бога. То, что это происходит сверх естества человека – выражается в обещании как дара от Бога. Святые становятся всем тем, что есть Бог, за исключением сущности. Между ними и Богом происходит взаимопроникновение по энергии, они становятся богами и душевно и телесно.

Также существенно важно рассмотреть Церковное принятие учения свт. Григория Паламы как догматических истин.

Догматические томосы Соборов XIV в., утвердившие учение свт. Григория Паламы

Поместные Соборы Константинопольской Церкви, прошедшие в 1341-1368 гг. и называемые «паламитскими», имеют высокий авторитет и признаются Вселенской Церковью фактически наравне с Вселенскими Соборами, хотя канонически они имеют меньший статус.

Рассмотрим, какие тезисы о божественных энергиях были приняты в Соборном Томосе 1341 г. Целью Собора было дать оценку нападкам философа Варлаама на учение афонских монахов о молитве и созерцании Божественного света, чью правду с догматических позиций взялся обосновать свт. Григорий Палама. Основы учения

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

о божественных энергиях в соборном оросе изначально формулируются как цитата из свт. Василия Великого о Духе Святом, который «неприступен по природе, но может быть вместилищем по благодати. Он прост по сущности, многообразен в силах, весь присутствует в каждой части и весь повсюду, ... и в каждом, кто принимает Его, присутствует словно бы в нем одном, и всем в достатке изливает всецелую благодать» [16, с.22]. Столь же созвучна и полна богословием свт. Григория Паламы о божественных энергиях и другая цитата того же святого автора: «Действия (энергии) Бога многообразны, а сущность проста. Мы утверждаем, что познаем Бога по действиям (энергиям), но не даем обещания приблизиться к самой сущности. И хотя действия Его доходят до нас, сущность Его остается неприступной» [16, с.22]. Еще одна важнейшая цитата из Томоса 1341 г. авторства прп. Максима Исповедника: «Душа обоживается через причастность Божественной благодати, когда она остановит все действия (энергии) как уме, так и в чувствах, а вместе с тем остановив и природные действия тела, после чего оно будет обожено вместе с душой по соответствующему ему причастию к обожению, так что тогда и через душу, и через тело будет явлен Один и Тот же Бог, поскольку все их природные свойства будут преодолены превосходством славы Божьей» [16, с.23].

Важная догматическая речь на Соборе 1341 г. была сказана императором Андроником: «Пусть никто ... не полагает, будто мы утверждаем, что природу Бога возможно узреть. Ибо если они и взошли на столь великую высоту созерцания, однако же увидели они Божественную благодать и славу, а не саму природу, источающую благодать. Ибо мы, научившись от слов Божественного Писания, знаем, что эта природа несообщаема, неприступна, невидима даже для самих превышающих мироздание высочайших сил...». Таким образом, в оросе первого «паламистского» собора свт. Григорий Палама был упомянут лишь как уважаемый защитник и прямо его учение рассматривалось лишь по «Святогорскому Томосу», рассмотренному нами ранее. Само же учение о божественных энергиях, известное нам по предыдущей главе работы, формулируется из цитат предшествующих ему Святым Отцов и Учителей Церкви. Этим было продемонстрировано то, что это учение не является новшеством или прибавлением к «истине, однажды дарованной святым» (ср. Иуд. 1:3), но лишь выявляет ее для ответа на стоящие перед Церковью вызовы еретиков, как это было и на прежних Соборах.

Томос следующего Собора 1347 г. озаглавлен как «Подтверждающий прежний Томос»: он не содержит в себе богословской составляющей, но лишь цитирует ошибочные мнения осуждаемого собором богослова Акиндина.

В 1351 г. собирается новый Собор, которому императором будет поставлена задача с участием свт. Григория Паламы сформулировать догматическое учение о божественных энергиях и окончательно разрешить все связанные с ними вопросы богопознания. Основой будущего соборного установления стало торжественно зачитанное свт. Григорием Паламой на Соборе «Исповедание веры», которое мы уже разбирали в первой главе работы. Этот вероучительный документ был одобрен, а тем, кто выступал против учения свт. Григория, были предъявлены святоотеческие цитаты о различении в Боге сущности и энергий. Также были прочитаны записи деяний Шестого Вселенского, в которых присутствовало пространное и подробное рассуждение о различении природы и энергии природы [16]. Помимо уже перечисленных нами Святых Отцов Собором рассмотрены цитаты из свт. Григория Нисского: «...Божественная природа обозначающего ее имени или сама по себе не имеет, или не имеет для нас; если же что и говорится о Нем, по человеческому обычаю или же в Священном Писании, то это относится к означаемому несущественные свойства Божества, сама же Божественная природа прибывает неизреченной не поддающейся выражению, превосходя всякое словесное обозначение» [2] и «Слово Бог указывает на действующего (проявляющего энергию), а Божество на действие (энергию); ни в коем случае ни Одно Лицо из Трех не является действием (энергией), но скорее каждое из Них действует (проявляет энергию)» [1]. Таким образом была завершена полемическая часть собора, даны ответы оппонентам учения и можно было перейти к разработке догматов.

Для формулирования положительного учения, которое недвусмысленно бы ответило на стоящие перед богословием того времени вопросы, императором были сформулированы несколько проблем, которые должны были быть соборно разрешены: есть ли в Боге различие между сущностью и энергиями, являются ли эти энергии нетварными или сотворенными, как избежать при нетварности энергий упреков о сложности в Боге. Кроме того, разъяснить употребление имени Божество как общего для сущности Бога и Божественных энергий и можно ли сказать, что сущность в каком-либо отношении превосходит энергию. Кроме того, необходимо догматически оформить учение о причастии Богу по энергии, а не по сущности [16]. По каждому из заданных императором вопросов были собраны места из Св. Писания и святоотеческие цитаты широкого спектра авторов, и из них сделаны богословские выводы. Все несогласные с формулируемым учением, проводником которого был свт. Гри-

горий Палама, объявлялись Собором еретиками. Собором также определялась взаимосвязь их еретических взглядов с осужденными ранее на Вселенских Соборах искажениями веры.

Из тех аспектов учения свт. Григория о божественных энергиях, которые мы в этой работе не рассмотрели, Собор 1351 г. рассуждал об отношении между сущностью и энергией в Божестве, как между чем-то более и менее высоким. Были приведены две пространные цитаты из свт. Василия Великого, в которых Собор увидел доказательство, что «предвечные действия (энергии) Духа ниже по степени существования, чем Сам Святой Дух» [16]. Приводится в деяниях Собора и цитата свт. Григория Нисского: «Божественная природа неизреченна и невыразима, превосходя любой смысл, выражаемый словом» [16], а значит и слово «Божество» относится к божественным энергиям. Даны также подтверждающие это выражения свт. Афанасия Великого, свмч. Дионисия Ареопагита, прп. Максима Исповедника, свт. Иоанна Златоуста. Таким образом, каждый тезис учения свт. Григория Паламы, при его соборном утверждении в качестве догмата, был всесторонне обоснован святоотеческим авторитетом. Собор 1351 г. по своему составу, авторитету, императорскому возглавлению, не уступал Вселенскому, если не считать отсутствия легатов папы Римского, который отпал от полноты Церкви.

Таким образом, акты деяний Соборов 1341 и 1351 гг., хранимые Церковью, как результат действия Духа Святого в церковном собрании епископов, дают обоснования догматического авторитета учения свт. Григория о божественных энергиях. Собор 1351 г. также сформулировал эти догматы, как обязательные для всех истины веры, в виде сборника анафематизмов.

Библиография

1. Григорий Нисский, свт. К Авлавию, о том, что не «три Бога» [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/slovo-o-bozhestve-syna-i-dukha-i-rokhvala-pravednomu-avraamu/ (дата обращения: 23.02.2024).
2. Григорий Нисский, свт. Слово о Божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/slovo-o-bozhestve-syna-i-dukha-i-rokhvala-pravednomu-avraamu/ (дата обращения: 23.02.2024).
3. Григорий Палама, свт. Письма к Григорию Акиндину и Варлааму Калабрийскому. – Киев: ИД «АДЕФ Украина», 2021. – 164 с.

4. Григорий Палама, свт. Святогорский томос в защиту священнобезмолвствующих [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Palama/svjatogorskij-tomos/ (дата обращения: 30.11.2024.)

5. Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Palama/sto-pjatdesjat-glav-posvjashennyh-voprosam-estestvennonauchnym-bogoslovskim-i-nravstvennym/ (дата обращения: 30.11.2024.)

6. Василий (Кривошеин), археп. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Krivoshein/asketicheskoe-i-bogoslovskoe-uchenie-sv-grigorija-palamy/ (дата обращения: 30.11.2024.)

7. Василий (Кривошеин), археп. Богословские труды. – Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2011. – 752 с.

8. Иерофей Влахос, митр. Святитель Григорий Палама как святогорец / пер. В.А. Петухов. – Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2011. – 432 с.

9. Илларион Святогорец, иером. Исповедание православной веры Григория Паламы. – М.: Подворье Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря, 1995. – 31 с.

10. Лосский В.Н. Боговидение. – М.: АСТ, 2006. – 761 с.

11. Мейндорф И., прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. – СПб.: Византинороссика, 1997. – 479 с.

12. Мейндорф И., прот. Пасхальная тайна: Статьи по богословию [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Joann_Mejendorf/pashalnaja-tajna-statiro-bogosloviyu/37 (дата обращения: 30.11.2024.)

13. Мейндорф И., прот. Святая Троица в паламитском богословии // Пасхальная тайна. – М.: ЭКСМО, 2013. – 700 с.

14. Мейндорф И., прот. Учение свт. Григория Паламы о благодати // Пасхальная тайна. – М.: ЭКСМО, 2013. – С. 586-595.

15. Сильвестр (Малеванский), свт. Опыт православного догматического богословия. : в 5 т. Том 1.

16. Томосы паламитских соборов / ред. Д.С. Чепель. – СПб.: Алетейя, 2021. – 170 с.

УДК 091

Протоиерей Максим Васильевич Горожанкин,
магистр богословия,
преподаватель Белгородской духовной
семинарии, Россия, г. Старый Оскол,
ierey_m.gorojankin@mail.ru

Епископ Михаил (Грибановский) и его окружение как пример служения епископа на страницах романа А.П. Чехова «Архиерей»

Аннотация. В статье рассматривается произведение А.П. Чехова «Архиерей» и тот социальный и культурный фон, который способствовал написанию рассказа. Чеховский «Архиерей» списан с реально существующего, выдающегося богослова и апологета, епископа Михаила (Грибановского), который был правящим архиереем в Крыму в то время, когда там жил и проходил лечение Чехов. Епископ Михаил и люди, которые его окружали, их портреты, и влияние друг на друга и на церковную историю, и на отечественную культуру – это те вопросы, которые мы поднимаем в нашей статье.

Ключевые слова: Михаил Грибановский, кафоличность, Слово и словесность, «Над Евангелием», Чехов, «Архиерей», Антоний (Храповицкий), Достоевский, монашество, русская патрология, Духовная Академия, Оптиная Пустынь, реформы Петра Великого.

Archipriest Maksim Gorozhankin,
master of theology,
teacher of Belgorod seminary,
Russia, Stariy Oskol,
ierey_m.gorojankin@mail.ru

Bishop Mikhail (Gribanovsky) and his entourage, as an example of the bishop's ministry on the pages of A.P. Chekhov's novel «The Bishop»

Abstract: The article examines the work of A.P. Chekhov «The Bishop» and the social and cultural background that contributed to the writing of the novel. Chekhov's

«Bishop» is written off from a real-life, outstanding theologian and apologist, Bishop Mikhail (Gribanovsky), who was the ruling bishop in Crimea at the time when Chekhov lived there and was undergoing treatment. Bishop Michael and the people who surrounded him, their portraits, and their influence on each other and on church history and national culture are the issues that we raise in our article.

Keywords: Monasticism, patrology, Optina Pustyn, Kiev Theological Academy, reforms of Peter I, bishop Mikhail (Gribanovsky), catholicity, Above the Gospel, Anton Chekhov, «The bishop».

*Какой должен быть настоящий человек? Не должен быть мечтателем.
Епископ Михаил (Грибановский).*

Говоря о роли личности в истории и важности исследования этой роли для богословов, патрологов и миссионеров, нельзя не коснуться темы соотносительности религии и культуры в современном мире. В нашей статье мы хотели бы коснуться вопроса изображения современников в классической литературе в начале двадцатого столетия. Для нас, а уж тем более для наших студентов и слушателей, порой не всегда очевидно, что те люди, на которых мы смотрим как на признанных классиков, не смотря на разницу в возрасте и общественном положении, не просто жили в одно время, но еще и общались друг с другом. В нашей статье речь пойдет о епископе Михаиле (Грибановском) и его самых ближайших соратниках – архиереях конца синодального периода, штрихи жизни которых легли в основу одного из произведений Антона Павловича Чехова. Понимание социо-культурного контекста данного произведения особенно важно в разговоре о роли духовенства в жизни общества как тогда, так и сейчас. Анализ данного произведения с учетом его отсылок к реально существующим людям поможет нам правильно расставить акценты в осмыслении важного периода нашей истории, коим несомненно является двадцатый век, в годы предшествующие великим потрясениям.

Чехов, которого принято считать человеком, поверхностно относящимся к вопросам веры, был хорошо осведомлен об обстоятельствах жизни своих современников из духовного сословия. На примере жизни видного богослова и епископа классик показывает, как непросто порой складывалась жизнь даже у представителей высшего духовенства в России начала XX столетия.

В апреле 1902 года в «Журнале для всех» А.П. Чехов публикует рассказ «Архиерей». Это был не первый опыт описания жизни и архиерейских будней. Как, впрочем, и не первый опыт погружения в тему жизни духовного сословия в России. Достоевский в своем романе «Братья Карамазовы» достаточно успешно показал внутреннюю жизнь и устройство монастыря, в котором живет и подвизается старец Зосима. Несмотря на то, что город Скотопригоньевск, в котором живут герои является вымышленным, у главных героев есть прототипы. Зосима – это иеросхимонах Амвросий (Гренков), заштатный насельник Оптиной Пустыни, известный на всю Россию старец и духовник, известный сегодня всему миру (не без влияния Братьев Карамазовых) как преподобный Амвросий.

Алеша, как говорили тогда, так же имел прототип. Это был будущий митрополит Антоний (Храповицкий), который, впрочем, отрицал подобные параллели. Незнакомые лично Антоний и Федор Михайлович состояли в переписке с преподобным Амвросием Оптинским, что дает косвенные основания предполагать возможность их заочного знакомства.

В любом случае очевидно то, что на философию и взгляды будущего первоиерарха РПЦЗ оказал огромное влияние Достоевский. Владыка Антоний играл видную роль в воспитании юношества в наших духовных школах. Милосердное отношение к студентам духовных школ будет выгодно отличать Антония от его современников и сослуживцев. Он любит юношество и множит ученое и монашеское братство движимый этой любовью.

Его близкий друг, иеромонах (впоследствии епископ) Михаил (Грибановский) со студенческих лет так же состоит в переписке с преподобным старцем, иеросхимонахом Амвросием (Гренковым). Именно жизнь владыки Михаила, а точнее болезнь и смерть легли в основу романа Чехова «Архиерей». Фотография епископа Михаила и его матери купленная Чеховым в Крыму стала той искрой вдохновения, которая разгорелась в целое и цельное произведение о замечательном архиерее Русской Церкви, так рано (в 42 года) ушедшим из жизни.

Вместе оба друга Михаил и Антоний мечтали о восстановлении патриаршества на Руси и, умирая, владыка Михаил отдал свою панагию в дар Антонию как видимый знак их дружбы и надежды на будущее Церкви. В слове на погребении преосвященного Михаила Антоний скажет – «он улыбался среди мучительных страданий: задыхаясь, за несколько минут до смерти он шептал друзьям своим свой последний завет о самоотверженном служении Апостольской церкви» [3].

С самого раннего возраста Михаил желал служить Церкви, как это было принято из поколения в поколение в их семье. «Мальчику было лет шесть, когда их дом, объезжая епархию, посетил епископ Тамбовский, знаменитый впоследствии Феофан Затворник. Михаил сам рассказывал позже, как владыка в их доме, зацепившись за притолоку, уронил кlobук с головы прямо ему, шестилетнему, в руки – как бы предуказывая будущий путь в монашестве и богословии» [9]. Жизнь будущего архиерея была не лишена кризисов, о которых он честно пишет в своих дневниках. Но все кризисы проходят, а честность, трудолюбие и молитва остаются верными спутниками Михаила на всю его жизнь.

В своем рассказе Чехов описывает доброго и отзывчивого к людскому горю епископа Петра, который действительно очень походит на свой прототип. Владыка Михаил, по воспоминаниям современников, был «...доступен для всякого. Простой, обходительный, ласковый, он глядел на каждого своими кроткими, проникательными глазами и, казалось, видел душу собеседника» [7]. Протоиерей Павел Хондзинский не соглашается со сходством владыки Михаила и Чеховского епископа Петра, что впрочем не лишает ценности его размышления на данную тему: «Хотя «преосвященный Петр» из рассказа и мало походил в действительности на почившего владыку, но внутренняя жизнь епископа Михаила была настолько глубоко и естественно связана с русской словесностью, что его, пусть и неявное, присутствие в ней нельзя почитать случайным» [16].

Несмотря на слабое здоровье, владыка Михаил был полон решимости работать на научном поприще и служить Церкви. Слова, вынесенные нами в эпиграф данной статьи, были записаны им в пятнадцатилетнем возрасте. Много думающий, рефлексирующий и верующий человек, несмотря на слабое здоровье, он был силен духом и решителен во всех своих начинаниях. Даже в самом намерении принять монашество студент Грибановский идет наперекор сложившейся традиции. В Духовной Академии Северной столицы монашеские постриги не были просто редким явлением. За последние 20 лет из числа студентов монашество не принял никто. Это можно объяснить тем, что на протяжении многих лет ректором Академии был протоиерей Иоанн Янышев, который впоследствии будет придворным протопресвитером. Монашество Янышев не жаловал и студенческого монашеского братства в Академии попросту не было. Это не могло не сказываться на образовательном уровне тогдашнего епископата и руководства наших духовных школ, так как по мысли императора Петра, изложенной им в Прибавлении об ученом монашестве, Александро – Невская лавра и Академия

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

должны были стать кузницей кадров для епископата и в целом обеспечить Церковь учеными иноками.

Магистров богословия в сане протоиерея часто было больше в провинциальных семинариях, чем на архиерейских кафедрах. Епископы зачастую были кандидатами богословия, что означало тогда самую начальную ступень научно-исследовательской работы. Для многих это было скорее концом такового труда, поскольку ведение епархиальных дел и обилие синодальной переписки, а так же частые переводы с кафедры на кафедру лишали епископа возможности заниматься богословской наукой.

Трагичность ситуации вполне понимал тогдашний ректор Академии, епископ Антоний (Вадковский), который начинает пополнять духовную школу монашествующими студентами. Сам епископ Антоний был из вдовых профессоров Казанской Духовной Академии и, приняв монашество после смерти любимой супруги, до конца своих дней будет сочетать образованность, подлинную духовную культуру и аскетизм. Антоний не замыкается только лишь на чтении лекций по догматике (по должности ректор академии читал курс догматического богословия), но и продолжает научные изыскания в области гомилетики [1]. Владыка отмечал: «История проповедничества составляет драгоценное вспомогательное средство для изучения человека. Она знакомит нас с тем громадным влиянием, какое оказывает религия на образование и нравственное улучшение человека» [2].

К составлению проповедей тогдашние архипастыри и пастыри подходили весьма серьезно. Если мы посмотрим на тексты слов и речей «русского Златоуста», святителя Филарета (Дроздова), то увидим, с какой тщательностью тот подходил к написанию своих поучений. Часто в проповедях святителя встречаются отрывки из зарубежной богословской литературы, что говорит о высоком научном уровне гомилетической науки в среде высшего духовенства. Будущим исследователям предстоит выяснить какими иностранными источниками пользуемся мы, современные представители преподавательской корпорации, при составлении своих лекций и поучений, если пользуемся ими вообще.

Искусство проповеди сам ректор использует как в миссионерских целях, так и в качестве инструмента, благодаря которому налаживается связь между ним и студентами Академии. Последние регулярно проповедают, а ректор слушает проповеди, совершая вместе со студентами вечернее правило в академическом храме. Сам епископ Антоний состоит в переписке с Валаамскими старцами и

приучает своих студентов к осмысленной духовной жизни, посредством общения с духовно опытными иноками. Это благотворно действует на студентов, которые решают связать свою жизнь с монашеским служением и сами станут покровителями монашествующих в академической среде.

Первым подает прошение на постриг Михаил Грибановский (1884г), вслед за ним постригается Алексей Храповицкий (1885г). Спустя пять лет на Валааме принимает постриг Иван Страгородский (1890г). Став ректором Академии, Антоний (Храповицкий) воплотит в жизнь чаяния своего друга и учителя, и обновит епископат Русской Церкви учеными иноками движимыми идеями монашеского братства.

Чехов выносит на страницы своего романа взаимоотношения викарного епископа со своим пожилым и больным правящим архиереем. Отношения между викарными и правящими архиереями действительно складывались очень поразному. Если молодой и талантливый викарий был не по душе своему епархиальному архиерею, то его служение могло продолжиться уже в другой епархии. Так случилось с Антонием (Храповицким), который будучи ярким и незаурядным человеком, покинул пост ректора Московской Духовной Академии, поскольку тогдашнего митрополита Московского Сергия (Ляпидевского) смущали методы руководства духовной школой молодого и горячего проповедника идеалов монашества. Епископом он становится уже в Казани, будучи ректором тамошней Академии. У владыки Михаила все благополучно складывается в этом отношении. Симферопольский архиепископ Мартиниан (Муратовский) – это мудрый и многоопытный архиерей, выдающийся миссионер, жизнь и труды которого еще ждут своего исследователя. Прослужив всю свою жизнь на Камчатке, Курилах и в Благовещенске, владыка Мартиниан охотно делегирует полномочия своему молодому викарию, который переживет его всего на два месяца больше.

Возвращаясь к главному герою, послужившему прототипом романа Чехова, необходимо отметить, что аскетическое устройство не мешало Михаилу (имя при постриге было оставлено прежним) Грибановскому быть устремленным вперед как в научном делании, так и в устройении церковно-административных послушаний, которые на него возлагаются. Научная специализация молодого инока – это апологетика и основное богословие. Знание своей веры и способность обосновать и защитить свои взгляды для будущего епископа видятся важным составляющим богословской науки. Воцерковленность народа Божия для иеромонаха Михаила является важнейшим фактором развития как общества,

так и церковного сознания в целом. Следуя интуиции Священного Предания, он настаивает на том, что именно церковность является той почвой, на которой в человеке может раскрыться потенциал для творчества и подлинная свобода во Христе. «Призванная по своему божественному происхождению давать направление и характер всем сторонам жизни, *Церковь*... дает полный простор всем частным проявлениям жизни, лишь углубляя, направляя и возвышая их к действительному идеалу» [13].

В своем богословском творчестве ученый инок опирается на святоотеческое наследие, часто цитирует святителя Тихона Задонского, говоря не только нравственности, но и осмысливая важные догматические темы. Эту традицию продолжит друг и сподвижник владыки Михаила, архимандрит (впоследствии Патриарх Московский и всея Руси) Сергей (Страгородский), который в своем «Учении о спасении» часто будет пользоваться методологией подбора святоотеческих цитат из обширного письменного наследия святителя Тихона (Соколова).

Наряду с корпусом святоотеческих творений Михаил (Грибановский) обращается к осмыслению вечных вопросов русскими классиками, которые были его современниками. Достоевский для ученого инока и апологета становится тем автором, который современным языком отвечает на главные вопросы. Так в работе «Бессмертна ли душа?» используются одновременно и отрывки из корпуса творений святителя Тихона Задонского, и тщательно прорабатывается письменное наследие недавно почившего великого классика русской литературы: «Вопрос о бессмертии души – едва ли не самый главный вопрос мировоззрения. Таким считал его Ф.М. Достоевский, таким считаем его и мы» [12].

В своем фундаментальном курсе лекций по основному богословию епископ Михаил так же будет подробно писать о бессмертии человеческой души. Личный духовный опыт автора и понимание того, что болезнь не даст дожить до старости, делают тему бессмертия души едва ли не главной в творчестве владыки. Приводя в пример сочинения Канта и даже Толстого, он со всей определенностью показывает, что идея бессмертия души присуща человеку на всех путях его цивилизационного развития. А причиной и источником бессмертия является Бог. «Учение о бессмертии человека неразрывно связано с учением об особенном, личном происхождении человека от Бога» [10], утверждает владыка, начиная описывать данную тему.

Чехов в нескольких словах описывает обычное течение церковно-административной карьеры для ученого монаха, выпускника Духовной Акаде-

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

мии. «Преосвященному медленно, вяло вспоминалась семинария, академия. Года три он был учителем греческого языка в семинарии, без очков уже не мог смотреть в книгу, потом постригся в монахи, его сделали инспектором. Потом защищал диссертацию. Когда ему было 32 года, его сделали ректором семинарии, посвятили в архимандриты, и тогда жизнь была такой легкой, приятной, казалась длинной-длинной, конца не было видно» [17]. Если бы не болезни и угроза смерти как героя Чехова, так и Михаила (Грибановского) все было бы так же, как у многих тогдашних ученых иноков. Михаил тяжело болен с детства и болезнь мешает ему работать прежде всего на поприще церковной науки. Он много пишет и много переписывается с самыми разными людьми. Среди его адресатов особое место занимают старец Амвросий и епископ Феофан (Говоров), который знал его буквально с раннего детства и предсказал ему архиерейское служение. Отец Михаил путешествует по святым местам Палестины и Ближнего Востока и посещает древние русские обители, имея желание остаться в одном из них. Феофан Затворник не благословляет его на такой шаг и убеждает вернуться к академической церковной карьере. Служение в Крыму и Афинах в сане архимандрита связано с ухудшающимся здоровьем талантливого церковного ученого. Сам все-таки сильный обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев ходатайствует о назначении Грибановского в те места служения, которые благотворно бы сказывались на его здоровье.

Так же складывается карьера и Сергия (Страгородского), который, имея огромный миссионерский потенциал, уезжает в Японию и становится ближайшим помощником архиепископа Николая (Касаткина). Сергей феноменально одарен способностью к изучению иностранных языков. Спустя год с начала служения в Японии он служит и читает курс догматики в семинарии на японском языке [14]. Но простуда, полученная на палубе корабля, наносит непоправимый вред его здоровью, и он начинает гложуть. В результате Сергей также оказывается в Афинах в должности настоятеля посольской церкви и там заканчивает свою магистерскую диссертацию.

Владыку Михаила болезни буквально держат у края могилы. Чеховский епископ Петр также уезжает за границу по состоянию здоровья: «Вспомнилось ему, как он тосковал по родине, как слепая нищая каждый день у него под окном пела о любви и играла на гитаре, и он, слушая ее, почему-то всякий раз думал о прошлом. Но вот минуло восемь лет, и его вызвали в Россию, и теперь он уже состоит викарным архиереем, и всё прошлое ушло куда-то далеко, в туман, как будто снилось». [17].

Викарий Полтавской епархии, правящий архиерей в Крыму, владыка Михаил, преодолевая свои немощи, продолжает трудиться на многообразных направлениях епархиальной жизни. Понимая важность просветительской работы, он инициирует выпуск Таврических епархиальных ведомостей. В Симферополе открыто несколько школ, проходят внебогослужебные беседы для взрослых. Гонорары от продажи своей книги «Над Евангелием» епископ жертвует на покупку книг, которые бесплатно раздают народу.

Епископ Михаил пишет в своей книге: «Отбросим свое самомнение и самочиние и покоримся всецело божественному водительству... тогда радость жизни обнимет и захватит нас, как облаком небесным, на сретение нашему Господу» [11].

Размышления над дневными Евангельскими зачалами станут продолжением богословской традиции толкования Священного Писания, которую взял на вооружение духовный наставник владыки Михаила, святитель Феофан Затворник. Для преосвященного Михаила – это труд, хотя и достаточно краткий, но имеющий особую значимость. Это его последняя книга, которая может читаться нами и как руководство к изучению Евангелия, и как духовный дневник владыки и его духовное завещание. Чающий восстановления патриаршества Крымский епископ видит в этом путь к свободе Церкви и явлению в этой свободе ее подлинной красоты. «Церковь земная должна быть вместилищем и земной красоты, свидетельствующей о красоте и гармонии небесной...» [11]. Эти слова владыки сегодня звучат как сбывшееся пророчество, до которого тому не суждено было дожить, но которое будут проживать и осмысливать многие его современники.

Вдумчивое отношение к богослужению и к Слову Божию, видно и у Чеховского епископа. Преодолевая болезнь, он читает страстные Евангелия и черпает силы в богослужении. Будничный уклад жизни епископа синодального периода был неразрывно связан с богослужением. По существующему негласному правилу уже на следующий день после архиерейской хиротонии, новопоставленный святитель служил литургию в крестовом храме в присутствии тех преосвященных, которые участвовали в его рукоположении [6]. И далее на протяжении всей жизни и деятельности, богослужения в крестовом храме архиерейских покоев занимали особое место. День епископа начинался с литургии в этом храме, за которой он мог либо просто молиться, либо совершать хиротонии, если не служил на приходах своей епархии [15]. Таким образом обычай ежедневного участия в богослужении среди тогдашнего епископата был повсеместным.

Чехов знает эту традицию, и его епископ Петр постоянно присутствует на всех уставных богослужениях. Владыка Михаил так же неукоснительно совершает все богослужения, и преодолевая, по сути, смертельную усталость, часто совершает хиротонии ставленников справедливо усматривая в этом долг епископа продолжать литургическое бытие Христовой Церкви [10]. Перед самой кончиной к нему на помощь приезжают его друзья архиереи Никон (Софийский) и Антоний (Храповицкий). Об архиепископе Никоне необходимо сказать несколько подробнее, поскольку его жизненный путь и служение поучительны не менее, чем биографии Антония и Михаила.

Будущий экзарх Грузии никогда не помышлял об архиерейской карьере и, сознательно отказавшись от поступления в Академию, избирает служение сельского семейного священника. В феврале 1883 года он принимает священный сан и получает назначение в беднейший приход в села Мамонтово. Прихожане полюбили молодого священника, простого, отзывчивого на людское горе, хорошего хозяина и семьянина. Семейное счастье отца Николая было, однако, недолгим. Через год с небольшим после свадьбы 9 мая 1884 года его супруга Серафима Федоровна скончалась. Едва овдовевшим, его встречает во Владимирской семинарии будущий митрополит Евлогий (Георгиевский), который оставил о нем те воспоминания, которые часто будут восприниматься как центральная характеристика личности последнего. Евлогий пишет: «Отец Никон принял постриг не по влечению, а по необходимости, дабы как-нибудь устроить свою горемычную судьбу вдового священника... Дисциплину он поддерживал жестокими мерами: устрашением и беспощадными репрессиями. В семинарии создалась тяжелая атмосфера, насыщенная злобой, страхом и ненавистью по отношению к начальству...» [6].

9 мая 1895 года на отца Никона было совершено страшное покушение, пьяный студент семинарии нанес ему несколько ударов по голове топором. Спас его лишь монашеский клобук. Честное отношение к самому себе, о котором пишет владыка Евлогий, – это та черта, которая роднит его с владыкой Михаилом и которая многое открывает нам в личности этого человека. Говоря сам о себе, как о плохом монахе, Никон предстает перед нами прежде всего как смиренный человек. Смиренный, честный и верующий отец Никон на суде ведет себя так, как когда-то вел преподобный Серафим Саровский. Оправдывая преступника, покушавшегося на его жизнь, он добивается его госпитализации, а впоследствии устраивает его псаломщиком у себя в епархии. Став архиереем, Никон особое внимание уделяет монастырям и тюрьмам, регулярно совершая там богослужения. Совершая

заупокойные богослужения в Саратовской епархии, владыка благословляет принимать поминовения как от православных, так и от старообрядцев. Это оказывает колоссальное влияние на тех и других.

Никону Синод поручает ведение текущих дел епархии и временное управление Крымской кафедрой. Антоний последние три недели жизни епископа Михаила проводит у его постели, отлучаясь только на богослужения. Он же читает канон на исход души, по окончании которого наступает смерть неумолимого труженика Христова, на котором по мысли владыки Антония почивает отблеск фаворского света [3].

В произведении Чехов затрагивает важную сторону жизни и взаимоотношений епископа Петра с его матерью, которую тот любит, но назвать его по имени – «Павлуша», как в детстве, она решается только у его смертного одра. Величие архиерейского сана в действительности часто сковывало родителей из духовного сословия в отношениях с детьми, которые достигли иерархических вершин. Митрополит Евлогий (Георгиевский) отмечает в своих мемуарах, что его отец, протоиерей скванно вел себя с ним после его архиерейской хиротонии, очевидно, по сложившейся привычке робеть перед епископом: «С первого же дня по приезде отца я почувствовал, что в моих взаимоотношениях с ним что-то изменилось. Мое епископство внесло какую-то стеснительность, не было между нами былой простоты, близости, непосредственности» [6].

Жизнь матери преосвященного Петра, после его смерти, складывается скорбно. Она живет у зятя – диакона и ходит за коровами, а когда «начинала рассказывать о детях, о внуках, о том, что у нее был сын архиерей, и при этом говорила робко, боясь, что ей не поверят...И ей в самом деле не все верили» [17]. Классик затрагивает важную тему социальной неустроенности духовного сословия. Вдовы священников зачастую могли рассчитывать только на помощь со стороны своих детей, что и показано в романе. Сын архиерей и зять диакон были для пожилой женщины единственной возможной опорой.

Сам, будучи тяжело больным туберкулезом, Чехов пропускает через себя события жизни преосвященного Михаила, который был назначен Синодом в Крым в надежде на исцеление. Все свои значительные произведения классик написал, проживая в Крыму в общей сложности 16 лет. Внутренние переживания он привносит в биографию своего литературного героя, что косвенно свидетельствует о том, насколько небезразлично самому автору было христианское осмысление болезни, жизни и смерти: «Чехов создал новые и модифицировал

прежние формы введения автобиографического начала в ткань художественных произведений» [8].

В заключение нашей статьи следует отметить, что те чаяния, которыми жил крымский архиерей, выдающийся богослов и подвижник епископ Михаил (Грибановский) будут воплощены в жизнь его ближайшими друзьями и соратниками митрополитом Антонием (Храповицким) и святейшим патриархом Сергием (Страгородским). Горячо любивший и Церковь и заветы своего друга, епископа Михаила преосвященный Антоний включит последнюю беседу у одра умирающего Михаила (Грибановского) в свой курс пастырского богословия.

Антоний так описывает духовное завещание своего друга: «Я умираю, но духом буду всегда с Вами и в Вас. Я от всей глубины души разделяю Ваше намерение устроить жизнь Церкви на началах канонических, древних, апостольских, на началах истинно-христианских и человеческих. Это должно готовить постепенно общей любовью братьев» [5].

Литература

1. Антоний (Вадковский) митр. Из истории христианской проповеди. СПб : тип. А.Л. Катанского и К°, 1895. - VIII, 391с.
2. Антоний (Вадковский), митр. Святоотеческие творения как пособие проповедникам. История проповедничества // Богословские труды. Юбилейный сборник. 1986. С. 295-295.
3. Антоний (Храповицкий), еп. Слово на погребении епископа Михаила (Грибановского)// Таврические епархиальные ведомости, № 8, 1898, С.2.
4. Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. М.: ПСТГУ, 2007. С. 118.
5. Антоний (Храповицкий), митр. Пастырское богословие. М. 1995 С.37.
6. Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни. М. 1993.
7. Копировский А. М. «Передайте друзьям, чтобы не удалялись...»: Жизнеописание еп. Михаила (Грибановского) // Православная община. 1998. № 6 (48). С. 47-53.
8. Кубасов А.В. Внутренняя биография писателя и средства ее создания в творчестве А. П. Чехова.//Практики и интерпретации, т.3 (1), 2018, с.72.
9. Лисовой Н.Н. Освобождающая сила. О богословском наследии епископа Михаила (Грибановского) // Михаил (Грибановский) : Сочинения, письма, жизне-

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

описание / Сост. Н.Н. Лисовой, свящ. Павел Хондзинский. — Изд. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. - Москва : Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2011. — 883 с.

10. Михаил (Грибановский), еп. : Сочинения, письма, жизнеописание / Сост. Н.Н. Лисовой, свящ. Павел Хондзинский. — Изд. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. - Москва : Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2011. — 883 с. (Русская богословская библиотека).

11. Михаил (Грибановский), еп. Над Евангелием. М. 1994. 255 с.

12. Михаил (Грибановский), еп. Бессмертна ли душа? - М : Изд-во им. святителя Игнатия Ставропольского : Приход храма Святаго Духа Сошествия, 2003 (Тип. АО Мол. гвардия). - 44, [1] с. (Вступающему в Церковь).

13. Михаил (Грибановский), еп. В чем состоит церковность (Из речи на заседании Братства Пресвятой Богородицы 14 дек. 1886 г.). (Предисл.: А. Копировский) // Церковный вестник. 1886. № 51-52. С. 827-830.

14. Патриарх Сергей и его духовное наследство», //ЖМП. М. 1947, с. 20.

15. Страницы истории России в летописи одного рода : (автобиогр. записки четырех поколений рус. свящ.), 1814-1937 / [Сост., подгот. коммент. Л. П. Соколова-Ковальчук]. - Москва : Отчий дом, 2004, 774 с.

16. Хондзинский П., прот. Над временем. Епископ Михаил (Грибановский): попытка богословского портрета // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2009. № 2 (26). С. 21-38.

17. Чехов А.П. Собрание сочинений. М, 1997.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

УДК 930

иерей Иоанн (Иван) Валерьевич Залого
магистр истории, магистрант
Белгородской православной духовной семинарии
e-mail: ioanis@yandex.ru

иерей Сергей Николаевич Шевцов
магистр богословия, магистр психологии

Социальное служение в церковной официальной периодической печати

Аннотация: В статье делается попытка проанализировать количественные и качественные данные освещения темы социального служения в церковной официальной периодической печати. Исследование построено на рассмотрении конкретных примеров оказания социальной помощи епархиальными и приходскими структурами, а также примеров привлечения Церковью спонсоров и добровольцев к этой деятельности. Анализ и описание материалов официальной церковной периодической печати с использованием историко-системного и типологического методов, и метода синхронизации с фиксацией определенных хронологических рамок позволяет охарактеризовать десятилетнюю историю церкви при патриаршестве Святейшего Патриарха Кирилла.

Ключевые слова: социальное служение, диакония, церковная помощь, приход, община, патриарх, православная миссия, сестричество милосердия.

Priest John (Ivan) Valerievich Zaloga
Master of History, Masters student of
Belgorod Orthodox Theological Seminary

Priest Sergey Nikolaevich Shevtsov
Master of Theology, Master of Psychology

Social service in the Church's official periodical press

Abstract: In the article, the author analyzes the quantity and quality of printed information on the topic of church social activities and charity. The scientific study was

based on the consideration of specific examples of assistance from diocesan and parish authorities, as well as examples of how the Church attracts sponsors and volunteers to social assistance to those in need. To analyze and describe all the materials of the official church periodical press, historical, systematic and typological methods, as well as the synchronization method, were used. This helped to characterize the ten-year history of the church, when His Holiness Patriarch Kirill was present, within the given chronological framework.

Keywords: social service, deaconess, church assistance, parish, community, patriarch, orthodox mission, sisterhood of mercy.

Русская Православная Церковь в течение многих столетий занимает одно из самых важных мест в общественной жизни, поэтому традиции социальной помощи и благотворительности в нашей стране имеют глубокие христианские корни. Дела милосердия во все времена являлись основанием религиозного и нравственно-этического воспитания человека и народа в целом. Апостол Иаков говорит о том, что «вера без дел мертва» (Иак. 2:17). Социальное служение важно как средство свидетельства своей религиозности и духовности: «Да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5:16). Этим определяется актуальность внимания к церковной диаконии.

Объектом исследования является социальная помощь и благотворительность православной Церкви. Используемая источниковая база представлена материалами «Журнала Московской Патриархии». Хронологические рамки опираются на весь 2019 год, поэтому информация используемого источника представлена многими разнообразными материалами, описывающих итоги прошедшего десятилетия патриаршества Святейшего Патриарха Кирилла. Следует заметить, что в обозначенный период все направления церковного социального служения развивались в рамках существующей традиции, тогда как в период пандемии коронавируса, а потом и проведения специальной военной операции на Украине, менялась и перестраивалась система церковной помощи. В современной историографии церковное социальное служение является предметом изучения в работах В.И. Родионовой [23], М.Г. Солнышкина [27], М.Г. Дорофеева [8], Л.Л. Махно [15].

В лице Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла (Гундяева) подан личный пример личного участия в социальной деятельности. Это подчер-

кивал Председатель Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению епископ Пантелеимон (Шатов) [7, с. 65], а также отмечено в «Поздравительном адресе членов Священного Синода Русской Православной Церкви Святейшему Патриарху Кириллу по случаю дня рождения»: «Вы много трудов полагаете для помощи нуждающимся, болящим и пребывающим в заточении» [20, с. 10], и сказано в аннотации к специальному разделу «Журнала Московской Патриархии» «Десятилетие прорыва: как изменилась Русская Православная Церковь с момента интронизации Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла»: «Благодаря личной проповеди и каждодневной работе Святейшего Патриарха Кирилла и усилиям всех тех, кто воплощает замыслы Предстоятеля в жизнь, Слово Божие в современной России можно услышать и в тюрьме, и в воинской части, в высших учебных заведениях, на молодежных слетах, в больницах и приютах» [7, с. 50].

По одной из Евангельских заповедей (например, Мф. 25: 31-46) Святейший в 2019 году посещал болеющих на праздники Рождества Христова и Светлой Пасхи [7, с. 65]. В «Журнале московской Патриархии» дано описание того, как утром после ночного праздничного богослужения в день Рождества Христова Святейший Патриарх в сопровождении председателя Синодального Отдела по церковной благотворительности и социальному служению епископом Пантелеимоном и высокопоставленных светских лиц посетили пациентов московского научно-исследовательского института детской онкологии и гематологии. Делегация посетила больничную молитвенную комнату, где всех присутствующих ознакомили со спецификой пастырского служения в больничном учреждении для детей. Святейший Патриарх Кирилл в дар преподнес икону Божией Матери «Владимирская». Затем в актовом зале состоялась встреча всех гостей с болеющими детьми и их родителями. Первосвяtitель преподал всем свое благословение и праздничные подарки. Для самой больницы Святейший Патриарх Кирилл и председатель Наблюдательного совета ООД «Россия православная» М.М. Иванов передали три инфузомата [5, с. 17-18].

В Пасхальный день 28 апреля 2019 года Святейший Патриарх Кирилл посетил московскую Морозовскую детскую городскую больницу, где после молитвы в больничном храме Святейший поздравил детей и их родителей всех тринадцати палат паллиативного отделения. Других пациентов детской больницы Первосвяtitель поздравил на площади перед главным корпусом. Кроме пасхальных куличей и сладостей, больнице были переданы двадцать телевизоров и дерматоскоп [21, с. 20].

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

Кроме добрых дел на праздники Рождества и Воскресения Христова, период Великого поста также является таким же благоприятным временем для собирания в сокровищницу Небесную (Мф. 6:19-20). На страницах «Журнала Московской Патриархии» описано, как Первосвятитель снова подал личный пример. Так, в период Великого поста 19 марта 2019 года в зале церковных соборов храма Христа Спасителя состоялось мероприятие, посвященное Дню православной книги, в котором участвовал Святейший Патриарх Кирилл, митрополит Калужский и Боровский Климент, мэр города Москвы С.С. Собянин, духовенство и тысяча триста детей, среди которых были дети многодетных семей и социальных учреждений. После встречи Первосвятитель и мэр вручили детям с ограниченными возможностями подарочные наборы книг [26, №4, с. 20].

Посещая в 2019 году другие епархии, Первосвятитель также посвятил часть своего времени знакомству и посещению медицинских и социальных учреждений. Например, при визите Патриарха Кирилла в Санкт-Петербургскую митрополию, Святейший не оставил вниманием и пообщался с подопечными и сотрудниками Центра помощи молодым мамам с детьми «Благодать» при Воскресенском Новодевичьем монастыре [19, с. 29]. Также при визите в Брянскую епархию Святейший Патриарх посетил онкогематологический Центр местной детской областной больницы. Здесь Первосвятитель пообщался с медицинским персоналом, пациентами и их родителями. Детям были вручены подарки [17, с. 25].

Особое значение для освещения церковной социальной деятельности, а также как другого и еще более общедоступного примера для подражания имеет описание персональных встреч Святейшего Патриарха Кирилла с болеющими детьми. В первом номере «Журнала Московской Патриархии» за 2019 год в разделе «Служения и встречи Святейшего Патриарха Кирилла» отмечено, что 9 декабря 2018 года состоялась богослужение в храме мученицы Татьяны в Люблино, на которую был приглашен тринадцатилетний болеющий мальчик-сирота, у которого была заветная мечта увидеть патриарха. После богослужения Святейший встретился с необычным гостем и вручил ему памятную медаль «к 70-летию Патриаршества» [26, №1, с. 12]. Также 27 сентября в праздник Воздвижения Креста Господня на страницах «Журнала Московской Патриархии» сказано, что Святейший Патриарх после освящения и богослужения в Самарском Софийском Соборе, встретился и пообщался с десятилетним С. Картунчиковым, болеющего ДЦП, после чего благословил отрока и его родителей [18, с. 25].

Святейший Патриарх Кирилл поддерживал развитие уже существующих и только возникающих новых направлений социальной помощи и больничного служения. В своем выступлении на торжественном акте, приуроченному десятилетнему юбилею Поместного Собора и патриаршей интронизации, Святейший говорил о том, что христианская любовь во все времена выражалась «в нелицемерной общественной солидарности, в стремлении к социальной справедливости, в искренней личной заботе о тех, кто находится рядом, в терпеливом несении тягот друг друга». Святейший, анализируя темпы развития различных направлений современных технологий, подчеркнул, что качество жизни человека зависит и от способности к самопожертвованию, «милосердия, уважения друг ко другу, сердечной доброты, верности, благодарности, сострадания» [13, с. 15].

Это подтвердил митрополит Волоколамский Иларион. На страницах «Журнала Московской Патриархии» было опубликовано несколько выдержек из готовящейся к печати книги митрополита «Патриарх Кирилл. Жизнь и мирозерцание» из серии «Жизнь замечательных людей». В статье «В центре патриаршего служения – Крест Господень» митрополит Иларион отмечал, что с началом патриаршества Святейшего стали активно создаваться «воскресные школы и православные детские дома, священники получили возможность совершать служение в воинских частях, нести благу весть заключенным, участвовать в общественной жизни. Православными людьми создаются службы милосердия, социальные и благотворительные структуры» [11, с. 29, 31]. Митрополит Иларион приводил цитаты Святейшего Патриарха Кирилла после интронизации. Так, Первосвятитель выделил противостояние духовной агрессии как одну из актуальных церковных задач, а развитие различных направлений социального служения явилось одной из эффективных профилактических мер. По мнению Святейшего Патриарха Кирилла, долг Церкви определяется заботой о страждущих, бедных, бездомных, престарелых, инвалидах, сиротах и заключенных [11, с. 37-38].

Личные встречи и участие Святейшего Патриарха в мероприятиях, организованных социально ориентированными НКО или благотворительными организациями, способствовали популяризации и развитию различных проектов социальной помощи. В хронике «Журнала Московской Патриархии» было отмечено, что состоялась встреча Святейшего Патриарха Кирилла с президентом Международного Комитета Красного Креста П. Маурером [26, №1, с. 10]. В мае 2019 года по окончании Божественной Литургии в Тронном зале храма Христа Спасителя состоялась встреча Святейшего Патриарха Кирилла с делегацией

фонда «Женщины за жизнь» и уполномоченным при президенте РФ по правам ребенка А.Ю. Кузнецова [26, № 6, с. 20].

В первом номере 2019 года приводилась хроника богослужений и встреч Святейшего Патриарха Кирилла за последний месяц 2018 года. Первосвяtitель совершил торжественное богослужение 2 декабря 2018 года в храме Христа Спасителя. В этот день совершалась память московского святителя Филарета, а также в этот день в 2018 году отмечался десятилетний юбилей Общества Друзей милосердия. Друзьями милосердия являются юридические и физические лица, которые регулярно перечисляют пожертвования на деятельность одного из подразделений Синодального Отдела по церковной благотворительности и социальному служению – православную службу «Милосердие». Поэтому на Божественной Литургии присутствовали члены Общества, сотрудники и подопечные православной службы «Милосердие». После богослужения состоялась встреча гостей с патриархом [26, №1. с. 9].

Относительно поддержки благотворительных или социально-просветительских акций в первом номере «Журнала Московской Патриархии» за 2019 год в хронике патриаршего служения было обозначено, что в день святителя Николая Чудотворца 19 декабря 2018 года в городе Москве проводилась благотворительная акция «День милосердия и сострадания ко всем в узах темничных находящихся». Первосвяtitель за Божественной Литургией после сугубой ектении молился о заключенных [26, №2, с. 21]. Также, 11 сентября в день Усекновения главы Иоанна Предтечи Святейший Патриарх за богослужением в Иоанно-Предтеченском монастыре за Божественной Литургией молился об исцелении страждущих недугом пьянства и наркомании [26, №10, с. 15].

Сравнительно больше информации было дано в сообщении, как Святейший Патриарх Кирилл принял участие в работе секции «Врачевание, милосердие, вера» XXVII Международных Рождественских образовательных чтений. Это мероприятие проводилось 24 января 2019 года в канун дня памяти мученицы Татьяны (Римской), Дня российского студента, поэтому на секцию были приглашены преподаватели и учащиеся московских медицинских и фармацевтических ВУЗов. После вручения церковных наград, в обсуждениях были затронуты вопросы взаимодействия Церкви и образовательных учреждений, актуальные проблемы биоэтики, совершенствованию коммутативной и социальной помощи болеющим [26, № 3, с. 23]. Таким образом, на страницах «Журнала Московской Патриархии» через описание деятельности Святейшего Патриарха Кирилла подается пример не только всем верующим, но и духовенству об усиленном участии в социальной

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

помощи и соучастии в благотворительности нуждающимся. С другой стороны, это своеобразная форма отчета для самой широкой аудитории о реально существующей благотворительной деятельности Церкви в лице ее Первосвященителя.

Это объясняет то, что тема успехов в организации церковной социальной помощи была отражена в описании двадцатилетия возрождения Бакинской епархии на страницах «Журнала Московской Патриархии». В частности, в статье говорилось, что во всех девяти приходах организована разносторонняя помощь нуждающимся и тем, кто оказался в трудной жизненной ситуации. Кроме того, в семи храмах действовали благотворительные столовые. Привлекая добровольцев, приходы православных храмов обеспечивали горячим питанием и продуктовыми наборами одиноких пожилых и болеющих людей [1, с. 29-30].

Таким же образом митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин) в интервью корреспонденту «Журнала Московской Патриархии», накануне своего семидесятилетия, упоминал об открытии детского приюта «Отрада» как одного из весомых достижений его тридцатилетней деятельности в епархии [14, с. 11], и митрополит Воронежский и Лискинский Сергей (Фомин) отмечал определенные достижения в этой области в вверенной ему епархии. В частности, Владыка Сергей упомянул о создании в 2003 году епархиального Женского совета, который помог активизировать благотворительность и социальную помощь по всей Воронежской области. Со слов Владыки среди реализуемых благотворительных проектов особое место занимала ежегодная акция «Белый цветок», средства от которой были перечислены на помощь болеющим онкологическими заболеваниями детям. Духовенство и добровольцы из прихожан поддерживали митрополита Сергея в социальном служении, в оказании помощи беременным и молодым женщинам с детьми, оказавшимся в трудной жизненной ситуации, профилактике искусственного прерывания беременности, посещении тюрем. Такая деятельность помогала Церкви занять особое место в общественном сознании: «Нам доверяют и всегда идут навстречу представители власти, руководители всех уровней, нас понимает и поддерживает общественность, средства массовой информации объективно рассказывают о нашей деятельности» [25, с. 65].

Вот и Дмитрий Анохин в своей статье «Брянские сестры» в аннотации специально выделил «жирным шрифтом» именно такие слова: «монахини ремонтируют машины, принимают переселенков из соседних стран и кормят неимущих». К сожалению, теме реализации монастырского социального проекта, а именно заботе о пропитании бедных, был посвящен всего один абзац, в котором было

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

сказано, как поначалу насельники монастыря встретились с трудностями помещения, как потом все наладилось и даже появились спонсоры благотворительной столовой [3, с. 45].

Участие в церковном социальном служении отражалось и в некрологах. Так, о почившем настоятеле храма святителя Николая в Кыштыме Челябинской епархии протоиерее Н. Федотове был упомянуто, что батюшка посещал и нес послушание по духовно-пастырскому окормлению персонала и узников колонии строгого режима [24, с. 96].

Даже в описании жизни и деятельности знаменитых людей редакция «Журнала Московской Патриархии» также затрагивала вопрос диаконии. Ирина Языкова к 175-летию художника И. Репина подготовила пространную статью о его творчестве. Автор сразу отметила в аннотации, что именно социальные темы явились главными в творчестве художника-классика. Кроме раскрытия смысла сюжетных линий, И. Языкова упоминала, что И. Репин написал копию «Николай Мирликийский избавляет от смерти трех невинно осужденных» специально на продажу для московской выставки. Деньги были пожертвованы на помощь голодающим крестьянам [30, с. 87].

К десятилетию интронизации Святейшего Патриарха Кирилла редакцией «Журнала Московской Патриархии» было подготовлено несколько репортажей, описывающих историю и все достижения этого периода в различных направлениях церковного внимания, в том числе и церковного социального служения. К примеру, в своем интервью председатель Отдела Внешних церковных связей Московского Патриархата митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев) вспоминал, как по благословению Святейшего Патриарха Кирилла повсеместно в российских храмах проводился сбор денежных средств и гуманитарной помощи для пострадавших от военных конфликтов на Ближнем Востоке (в 2013 году) и Сирии (в 2018 году) [7, с. 53]. В интервью с другим иерархом, с председателем Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению епископом Орехово-Зуевским Пантелеимоном (Шатовым) было отмечено приобретение уникального церковного опыта, когда необходимо было оказывать и координировать помощь погорельцам в 2010 году, пострадавшим от наводнения в Крымске в Краснодарском крае в 2012 году и вынужденным переселенцам из Украины в 2014-2016 годах [7, с. 65].

История деятельности Синодальных отделов также затронута в статьях, посвященных десятилетию интронизации Святейшего Патриарха Кирилла. Свои

ми воспоминаниями на страницах «Журнала Московской Патриархии» делился митрополит Воронежский и Лискинский Сергей (Фомин), который с 1991 года по 2010 год возглавлял Синодальный отдел по церковной благотворительности и социальному служению. Владыка Сергей в своем интервью рассказал о том, как в стольном граде была открыта первая в своем роде школа-интернат имени преподобного Сергия Радонежского, что было отреставрировано здание бывшей богадельни в Черкизове, а также приобретено необходимое оборудование для ЦКБ МП имени Святителя Алексия. Особое внимание Владыки было обращено к истории того, как пришлось открыть несколько пекарен для обеспечения финансирования насущных потребностей Отдела. В статье отмечено, что при митрополите Сергии в Москве собиралась, а затем и распределялась по всем епархиям зарубежная гуманитарная помощь. Размышляя над вопросом, какая помощь важнее и первостепеннее для человека: материальная или духовная, Владыка Сергей вспоминает, что занимаемая должность председателя Синодального Отдела по церковной благотворительности и социальному служению, побудила его инициировать проведения многих обучающих семинаров в различных епархиях по многим направлениям церковного социального служения [25, с. 61-62].

Если митрополит Сергей (Фомин) поделился историей деятельности Синодального Отдела по социальному служению и благотворительности в большей части при патриархе Алексии II (Ридигере) и первых годах при патриархе Кирилле (Гундяеве), то в статье-интервью с епископом Пантелеимоном (Шатовым) в разделе «Десятилетие прорыва: как изменилась Русская Православная Церковь с момента интронизации Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла» приводились обобщенные статистические данные, отражающие расширение географии и разнообразных направлений реализуемых церковных социальных проектов. Здесь были и пункты гуманитарной помощи, и Центры помощи беременным и женщинам с грудными детьми в трудной жизненной ситуации; различные направления помощи и работы с наркозависимыми и бездомными, пожилыми и больными, людьми с инвалидностью зрения и слуха. Особым достижением Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению была организация дистанционных курсов и методических пособий по всем существующим направлениям церковной социальной помощи [7, с. 65-66].

Доктор исторических наук С. Фирсов в статье «Предстоятель», посвященной десятилетию интронизации Святейшего Патриарха Кирилла, отмечал, что за этот период появилось несколько новых общецерковных учреждений, среди которых

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

Синодальный отдел по тюремному служению и Патриаршая комиссия по вопросам семьи, защиты материнства и детства [29, с. 45].

Среди нормативных актов в восьмом номере за август 2019 года был опубликован Журнал № 86 Определений Священного Синода, в котором по предложению Святейшего Патриарха Кирилла был обновлен состав Церковно-общественного совета по защите от алкогольной угрозы [16, с. 11].

В «Журнале Московской Патриархии» были размещены статьи и о более успешных и уникальных реализуемых церковных социальных проектов. Николай Георгиев описывал расширение деятельности многопрофильного лечебного учреждения РПЦ АНО ЦКБ Святителя Алексея. Автор, начиная с описания специфики работы нового паллиативного отделения в больнице, акцентировал основное внимание на частных историях пациентов-москвичей [6, с. 84-87].

А вот Елена Алексеева посвятила свою статью «Молитва на кончиках пальцев» 200-летию со дня рождения Луи Брайля. На страницах «Журнала Московской Патриархии» было кратко описана история появления первых книг для людей с инвалидностью зрения в конце XIX века и начало разработки Российским библейским обществом аудио-проектов в начале XXI века. Следует отметить, что Е. Алексеева раскрыла и специфику реализуемых церковных катехистических проектов для незрячих и слабовидящих. По материалам монографии коллектива авторов Денискина В.З, иеромонаха Мелитона (Присада), Соловьева Т.А. «Инвалид в храме: в помощь людям с проблемами слуха и зрения», в конспективной форме автор для читателей изложил правила общения с незрячим человеком, их психологию мировосприятия и мировоззрения [2, с. 58, 60]. Используя предоставленную Синодальным отделом по церковной благотворительности и социальному служению информацию, в статье были перечислены девятнадцать храмов в разных городах, которые помогают слепым и слабовидящим людям [2, с. 59]. Кроме того, в оформлении статьи была отдельно вынесена цитата о совместной работе Русской Православной Церкви и Всероссийского общества слепых руководителя направления по работе с инвалидами Синодального отдела Вероники Леонтьевой [2, с. 60]. Таким образом, материалы статьи помогают сформировать общее представление о работе с людьми с инвалидностью зрения, познакомиться с существующими церковными проектами и храмами, специализирующихся на помощи глухим, литературой и с людьми, которые могут оказать методическую и консультативную помощь в реализации похожего проекта в своем регионе.

Статья Дмитрия Анохина «Соло на саксофоне для святой Вероники» была посвящена описанию уникального проекта в Пензенской области, в котором было объединилось сотрудничество Церкви, государства и общества. Член общественной палаты РФ, руководитель епархиального направления помощи людям с ограниченными физическими возможностями, а сейчас уполномоченный при Президенте РФ по правам ребенка (с 2021 года), Мария Алексеевна Львова-Белова рассказывала, как удалось организовать систематическую помощь социализации и адаптации людям с инвалидностью. Мало того, на средства президентского гранта АНО «Квартал Луи» через реализацию стажировки «Лидеры изменений: равный-равному», была создана площадка для распространения подобного опыта в другие регионы [4, с. 68]. Проект М. Львова-Беловой был начат с маленького личного опыта и с вложения своих собственных средств и недвижимости, и со временем были найдены партнеры и, наконец, внимание и поддержка государства [4, с. 69-72]. Здесь следует отметить, что в статье впервые затрагивался вопрос конкретного источника финансирования социального проекта.

В «Журнале Московской Патриархии» был размещен и зарубежный опыт благотворительности и социального служения. Так, в статье, посвященной 150-летию подворья Русской духовной миссии в Яффе на Святой Земле, при описании разнообразных аспектов жизни и направлений деятельности затрагивалась тема социального служения. В частности, речь шла о посещении 10 больниц в Тель-Авиве и его района. Святыми покровителями и вдохновителями больничного служения для духовенства и добровольцев Подворья были святители Иоанн Шанхайский и Иона Ханькоусский [22, с. 49]. Естественно, для читателей «Журнала Московской патриархии» большая часть статьи посвящена описанию историй пациентов и удивительным случаям, но факт очевиден – в чужой стране со своей культурой и традициями востребовано церковное социальное служение. Волонтер И. Бахарова отмечала, что добровольцы ищут тех, кому необходима их помощь: «Мы выясняем у наших подопечных, какие у них проблемы» [22, с. 54]. Кстати, в интервью с Инной также описаны обстоятельства, которые «помогли» ей самой стать добровольцем.

Опыт социального служения православной общины другой страны описан и в статье «Помоги братьям и другу из Африки». Сначала речь снова шла о больничном служении в Литве. Основанное и организованное из волонтеров-активисток сестричество помогало священнику подготавливать пациентов к участию в церковных Таинствах. Согласно информации из статьи, деятельность се-

стричества имела только миссионерский характер служения, посещение больных только для разговора на религиозные темы. Возможно, это вызвано спецификой законодательства и традиций г. Гродно [28, с. 56-58]. В этой статье была дана информация о существующих источниках финансирования, только уже в практике помощи православным в Кении. Организацией сборов денежных средств занимался ведущий библейского кружка и бизнесмен Р. Яроцкий. Средства поступали от меценатов, благотворительных обществ, приходов в Гродно и Вильнюсе. Часть собранных денежных средств была передана в детский приют в Нейроби и семьям, воспитывающих детей с ограниченными физическими возможностями в Гильгиле [28, с. 58-59]. Таким образом, «Журнал Московской Патриархии» является источником популяризации готовых и эффективных реализуемых церковных социальных проектов.

Опять-таки, для популяризации церковного социального служения, в «Журнале Московской Патриархии» в рекламных целях была опубликована информация о книжных новинках. В одиннадцатом номере был приведен перечень изданных учебных пособий для бакалавриата духовных школ. В этой серии есть книга Н.Ф. Басова и священника Г. Андрианова «Социальное служение РПЦ», в которой описывались все существующие направления церковной социальной помощи [10, с. 88].

Таким образом, в официальной церковной периодической печати в достаточном объеме отображена тема социальной помощи и благотворительности. Можно выделить несколько тематических и структурных блоков для информационных заметок и целых статей. Во-первых, это новостное освещение личного участия в больничном или социальном служении представителей духовенства или активных мирян, причем в материалах представлен как современный опыт, так и опыт прошлого. Раздвинутые хронологические рамки в данном случае указывают на преемственность традиций. Во-вторых, в церковной периодике описаны различные социальные проекты епархиального, благочиннического и приходского уровней, где первоначальная помощь оказывается всем без исключений. В-третьих, в материалах некоторых статей затронут вопрос финансирования различных направлений социальной помощи. Здесь можно выделить как собственные средства реализаторов социального проекта, так и отдельные механизмы привлечения средств прихожан храма и благотворителей, а также участие в конкурсах по привлечению средств государственного софинансирования. Через описание в СМИ существующей в наше время традиции социального служения, Церковь

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

свидетельствует во всеуслышание об исполнении Евангельской заповеди о любви к Богу и к своему ближнему. Делами милосердия и сострадания богословие объединяется с практикой для решения актуальных социальных проблем.

Литература

1. Александр, архиепископ Бакинский и Азербайджанский. По молитвам святого апостола Варфоломея // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 1. – С.23-33.
2. Алексеева Е. Молитва на кончиках пальцев // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 1. – С.56-60.
3. Анохин Д. Брянские сестры // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 6. – С.38-45.
4. Анохин Д. Соло на саксофоне для святой Вероники // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 3. – С.68-77.
5. В Москве прошли торжества по случаю празднования Рождества Христова // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 2. – С.14-19.
6. Георгиев Н. Сестры по уходу // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 7. – С.84-87.
7. Десятилетие прорыва: как изменилась Русская Православная Церковь с момента интронизации Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 2. – С.50-85.
8. Дорофеева М.Г. Социальное служение как направление социальной работы // Вестник Омской православной духовной семинарии. – 2021. – № 2 (11). – С. 220-226.
9. Жизнь, всецело посвященная Творцу: в Москве прошли торжества по случаю дня рождения, 50-летия монашеского пострига и служения в священном сане Святейшего Патриарха Кирилла // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 12. – С.6-9.
10. Издательский дом «Познание»: учебник бакалавра теологии новый шаг в развитии богословского образования в России // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 11. – С.86-88.
11. Иларион, митрополит Волоколамский. В центре патриаршего служения – Крест Господень: днесь благодать Святаго Духа нас собра. Избрание на Патриарший престол // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 2. – С.24-33.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

12. Иларион, митрополит Волоколамский. В центре патриаршего служения – Крест Господень: нет и не может быть в жизни Патриарха ничего личного. Интронизация // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 2. – С.34-39.

13. Кирилл, Святейший Патриарх. Мы стоим перед лицом жестких цивилизационных изменений в современном мире // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 3. – С.12-17.

14. Климент, митрополит Калужский и Боровский. Молиться и созидать // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 8. – С.42-49.

15. Махно Л.Л. Социальное служение Русской Православной Церкви: история и современность // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. – 2020. – № 4. – С. 69-79.

16. Определения Священного Синода. Журнал № 86 // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 8. – С.11.

17. Первосвятительский визит в Брянскую митрополию // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 11. – С.28-29.

18. Первосвятительский визит в Самарскую митрополию // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 11. – С.22-25.

19. Первосвятительский визит в Санкт-Петербургскую митрополию // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 6. – С.27-29.

20. Поздравительный адрес членов Священного Синода Русской Православной Церкви Святейшему Патриарху Кириллу по случаю дня рождения // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 12. – С.10-11.

21. Прикосновение к Вечности: в Москве прошли церковные торжества, посвященные празднованию Светлого Христова Воскресения // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 5. – С.16-21.

22. Пчелинцев И. Уголок России на Святой Земле: Подворье Русской духовной миссии в Яффе 150 лет // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 11. – С.48-56.

23. Родионова В.И. Социальное служение Церкви: расширение опыта социальной работы // Новые контуры социальной реальности. – Ставрополь, 2018. – С. 93-95.

24. Семенов К., иерей. Вечная память: протоиерей Николай Федотов (08.10.1952 - 15.06.2019) // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 10. – С.94-96.

25. Сергей, митрополит Воронежский и Лискинский. Нужно уметь давать человеку надежду // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 8. – С.56-65.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

26. Служения и встречи Святейшего Патриарха Кирилла // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 1. – С.9-12; – №2. – С.20-23; – № 3. – С. 22-26; – № 4. – С. 14-21; – № 6. – С. 16-22; – № 10. – С.15.

27. Солнышкина М.Г., Миронова Т.Д. Социальное служение РПЦ: взаимодействие институтов государства и церкви в области социальных программ // Знание. Понимание. Умение. – № 3. – Москва, 2019. – С. 208-215.

28. Терентьев М. Помоги собратьям и другу из Африки: как в гродненском больничном храме учатся любить ближних и далеких // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 12. – С.56-59.

29. Фирсов С. Предстоятель // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 2. – С.40-49.

30. Языкова И. Правда жизни и правда веры // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 8. – С.80-88.

УДК 297

Иерей Роман Викторович Алячин,
настоятель Покровского храма села Богана,
председатель историко-архивной комиссии Борисоглебской епархии,
магистрант 2 курса БПДС (с м/н)
romachelsi@bk.ru

Правовая оценка преступлений в исламской правовой системе

Аннотация: Исследовательская ориентация работы заключается в обзоре исламской правовой системы. Актуальность исследования определяется тем фактом, что сегодня происходит значительная активизация исламского фактора в мире. В современной «глобальной деревне» познание религиозной жизни тех, кто живет рядом с тобой, становится определяющей геополитической тенденцией. Данная статья обращает внимание современников на существование в настоящее время таких актуальных для общества проблем, как межэтнические конфликты, националистические настроения, демографический кризис, вопросы национализма и правового статуса отдельных этнических групп в обществе, «инородческий вопрос». Выводом является утверждение, что исламское право основано на исламской религии. Религиозная природа мусульманского права вытекает из шариата. Ислам представляет собой единство вероучительной доктрины, исламского богословия и политики (теории и практики).

Ключевые слова: исламское право; шариат; исламизация; исламское богословие.

Priest Roman Victorovich Alyachin,
rector of the Church of the Intercession in the village of Bogana,
Chairman of the Historical and Archival Commission
Borisoglebsk diocese,
2nd year master's student of Belgorod Orthodox Theological Seminary
romachelsi@bk.ru

Legal assessment of crimes in the Islamic legal system

Abstract: The research orientation of the work is to review the Islamic legal system. The relevance of the study is determined by the fact that today there is a significant ac-

tivation of the Islamic factor in the world. In today's global village, learning about the religious life of those who live near you is becoming a defining geopolitical trend. This article draws the attention of contemporaries to the current existence of such pressing problems for society as inter-ethnic conflicts, nationalist sentiments, demographic crisis, issues of nationalism and the legal status of certain ethnic groups in society, and the «foreign question». The conclusion is the assertion that Islamic law is based on the Islamic religion. The religious nature of Muslim law is derived from the Shariah. Islam is a unity of creedal doctrine, Islamic theology and politics (theory and practice).

Keywords: Islamic law; Sharia; Islamization; Islamic theology.

В настоящее время количество мусульман в России растет, а духовные лидеры ислама стараются оказать влияние на российские политические и государственные структуры. В условиях глобализации нарастает угроза исламизации. Процессы глобализации, угроза исламизации, политические события последних двух десятилетий, миграционные процессы в мировом пространстве, участвовавшие исламо-христианские диалоги, браки между мусульманами и русскими женщинами на фоне экспансии ислама – все это заставляет нас обратиться к правовому полю ислама и определяет актуальность темы данного исследования.

Необходимо отметить, что проблема природы, истории мусульманского права, выявления его особенностей в отечественной литературе освещалась (и освещается) в исследованиях многих авторов. Так, например, существенный вклад в исламоведение советского периода внесли А.Э. Шмидт, В.В. Бартольд, К.С. Кашталева, А.Я. Борисов, И.П. Петрушевский и другие исследователи.

За недолгий срок вышло относительно большее количество книг на исламскую тематику, содержащих новый спектр проблем, направленных на изучение исламской экономики и бизнеса, права, культурно-общественных взаимоотношений Ислама с другими религиями. Проблемы мусульманского права, вопросы государства и права с позиций их единства и взаимодействия, а также историю происхождения исламского права рассматривали в своих работах Л.Р. Сюкияйнен, С.С. Алексеев, крупнейший российский исламовед М.А. Батунский.

Следует обратить внимание и на труд «История исламской философии» – первое русскоязычное издание крупнейшего французского востоковеда Анри Корбена. Его исследование посвящено философской и духовной деятельности исламских мыслителей и подвижников. Российский востоковед А. Игнатенко

в своих работах на основе обширного фактического материала рассматривает теоретические и практические вопросы взаимосвязи и взаимовлияния ислама и политики.

Ш. Аляутдинов, М.С. Ширази в своих работах исследуют подход ислама к отдельным правам и свободам человека, особенности исламского понимания правового статуса женщин.

Указанием этих авторов, конечно же, не исчерпывается список исследователей, которые свои труды посвятили происхождению и истории ислама и исламского права, однако в цели нашего исследования не входит основательный историографический обзор, поэтому ограничимся названными фамилиями.

Национально-государственное возрождение России и ее духовная безопасность неразрывно связано с возрождением ее духовной основы, фундамента, а именно Православной веры. В результате кардинальных перемен, произошедших в российском обществе за последние несколько лет, в условиях глобализационных процессов постепенно трансформируется религиозная обстановка в России. В начале XXI века диапазон исламского права расширяется быстрыми темпами, а исламский фактор оказывает все большее влияние на социально-политическую жизнь страны. Во всем мире активизировались исламские фундаменталисты, которые стремятся к изменению места и роли ислама в жизни мирового сообщества (к его господству), при этом отвергается доминирующая идеология той или иной страны. Быстро растущее количество приверженцев ислама в странах Западного мира и в России может превратиться в общественно-политическую силу, которая будет оказывать влияние на жизнь населения. Так, в апреле 2024 года в Германии прошла массовая демонстрация исламистов, которые настаивают на создании в стране халифата, превращении ее «в исламистскую диктатуру, которая управляется религиозным лидером, без каких-либо прав для женщин, гомосексуалов, христиан, евреев и инакомыслящих» [4].

Необходимо сказать, что Россию в ближайшем будущем могут захлестнуть легальные и нелегальные миграционные процессы, при этом последние не поддаются учету. По минимальным оценкам, лишь в Москве находится более 1 миллиона нелегальных «гостей», исповедующих ислам. Существует опасность для россиян в том, что мусульмане, сгруппировавшись, могут потребовать официально ввести выходные на мусульманские праздники, уничтожить или, как минимум, убрать из вида неисламские символы и традиции, как это уже происходит в Европе, в частности, во Франции, Великобритании, где мигранты выступают,

причем в довольно агрессивной форме, против христианских праздников и символики, в частности, это касается Рождества [3].

Учитывая тот факт, что за последние десять лет в России миграционный поток резко увеличился, а одновременно русское население вымирает быстрыми темпами, велика опасность, что гости-мигранты из мусульманских стран вскоре вытеснят исконную русскую культуру и ее основные жизненные установки, которые базируются на Православии. Мы можем наблюдать, как постепенно происходит исламизация пищи (появились так называемые халяльные продукты), экономической сферы (банковские продукты и «исламский банкинг» на основе шариата) и прочих сфер. Можно ожидать, что так же незаметно произойдет исламизация всего ритма жизни страны, в т.ч. и правовой сферы, и со временем будут вводиться шариатские суды, самосуды, шариатская «полиция нравов» [1].

Исламский фактор, который раньше не являлся доминирующим в странах Западного мира, в настоящее время ощутимо влияет на все сферы жизни этих стран, что настораживает и указывает на необходимость детального изучения исламского вероучения и правовой системы мусульман.

Исламское право базируется на утверждении, что право пришло от самого Аллаха и было открыто людям через Пророка Мухаммеда. Это право дано человечеству однажды и навсегда, а это значит, что человечество должно жить, опираясь на это право, руководствуясь им, а не придумывать некую правовую систему под влиянием динамично развивающихся, изменяющихся условий жизни. Если право дано Всевышним, то оно является частью божественного порядка, и, соответственно, нарушение права, выход за рамки правовой системы, нарушение законов ведет к нарушению божественной гармонии. В этой связи, с позиции исламского богословия, исламское право должны соблюдать абсолютно все люди. Это объясняет тот факт, что мусульмане, в принципе, стремятся, в соответствии со своей верой, обратить все человечество в ислам или, как минимум, подчинить всех власти мусульманского государства, ввести всех немусульман в границы исламской правовой системы.

Священное Писание для мусульман – Коран – считается критерием истины, на положениях Корана основана исламская правовая система. Исламские ученые-юристы на основе фундаментальных и традиционных начал шариата выработали немало правовых доктрин, положений и норм, имеющих строго юридическую природу. Исламская правовая система выделяет 9 типов преступлений, за которые предусмотрено конкретное наказание, а именно: «кража, разбой, прелюбо-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

деяние, ложное обвинение в прелюбодеянии, вероотступничество, употребление опьяняющих веществ, бунт, убийство, причинение вреда здоровью» [12, с. 134].

Исламское право содержит положения и нормы, касающиеся посягательства на имущество, жизнь, честь и достоинство другого человека. Имеются наказания за эти проступки, независимо от того, какую веру исповедует человек, к какому классу и сословию относится [7].

О строгости запрета кражи и воровства говорит и тот факт, что в Коране за воровство предусмотрено суровое наказание в виде отрубания рук (например, Коран, сура 5:33,38). Принято считать, что во время кражи теряется вера (аль-Бухари, хадис №2475; ат-Тирмизи М. Сунан ат-тирмизи, хадис №2630). К краже относится «умышленное и тайное хищение, а открытое присвоение чужого имущества не наказывалось столь строго» [12, с. 184], причем «место нахождения похищенного имущества в момент кражи и права собственности на него не должно быть сомнительными» [5, с. 108]. Это говорит о том, что если деньги украдены не из закрытого сейфа, а были, например, найдены на полке в шкафу за стеклом, то такая кража – вовсе не кража. Если вор имеет беспрепятственный доступ к деньгам, и они лежат на видном месте, то их кража не считается кражей, и владелец имущества, в данном случае денег, сам виновен, что не следит за своим имуществом. Соответственно, если на пастбище пасется стадо домашних животных без пастуха, т.е. безнадзорно, то кража этих животных не считается кражей, т.к. они оказываются бесхозными. То же самое касается и плодов из неохраняемого сада [15].

Г. Хуснуллина указывает на то, что присвоение, например, «общей добычи, государственного имущества, средств государственной казны не считается воровством, т.к. государственная собственность, по сути, принадлежит всей общине, а значит и самому вору» [15]. Однако «шиитские правоведы считают преступлением присвоение любой вещи независимо от того, кому она принадлежит. Если кража была доказана, преступнику отсекали правую руку, за следующую кражу лишали левой руки, а затем могли лишить ноги или приговаривали к смертной казни. Если в краже участвовали несколько человек, то все они несли одинаковую ответственность» [2].

Таким образом, с одной стороны, мы видим серьезное наказание за воровство, но, с другой стороны, сам факт воровства еще нужно доказать, и понятие кражи трактуется довольно размыто, что дает вору преимущества и надежду на безнаказанность.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

Исламское право в отношении убийств опирается на следующие слова своего Писания: «кто убил кого-либо не ради [законного] воздаяния (наказания) или не за нечестия и смуту, творимые на Земле, тот как будто бы убил всех людей» (Коран, сура 5:32, толкование Эльмира Кулиева) [14].

«Кто убьет верующего преднамеренно, наказание тому – вечный Ад» (Коран, сура 4:92,93). «Кого бы ни убили несправедливо, на первого сына Адама обязательно ляжет часть (бремени греха за пролитую) кровь, ибо начало убийствам положил он» (аль-Бухари, 3335; Муслим, 1677). Нормы, регулирующие наказание за убийство, опирались на принцип «око за око», поэтому убийство и ведет к кровной мести со стороны родственников убитого, это мы наблюдаем до сих пор в исламских странах. То есть за смерть предполагалась смерть, но при этом мусульманское право разрешало пострадавшей стороне выбрать наказание для убийцы: родственники могли простить его, казнить или принять от него выкуп.

При этом выкуп за убийство женщины вдвое меньше, чем за убийство мужчины: «Женщина обладает меньшей (полезностью), нежели мужчина, а мужчина приносит больше пользы», как объясняет имам Ибн Кайим [10]. Если в качестве свидетелей нет возможности пригласить одного мужчину, его можно заменить двумя женщинами (Сура, Корова, 2:282), т.к. «мужья стоят выше жен» (Коран 4:38), у мужчин всегда преимущество перед женщинами. Если мужчина имеет полное право иметь несколько жен, то у женщин такого права нет. При этом мужчина на основании Писания может применять силу в отношении женщины (Коран 4:38; Абу Дауд, книга 11, хадисы 2139-2142). То есть женщины в правовой системе ислама занимают намного более низкое положение по сравнению с мужчинами. И если муж побьет жену, это не будет рассматриваться как преступление, соответственно, не будет и наказания.

Здесь хотелось бы вставить небольшую ремарку. В 2016 году коллегия ученых из Саудовской Аравии пришла к такому выводу: женщины являются млекопитающими, а значит, они могут быть наделены теми же правами, что и другие животные-млекопитающие, например, верблюды, козы, сообщает ?slaminsesi со ссылкой на tr.shafaqna.com. Это говорит о пониженном положении женщин в исламских государствах, в некоторых из них женщины находятся на одном уровне с животными. Хотя, следует отметить, что за последние 6-7 лет в Саудовской Аравии женщины получили больше свобод и прав. Например, как отмечает французская корпорация «Abdul Latif Jameel» (<https://alj.com/fr/perspective/changing-future-economic-role-women-saudi-arabia/>), это касается снятия запрета на вожде-

ние машины, участие в голосовании, уменьшения разрыва между девочками и мальчиками в доступе к образованию и здравоохранению и пр.). То есть изменения в исламской правовой сфере в отношении женщин намечены и претворяются в жизнь.

Возвращаясь к теме преступлений, отметим, что за убийство немусульманина или вероотступника при выборе наказания руководствуются принципом «Убейте того, кто меняет религию» [13], т.е. убийце фактически его преступление «сойдет с рук». Если же немусульманин убьет мусульманина, то здесь, конечно, убийца наказывается смертной казнью.

Кроме того, если в убийстве участвовала группа людей, один из которых не может быть казнен по каким-либо причинам или действовал неумышленно, то наказанием для всех соучастников, для всей группы злоумышленников становится лишь уплата выкупа, казнь отменяется, что в определенной мере является несправедливым по отношению к потерпевшим.

Интересно, что «не казнят отца за (убийство своего) сына» (см., например, Абу Дауд, 2661, Ибн Маджах 2662), а также «не казнят мусульманина за (убийство) неверного» (Ибн Маджах 2658-2659, аль-Бухари 111, Сахих аль-джамии ас-сагъир, 7752).

Женщин, изменившим мужьям, убивали (и убивают до сих пор) (Бухари 3, 38, 508).

В соответствии с исламским правом, «ответственность за разбой может нести лишь совершеннолетний мужчина-мусульманин в здравом рассудке, если жертвой преступления является также мусульманин» [6]. Преступник наказывается или смертной казнью, или высылкой, или публичными ударами плетью, или лишением свободы (Сура 5, аят 33).

Отличительными особенностями судопроизводства в мусульманском праве являются место проведения судебного заседания (мечеть), отправление правосудия исключительно духовенством в исламе, позднее появление института адвокатуры, отсутствие различия между гражданским и уголовным процессом, исключительно обвинительный характер процесса, отсутствие категории истца и ответчика. Достаточным доказательством, кроме признания, считались показания двух правоверных мусульман. Решение по делу должно было быть вынесенным в течение одного дня. В мусульманском процессе никогда не использовался такой способ установления истины, как судебный поединок и ордалии.

Итак, нормы, регулирующие убийство, разбой и прочие преступления корнями своими уходят в доисламскую традицию кровной мести, хотя и ставят перед

собой цель примирить враждующих и в будущем предотвратить межплеменные столкновения, но на практике это далеко не всегда удавалось и сегодня также не всегда удается.

Главная формула исламского права такова: разрешено то, что разрешено Аллахом через пророка, и запрещено обратное [9]. Характерной особенностью является то, что наказание за кражу практически всегда, за исключением редких случаев, связано с членовредительством.

Таким образом, в исламе вся жизнь верующего регулируется строгими правилами. Ислам представляет собой единство вероучительной доктрины, исламского богословия и политики (теории и практики), и центральным богословским понятием является «джахилийя» (неведение, религиозное невежество, вероотступничество), в соответствии с которым следует преобразовать все общество, все стороны его жизнедеятельности, а также построение исламского государства с правовой системой на основе Корана. При этом ислам имеет внутренние механизмы защиты от влияния неисламских элементов: в тот момент, когда их количество в исламе переходит определенные границы, появляется движение за очищение ислама [11]. Мусульманское уголовное право считает вероотступничество одним из самых опасных правонарушений и однозначно устанавливает за него смертную казнь. И сегодня в законодательстве таких стран, как, например, Саудовская Аравия, Йемен, Судан, Мавритания и ряда других, это наказание установлено законом. За соблюдением закона следит специальная шариатская гвардия.

Коран является главной вероучительной книгой мусульман, базой, на которой строится вся правовая система ислама и которая обусловила логику ее развития. Другим источником является Сунна. Её положения носят в основном нравственно-религиозный характер. Кроме того, большое значение в формировании исламского права имеют единогласное мнение выдающихся исламских богословов-законоведов по обсуждаемым вопросам и различные толки (суннитские и несуннитские).

Таким образом, мусульманское право основано на исламской религии и представляет собой систему норм, которая регулирует правовой статус человека в мусульманском обществе, и базируется эта система на Коране и Сунне, выражая волю Аллаха. Шариат есть свод законов, норм, предписаний и правил для регулирования всех сторон жизни мусульман и служит юридической основой [8, с. 232]. Исламское право на разных периодах своего существования адаптировалось в соответствии к требованиям времени. При этом можно говорить о том, что

исламское право несет определенную угрозу людям, не признающим ислам как истинную религию. Религиозная природа мусульманского права подтверждается нормами шариата и методами обеспечения их исполнения. Для мусульман ислам является не просто некой системой верований, это жизнь во всей ее полноте, поэтому предписания ислама охватывают гражданские и уголовные установления, конституционное право.

Литература

1. Бирюков В. Исламизация России: шариатские «патрули нравов» не за горами // Военное обозрение. 05.11.2023 г. [Электронный ресурс]. – URL: <https://topwar.ru/229434-islamizaciya-rossii-shariatskie-patruli-nravov-ne-za-gorami.html> (дата обращения 02.05.2024).

2. Воровство – тяжкий грех, проклятый Аллахом // Ислам в Дагестане (сайт учрежден БФ «Путь»). 18.02.2010г. [Электронный ресурс]. – URL: <http://islamdag.ru/vse-ob-islame/24879> (дата обращения 02.05.2024).

3. Зуева Е. Запрет Рождества в Европе: мигранты сказали «спасибо» принявшим их странам // КМ онлайн. 24.12.2019г. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.km.ru/world/2019/12/24/rozhdestvo/865165-zapret-rozhdestva-v-evrope-migranty-skazali-spasibo-priyutivshim-> (дата обращения 02.05.2024).

4. Исламисты Гамбурга потребовали создания халифата в Германии // ГК РБК («РосБизнесКонсалтинг»). 29.04.2024г. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.rbc.ru/politics/29/04/2024/662f7e339a79472058490ase> (дата обращения 02.05.2024).

5. Манна Аммар Абдул Карим. Понятие преступления и классификация уголовно-наказуемых деяний по мусульманскому уголовному праву // Вестник РУДН. Серия: Юридические науки. – М., 2004. – №1. – С. 107-116.

6. Манна Аммар Абдул Карим. Преступление и наказание по мусульманскому праву // Правовое наследие Кавказа. Сайт Р. Пашкова [Электронный ресурс]. – URL: <https://kavkazlaw.ru/?p=1979> (дата обращения 02.05.2024).

7. Муслимов М. Воровство – тяжкий грех, проклятый Аллахом [Электронный ресурс] // Сайт Дагестана. 18.09.2014г. [Электронный ресурс]. – URL: <http://mkala.mk.ru/articles/2014/09/18/vorovstvo-tyazhkiy-grekh-proklyatyu-allakhom.html> (дата обращения 02.05.2024).

8. Пиголкин А.С. Теория государства и права. Учебник. – М.: Городец, 2003. – 544 с.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

9. Питанов В.Ю., Фарес (Георгий) Нофал. Ислам и христианство: интервью [Электронный ресурс]. – URL: <http://stavroskrest.ru/content/islam-i-hristianstvo> (дата обращения 02.05.2024).

10. Причина разницы выкупа между женщиной и мужчиной. Вопрос 188 // Исламский ТК «Размышляй» [Электронный ресурс]. – URL: <https://t.me/iddabbir/1900> (дата обращения 02.05.2024).

11. Семедов С.А. Политический ислам в современном мире [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.bogoslov.ru/text/494040/index.html> (дата обращения 02.05.2024).

12. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики // Отв. ред. В.А.Туманов. – М.: Наука, 1986. – 256 с.

13. Тауфик Ибрагим. На пути к коранической толерантности [Электронный ресурс]. – URL: http://www.idmedina.ru/books/theology/?4930#_ftn65 (дата обращения 02.05.2024).

14. Убийство – тягчайший грех // Ислам в Дагестане (сайт учрежден БФ «Путь»). 31.07.2019г. [Электронный ресурс]. – URL: <http://islamdag.ru/vse-ob-islame/25359> (дата обращения 02.05.2024).

15. Хуснуллина Г.Ш. Сущность и особенности институтов преступления и наказания в мусульманском праве [Электронный ресурс]. – URL: <http://bibliofond.ru/view.aspx?id=133710> (дата обращения 02.05.2024).

УДК 266.3

Иерей Сергей Витальевич Босенко,
благочинный Новохоперского церковного округа, настоятель Воскресенского
и Троицкого храмов города Новохоперска, Борисоглебская епархия,
магистрант 1 курса БПДС (с м/н)
bosenko_sergei@mail.ru

Миссия приходского духовенства Воронежской епархии в XIX – начале XX вв.

Аннотация: В исследовании представлен обзор миссионерской деятельности приходского духовенства Воронежской епархии в XIX – начале XX вв., выявлены ее особенности, проблемы миссии. Выводом является утверждение, что в указанный период основным направлением миссионерской работы духовенства была внутренняя миссия, включающая в себя укрепление паствы в Православной вере, а также противосектантская и противораскольническая деятельность на окормляемых пастырями территориях. Формами миссионерского служения в основном были проповеди в храмах, а также внебогослужебные чтения, беседы, лекции. Специально подготовленные священники-миссионеры участвовали в полемических и дискуссионных встречи с сектантами и раскольниками.

Ключевые слова: миссионерская деятельность РПЦ; дореволюционная миссия в Воронежской епархии; приходская миссия в Воронежской епархии в XIX – начале XX вв.

Priest Sergey Vitalievich Bosenko,
The Bishop of Novokhopersk Church District, Rector of the Resurrection and
Trinity Churches of Novokhopersk, Borisoglebsk Diocese,
1st year master's student Belgorod Orthodox Theological Seminary
bosenko_sergei@mail.ru

Mission of the parish clergy of the Voronezh diocese in the XIX - early XX centuries

Abstract: The study presents an overview of the missionary activities of the parish clergy of the Voronezh diocese in the XIX - early XX centuries, reveals its peculiarities

and mission problems. The conclusion is the statement that during this period the main direction of the missionary work of the clergy was internal mission, including the strengthening of the flock in the Orthodox faith, as well as anti-sectarian and anti-Raskolnik activity in the territories fed by the pastors. The forms of missionary service were mainly sermons in churches, as well as non-service readings, talks, and lectures. Specially trained missionary priests participated in polemical and discussion meetings with sectarians and schismatics.

Keywords: missionary activity of the Russian Orthodox Church; pre-revolutionary mission in the Voronezh diocese; parish mission in the Voronezh diocese in the XIX – early XX cc.

Проблемы внекультовой практики монастырей Русской Православной Церкви обсуждаются в теологической и религиоведческой литературе. Однако необходимо отметить, что историография по вопросам миссии Воронежской епархии не обширна, к настоящему времени в богословской, исторической литературе накоплен недостаточно богатый материал по вопросам, относящимся к оценке роли приходского духовенства Воронежской епархии в миссионерском служении РПЦ и жизни российского общества.

Следует выделить работу архимандрита Макария (Глухарева) «Мысли о способах к успешному распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе» [7]. В работе рассматриваются особенности миссии среди иноверных, которые проживали в Российской империи в начале XIX в. Отец Макарий раскрывает перед читателем необходимость обращения к Библии и трудам Отцов Церкви, настоятельно рекомендует переводить Св. Писание на разные языки, а также обращает внимание на то, что перевод на современный русский язык позволит большему количеству людей понимать сакральные тексты.

В советскую эпоху появлялось достаточно много публикаций, в которых оправдывались репрессии против РПЦ, много издавалось антирелигиозной литературы. Тем не менее, несмотря на это, некоторые исследователи в своих работах рассматривали взаимодействие государства и РПЦ, ее роль в духовной жизни русского общества.

Так, необходимо отметить труды А.Н. Ипатово «Православие и русская культура» [5], М.И. Одинцова «Государство и церковь в России: XX век» [10]. Эти

авторы указывают на этноконфессиональность Православной культуры, отмечают особенности церковно-государственных отношений в советский период, рассматривают проблемы, с которыми столкнулась Церковь с приходом к власти атеистического руководства.

На тему миссионерского прихода рассуждает в своей работе «Назначение православного прихода» [12] протопресвитер Михаил Помазанский. Он определяет цели и задачи, особенности и специфику православных миссионерских общин.

Игумен Иоанн (Ермаков) в статье «Какой должна быть православная миссия сегодня?» [4] и священник Александр Усатов в очерке «Что мешает катехизации и формированию приходских общин» [15] выявляют необходимые элементы и особенности современной миссии и рассматривают преграды, проблемы, которые являются препятствием на пути формирования миссионерских приходов, а также мешают полноценному просвещению прихожан Светом Христовой Истины.

М. В. Шкаровский в работе «Миссионерская деятельность Русской православной церкви в XX веке» [17] отмечает преграды, с которыми пришлось столкнуться Церкви в боготорческий период.

В перечисленных трудах содержится материал, необходимый для анализа миссионерского служения приходского духовенства РПЦ, в т.ч. и Воронежской епархии, в XIX – начале XX вв. Однако стоит отметить некоторый недостаток обобщающих работ, посвященных анализу внебогослужебной деятельности приходских общин Воронежской епархии в указанный период. На сегодняшний день фактически нет целостного исследования, комплексно освещающего роль приходского духовенства в истории миссии епархии, т.к. в основном освещается и исследуется миссионерская деятельность специально назначенных для миссии людей, епархиальных миссионеров.

Указанными исследованиями, конечно же, не исчерпывается список трудов об истории православной миссии, об особенностях, направлениях и формах миссионерской деятельности Русской Православной Церкви в XIX – начале XX вв., однако полный историографический обзор не входит в задачи нашего исследования.

Итак, сегодня, в эпоху глобализации, секуляризации и дехристианизации, потребительских настроений многие политики стараются утвердить в мире так называемый «планетарный гуманизм», то есть внедрить единый мировоззренческий стандарт на основе секулярной морали. Дехристианизация сегодня – это генеральная идея, *id'е fixe* для либерального Запада. В мировом сообществе происходит манипуляция сознанием, пропагандируются любовь к себе, утрачивает-

ся связь между поколениями, криминальные авторитеты становятся героями в массовом сознании, семья высмеивается как пережиток прошлого, растет количество сайтов оккультной, сатанинской направленности, в России полным ходом идет инославная миссия, происходит реформатирование межличностных отношений. Основным типом становится человек без совести и нравственности. Новые моральные нормы внедряются в общественное сознание, подрывая духовно-нравственную основу целых поколений. И Православная духовность становится помехой, вызовом секулярному мировоззрению, которое сегодня стремится принудить всех инакомыслящих к покорности.

В этой связи необходимо противопоставить секуляризации непреходящие евангельские ценности, показать современному человеку, что Православная вера и библейское видение мира должны стать органичной частью бытия человека. Православные миссионеры, священнослужители должны вооружиться «орудием» веры, защищаться «щитом» молитвы, набраться смелости и отваги в своем служении, надеяться на милость и помощь Божию и смело выйти навстречу вызовам современности. Для этого следует обратиться к опыту прошлого, к опыту миссионеров, проповедников прошлых столетий, чтобы почерпнуть для себя полезные рекомендации и советы.

Немало материала по исследованию приходской миссии в Воронежской епархии в XIX – начале XX вв. содержат «Воронежские епархиальные ведомости» [1] («ВЕВ»), выпуски которых с 1866 по 1917 гг. представлены на сайте <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/>. Ведомости разделены на две части:

1) официальную, содержащую в себе архиерейские указы, постановления, благодарности, сведения о наградах, а также постановления правительства Российской империи, статистические данные, отчеты, и

2) неофициальную, содержащую публикации миссионерской, просветительской, гомилетической, эртологической направленности, а также статьи полемического характера, направленные на борьбу с сектантами и раскольниками. Публиковались и статьи, которые знакомили читателя с бытом, нуждами и радостями епархиального духовенства. В конце издания публиковались некрологи, а также заметки рекламного характера, которые отражали наличие на литературном рынке православных изданий со сведениями о возможности их приобретения. Кроме того, Ведомости публиковали и призывы к благотворительности.

Издание считалось «голосом православного духовенства» [13, с. 62], посредником между православными людьми.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

На основании изучения вышеперечисленных исследований и «ВЕВ» можно сказать, что в XIX – начале XX столетий миссионерское служение приходского духовенства Воронежской епархии развивалось, но уступало деятельности епархиальных миссионеров, которые все свое время посвящали борьбе с инославными, иноверными, раскольниками и сектантами. У них (миссионеров) был оклад, заработная плата, положенная епархиальной штатной единице. Кроме того, миссионеры нередко ездили по стране с целью сбора статистических сведений о численности сектантов, раскольников, и в процессе командировок они обретали знакомства с благотворителями, которые впоследствии оказывали миссионерам финансовую помощь, например, для приобретения просветительской или полемической литературы, или для аренды помещений, в которых миссионеры проводили лекции, беседы миссионерского, катехизаторского характера, евангельские чтения, организовывали воскресные школы.

Приходское духовенство не могло так, как миссионеры, все свое время посвящать миссионерской деятельности, ездить по региону. Во-первых, у священников были обязанности по совершению Богослужений, а во-вторых, финансовый доход у них был невелик, порой сельские священники еле сводили концы с концами для того, чтобы выжить, положение некоторых было удручающим, «о некоторых из них без преувеличения можно сказать, что они живут нищенским подаянием» [13, с. 63], глотая в тишине слезы благородной бедности, фактически нищеты.

Об этом говорит и протоиерей Владислав Цыпин, который отмечает финансовую малообеспеченность священников, недостаточность финансового содержания для жизни духовенства в XIX веке, причем дьяконам часто приходилось совершать свое служение «лишь на вакансии псаломщика или без казенного оклада, на попечении прихожан» [16], что оказывало негативное влияние на моральный дух церковно- и священнослужителей.

А ведь в XIX столетии семьи были большие, детей было много, и их следовало кормить и содержать, поэтому многие представители духовенства занимались огородными работами, что обеспечивало семье священников небольшой, но стабильный доход от проданной огородной продукции. Времени у приходских батюшек было немного, поэтому его хватало только на то, чтобы проводить миссионерскую работу среди своих прихожан, жителей окормляемой территории.

Если сравнивать богословские, религиозные познания епархиальных миссионеров и приходского духовенства, то и здесь вторые уступали первым, т.к. миссионеры специально проходили обучение (в частности, в Казанской Духов-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

ной академии на миссионерском отделении) с акцентом на ведение полемики, диспутов с неправославными верующими, они изучали вероучение различных религиозных движений и направлений. С начала XIX столетия еп. Арсений (Москвин) издал постановление о том, что проповедовать могут лишь священники, прошедшие полный семинарский или академический курс [8, с. 374], и «с 1863 г. выпускникам семинарий был открыт доступ в университеты, вскоре выходцы из духовенства составили почти половину студенчества» [16], т.е. духовенство с удовольствием при возможности повышало свой уровень образования.

Приходские священники прилагали усилия по удержанию крещеных в Церкви, произносили проповеди во время Богослужений, а также вне служб и вне храма, старались укрепить тех, кто подвергался проповедническим «атакам» со стороны неправославных верующих. Также батюшки бесплатно раздавали людям миссионерские листки, брошюры (которые им поставляли епархиальные миссионеры).

Кроме этого, приходское духовенство публиковало в «ВЕВ» статьи на тему противостояния инославным прозелитам. Так, например, в одной из статей говорится на тему воссоединения православных и инославных в лице англиканской церкви и католической церкви: автор – приходской священник – отмечает, что католические проповедники всегда поступают с хитростью и насилием, желая не соединения с Русской Церковью, а ее порабощения, что отличает католиков от англикан, которые более набожны и тактичны в делах веры и желали действительно соединения с Православием и сестринского общения [6, с. 95]. В статье представлена критика католической пропаганды и способов, методов католической миссии.

Кроме того, отмечаются и случаи перехода католиков в Православие. Так, например, в марте 1866 года в Виленской уезде целая католическая община вместе со своим священником, после долгого изучения истории Христианской Церкви в поисках истинной Церкви, перешла в Православие. И на тот момент там было уже 1300 православных верующих, перешедших из католичества [9, с. 272].

Многие священники, хоть и не были учеными богословами, но в силу благочестивого поведения и молитвенной жизни они могли оказывать положительное влияние на народ посредством бесед, проповедей, лекций в сфере противостояния неправославной миссии. Батюшки объясняли народу пагубность и лживость язычества, магометанства, старообрядчества и прочих религиозных групп [11, с. 233], толковали Заповеди Божии и Библию [14, с. 6-12].

Примечательно, что в первой половине XIX века простой народ еще хранил православное благочестие и церковно-бытовой уклад, хотя, конечно же, отдель-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

ные поселения были заражены язычеством или подвержены влиянию раскольников, сектантов. Со второй половины столетия все больше наблюдались случаи отпадения простых людей от Православия, а также представителей радикальной интеллигенции.

Следует отметить, что Воронежская губерния в XIX веке была самым «крупным и устойчивым центром старого русского сектантства» [3, с. 82]. Кроме того, были широко распространены секты молокан и духоборов, которым приходилось противостоять приходскому духовенству. Были даже отдельные населенные пункты, которые практически полностью оказались «захвачены» сектантами или старообрядцами. В таких поселениях крайне сложно было вести миссию в силу «закрытости» жителей, их нежелания идти на контакт.

Приходские священники весьма были озабочены проблемой пьянства, а потому способствовали организации различных трезвенных братств, обществ, объясняли пагубность алкоголизма для отдельной личности и для общества в целом. Кроме того, в среде простого народа было распространено сквернословие – «бич деревенской жизни» [18, с. 450], и священники всячески боролись с этой народной «язвой»: взывали к совести, обличали, грозили Божиим наказанием, увещевали, наставляли, «бичевали» этот порок в своих проповедях, просили отказаться от этой пагубной привычки. Миссионеры Воронежской епархии совместно с приходским духовенством издавали брошюры, плакаты и листовки, в которых этот порок «бичуется». Эти листовки раздавались бесплатно приходящим в храмы.

В начале XX столетия приходские священники совместно с епархиальными миссионерами проводили миссионерские собрания на приходах или в благочиниях. Епархиальные миссионеры помогали духовенству в борьбе с раскольниками и сектантами, в организации церковноприходских библиотек, в которых было много просветительской и миссионерской литературы, а также в организации библейских чтений с разъяснением Писания. Следует отметить, что в это время стараниями приходского духовенства и епархиальных миссионеров в Воронежской епархии было открыто более 900 приходских библиотек [8, с. 384].

Несмотря на предоставленную со второй половины XIX столетия возможность повысить собственный богословский уровень образования, православное духовенство, хоть и воспользовалось этой возможностью, однако, к сожалению, стояло в начале XX века, а именно к 1917 году, «не на особо высоком уровне по своему образовательному цензу и личным качествам: ... Серьезных же знаний или основательного знакомства с предметами в них не ищи» [2, с. 420]. Как отмечал архи-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

мандрит Макарий (Глухарев), «знатная часть служителей Церкви не может хорошо разуместь Ветхого Завета на славянском языке» [7]. Это негативно сказывалось на миссии Воронежской епархии. Тем не менее, не все духовенство обладало низкими познаниями в богословских науках, были и те, кто серьезно относился к уровню своего духовного образования. Такие священники, дьяконы способствовали делам миссии в епархии, проявляли сочувствие к деятельности миссионеров.

В Воронежской епархии действовало Православное миссионерское общество, членами которого были и архиепископы, и игумены, и приходские священники, неравнодушные к миссионерскому служению Церкви. Они разрабатывали рекомендации для проповедников, миссионеров, которые публиковались в епархиальных изданиях. Однако порой приходская община не осознавала свои миссионерские цели и задачи, соответственно, проявлялась несогласованность действий священников, с одной стороны, и прихожан, с другой стороны [12].

Таким образом, основным полем миссионерской деятельности для приходского духовенства Воронежской епархии в XIX – начале XX столетий был приход, т.е. приходская община, паства, а также жители той территории, которую окормлял священник. Приходское духовенство старалось создать на своем приходе церковно-приходскую школу (однако не всегда это удавалось в силу различных причин: недостаточное финансирование, удаленность храма от самого села, от его центра, нехватка подготовленных преподавателей, низкий уровень образования самого священника). В целом миссия приходских священников-миссионеров была направлена, прежде всего, на утверждение Православия в народе, на укрепление веры паствы, а также на борьбу с раскольниками, сектантами и иными неправославными объединениями. Формами миссии были, в основном, проповеди, лекции, беседы, как посветительские, катехизаторские, так и противосектантские, апологетические. При приходах создавались миссионерские библиотеки, наполнять которые помогали епархиальные миссионеры и благотворители. Главный принцип миссионерского служения духовенства вытекал из Св. Писания – принцип ненасилия и принцип любви к слушателям.

После революции 1917 г. вся деятельность Русской Православной Церкви стала контролироваться со стороны нового правительства страны, которое поставило перед собой задачу ликвидации религии и Церкви. Миссия в Воронежской епархии была существенно сокращена, «однако эта деятельность не исчезла и продолжилась, хотя и в принципиально новых, неизмеримо более сложных условиях» [17], порой переходя на подпольный уровень.

Литература

1. Воронежские епархиальные ведомости. Воронеж, 1866 – 1917 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/library/material/1579/?ysc lid=1w95a0nmxd919025647> (дата обращения 12.05.2024).
2. Воскресенский Л., священник. Достойные кандидаты // Воронежские епархиальные ведомости. – 1917. – №18 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/4a/49/4a4948d6-e287-4de9-849f-59839f819f65.pdf> (дата обращения 12.05.2024).
3. Ершов Б.А. Миссионерская деятельность русской православной церкви в Воронежской губернии в XIX в. // Известия АлтГУ. – Барнаул, 2010. – Выпуск №4-2. – С. 81-85.
4. Иоанн (Ермаков), игум. Какой должна быть православная миссия сегодня? [Электронный ресурс]. – URL: https://ruskline.ru/analitika/2010/8/06/kakoj_dolzha_byt_pravoslavnaya_missiya_segodnya/ (дата обращения 12.05.2024).
5. Ипатов А.Н. Православие и русская культура. – М.: Сов. Россия, 1985. – 128 с.
6. Краткий обзор попыток к соединению церкви епископальной (английской и американской) с православною восточною // Воронежские епархиальные ведомости. – 1866. – №4 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/a2/06/a2066242-2938-4677-9f49-7416e4e52d59.pdf> (дата обращения 12.05.2024).
7. Макарий (Глухарев), архим. Мысли о способах к успешному распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Altajskij/mysli-o-sposobah-k-uspeshnomu-rasprostraneniyu-hristianskoj-very-mezhdu-evrejami-magometanami-i-jazychnikami-v-rossii/ (дата обращения 10.05.2024).
8. Митрофан (Шкурин), иером. Воронежская и Лискинская епархия // Православная Энциклопедия. – М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2005. – Т.9. – С. 368-393.
9. Обращение целого прихода из католичества в Православие // Воронежские епархиальные ведомости. – 1866. – №9 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/d7/84/d784ffa9-0193-4ed1-a599-d59dbe3b4c28.pdf> (дата обращения 12.05.2024).
10. Одинцов М.И. Государство и церковь в России, XX в. // Рос. акад. управления, Политол. центр. – М.: Луч, 1994. – 171 с.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

11. Отрывок из увещания язычникам // Воронежские епархиальные ведомости. – 1866. – №9 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/d7/84/d784ffa9-0193-4ed1-a599-d59dbe3b4c28.pdf> (дата обращения 12.05.2024).

12. Помазанский М., протопр. Назначение православного прихода [Электронный ресурс]. – URL: https://vk.com/wall-89722876_792?ysclid=lw9l0qc3qx988511634 (дата обращения 12.05.2024).

13. Прокопьев Е., свящ. В редакцию Воронежских епархиальных ведомостей // Воронежские епархиальные ведомости. – 1866. – №3 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/4e/38/4e3826e0-20f4-4ebf-9306-8145123063c1.pdf> (дата обращения 12.05.2024).

14. Толкование заповедей Божиих для простого народа // Воронежские епархиальные ведомости. – 1869. – №1 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/0c/08/0c08dee8-aadd-48e1-98de-5e0929adaa66.pdf> (дата обращения 12.05.2024).

15. Усатов А., прот. Что мешает катехизации и формированию приходских общин // Миссионерское обозрение. – Белгород, 2017. – №2. – С. 42-50.

16. Цыпин В., прот. История русской церкви (Синодальный период) [Электронный ресурс]. – URL: <https://history.wikireading.ru/258706?ysclid=lw968i2fpp758899341> (дата обращения 12.05.2024).

17. Шкаровский М.В. Миссионерская деятельность Русской православной церкви в XX веке [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/katehizacija/missionerskaya-deyatelnost-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi-v-xx-veke.shtml> (дата обращения 12.05.2024).

18. N.N. (псевдоним). Наблюдения и заметки сельского священника // Воронежские епархиальные ведомости. – 1917. – №19 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/da/cc/dacc9058-335e-466e-8763-5c5483b8b03c.pdf> (дата обращения 12.05.2024).

УДК 266.3

Игумен Тихон (Комаров),
настоятель Серафимо-Саровского мужского монастыря
(Воронежская обл., Грибановский р-н, с. Новомакарово),
магистрант 1 курса БПДС (с м/н)
tihon.komarov2015@yandex.ru

Просветительское и миссионерское служение монастырей Воронежской митрополии в начале XXI века

Аннотация: Исследование посвящено обзору и анализу миссионерско-просветительской деятельности обителей Воронежской епархии в первые два десятилетия XXI в. В работе выявлены особенности монашеской миссионерской традиции с позиции телеологии, а именно целеполагания православной миссии в целом. Утверждается, что в начале XXI столетия монастыри Воронежской епархии ведут активную Богослужбную и внебогослужбную деятельность с целью просвещения людей, в т.ч. и молодежи, Светом Христовой Истины, противостояния различным инославным миссионерам, деструктивным религиозным объединениям.

Ключевые слова: миссия РПЦ в начале XXI в.; миссия монастырей Воронежской епархии; просветительская и апологетическая миссия монастырей.

Hegumen Tikhon (Komarov),
Abbot of the Seraphim-Sarovskiy Monastery of Men
(Voronezh region, Griбанovsky district, Novomakarovo village),
1st year master's student
Belgorod Orthodox Theological Seminary
tihon.komarov2015@yandex.ru

Enlightenment and missionary ministry of the monasteries of the Voronezh Metropolis in the early XXI century

Abstract: The study is devoted to the review and analysis of missionary and educational activities of the monasteries of Voronezh diocese in the first two decades of the XXI century. The paper reveals the peculiarities of the monastic missionary tradition from the position of teleology, namely the goal-setting of Orthodox mission in general.

It is argued that at the beginning of the XXI century the monasteries of the Voronezh diocese are active in liturgical and non-liturgical activities with the aim of enlightening people, including young people, with the Light of Christ's Truth, confronting various non-Orthodox missionaries and destructive religious associations.

Keywords: mission of the Russian Orthodox Church in the beginning of the XXI century; mission of monasteries of Voronezh diocese; educational and apologetic mission of monasteries.

Учитывая события, происходящие сегодня на международной арене, можно отметить, что трансформации в геополитическом сегменте оказывают существенное влияние на духовно-нравственную сферу, и влияние это совсем не созидательное, положительное, а наоборот, деструктивное. Мы видим, как быстрыми темпами снижается духовность российского социума, особенно среди молодежи, которая задает вектор развития страны, формирует ее будущее. От нее зависит, что ждет Россию: укрепление, эффективное развитие или развал, внутренняя дестабилизация. И, судя по тому, что, по статистике Следственного комитета России, подростковая преступность в России заметно выросла, количество тяжких преступлений, совершенных подростками, увеличилось [19], можно отметить, что уровень духовности российского населения в целом оставляет желать лучшего.

При этом не следует забывать о том, что основы духовности, модели поведения, формирование традиций происходит, прежде всего, в семье, и именно взрослые задают детям ценностные ориентиры, учат их, как поступать в той или иной ситуации, как реагировать на поведение других людей, во что верить, что выбирать для себя в качестве жизненных приоритетов, как относиться к окружающему миру. Рост преступности среди подростков свидетельствует о том, что в обществе отсутствуют или существенно занижены нравственные ориентиры. Дети, подростки находятся на стадии взросления, они еще не до конца прошли этот путь, а потому уровень критичности, самокритики снижен. Соответственно, они впитывают, как губка, все то, что видят и слышат в Интернете, в СМИ, которые, как правило, транслируют далеко не лучшие способы добиться успеха в жизни, медийное пространство изобилует сценами агрессии по отношению к другим людям, а также формирует в подростке мысли о том, что все люди вокруг существуют лишь для исполнения его желаний и удовлетворения его потреб-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

ностей, что все люди будут делать так, как он захочет, что все легко достается, нужно лишь захотеть. И если этого нет, если подросток не получает желаемое, то можно легко и просто поменять круг общения, прекратить общаться с «невыгодными» людьми, проявить по отношению к ним агрессию, ведь они не хотят исполнять его желания (хоть родители, родственники, хоть знакомые, одноклассники, однокурсники, хоть соседи, т.е. кто бы то ни был). Формируется чувство безответственности, прагматичный и потребительский взгляд на мир. В этом взгляде нет места сожалению, милосердию, жертвенности, ответственности, бескорыстности, открытости и чистоте отношений.

К сожалению, взрослые, родители недостаточно контролируют жизнь и интересы детей, подростков, недостаточно уделяют им внимание. Какой пример видят дети со стороны взрослых: папа весь вечер что-то смотрит по телевизору или проводит досуг в телефоне (Интернете), мама аналогично – любую свободную минуту находится в соцсетях, внутрисемейное общение сведено к минимуму, пропали традиционные ужины, когда за кухонным столом собиралась вся семья, все обсуждали произошедшее за день, общались. Происходит атомизация личности. Проживая свою жизнь в социуме, ребенок фактически начинает чувствовать себя в одиночестве, оторванным от этого социума, он чувствует свою ненужность в этом, реальном, мире, поэтому ищет для себя способ быть нужным, проявить себя посредством обращения к виртуальному миру, там он ищет авторитетных личностей, ориентируется на те модели поведения, которые предлагают ему сайты, ориентированные на подростков. И, как было сказано выше, в силу еще не сформированного сознания, самокритики, заниженного уровня критичности восприятия информации, он впитывает все: и хорошее, и плохое.

В этой связи, необходимо разрабатывать и принимать серьезные меры по повышению уровня духовности всего общества, прежде всего, взрослого населения. Повышая духовность взрослых, мы повысим ее и у подростков. Кроме того, следует разрабатывать меры, которые направлены конкретно на детей, подростков и учитывают их возрастные особенности. Необходимо усилить контроль за контентом (содержанием) сайтов, ограничивать доступ к тем сайтам, которые являются деструктивными в отношении влияния на сознание детей, молодежи. Родители должны усилить контроль времяпровождения детей: чем они занимаются в свободное время, какие сайты просматривают и т.д.

Русская Православная Церковь всегда была внимательна к воспитанию детей, подростков, призывала родителей к необходимости воспитывать детей в вере. Ее

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

просветительское и миссионерское служение направлено и на взрослых, и на детей. В настоящее время, учитывая снижение духовности в обществе, Церковь ведет активную деятельность в сфере просвещения, причем не только белое духовенство и миряне, но и монахи.

Монастыри всегда были оплотом православной духовности и являли собой пример подвижнической жизни, были центрами, хранящими и приумножающими православные традиции, аккумулирующими в себе благотворительность и милосердие, жертвенность и заботу о людях. Как и все христиане, монахи призваны к миссионерскому служению, к просветительской, миссионерской деятельности. Цель миссии заключается в приведении человека к Богу, восстановление утраченной связи со Творцом, очищение души от страстей и достижение теосиса. И сегодня многие обители Воронежской митрополии (как женские, так и мужские) ведут не только Богослужбную деятельность, но и активно совершают внебогослужбную деятельность с целью просвещения людей православными истинами.

Подвижники оказывают, прежде всего, духовную помощь, а также материальную, финансовую различным категориям населения и государственным учреждениям, например, нуждающимся людям, оказавшимся в тяжелой ситуации, больным и инвалидам, одиноким, многодетным, детям-сиротам, больницам, детским приютам, а также военным частям. Кроме того, монастыри сами открывают детские приюты, которые находятся на попечении монахов. При монастырских храмах создаются воскресные школы катехизаторской направленности, библиотеки с литературой на православную тематику, с духовной ориентацией, также открываются издательские отделы в монастырях. Подвижники помогают в организации слетов, форумов православных молодежных движений, общаются с детьми, подростками, посещают светские учебные заведения, приглашают в монастыри молодежь и взрослое население.

По слову священномученика Иоанна Восторгова, расстрелянного большевиками в 1918 г., «монастыри – это запасные водоемы живой воды религиозного воодушевления; они питают и увлажняют иссохшие пустыни духа мирской жизни, они дают живительную и спасительную влагу душам жаждущим» [12]. Как в древности монастыри были центрами книжности, так и сегодня обители хранят в своих библиотеках «преданья старины глубокой», как в древности они были центрами начального образования, так и сегодня монахи дают детям, молодому поколению духовные знания, которые необходимы для жизни. Монастыри Воронежской митрополии оказывают медицинскую помощь всем людям, без учета

социального статуса и финансового положения. Нередко сегодня можно увидеть монастырские гостиницы для паломников.

Просветительская и миссионерская деятельность монастырей Воронежской митрополии оказывает духовно-нравственное влияние на российский социум, на его ценностные ориентации, культуру, нравственные приоритеты. Здесь следует учитывать тот факт, что страна долгое время была под давлением атеистической идеологии, под гнетом безбожной культуры, которая посеяла во многих людях неверие, и эти люди (старшее поколение) передали это неверие и своим детям, внукам. В этой связи монахам сегодня приходится оказывать духовное сопротивление этому посеянному в сердцах людей и молодежи неверию, обезбоживанию, приходится, и порой с трудом, зажигать искорку веры и доверия Богу, «растопливать» окаменелые сердца, поддерживать в людях веру, указывая путь к Богу. И сегодня монастыри широко открывают свои врата, приглашая мир окунуться в атмосферу тишины, покоя, молитвы, православной культуры и духовности, которые сохранились, во многом благодаря служению монахов.

Одних людей в монастырях привлекает тишь да благодать, возможность оторваться от мирской суеты, сбежать от проблем хотя бы на какой-то небольшой временной период, других – молитвенный строй, ритм жизни в обителях, возможность прикоснуться к святыням, чудотворным иконам, получить совет, третьих – архитектурно-художественные образы, четвертых – исторические сведения, пятых – просто любопытство, но, следует отметить, никого монастырская жизнь и атмосфера не оставляют равнодушными.

Жизнь обителей включает в себя религиозно-просветительскую, социальную, хозяйственную деятельность. При этом главное для подвижников – это жизнь «вокруг алтаря» Божьего, т.е. Богослужение, молитва и при этом хранение обетов послушания, целомудрия, нестяжания, главное – достичь теосиса, обожиться самому и «показать другим людям, как нужно жить в этом мире, чтобы не погибнуть» [2].

Как отмечает архимандрит Феофилакт (Безукладников), «самое лучшее свидетельство – это образ жизни и поступки человека, которые подтверждают его любовь к Богу и желание жить по Евангелию. Главным видом миссионерской деятельности монастырей является молитва и Богослужение. Также миссией являются проповедь, издательская и просветительская деятельность монастыря (воскресные школы, экскурсии, работа с паломниками). Даже совместный с братией труд, например, на подсобном хозяйстве, это тоже миссионерство. Любое

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

общение такого рода – это миссия... Очень важно, чтобы такая деятельность не была формальной и напоказ, а велась от искреннего сердца и во славу Божию» [21]. Сам факт существования обителей является миссией – взирая на монастырские храмы, здания, на архитектуру, монахов, люди прикасаются к иному миру, понимают, что есть иная жизнь, духовная, задумываются о смысле своей жизни.

Монастыри Воронежской митрополии совершают социальное служение, которое выражается в благотворительность, оказании помощи, опеки нуждающимся, одиноким людям, инвалидам, а также тем, у кого есть стойкие греховные аддикции (например, алкоголезависимым людям, тем, кто зависит от наркотических веществ), многодетным семьям, беженцам.

Миссионерское служение обителей митрополии заключается в приеме паломников, организации паломнических поездок. Так, например, в апреле 2024 года Свято-Успенский Дивногорский мужской монастырь принял паломников из Воронежа, и наместник обители игумен Алексей (Сукачев) провел с ними за чаепитием духовную беседу, посвященную духовным и нравственным ценностям [14]. Кроме того, игумен отметил, что Божественные истины отражены на страницах священных, духовных книг, которые дают возможность прикоснуться к многовековым святоотеческим традициям. По окончании паломнической встречи отец Алексей подарил всем гостям на молитвенную память книги Н.В. Гоголя «Размышления о Божественной литургии» [14].

Монастыри Воронежской митрополии также организывают работу воскресных школ и для детей, и для взрослых на территории обителей, совершают работу с молодежью (школьниками, студентами) в рамках сотрудничества со светскими образовательными учреждениями с целью реализации программы духовно-нравственного воспитания.

Так, в феврале 2023 г. в воронежской православной гимназии состоялась встреча учащихся с игуменами мужских монастырей Воронежской митрополии. На встрече присутствовали наместник Дивногорского монастыря Воронежской епархии игумен Алексей (Сукачев), настоятель Воскресенского Белогорского мужского монастыря Россошанской епархии игумен Илия (Ждамиров) и настоятель Серафимо-Саровского мужского монастыря Борисоглебской епархии иеромонах Тихон (Комаров). Они рассказали ребятам об истории монастырей, отвечали на вопросы, которые задавали учащиеся [3].

В мае 2023 г. насельник Серафимо-Саровской обители иеромонах Марк (Хомич) принял участие в мероприятии, посвященном последнему звонку в Ново-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

макаровской школе. Подвижник поздравил всех с окончанием учебного года и пожелал выпускникам успешной реализации в жизни [17].

В июне этого же года воспитанники реабилитационного центра для детей и подростков с ограниченными возможностями «Журавлик» г. Борисоглебска посетили Серафимо-Саровский монастырь. Отец Тихон провел «обзорную экскурсию по обители, показал ребятам храмы и источники монастыря, ребята помолились во время Литургии и причастились Святых Христовых Таин» [18].

Перед наступлением Нового 2024 года настоятель Серафимо-Саровского монастыря о. Тихон благодаря помощи благодетелей осуществил мечты детей из многодетных семей: каждому ребенку был подарен особенный подарок. А в рождественскую ночь по окончании праздничной Литургии приглашенные дети и прихожане монастыря пели духовные канты и рассказывали стихи. Затем о. Тихон «вручил сладкие подарки, детям – детское Евангелие. 10 января дети монастырского благочиния посетили архиерейскую елку в городе Борисоглебск» [15].

В апреле 2024 года наместник Дивногорского монастыря игумен Алексей организовал встречу учащихся Дивногорской средней общеобразовательной школы с участником СВО, руководителем военно-патриотического центра «Крепость» Юрием Васильевичем Черкасским, который рассказал о патриотизме, о любви к Отечеству, о духовно-нравственном смысле проведения СВО, а также о том, какими качествами должен обладать защитник Родины [4].

11 апреля игумен Алексей снова провел занятие с учащимся Дивногорской школы. Тематика встречи была определена празднованием Дня православной книги [8].

Также в апреле в воскресной школе Спасо-Преображенского Толшевского женского монастыря состоялось занятие, посвященное Дню православной книги. Клирик обители иерей Дионисий Агапов провел урок для учащихся воскресной школы, в ходе которого отметил важность чтения православной книги, отметил ее особенности, телеологическую направленность, а также рассказал об истории книгопечатания на Руси [10].

Кроме того, в рамках сотрудничества обителей со школами, учащиеся посещают монастыри с целью оказания помощи монахам по уборке территории обителей. Так, в апреле ученики Новомакаровской школы приняли участие в субботнике по уборке территории Серафимо-Саровского монастыря. Насельники обители поблагодарили ребят за оказанную помощь и отметили, что такие дела, такой

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

труд способствует формированию ответственности, трудолюбия и способности ценить исторические места [20].

Игумен Тихон также в апреле месяце встретился с учащимися Новомакаровской школы, в ходе встречи он рассказал о праздновании Дня православной книги, о важности чтения духовной литературы и передал школьной библиотеке православные книги из библиотечного фонда монастыря [1].

Монахи не только посещают школы, но и приглашают учеников в монастыри. Так, в рамках празднования Дня православной книги в конференц-зале Серафимо-Саровского монастыря состоялся открытый урок для учащихся Новомакаровской школы с презентацией «Жизнь и служение подвижника благочестия схиигумена Митрофана (Мякина)» [6].

Воскресенский Белогорский муж монастырь также совершает миссионерское и просветительское служение, в рамках которого организуются встречи насельников обители с учащимися светских школ, проводятся занятия воскресной школы, монастырь принимает паломников, оказывает помощь нуждающимся, организует семейные мероприятия. Например, в августе 2023 г. прошел Епархиальный семейный полевой сбор «Белогорье» на территории, прилегающей к Воскресенскому Белогорскому монастырю. Сбор посвятили святителю Митрофану Воронежскому. В программу вошли участие в Богослужениях, спектакли, различные послушания, экскурсии по храму и келиям монастыря, мастер-классы, песни под гитару у костра и прочее [9].

В ходе Рождественских святочных дней 2024 года во Дворце культуры с. Белогорье состоялся спектакль «Чудесный доктор» театральной студии «Образ» на базе воскресной школы при монастыре [5]. Также в марте в Монастырском благочинии прошла встреча монахов со старшеклассниками «сёл Белогорья и Юдина, посвященная Дню православной книги. Игумен Илия (Ждамиров), иеромонах Алексей (Гордеев) и иерей Александр Самсонников рассказали ребятам об истории и значении этого дня, о книгопечатании на Руси, показали старинные книги на церковнославянском, сербском и греческом языках» [7].

В мае в воскресной школе для взрослых при Воскресенском Белогорском монастыре состоялся Пасхальный концерт, в котором приняло участие 150 человек. Игумен Илия (Ждамиров) поздравил всех с праздником Воскресения Христова, после мероприятия состоялось чаепитие [16].

Учащиеся школ принимают участие в различных епархиальных конкурсах, олимпиадах, викторинах, семинарах, концертах, которые проходят с привлечени-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

ем насельников монастырей Воронежской митрополии. В ходе встреч с детьми и взрослыми монахи рассказывают об основах Православного богословия, о Св. Писании и Св. Предании, о церковной жизни, о Христе, как Спасителе мира, и Евхаристии, о православной этике и нравственности, в т.ч. о грехах, страстях и способах борьбы с ними, рассказывают об основных элементах Богослужений, о монашестве.

Следует отметить, что сотрудничество обителей и школ способствует формированию в детях стремления к нравственному самосовершенствованию, получению основ Православной веры, пониманию ее роли в культуре и истории России, а также укреплению традиционных семейных ценностей и формированию в детях понимания важности хранения традиций. Кроме того, взаимодействие Церкви и школы способствует профилактике различных отклонений среди молодежи.

Кроме прочего, миссионерское служение обителей включает в себя издательскую деятельность, сотрудничество с военными частями Воронежского региона. Например, в декабре 2023 г. монашествующие Воронежской епархии посетили военный госпиталь в Воронеже, пообщались с российскими военными, которые получили ранения в ходе СВО. Для бойцов организовали концерт: сестры Алексиево-Акатова монастыря и клирик обители, протодиакон Виктор Ивлиев исполнили ряд патриотических песнопений. Концертную программу завершил мужской митрополичий хор Благовещенского кафедрального собора под руководством регента Михаила Перфильева. Затем бойцам вручили памятные подарки (продуктовые наборы и иконки, молитвенные пояса с 90-м псалмом) и поблагодарили за их мужество, любовь к Родине и терпение [13].

В Воронежской епархии выходит в свет издание «Воронеж православный», также издается «Вестник Воронежской митрополии», студенческий православный журнал «Образ жизни», издаваемый Воронежской Православной духовной семинарией. Кроме того, по возможности, благочиния епархий издают свои местные газеты, отражающие жизнь приходов благочиния. Так, например, выходит в свет газета Павловского церковного округа «Павловский благовест».

В Борисоглебске издается «Борисоглебский вестник» [<https://bsk-eparhia.ru/publikacii/>], отражающий, кроме прочего, церковные события. На сайте издательского отдела Борисоглебской епархии сказано: «На приходах епархии издаются: «Поворинский православный вестник»; Приходской листок «Казанский благовест»; Приходской листок «Складень»; Приходской листок «Благовест». Регу-

лярно публикуются материалы православной тематики в районных и местных периодических изданиях» [11].

Россошаская епархия также ведет издательскую деятельность. Так, например, епархией издается «Православный вестник» [<https://roseparhia.ru/pravoslavnyu-vestnik/>] в электронном виде, который всецело отражает события епархиальной жизни.

Таким образом, как мы видим по приведенным примерам той деятельности, которую ведут монастыри Воронежской митрополии, можно сказать, что основным направлением миссии обителей является работа с молодым поколением, от которого зависит будущее России. Монастыри совершают свое миссионерское и просветительское служение по разным направлениям: это и Богослужения, и работа с паломниками, и издательская деятельность, и воскресные школы (как для детей, так и для взрослых), и встречи с учащимися государственных образовательных учреждений, православных гимназий, и приглашение учащихся в монастырь с целью ознакомления с православной подвижнической жизнью. И в центре всей монастырской деятельности – литургической, молитвенной, общинной – стоит Слово Божие. Миссионерское и просветительское служение обителей Воронежской митрополии направлено на приведение человека к Богу, на помощь ему в сознательном и ответственном воцерковлении, на приобщение его к полноценной церковной жизни, конечной целью всего этого является теосис (обожение).

Литература

1. Беседа со школьниками о православной книге // Сайт Серафимо-Саровского монастыря [Электронный ресурс]. – URL: <https://serafims.ru/prihozhanam/news/Be sedasoshkolnikamiopravoslavnoyknige/> (дата обращения 11.05.2024).

2. Варвара (Шурыгина), игум. Роль монастырей в духовно-нравственном просвещении общества: исторический опыт и современность [Электронный ресурс]. – URL: <https://blago-kavkaz.ru/3886> (дата обращения 11.05.2024).

3. В воронежской православной гимназии состоялась встреча учащихся старших классов с игуменами мужских монастырей Воронежской митрополии // Воронежская епархия [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.vob-eparhia.ru/index.php?d=22095> (дата обращения 11.05.2024).

4. В дивногорской школе прошла патриотическая встреча // Воронежская епархия [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.vob-eparhia.ru/index.php?d=23531> (дата обращения 11.05.2024).

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

5. Видеозапись спектакля «Чудесный доктор» театральной студии «Образ». 08.01.2023 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.belmon.ru/anons/videozapis_spektaklya_chudesnyj_doktor_teatral_noj_studii_obraz/ (дата обращения 11.05.2024).

6. В рамках празднования дня православной книги в конференц-зале Серафимо-Саровского монастыря состоялся открытый урок // Серафимо-Саровский монастырь [Электронный ресурс]. – URL: https://serafims.ru/prihozhanam/news/Vramk_akhprazdnovaniyaDnyapravoslavnoyknigivkonferentszaleSerafimoSarovskogomonastyryasostoyalsyaotkr/ (дата обращения 11.05.2024).

7. День православной книги в Монастырском благочинии // Воскресенский Белогорский мужской монастырь [Электронный ресурс]. – URL: http://www.belmon.ru/news-page/den_pravoslavnoj_knigi_v_monastyrskom_blagochinii/

8. Духовно-просветительское занятие проведено в дивногорской школе // Воронежская епархия [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.vob-eparhia.ru/index.php?d=23540> (дата обращения 11.05.2024).

9. Епархиальный семейный полевой сбор «Белогорье» // Россошанская епархия [Электронный ресурс]. – URL: <https://roseparhia.ru/eprakhija/monastyrskoe-blagochinie.php/v-avguste-poshyel-eparkhialnyu-semeynyu-polevoy-sbor-belogore/> (дата обращения 11.05.2024).

10. Живое слово мудрости духовной. Урок, посвященный Дню православной книги // Воронежская епархия [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.vob-eparhia.ru/index.php?d=23542> (дата обращения 11.05.2024).

11. Издательский отдел Борисоглебской епархии // Борисоглебская епархия [Электронный ресурс]. – URL: <https://bsk-eparhia.ru/eparhialnye-otdely/izdatelskij-otdel/> (дата обращения 11.05.2024).

12. Иоанн (Крестьянский), архим. Настольная книга для монашествующих и мирян [Электронный ресурс]. – URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/3254> (дата обращения 11.05.2024).

13. Монашествующие Воронежской епархии посетили военный госпиталь // Воронежская епархия [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.vob-eparhia.ru/index.php?d=23065> (дата обращения 11.05.2024).

14. Наместник Дивногорского монастыря побеседовал с воронежскими паломниками // Воронежская епархия [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.vob-eparhia.ru/index.php?d=23557> (дата обращения 11.05.2024).

15. Настоятель Серафимо-Саровского монастыря иеромонах Тихон поздравил детей с. Новомакарово с Рождеством Христовым // Серафимо-Саровский мона-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

стырь [Электронный ресурс]. – URL: <https://serafims.ru/prihozhanam/news/NastoyatelSerafimoSarovskogomonastyraieromonakhTikhonpozdravildeteysNovomakarovoRozhdestvomKHristo/> (дата обращения 11.05.2024).

16. Пасхальный концерт в Воскресной школе Белогорья // Воскресенский Белогорский мужской монастырь [Электронный ресурс]. – URL: http://www.belmon.ru/news-page/pashalnyj_koncert_v_voskresnoj_shkole_belogorya2/ (дата обращения 11.05.2024).

17. Последний звонок в Новомакаровской ООШ // Серафимо-Саровский монастырь [Электронный ресурс]. – URL: <https://serafims.ru/prihozhanam/news/PosledniyuzvonokvNovomakarovskoyOOSH/> (дата обращения 11.05.2024).

18. Серафимо-Саровский монастырь посетили дети из «Журавлика» // Серафимо-Саровский монастырь [Электронный ресурс]. – URL: <https://serafims.ru/prihozhanam/news/SerafimoSarovskiymonastyrposetilidetiizZHuravlika/> (дата обращения 11.05.2024).

19. СК зафиксировал рост тяжкой подростковой преступности в России на треть в 2023 году // ТАСС. 16.04.2023г. [Электронный ресурс]. – URL: <https://tass.ru/obschestvo/20555535?ysclid=lv7w0zylhx603609367> (дата обращения 11.05.2024).

20. Учащие и учащиеся Новомакаровской школы приняли участие в субботнике по уборке территории Серафимо-Саровского монастыря // Серафимо-Саровский монастырь [Электронный ресурс]. – URL: <https://serafims.ru/prihozhanam/news/UchashchieiuchashchiesyaNovomakarovskoyshkolyprinyaliuchastievsubbotnikerouborketerritoriiSerafimoSa/> (дата обращения 11.05.2024).

21. Феофилакт (Безукладников), архим. Монастырь и миссионерское служение – есть ли противоречие? // Участники международной конференции «Миссия монастырей в современном мире: цели, задачи, принципы построения коммуникации», проходившей в Троице-Сергиевой лавре 24-25 сентября 2019 года [Электронный ресурс]. – URL: <https://monasterium.ru/publikatsii/intervyu/monastyr-i-missionerskoe-sluzhenie-est-li-protivorechie/> (дата обращения 11.05.2024).

УДК 28 (5-012)

Александр Викторович Бондарев
магистрант 1 курса
Белгородской православной духовной семинарии (с м/н),
Россия, г. Белгород
bondarevaleksandr007@gmail.com

Миссия как богословское образование

Аннотация. Статья посвящена проблемам миссии в контексте христианского образования. В статье делается акцент на православном понимании миссии.

Был сделан вывод, что человечество вступило в преапокалиптическую эпоху, когда миссия как богословское образование является важным элементом новой зарождающейся системы православной миссиологии. Православное богословское образование выступает как обязательное условие для реализации миссионерского призвания православной Церкви.

Ключевые слова: миссия; богословское образование; миссионерское призвание; Православие; система православной миссиологии; праксиологический подход.

Alexandr Viktorovich Bondarev
1st year master's student
Belgorod Orthodox Theological Seminary,
Russia, Belgorod
bondarevaleksandr007@gmail.com

Mission as a theological education

Abstract. This article is devoted to the problems of mission in the context of Christian education. The article focuses on the Orthodox understanding of the mission.

It was concluded that humanity has entered the pre-apocalyptic era, when mission as a theological education is an important element of the new emerging system of Orthodox missiology. Orthodox theological education is a prerequisite for the realization of the missionary vocation of the Orthodox Church.

Keywords: mission; theological education; missionary vocation; Orthodoxy; system of Orthodox missiology; praxeological approach.

Необходимо с самого начала объяснить наше понимание христианской миссии. Можно охарактеризовать миссию в широком смысле как всеобъемлющее измерение христианской жизни в мире, широко известное как миссию Бога. Это понимание основывается на описании мессианского призвания Иисуса из Назарета, записанном в Евангелии от Луки (Лк. 4, 14-21).

Христианская миссия не может пониматься как создание Церкви Божия на земле в «последние дни», а, наоборот, призыв к покаянию, духовной жизни и созидание Церкви Небесного внутри сердца человека с целью спасения его души. Безусловно, как и призвание Христа, так и призвание современных миссионеров носит многосторонний характер: проповедь Евангелия, исцеление, дела милосердия, духовное попечения.

О важности христианской миссии свидетельствуют первые слова и действия Иисуса, когда он встретился со своими учениками на их собрании в ночь после своего воскресения (Ин. 20, 19-25), когда он наделил их Святым Духом и передал им свое призвание. Господь выразил смысл христианской миссий в следующих слова: «И приблизившись Иисус сказал им... идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам» (Мф. 28, 18–20) [1].

Итак, миссия – это первый и фундаментальный акт воскресшего Христа. На Руси как известно первыми христианскими миссионерами были монахи из Греции и Болгарии, которые выполняли не только миссионерские, но и образовательные задачи [6].

Однако миссия имеет логический, а не только хронологический, приоритет в последовательности действий Иисуса Христа. Это ставит перед дилеммой тех, кто предпочитает четкое и однозначное определение христианской миссии и соответствии миссии христианского образования как ее аспекта. Но это действительно не новое явление.

Значение термина «миссия» все еще было довольно ограниченным, хотя оно уже не было однозначным. В то время уже можно было выделить различные общие понятия «миссии», но общепринятый обзор термина «миссия» все еще был возможен. В течение 1960-х и 1970-х годов использование этого термина росло в геометрической прогрессии, и он также стал спорной областью значения с ростом экуменически-евангелического противоречия после слияния Международного миссионерского совета со Всемирным советом Церквей в Нью-Дели в 1961 году [3].

Сегодня мы имеем дело с множественной вселенной миссиологией во вселенной миссии Церкви. Обращение Творца, Освободителя и Хранителя к сотворенному космосу, в котором мы можем участвовать относится к «вселенной миссии» Бога. Но миссиология настолько сложна, воплощена в таких разнообразных контекстах и требует таких разнообразных подходов, что мы можем работать с множественным пониманием миссии. В наших разнообразных контекстах мы должны питать друг друга как члены одного тела Церкви, несмотря на наши различия и неравенства, и мы должны напоминать друг другу о спасительном слове, однажды произнесенном апостолам. Миссию можно рассматривать как практическую реализацию миссионерского богословия.

На наш взгляд, книги Нового Завета были написаны не только для установления христианской доктрины, но и как миссионерские документы, позволяющие контекстуализировать и инкультурировать благую весть об Иисусе из Назарета в различных ранних общинах. Особенно это касается миссионерских посланий ап. Павла, например, послание к Римлянам.

Православное богословское образование как миссия

Мы понимаем миссиологию или миссионерское богословие как систематическое богословское размышление о практике миссии. Практика и размышление вместе составляют нашу миссионерскую практику.

Для реализации миссии богословского образования мы должны развивать взаимопонятный язык и лексику. Это мы можем сделать, взяв за отправную точку миссию Бога, и поэтому говорить друг с другом о необходимости христианской миссии [2]. Затем мы имеем дело с реальностью миссии богословского образования, дополняя фразу «словом-действием», требуемым в наших различных и несопоставимых контекстах [4].

Мы предлагаем следующие элементы формирующейся парадигмы миссии:

1. миссия как духовная школа;
2. миссия как *Missio Dei* (Миссия Бога)
3. миссия как инкультурация.
4. миссия богословского образования [4].

Именно в свете этого анализа я предлагаю добавить в парадигму христианской миссии миссию православного богословского образования. Важно обосновать необходимость рассматривать православное богословское образование как обязательное условие миссионерского призвания Церкви, указывающее на четкую ли-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

нию, проходящую через Ветхий Завет и раввинское учение и достигающую своей кульминации в Новом Завете и священном Предании православной Церкви.

Концепция христианина как личного ученика Иисуса Христа очень важна для понимания богословского образования как миссии.

Выдающийся пример всеобъемлющего богословского образования в этом смысле мы находим у ученика Гамалиила, одного из первых богословов, апостола язычников и великого ученика Иисуса Христа апостола Павла. Он не только давал духовное образование общинам, но и оставил нам практический пример для будущих поколений педагогов-миссионеров. Его огромную ценность можно обнаружить в формулировке миссионерского богословия для молодых церквей, а также богословия образования и формирования. К моему приведенному выше аргументу можно и даже нужно добавить гораздо больше.

Православная богословско-образовательная миссия может «завершиться полным циклом» богословского образования, когда миссионер получает весь спектр необходимых знаний и миссионерских навыков. Православное миссионерское движение в Африке зародилось в Европе. Рукоположенных и обученных миссионеров отправляют в неправославные страны Африки, Азии, страны Тихоокеанского региона для проповеди Православия и основания церквей. Вначале все навыки и знания, необходимые для этих процессов, должны были быть предоставлены отправляющими странами в Европе, прежде всего, Грецией.

Ко второй половине XX века Константинопольский, Александрийский и другие Патриархаты, а также миссионерские общества осознали, что для выполнения этой огромной задачи необходимы обученные работники из числа коренного населения. Обычно это происходило благодаря тому, что отдельные миссионеры обеспечивали элементарную богословскую подготовку помощнику из числа коренного населения – но это лучше назвать наставничеством, чем структурированным богословским образованием.

Число греческих миссионеров, участвующих в пасторских проектах и проектах по основанию церквей, уменьшалось, пока, наконец, большая часть оставшегося персонала православных миссий не стала работать в основном в существующих богословских учебных заведениях и миссионерских центрах. С последнего десятилетия двадцатого века ситуация начала резко меняться; в настоящее время африканские православные общины предоставляют собственных преподавателей богословия. Это историческое развитие является основой моего понимания православной миссии, завершающей исторический полный круг.

В своем известном наставлении своим ученикам, написанном в книге Деяний (Деян 1:7-8), Господь наш Иисус Христос метафорически описал христианскую миссию как путешествие из Иерусалима в Иудею, затем в Самарию и, в конечном итоге, на край земли. На протяжении всей истории православной миссии мы обычно понимали это как строго линейное историческое развитие. Я бы предположил, что лучше понимать это в современном контексте, что к началу XX века возникла острая потребность в более крупном и более квалифицированном местном миссионерском служении. Священники и миссионеры из местного населения могли бы выполнять миссионерскую работу в неправославных странах лучше, чем «белые» миссионеры. Для православных учебных заведений и богословских колледжей важно завершить процесс доукомплектования кадрами.

Перспективы богословского образования как миссии: праксиологический подход

Приспосабливаясь к предложениям и характеристикам христианского мира, многие деятели православной Церкви утратили видение Бога как Бога-миссионера, что привело к пониманию Евангелия, оторванному от ученичества. Это имело серьезные последствия не только для православной эkkлезиологии, но также для формы и практики нашей системы теологического образования, которая стремилась подготовить миссионеров для этих церквей, построенных по образцу христианского мира. Когда мы рассматриваем эти последствия, вопрос не в том, являются ли семинарии и их программы формальными. Они всегда есть. Лучше задать вопрос, помогают ли семинарии и их программы студентам развить характер и компетентность, необходимые для преданного служения Православной Церкви?

Помимо множества неофициальных и качественных доказательств, которые мы могли бы привести на этот счет, эта реальность подтверждается тем фактом, что многие православные священники чувствуют себя «неквалифицированными или плохо подготовленными в своих семинариях». Перед нами задача определить образовательные принципы, основанные на богословском видении миссии Бога применительно как к Евангелию, так и к православной Церкви, которые могут придать форму и содержание процессам богословского формирования, способным помочь учащимся развить характер, ориентированный на компетентность. Можно было бы добавить и другие принципы, но мы хотели бы предположить, что видение богословского образования как миссия, которая направляется и формируется миссионерским видением Бога, Евангелия и Церкви, будет праксиоло-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

гическим – предназначенным для подготовки размышляющих практиков, мобилизационная – отданная на подготовку миссионеров, и духовная – отданная на обучение монахов. Каждый из этих принципов призван работать рука об руку с другими для достижения той же цели формирования, которую Иисус ставил перед своими учениками.

Когда мы смотрим на Иисуса как на образец формирования учеников, одна из самых первых вещей, которые мы видим, — это то, что мы могли бы назвать праксиологическим измерением формирования. Здесь мы имеем в виду тот способ, которым Иисус пригласил своих учеников к образу жизни, который включал постоянное взаимодействие между обучением, участием в практике служения Церкви и целенаправленным процессом размышления и интеграции. В то время как богословское образование в православном мире было в основном теоретическим, внушая огромное количество идей и информации студентам семинарии, а затем предоставляя им возможность попытаться применить их в контексте служения после окончания учебы, мы предлагаем, чтобы ориентированное на миссию богословское образование готовило рефлексивных православных практиков, чье обучение и формирование происходят праксиологически. Хотя, безусловно, необходимы и другие изменения, мы полагаем, что богословское образование, которое является праксиологическим, требует расширенных программ, обучения миссионеров-богословов, разнообразной среды обучения, высокой степени внимания к контекстуализации и акцента на создании обучающихся сообществ.

В то время как многие православные семинарии, кажется, тратят свою энергию, пытаясь найти способы помочь студентам быстрее получить ученые степени, праксиологическая ориентация требует более интегрированных и, следовательно, расширенных программ. Очевидно, что удлиненная программа задерживает присвоение ученой степени, но, согласно предлагаемому здесь видению богословского образования, идея состоит не в том, чтобы получить степень, чтобы вы могли начать заниматься миссионерским служением, а в том, чтобы начать служить, чтобы вы укоренились в надлежащий контекст для богословского образования и формирования. Наши процессы богословского образования должны быть более надежными. Мы считаем, что студентам действительно следует больше читать, больше писать, больше обсуждать, больше размышлять и чаще совершать миссионерское служение среди разных типов людей. Если конечной целью является не получение ученой степени, а фактическое становление человеком определенного типа, то коротких путей просто не существует.

Праксиологическая ориентация на богословское образование потребует от преподавателей православной семинарии, состоящего в основном не из традиционных академических ученых, а из богословов-миссионеров – тех, чья способность направлять и формировать других вытекает из их собственного праксиологического образования. Богословская наука всегда будет ориентирована на миссионерское значение для жизни и служения Церкви и будет сосредоточена на нем. Таким образом, мы вынуждены задаться вопросом, являются ли те, кто обучается и формируется по традиционным программам докторантуры, лучшими кандидатами на роль наставников и учителей, необходимых для подготовки тех, кто придерживается этого миссионерского видения богословского образования.

Теория обучения предполагает, что мы используем три способа обучения: передача информации, обучение для изучения определенных навыков и погружение. Наилучший опыт обучения возникает тогда, когда между всеми тремя существует динамическое взаимодействие. Руководствуясь предпосылками христианского мира, наши нынешние системы православного богословского образования созданы для того, чтобы делать первое, передавать информацию, но не уделять реального внимания вопросам ученичества или опыта погружения в миссионерскую среду. Праксиологическая ориентация богословского образования потребует от православных семинарий создания всех трех видов среды обучения для своих студентов. Проблема здесь не просто в отсутствии второй и третьей сред обучения, а в том, что без них актуальность времени, проведенного в первой среде, теряет то влияние, которое должно было бы иметь.

Православное миссионерское служение никогда не возникает в вакууме. Студентам не просто нужно научиться тому, что применять в контексте своего будущего миссионерского и священнического служения, чего при нынешней парадигме богословского образования у них может даже не быть. Им нужно научиться применять это в контексте своего служения, что мы предлагаем в качестве предварительного условия. Это подразумевает не только необходимость праксиологического прогресса в моделях распределенного обучения, но и требует значительно большего внимания со стороны преподавателей и разработки программ с учетом применения богословского обучения в конкретных миссионерских контекстах служения.

Миссионерское видение богословского образования, которое является праксиологическим, продемонстрирует высокую ценность воплощенной природы христианского обучения и формирования. Ключевым компонентом праксиологи-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

ческой ориентации богословского образования является важность обучения в обществе. Хотя мы полностью согласны с тем, что существует уникальное и важное место для тех, кого считают экспертами в своей области и могут поделиться своей мудростью, опытом и проницательностью, направляя студентов в их становление в качестве миссионеров и священников, существует не менее важное и формирующее измерение богословское образование, укорененное в образовательном сообществе. В соответствии с реалиями служения Церкви, которое всегда требует совместного подхода к задачам и проблемам, студенты семинарии должны все больше развивать способность проявлять открытость и проницательность по отношению к идеям и критике своих сверстников. Вопреки традиционным критериям оценки, которые почти исключительно основаны на индивидуальной академической успеваемости, основной компонент оценки формирования миссионеров будет связан с их отношением и взаимодействием с другими членами обучающегося сообщества.

Второй принцип, лежащий в основе нашего миссионерского видения богословского образования, основанного на жизни и служении Иисуса Христа и святых, заключается в мобилизации. Мы используем слово «мобилизационный», чтобы указать на то, как Иисус стремился подготовить своих учеников не только для выполнения порученной ему миссии, но и для того, чтобы стать людьми, способными подготовить других к тому же. Одним из наиболее катастрофических последствий христианского мира для наших систем богословского образования стало бесполезное предположение о том, что Церковь существует и должна существовать в центре нашего общества. В соответствии с этим видением семинарии подготовили священников, которые преуспели бы в управлении и поддержании этой системы. Поскольку миссия Бога и ее значение для Евангелия и Церкви снова становятся в центре внимания в постхристианском мире, мы утверждаем, что наши системы богословского образования должны быть переосмыслены в целях подготовки миссионерских лидеров. Это будут лидеры, чья забота и навыки вращения не вокруг управления церквями как частью культуры, которая считается «христианской», или даже более того, вокруг роста церкви, а вокруг мобилизации народа Божьего для участия в Божьей миссии в мире.

Мы утверждаем, что по-настоящему мобилизационная система богословского образования будет, среди прочего, доступной и предназначенной для подготовки священников и миссионеров, и оцениваемой по ее способности воспитывать лидеров, которые смогут подготовить учеников и мобилизовать других для верного

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

участия в миссии Бога. Жизнь в таком видении будет означать, что все чаще приемные комиссии будут рассматривать наличие контекста служения как необходимое условие для поступления в духовную семинарию. Кроме того, эта ценность должна побудить духовные семинарии и академии уделять значительное количество времени и ресурсов установлению действительно значимых отношений и партнерства с другими поместными церквями и служением, в которых студенты, не имеющие собственного контекста служения, не могли бы просто проходить стажировки. Там, где богословские школы продолжают предлагать варианты проживания, им следует структурировать их вокруг более монашеской модели, в которой учащиеся будут погружены в интегрированную программу обмена жизнью, ресурсами, опытом обучения и разнообразными усилиями в служении и миссии.

Отсутствие близости к тем видам православного теологического образования, о которых мы говорим, — это также проблема доступности. Хотя мы приветствуем усилия растущего числа семинарий, которые ценят возможности дистанционного обучения, мы предполагаем, что требуется гораздо больше инноваций. Семинариям все чаще приходится воплощать в себе тот характер, который они должны прививать своим ученикам. Нам также нужно представить, что может означать мобилизация самого богословского образования. Учреждения богословского образования, которые являются действительно мобилизационными, с радостью отдадут свое время и энергию инициативам, которые делают качественное богословское образование более доступным, даже если они не приносят прямой выгоды [5].

Будущее богословского образования принадлежит тем группам и учреждениям, которые больше заботятся о миссионерском деле Церкви, чем о своей собственной выгоде.

Церковное видение христианского мира предусматривало систему теологического образования, которая главным образом имела в виду подготовку священников, которые будут хранителями церкви в условиях постхристианской культуры.

Значение этих факторов заключается в том, что полное переосмысление богословского образования в соответствии с миссионерскими принципами выходит за рамки разработки альтернативного видения подготовки штатных профессиональных служителей или христианских педагогов и принятия на себя ответственности за привитие студентам предпринимательских и востребованных на рынке навыков за пределами христианского мира [2]. Это может привести к дальнейше-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

му увеличению количества преподавателей, работающих в христианских школах, созданию совместных программ семинарий, университетов, теологических факультетов университетов, а также дальнейшим инновациям.

Возвращаясь к богословскому видению внутренне миссионерской природы Бога, Евангелия и Церкви, изложенному выше, заключительным аспектом миссии богословского образования, который является мобилизационным, является важность подготовки священников, которые будут воспитывать учеников и мобилизовать народ Божий для миссии. Как бы то ни было, конкретный человек может быть индивидуально одаренным, его способность использовать эту одаренность вместе с библейским объединяющим поручением «идти и подготавливать учеников во всех народах» является фундаментальным показателем его пригодности для служения Церкви. Иными словами, мы полагаем, что глубокое понимание своей одаренности и, соответственно, глубокий опыт применения этой одаренности как средства воспитания учеников и мобилизации людей и сообществ для миссии следует рассматривать как основное требование для завершения и программа семинарии.

Какими бы мы ни считали праксиологические и мобилизационные принципы важными для видения богословского образования, нацеленного на формирование лидеров Церкви, самих по себе их недостаточно. Точно так же, как усилия Иисуса по обучению и формированию своих учеников не имели бы никакого окончательного значения без их связи с Богом и Божьей работой в мире, так и усилия семинарий оказываются напрасными без этой самой связи. Таким образом, последний принцип, который, по нашему мнению, необходимо подчеркнуть, если семинарии хотят внести свой вклад в формирование лидеров, обладающих характером и компетентностью, необходимыми для лидерства, основанного на миссионерском видении Бога, Евангелия и православной Церкви, заключается в том, что каждый компонент теологического образования должен быть духовным как по происхождению, так и по цели. Для нас это просто означает, что все, чем является и чем занимается богословское образование, должно быть основано на центральной роли ярких и растущих отношений с триединым Богом и Его работой в мире. Утратив свою миссиологическую форму, богословское образование в христианском мире позволило отделить интеллектуальное развитие от духовной зрелости. Это дихотомия, которую наши центры богословского образования должны отвергнуть, если они надеются оказать какую-либо поддержку в формировании лидеров для служения Церкви. Возможно, величайшая возможность, предоставленная нам Богом в

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

условиях культурного землетрясения, которое мы переживаем, — это восстановление видения народа Божьего как народа Церкви, живущего посреди мира, который любим сильнее. Видение богословского образования, направленное на то, чтобы подготовить мужчин к роли миссионеров в этом способе видения мира и взаимодействия с ним, требует, по крайней мере, процессов богословского формирования, которые формируют убеждения, передают духовные знания, перестраивают наши отношение к Священному Писанию и к святым отцам.

Заключение

Таким образом, мы вступили в преапокалиптическую эпоху, когда миссия как богословское образование является важным элементом новой зарождающейся системы православной миссиологии. Православное богословское образование выступает как обязательное условие для реализации миссионерского призвания православной Церкви, выраженного в следующих слова Христа: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам» (Мф. 28, 18–20).

Мы прекрасно знаем, что этот практический шаг вперед не отражает глубины перемен, которые необходимы в нашей нынешней системе богословского образования. Мы надеемся, что по мере того, как все больше и больше студентов присоединяются к нам для участия в этих учебных сообществах, Бог будет все больше давать нам мудрость и понимание дальнейших шагов вперед, поскольку Он ведет нас к верному воплощению того, каким должно быть и каким должно быть богословское образование, если оно будет заключается в том, чтобы внести значимый вклад в здоровье, жизнеспособность и верность православной Церкви, которая находит свой путь в контексте постхристианского мира. Цель миссии богословского образования — сделать все возможное, чтобы помочь воспитать священников-миссионеров, обладающих характером и компетентностью, необходимыми для тех, кто поведет людей в путешествие познания Бога и следования за ним по мере продвижения Его миссии в мире.

Библиография

1. Василий Куценко, свящ. Миссия в повседневности. Продолжение проповеди Христовой [Электронный ресурс]. - URL: <https://pravoslavie.ru/76018.html> (дата обращения: 04.03.2024).

2. Владимир Федоров, прот. Миссия, миссиология и православное богословское образование в России // Христианское чтение. 1999. №18 [Электронный ресурс]. - URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/missiya-missiologiya-i-pravoslavnoe-bogoslovskoe-obrazovanie-v-rossii> (дата обращения: 05.03.2024).

3. Владимир Федоров, прот. Христианское единство и задачи православной миссии // Христианское чтение. 1997. №14 [Электронный ресурс]. -URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/hristianskoe-edinstvo-i-zadachi-pravoslavnoy-missii> (дата обращения: 04.03.2024).

4. Здор А.В. Миссия богословского образования - вырастить православной интеллигенцию [Электронный ресурс]. - URL: <https://pravoslavie.ru/4744.html> (дата обращения: 05.03.2024).

5. Мангилев П. И. Богословское образование - важнейшая часть гуманитарного знания, не имея которой российское образование не может считать себя полноценным // Дискуссия. 2016. №9 (72) [Электронный ресурс]. - URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/bogoslovskoe-obrazovanie-vazhneyshaya-chast-gumanitarnogo-znaniya-ne-imeya-kotoroy-rossiyskoe-obrazovanie-ne-mozhet-schitat-sebya> (дата обращения: 15.04.2024).

6. Серапион (Митько), игумен, Лев (Скляров), иером. История православной миссии и современность // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. 2017. №4 (24) [Электронный ресурс]. - URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/istoriya-pravoslavnoy-missii-i-sovremennost> (дата обращения: 05.03.2024).

УДК 348.5

Ковалев Михаил Евгеньевич
Воспитанник 4 курса Белгородской
Православной Духовной Семинарии
(с миссионерской направленностью)
Россия, г. Белгород

Исторические обоснования канонических препятствий к рукоположению

Аннотация. На сегодняшний день существует множество канонов и правил, регламентирующих таинство рукоположения, тем не менее, большинство людей не вникают в исторический контекст и обоснование тех препятствий, которые выставляют каноны перед кандидатом на священнослужение. Именно поэтому целью данного исследования стало изучение канонических препятствий к рукоположению и их историческое обоснование. Основным методом исследования в данной статье является синтез знаний из области истории Нового Завета и канонического права. В ходе работы проведен комплексный и наиболее полный анализ канонов и исторических фактов, в результате которого получилось выработать историческое обоснование канонических препятствий к таинству хиротонии.

Ключевые слова: каноническое право, хиротония, канон, рукоположение, препятствие рукоположению, канонические препятствия.

Kovalev Mikhail Evgenevich
4th year student of the Belgorod
Orthodox Theological Seminary
(with a missionary orientation)
Russia, Belgorod

Historical justifications of canonical obstacles to ordination

Abstract. To date, there are many canons and rules governing the sacrament of ordination, however, most people do not delve into the historical context and justification of the obstacles that the canons present to a candidate for the priesthood. That is why the purpose of this study was to study the canonical obstacles to ordination and their

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

historical justification. The main method of research in this article is the synthesis of knowledge from the field of New Testament history and canon law. In the course of the work, a comprehensive and most complete analysis of the canons and historical facts was carried out, as a result of which it was possible to develop a historical justification for canonical obstacles to the sacrament of ordination.

Keywords: canon law, ordination, canon, ordination, obstacle to ordination, canonical obstacles.

Начать данную работу стоит с некоторого пояснения касательно рукоположения, так как без глубокого понимания этого Таинства невозможно говорить о данной теме далее.

Священнослужение издревле считается особым. Помимо совершения богослужений, в руках духовенства находятся еще другие формы служения Богу и иная ответственность. Например, пастырское служение, проповедь, необходимость следить за состоянием прихода и храма. В связи с этим, священнослужителям преподаются особые дары Святого Духа, получаемые в Таинстве рукоположения [7, с. 5].

Смысл данного священнодействия заключается в передаче священного дара служения Богу от Христа и апостолов до нынешнего священнослужителя. Может возникнуть вопрос: «А в чем же смысл? Зачем нужна апостольская преемственность и так ли она необходима?». Учитывая сегодняшние обстоятельства и отношение различных протестантских деноминаций к апостольскому преемству и Таинствам в целом, а также распространение их мнения в христианскую среду, задаваемые ранее вопросы являются закономерными.

Рассуждая на тему необходимости апостольского преемства и богоустановленности данного явления, обращусь к стандарту, используемому во многих семинариях, а именно к учебнику протоиерея Олега Давыденкова по догматическому богословию [3, с.540]. Итак, во-первых, священство предполагает, что сам священник избран Богом, о чем написано в Евангелии и посланиях апостола Павла: «Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас...» (Ин.15:16); «Никто сам собою не приемлет этой чести, но призываемый Богом, как и Аарон» (Евр.5:4). Также, апостол Павел указал на то, что церковная иерархия установлена Богом: «Он поставил одних апостолами... иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения...» (Ев.4:11-12). Однако самым важным свидетель-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

ством является именно следующая цитата: «Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства» (1Тим.4:14).

Далее рассмотрим поближе саму евангельскую историю. Вначале служения Христос собирает вокруг Себя группу особо избранных учеников. Иисус учил, что придет время, когда все верующие в Него сподобятся получить Святого Духа. Далее Христос избирает из всех учеников двенадцать, которым после своего Воскресения, в день Пятидесятницы, посылает Духа Святого. Здесь важно отметить, что Дух был послан именно им и даже апостолу Фоме, который не присутствовал лично, однако все равно оказался причастным к Духу, посланному Христом.

Священное Писание прямо повествует нам о том, что дар Духа Святого получили именно избранные апостолы Христа. В Иерусалиме проживало около 120 других учеников [3, с. 554], однако дара удостоились только апостолы. Далее они послужили посредниками, проводниками низведения Духа на остальных веровавших. Только апостолы могли возлагать руки, о чем нам повествует события книги деяний (Деян. 8:18-24), когда один из семи диаконов крестил самарян, но, тем не менее, не мог возложить на них руки.

Соответственно, Господь установил особый порядок освящения, в котором апостолы стали посредниками и устроителями Церкви, наставниками верующих и проводниками благодати Духа Святого.

Таким образом, мы разобрались в первом условии для рукоположения. Используемыми выше цитатами доказывается необходимость апостольского преемства, а также дальнейшее тщательное исследование и документальная фиксация цепи рукоположений. На сегодняшний день мы имеем полноценно описанную преемственную таблицу, идущую вплоть до современности.

Рассмотрев и подтвердив главное требование к признанию рукоположения действительным и действенным, перейдем к тому, какие благодатные дары получает священнослужитель в данном Таинстве.

Во-первых, стоит отметить и необходимые качества для посвящаемого, а именно, по словам апостола Павла: «...страннолюбив, любящий добро, целомудрен, справедлив, благочестив, воздержан» (Тит. 1,7-8). Кандидат, разумеется, должен быть крещен и быть мужского пола. Последнее особенно важно в свете новейших тенденций протестантского мира [6, с. 1].

Во-вторых, широко известны три степени посвящения: диакон, иерей и епископ. Каждая из них обладает своими обязанностями и особыми формами служе-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

ния Церкви. Диакон – священнослужитель младшей ступени, прислуживающий при Таинствах, но не совершающий их. Иерей – это священник, совершающий все Таинства, кроме рукоположения. Епископ, в свою очередь, может совершать все Таинства, включая рукоположение. Важным является то, что необходимо пройти все ступени священства, что означает невозможность сразу стать епископом, не пройдя хиротонию в диаконы и иереи [4, с. 111].

Впрочем, если требования к первым двум ступеням не отличаются, если не сказать, что каждый диакон в будущем стремиться стать иереем, то у епископа есть условие, появившееся со времен Трулльского собора в VII веке - безбрачие.

Каждая ступень получает благодатные дары, которые помогают в служении.

Стоит помнить, что существует такое понятие как неизгладимая печать священства. Посему нельзя рукополагать одного человека в ту же ступень два раза. Как известно, Таинство не имеет обратной силы, поэтому священник, которого запретили в служении, все еще имеет в себе этот дар.

Рассмотрев вкратце вопрос о рукоположении и апостольской преемственности, предлагаю перейти к более неизведанной теме и обсудить роль канонических препятствий к рукоположению.

Сперва нужно разобраться с понятием «канон». В понимании многих это слово можно дословно перевести как «закон», однако это будет не совсем корректно. Законы издаются и зависят от времени. Они меняются, преобразовываются и прямо зависят от духа времени, в котором они существуют. С канонами же дело обстоит иначе. Это не реакция Церкви на изменение окружающей среды и не приспособление к условиям жизни современности. Это выражение сущности и учения Церкви, её образ жизни в букве. Каноны неизменяемы вне зависимости от времени. В этом и есть разница между двумя понятиями. К слову, в кодексе Юстиниана также разделялся канон и закон, что еще раз доказывает невозможность приравнять одно к другому. Также считаю важным заметить яркое отличие канона и догмата, а именно то, что догмат говорит о вероучительных истинах. Канон в том смысле, в котором стоит понимать его далее, представляет собой набор правил христианской жизни, в частности, нас интересуют дисциплинарные постановления церковных соборов, касающиеся иерархии [5, с. 136].

Особо важно подчеркнуть несколько моментов, касающихся источников.

В основном, большинство канонических препятствий описано в «Апостольских правилах» на Первом Вселенском соборе и Трулльском соборе, то есть фактически на заре христианства. Касательно Апостольских правил стоит уточнить,

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

что они писались, возможно, не самими апостолами, однако Православная Церковь признает за ними авторитет апостольских [2, с.5].

Итак, мы вплотную подходим к теме, заявленной в работе, и теперь стоит подробнее рассмотреть появление тех или иных исторических канонических препятствий к рукоположению.

Стоит сразу же вспомнить, что существует абсолютная неспособность к священству и некий набор недостатков, который допускает диспенсацію, то есть отступление от неукоснительного, строгого следования закону.

Далее, мы можем условно разделить препятствия к священнослужению на то, что связано с личной виной и преступлениями, и то, что не связано с личным грехом. Важно отметить одно интересное древнее каноническое положение: «Тот, кто хоть раз подвергся публичному церковному покаянию, тот навсегда устраняется от рукоположения в церковно-иерархические степени» [1, с. 199-200]. О чем идет речь? У ранних христиан были проступки, за которые полагалось каяться публично, к этому можно отнести, например, ересь и плотские грехи, убийство, в том числе и по неосторожности, кражу, гробокопательство, святотатство, отпадение от веры не в результате пыток. Из этого и вывелось правило, упомянутое ранее. Историческое объяснение этого очевидно – служитель Церкви является и её представителем. Именно по нему судят о всем сообществе верующих и, если при подобных калечащих пороках человек получает высоту священнического служения – он с ней не может справиться. То есть, подытоживая, можно сказать, что часто бывает так, что следом за проступком, за который уже человек теряет способность к священству, может следовать и еще один недостаток – формирование об этом человеке общественного мнения.

Начав разговор о препятствии социального характера кандидата в священнослужители, предлагаю продолжить данную линию рассуждения. Во-первых, православная Церковь, в отличие от католической, не рассматривает незаконнорожденных детей, то есть детей, рожденных не от первого брака или вне брака вообще, как лишенных возможности обрести священство. Это можно отследить в правилах святого Никифора Исповедника (8 правило) и частично в постановлениях Трулльского собора, касающихся рукоположения на основании священнического сословия (33 правило). Во-вторых, православная Церковь предъявляет требование не к происхождению кандидата, а к его духовной жизни и, в частности, браку, а именно приемлет исключительную моногамию. Стоит сделать небольшую оговорку: любой грех смывается в Крещении, после которого человек получает

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

возможность обрести священство, даже если до Таинства совершал что-то несоответствующее предъявленным требованиям. Однако же, если кандидат после Крещения вступил во второй брак, то он не может получить какой бы то ни было церковный чин, о чем гласят Апостольские правила (17 правило). Подобный запрет основан на словах апостола Павла: «но епископ... должен быть... одной жены муж...» (1Тим.3:2). Однако же, мы видим, что в Апостольских правилах сказано даже больше. Брак с вдовой или женщиной, оставленной мужем, блудницей или рабыней также лишает человека возможности получить дар священнослужения. История знает много случаев, когда епископов пытались искусить и все же рукоположить человека, живущего вопреки упомянутым правилам. Например, у Александрийского Патриарха Иоанна Милостивого в 641 году богач, женившийся второй раз, просил посвящение в диаконы за пожертвования беднякам. Другой пример, на Руси в XVII веке, шляхтичи просили Киевского митрополита Петра (Могилу) не лишать второбрачных сана [1, с. 160].

Существуют и иные моменты, которые связаны с безупречностью брака священнослужителя. Апостольские правила запрещают вступать в брак с близкой родственницей для кандидата на священнослужение. Правила Карфагенского собора не допускают брак на исповедующих другую религию.

Мы рассмотрели весьма большой раздел, связанный с бракосочетанием, однако, согласно Апостольским постановлениям, кандидат в священнослужители не должен быть связан делами народного управления и не быть рабом. Также нельзя заниматься профессиями, которые порицает общество или которые не соответствуют духу служения Богу и Церкви. Из истории можно привести пример – актеры. В связи с тем, что священнослужитель должен быть искренним и не вызывающим сомнения в своей вере, актерское мастерство, которое вынуждает примерять на себя различные образы и личины, неприемлемо для кандидата в иереи. В целом, важно иметь хорошую репутацию не только в рамках общины, но и среди внешних, ибо, по словам апостола Павла: «Надлежит ему (епископу) также иметь доброе свидетельство от внешних, чтобы не впасть в нареkanie и сеть дьявольскую» (1Тим.3,7).

Таким образом, можно подвести краткий итог: священнослужитель несмотря на то, что его происхождение неважно, должен иметь безукоризненную репутацию и не быть порицаемым в обществе, в связи с тем, что является представителем и лицом Церкви в глазах окружающих.

Далее разберем наиболее очевидные препятствия физического характера.

В данном вопросе стоит начать с возраста посвящаемого и описания причин и исторических мотивов, сподвигших на установление подобных ограничений. Для диаконов возраст составляет 25 лет, для пресвитера – 30 лет. Касательно епископов возраст постановления не указывается, но обычно составлял около 35 лет. Возраст постановления объясняется тем, что Христос крестился и начал учить лишь в 30 лет. Фактически, речь идет о том, чтобы пастырю не быть слишком молодым, дабы, во-первых, в силу юности, горячности и малого знания не опозорить Церковь, а во-вторых, чтобы не искушать приход мыслить о священнослужителе как о не имеющем никакого житейского опыта юноше.

Разумеется, в сегодняшней практике подобное допускается, однако в данном случае стоит понимать описанный контекст, а также то, что ранее, в силу недостатка безукоризненных кандидатов или гонений, могли рукополагать и молодых людей, не достигших указанного возраста. Стоит отметить, что практически неизвестны случаи применения санкций на основании рассматриваемого запрета.

Впрочем, набор физических препятствий не ограничивается указанием на зрелость или юность кандидата. Важно отметить, что сами по себе физические недостатки не могут служить основанием для отказа кандидату в иереи, однако препятствием могут служить те, которые не позволяют должно совершать священнослужение. Например, Апостольские правила (77-е правило) допускают до епископства человека без глаза или с поврежденными ногами, но тем не менее запрещают в посвящение глухих и слепых. Подобные правила, очевидно, можно толковать в историческом контексте как ограждение клира от дискриминации по отношению к людям увечным, но при этом не переступать черту, после которой человек, абсолютно не имеющий физической возможности совершать служение, будет его совершать.

Важным представляется и вопрос о скопцах. Согласно первому правилу Первого Вселенского Собора, люди, оскотенные насильно или по причине болезни, могут быть причислены к клиру, однако, те же, кто самовольно себя повредил или попросил другого – недостойны священнослужения [1, с. 145].

Также запрещается посвящать душевнобольных и одержимых.

Разобрав физические препятствия, предлагаю перейти к духовным.

Вера кандидата на священнослужение, очевидно, должна быть твердой и православной. На Первом Вселенском Соборе по этому поводу установлено правило, гласящее, что человек, отрехшийся от веры, недостойн быть священником. «Ибо таким образом может быть священником тот, кто во всю жизнь не удостоивался

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

Святых Тайн, разве только при смерти» – говорит Иоанн Зонара. Здесь контекст очевиден – отрехшиеся христиане уже показали свою нетвердость веры. Как они смогут учить других? А как преподавать Таинства?

Каноны также относят к духовным препятствиям и требуют внимательного рассмотрения случаи обращения к вере из ереси, раскола или людей, оказавшихся при смерти. Особенно примечательно последнее, так как вера происходит из нужды, а не свободной воли, о чем регламентирует Неокесарийский собор. Указанные случаи можно также рассматривать в контексте подозрений на нетвердость веры.

Также важным является предписание не ставить в клир неофитов, то есть новообращенных христиан, так как, по словам апостола Павла, епископ «не должен быть из новообращенных, чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом» (1Тим.3,6).

Апостольское правило под номером 80 гласит, что христиане, обращенные из язычников или отрехшиеся от порочного образа жизни, не могут поставляться в клир. «Ибо несправедливо еще не испытанному быти учителем других: разве только по благодати Божией сие устроится», - гласит правило.

Немаловажно отметить важность знания в деле поставления в клир. Кандидату необходимо иметь навык наставлять пасомых. Апостол Павел говорит, что епископ должен быть «силён и наставлять в здравом учении и противящихся обличать». (Тит. 1,9). Второе правило Седьмого Вселенского Собора требует от епископа хорошее владение навыком чтения Священного Писания и канонов, а также знание Псалтыри. В данном правиле требования были невысоки, в связи с тяжелым периодом иконоборчества в истории Церкви того времени. В любом случае, смысл данного правила предельно прост – радение за уровень подготовки и знания ставленников. Ведь человек, поставляемый на священнослужение, является и проповедником, и пастырем. В условиях возникающих ересей и агрессивного отношения к православию священнослужителю нужно быть особенно внимательным к своей вере и духовной чистоте, а также своим знаниям относительно догматики и канонов.

В целом, рассматриваемые каноны в общих чертах обрисовывают рамки, в которых возможно движение и самой своей формулировкой говорят о цели, истории и контексте, в котором приходилось принимать решение. Как догмат принимается при появлении ереси, так и каноны появляются во время необходимости воспитания паствы и преодоления кризиса, так или иначе возникающего в цер-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

ковной среде. Примечательным можно считать и сам древний обряд посвящения, когда народ восклицал: «Аксиос», что значит «Достоин», и это имело прямое влияние на ход богослужения. Мнение паствы и мнение внешних о рукополагаемом имели большее значение, чем сегодня, тем не менее нельзя однозначно сказать имело ли это положительный или отрицательный оттенок.

Все рассмотренные выше препятствия к Таинству хиротонии, за исключением крещения и отношения к мужескому полу, могут, в случае крайней необходимости, вызываемой недостатком безукоризненных кандидатов священства или в случае невероятно примечательных качеств кандидата, имеющего то или иное препятствие, церковной властью могут быть допущены по правилу диспенсации [1, с.154].

Далее, рассмотрев основные канонические препятствия к рукоположению, предлагаю изучить некоторые исторические обстоятельства, сопутствующие Трулльскому собору.

Трулльский собор проходил с 691 по 692 год. По результатам заседания, было создано 102 канона и иногда его считают продолжением Шестого Вселенского собора [8, с. 340].

Рассмотрим пару примеров рождения канонов. Например, 12 правило окончательно установило безбрачие епископов, некоторые из которых еще жили в браке. 33 правило установило запрет на создание некоторого подобия династий у священников Армении, которые рукополагали только детей священников. То есть, мы видим реакционность канонов, казалось бы, ответ Церкви на внешние обстоятельства, однако, правильнее будет сказать, что Церковь выражает себя в церковном праве, отражает свою суть и учение через призму правил и постановлений.

Таким образом, на основании всего вышесказанного, можно сделать следующий вывод: исторически, канонические препятствия к рукоположению представляют из себя ответную реакцию на те или иные изменения в обществе или сложные периоды внутри Церкви. Содержание канонов, относящихся к вопросу посвящения в клир, отражает обстановку, в которых и происходили события.

Литература

1. Курс церковного права: Учеб. пособие / Протоиерей Владислав Цыпин. - Изд. Круглый стол по религиоз. образованию в Рус. Православ. Церкви. - Клин: Христиан. жизнь, 2004. - 700, [3] с.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

2. Древность и важность апостольских правил: (С прил. самых апостол. правил) / Соч. магистра Ивана Стратилатова. - Санкт-Петербург: тип. Э. Веймара, 1865. - 8, 229 с.

3. Догматическое богословие: Учебное пособие / Протоиерей Олег Давыденков. - Москва: Изд-во ПСТГУ, 2017. - 624 с.

4. Курс церковного права заслуженного профессора Императорского Московского университета А. С. Павлова, [чит. в 1900-1902 г.] - Сергиев Посад: тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1902. - 539 с.

5. Введение в каноническое право Православной Церкви: по учению канонической школы / Григорий (Афонский) - Киев. 2001. - 56 с. (Библиотека журналу «Синописис»).

6. Третьяков А.В. Женское священство в англиканской церкви [Электронный ресурс]. - URL: https://pravmisl.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=348&Itemid=1 (дата обращения 16.04.2024).

7. Пастырское богословие / схиархимандрит Пантелеймон (Агриков) - Загорск: Московская Духовная Академия, 1967. - 45 с.

8. Очерки по истории Вселенской православной церкви: курс лекций / Александр Дворкин. - 4-е изд., испр. - Москва: Риза; Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2008. - 935 с.

УДК 271.22-526.62:130.2:2

Косинов Сергей Алексеевич, священник
Магистрант I Курса БПДС (с м/н.)
Россия, г. Белгород
sergey.02.10@mail.ru

Труды по Священному Писанию отца Павла Флоренского и их миссионерское значение

Аннотация: Отец Павел Флоренский является выдающимся богословом XX века. Его трагическая судьба является примером стойкости духа. Его ум был крайне гибким, сочетая в себе математический и гуманитарный склад мысли. Его произведения всегда характеризуются глубиной богословского анализа и необычным подходом к изучению вопроса. Сфера его научных интересов была разнообразной, начиная от мистического богословия и заканчивая философией и культурологией, математикой и физикой. Он оставил после себя огромное богословское наследие, значение которого до сих пор не оконца изучено. Одним из таких направлений является его исследования по священному писанию. Именно исследованию этого направления и будет посвящена данная статья.

Ключевые слова: Павел Флоренский, богословие XX века, библеистика, философия, переводы Священного Писания, миссия.

Kosinov Sergey Alekseevich, priest
Master's student of the first course
of the BOS
Russia, Belgorod
sergey.02.10@mail.ru

The writings on holy scripture of P. Florensky and their missionary significance

Abstract. Father Pavel Florensky is an outstanding theologian of the twentieth century. His tragic fate is an example of fortitude of spirit. His mind was extremely flexible, combining a mathematical and humanitarian mindset. His works are always characterised by depth of theological analysis and an unusual approach to the study of

a question. The scope of his scientific interests was diverse, he mystical theology, and ending with philosophy and cultural studies, mathematics and physics. He left behind an enormous theological legacy, the significance of which is still unexplored. One of these areas is his research on the Holy Scriptures. It is to the study of this area that this paper will be devoted.

Keywords: Pavel Florensky, twentieth century theology, biblical studies, philosophy, Scripture translations, mission.

Отец Павел Флоренский, бесспорно, является примером выдающегося богослова XX века. К сожалению, его жизнь трагически оборвалась в 1937 году. Однако несмотря на это, он сумел оставить после себя богатое богословское наследие. Он занимался изучением физики, математики, психологии, богословия, истории, а также поэзией. Однако особняком стоят его труды по изучению Священного Писания. Вместе с этим изучение именно этих трудов позволит нам увидеть отца Павла с необычной стороны.

В настоящее время у исследователей имеется под рукой два полноценных труда, посвященных изучению Священного Писания, а именно труд под названием «О терафимах. Что такое идолы Лавана, и с какой целью Рахиль похитила их у отца?» [3] и сочинение «Св. Иаков, Брат Господень»[4]. При этом, как видно из названий, один посвящен изучению вопросов Священного Писания Ветхого Завета, а Второй – Нового. Это делает изучение данного направления крайне любопытным по целому ряду причин. Во-первых, в обоих сочинениях мы можем увидеть отца Павла как начинающего богослова, что крайне интересно с точки зрения развития его богословия. Во-вторых, мы видим, что оба полноценных его труда по изучению Писания посвящены двум принципиально разным разделам Священного Писания, что лишний раз демонстрирует нам отца Павла как разностороннего богослова. В-третьих, изучение этих трудов дает нам яркий срез и демонстрирует то, какой могла бы быть библейская наука, не случись революции 1917 года. В рамках рассмотрения данной темы мы попробуем дать некий анализ методов и подходов, которые видны в тексте исследований. Затем мы проанализируем источники, структуру и методы, которые использует отец Павел. Это позволит нам дать наиболее полную и яркую характеристику данных трудов.

В хронологическом порядке необходимо начать с труда под названием «О терафимах. Что такое идолы Лавана, и с какой целью Рахиль похитила их у отца?»,

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

который для удобства здесь и далее по тексту мы будем называть «О терафимах...». Необходимо отметить, что труд сохранился в виде рукописи, при этом на титульном листе стоит именно краткая форма названия. Вообще особый интерес представляет тот факт, что труд был написан отцом Павлом, а тогда еще просто Павлом Александровичем Флоренским, на первом курсе его обучения в Московской духовной академии. Сам текст датируется концом ноября, либо началом декабря 1904 года. Из интересных деталей следует отметить комментарии рецензента, написанные на полях рукописи в качестве примечания. Эти замечания были оставлены рукой выдающегося и экстраординарного профессора – архимандрита Иосифа (Петровых), будущего митрополита Петроградского. В качестве источников Павел Флоренский называет два перевода священного Писания, а именно Синодальный и Масоретский переводы ветхого Завета, перевод Торы в изложении Мандельштама и французский перевод библии Реуса. Список литературы насчитывает порядка 39 наименований. При этом только 11 книг на русском языке. Из всех приведенных источников можно отметить актуальные по сей день труды, такие как: «Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона», «Библейская история при свете новейших исследований и открытий: Ветхий Завет» за авторством А.П. Лопухина.

Из иностранных источников мы видим, что большую их часть занимают труды на немецком, однако помимо таких трудов присутствуют так же труды на французском, английском и латинских языках. Опираясь на года изданий, можно отметить, что большая часть трудов являлась актуальными на тот момент исследованиями [4]. Однако встречались и устаревшие с точки зрения науки XX века издания. Исследователь данной рукописи А.В. Пономарев отмечает, что в приведенном списке были исследования, которые явно не были доступны студенту первого курса, что может говорить о том, что Павел Флоренский вероятнее всего черпал знания из вторичных источников. Он отмечает, что в результате такого заимствования в работе Флоренского могли соседствовать материалы из абсолютно разных эпох, выводы которых подчас противоречили друг другу [3, с. 252].

Структура данного сочинения состоит из десяти параграфов. Первые пять из них посвящены изучению гипотез об этимологии термина «терафим», переводам данного термина на другие языки, анализу мест, где используется оригинальный еврейский термин «תְּרָפִים». В то время как оставшиеся пять глав посвящены непосредственно экзегезе описанных ранее автором мест, а также рассмотрению различных гипотез касательно культа «терафимов». Говоря об текстологической

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

части анализа, можно увидеть, что Павел Флоренский использует буквально-грамматический метод анализа. В основном свой анализ он строит на этимологии термина «מִפְּרָה» и его использовании в Священном Писании, давая этимологическое описание автор опирается преимущественно на немецкие и латинские источники [2]. А.В. Пономарев, изучавший данный труд Флоренского, отмечает тот факт, что вероятнее всего, проводя анализ, автор не владел древними языками. В качестве аргумента он приводит явные фактологические ошибки, допущенные Павлом. При этом исследователь отмечает, что скорее всего Флоренский просто привел понравившиеся ему данные из вторичных источников, не углубляясь в их подлинность [3, с. 253-254].

Во второй части труда Флоренский анализирует то, каким было использование рассматриваемого им термина с точки зрения культуры. В первую очередь, он обращается к талмудическим комментариям, в которых сравнивается библейский и вне библейского взгляда на культ терафимов. При этом он приходит к выводу о том, что данный культ значительно шире, чем ареол обитания израильского народа. Так, опираясь на мнение арабистов и средневековых писателей, он связывает данный культ с сектой сабиев. Поэтому он обращает свое внимание на развитие культа терафимов вообще, и, в частности, на упоминание данного культа наряду с другими культами древности. Высказанная им ранее точка зрения приводит к мысли о том, что необходимо более детально остановиться на культе сабиев. Анализируя его, он приходит к выводу о том, что описанные в некоторых пророческих книгах «мерзости», которые творили сыны Израилевы до того, как были завоеваны, связаны в том числе и с усилением данного культа. Основным источником здесь для него выступает труд Иосифа Флавия «Иудейские древности», который является актуальнейшим источником в исторической науке и по сей день. Проведенный анализ убеждает Флоренского в том, что культ терафимов менялся в зависимости от места и времени, что заставляет его описать общий путь развития данного культа. Этому описанию он посвящает отдельный параграф, в котором фиксирует в том числе и описанные ранее сведения. В отдельный параграф он выносит мнения разных ученых о терафимах, которые либо выбиваются из общего повествования, либо отмечают особые детали в истории данного культа древности [4]. Общий вывод Флоренского сводится к тому, что изначально не существовало никакого культа терафимов. Они, по его утверждению, изначально были только талисманами, которые призваны были напоминать об почивших родственниках и друзьях. Однако в дальнейшем процессе, как утверждает

Флоренский, эти обереги трансформировались в самостоятельный «кровавый, изуверский культ». Основой последнего, по приводимым Павлом Флоренским данным, являлись кровавые жертвы и оккультные практики гадания на костях и черепках умерших людей.

Необходимо отметить, что исследовавший данную рукопись А.В. Пономарев отмечает несколько моментов. Он говорит, что данный труд характерен живостью текста и необычными подходами с точки зрения формы. Однако с точки зрения содержания, по мнению Пономарева, труд Флоренского является компиляцией, сделанной в спешке, о чем свидетельствует огромное количество грамматических, пунктуационных и фактологических ошибок [3, с. 251]. Но даже в таком виде данная работа отличалась от классических сочинений современников Павла Флоренского, на порядок их превосходя и по объёму, и по разнообразию материала.

Особый интерес данный труд представляет с той точки зрения, что в нем мы можем наблюдать то, какими были первые попытки будущего отца Павла заниматься наукой. Не исключено что именно обращение к мистическим практикам заставило отца Павла в будущем неоднократно обращаться к мистическому богословию. Еще одной важной характеристикой, говорящей о неординарности данного труда и описывающей Павла Флоренского как выдающегося ученого, является то, что подготавливавший к публикации данный труд профессор А.В. Пономарев составил комментарий, равный примерно трети объёма самого сочинения Павла Флоренского, описав историю и особенности данной рукописи. Для того, чтобы разъяснить ряд тезисов, вскользь упомянутых Флоренским, Пономарев вынужден был провести самостоятельное исследование с анализом источников, литературы и методологии Флоренского. Количество пояснительных сносок в итоговой редакции достигло 430 [3, с. 253]. Это говорит о неординарности отца Павла, которая проявлялась с самого начала его научно-богословского пути. Надо ли говорить что критика мистических и спиритуалистических практик, которая вскользь проходит через весь труд «О терафимах...», актуальна в рамках миссионерской и апологетической деятельности и по сей день.

Вторым, но не по значимости, является труд «Св. Иаков, брат Господень», который также для краткости будет далее упоминаться «Св. Иаков...». Данный труд представляет уже более сформированный и выверенный по сравнению с первым текстом. Сочинение это было написано Павлом Флоренским в рамках семестрового сочинения за третий курс, однако научный руководитель М. Д. Муретов уви-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

дел данное сочинение значительно позже, а именно в момент, когда Флоренский оканчивал академию и завершил работу над кандидатским сочинением. Труд состоит из сорока двух страниц, и является рукописью, и в настоящее время хранится в архиве Музея, посвященного отцу Павлу. Как и его первый труд, данная работа так же была высоко оценена научным руководителем, который отметил, что изложенное в работе «крайне любопытно и оригинально». Готовивший данную рукопись к изданию Е.С. Полищук отмечает, что несмотря на то, что рукопись является беловиком, в ней присутствовали описки и нарушения пунктуации, а также зачеркивания и пометки. Более того особый интерес в данной рукописи представляет наличие заметок М.Д. Муретова, а также более поздних примечаний самого отца Павла. Все это делает изучение данной рукописи крайне интересным и без учета самого ее содержания [4].

Структура рукописи представляет собой десять глав, не обозначенных названиями. Первая глава является вводной и ставит сразу несколько вопросов. Во-первых, стоит вопрос об источниках и свидетельствах о самой личности Иакова и о том почему необходимо рассматривать и их собирая образ Иакова. Во-вторых, ставится вопрос о критике традиционного авторства послания, а также о сомнениях являлся ли Иаков братом Божьим. Уже в самой постановке вопроса и в том, как он формулируется, видно несогласие Флоренского с методом «библейской критики», край непопулярным в то время в западные науки. Глава заканчивается вопросом, «каким был брат Господень?» [2. с. 1127]. Учитывая такую формулировку, мы сразу понимаем, что дальнейшие рассуждения будут строится на традиционном взгляде, однако то, что помимо такого взгляда, автор говорит и о библейской критике, свидетельствует о том, что Флоренский хорошо был знаком с западной библейской наукой и ее положением.

Вторую главу Флоренский начинает с рассуждений об общих апаготических сведениях, однако сразу уходит в сферу рассуждения о личности, возможности ее познания через тексты и т.д. Его рассуждения приводят его к метафоре музыкального произведения, через которое познать автора и возможно и невозможно. При этом он рассуждает и об условности применения структуры.

Третья глава посвящена вопросу формы, которую Флоренский со свойственной ему творческой манерой называет «ритмичностью». Он предлагает разделить само послание на четыре части, замечая при этом, что такое деление обусловлено ритмикой, а не идейным содержанием. Он говорит, что идей в этом послании обильное количество и что эти самые идеи замкнуты сами в себе и их невоз-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

можно объединить какой бы то ни было единой структурой. Именно поэтому он прибегает к образу внутренней ритмики, подчеркивая релевантность ее использования общей сложностью послания. Он говорит о том, что каждая ритмическая часть подобна музыкальному произведению, имеет повторяющееся и ярко выраженное вступление и завершение. Третий параграф исследования посвящен тому, как именно ложится в описанную им же ранее форму отдельные части послания. Флоренский отмечает общий деловой тон послания, который плавно чередует темы поощрения и порицания.

В конечном итоге, проанализировав структуру послания от и до, Павел Флоренский приходит к выводу что по своей форме послание близко к симфонии или сонате, отмечая при этом, что доказывать здесь данную мысль не уместно. Косвенным аргументом можно читать приведенную им же самим схему, где обозначенные части определенным образом могут быть разделены, а получившиеся в результате деления части так же делятся, и так до еще двух раз. Следующая за этим пятая глава демонстрирует то, что выделенные им самим части подчинены скорее правилам музыки, нежели слога, он называет одни части примерами музыкального «legato», другие «stocatto» [5].

Начиная с шестой главы, Павел Флоренский обращается к содержательной части текста говоря в первую очередь о языке послания. Здесь уместно сделать замечание касательно эволюции Флоренского как ученого. Так, если в своем первом труде, он, по замечанию исследователя его трудов Пономарева, не был знаком с языком оригинала, то здесь он демонстрирует блестящее понимание и чувство языка оригинального текста. Он отмечает характерные обороты речи апостола Иакова и подчеркивает то, каких пастырских эффектов добивается последний, используя тот или иной прием. В его размышлении можно найти ряд рассуждений о пастырстве, пастырском долге и, в особенности, о долге проповедника. Безусловно все эти качества и темы актуальны для миссионера сегодня. Из наиболее важных таких качеств он отмечает, скромность, чувство такта, настойчивость и упорство [3]. В заключение этой главы он описывает примеры параллелизма, к которому прибегает апостол Иаков как в целых стихах, так и в небольших выражениях.

Самой ценной с точки зрения миссионерского значения труда «Св. Иаков...» является шестая глава. В ней Флоренский анализирует темы, поднимаемые в послании, а также их значения для церкви сегодня. Он констатирует наличие у автора послания особого метода, который в современной миссиологии называет-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

ся методом инкультурации. Говоря об этом методе, он описывает всевозможные метафоры из разных областей жизни общества, будь то взаимодействие бедных и богатых, ремесленническое дело, или простая беседа. Во всех примерах, затрагивающих данные сферы, Флоренский видит пример колоссального пастырского опыта, который, по его мнению, необходимо применять. В качестве метафор, которые наиболее сильно впечатлили Павла Флоренского, можно назвать метафору слова, подобного огню, человека, подобного морю. Это заставляет его крайне подробно останавливаться на каждом ярком образе послания. Таких образов-метафор он насчитал в тексте послания порядка тридцати, с учетом того, что некоторые образы повторяются. Естественно, в рамках текущей статьи, в виду ее ограниченности по объёму, мы не будем останавливаться на анализе этих образов детально, однако отметим, что все они, по мнению автора, являются примерами актуальными в пастырской и миссионерской деятельности. Флоренский подчеркивает, что для доказательств истины можно и нужно обращаться не только к языку Писания как к Слову Божьему, но и к языку природы. Он констатирует наличие в тексте фрагментов, в которых автор использует космологическое доказательство.

Восьмая глава является примером апологетического подхода. В этой главе Флоренский он оспаривает мнение о том, что послание по своей сути не является догматическим сочинением. Здесь он оспаривает либеральную немецкую теологию, и, в частности, взгляды приверженцев Альбрехта Ричля. Суть воззрений данного так называемого теолога заключалось в том, что личный опыт того или иного верующего значит гораздо больше, нежели опыт Вселенской Соборной Апостольской Церкви. Флоренский настаивает на том, что послание пропитано духом веры, однако сформировано оно в духе Галахических школ, традиционных для Израиля того времени. Автор находит десять догматических утверждений, касающихся Бога, отмечая при этом, что большинство из этих свойств носят апофатический характер. Пять догматических утверждений, которые выделяет Флоренский, касаются вопросов творения Богом мира и положению человека в этом мире. Три догмата касаются Личности Иисуса Христа, факта его воплощения и надежде на скорое Второе пришествие, а также установление суда. Еще четыре догмата касаются вопросов сакраментологии, а именно вопросов молитвы и таинств соборования и покаяния. Всего Флоренский выделяет 22 догматических пассажа [5]. Любопытно отметить, что, несмотря на кажущуюся структурированность и систематичность данного параграфа, рецензировавший работу М.Д. Му-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

ретов остался недоволен им, назвав его «слабым» и вместе с этим предложив ознакомиться Флоренскому с целым комплексом трудов, посвященных соборному посланию Иакова и доступных на русском языке. Полный список, предложенный Муретовым, состоял из трех отечественных авторов и одного перевода, при этом все указанные издания оказались на момент публикации новейшими и актуальнейшими исследованиями [4].

Вся девятая глава посвящена характеристике апостола Иакова с точки зрения данных посланий. Данная глава изобилует количеством разнообразных эпитетов, положительно характеризующих автора послания. В общем число положительных качеств, которые отмечает Флоренский, около пятнадцати, при этом часть из них он приписывает самой личности апостола, называя в их числе: культурность, изысканность, знание такта и меры, благородство, серьезность и целостность натуры, начитанность, знание писания, разносторонняя развитость. К этим качествам он прибавляет еще два, которыми должен обладать настоящий епископ, а именно: изящество, справедливость. После чего он противопоставляет характер апостола Иакова апостолу Павлу, называя последнего холериком, с перепадами настроения от подъема к угнетенности. Самого Иакова при этом он называет уравновешенным, величественным, он сравнивает его с пророком, и художником-эпиком. Следует отметить, что характеристики, которыми Флоренский награждает апостолов, в ряде случаев весьма резки и экспрессивны, это не остаётся без внимания научного руководителя. Вероятнее всего, на фразе «Павел – романтик, то Иаков – классик», терпение Муретова закончилось, о чем свидетельствует зачеркивание этой фразы в рукописи и приписка «нехорошо». Вообще такое долгое сравнение двух первоверховных апостолов не случайно. Такими рассуждениями он подводит читателей к рассуждению, а если быть точным к примирению позиций о главенстве в духовной жизни, с одной стороны, «веры», а с другой стороны – «дел». Флоренский приходит к компромиссу между этими двумя крайностями. Следует отметить, что все эти характеристики переплетаются у Флоренского с размышлениями об идеале христианского проповедника, пастыря и епископа [6]. В целом мы видим здесь использование нравственного и анагогического методов экзегезы Священного Писания. Безусловно, эти качества в полной мере являются и качествами миссионера, актуальными и по сей день.

Завершая характеристику апостола Иакова, Флоренский решает привести все известные о нем сведения из других текстов священного писания, соединяя вместе свидетельства евангелистов, данные книги Деяния, а также свидетельств

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

посланий апостола Павла. В целом, данный анализ является вполне себе традиционным и малоинтересен с точки зрения уникальности. Единственный интересный моментом можно считать параллели ряда элементов учения в Соборном послании Иакова с речами и поучениями Иисуса Христа, которые приводят евангелисты. В частности, он находит двадцать совпадающих или дословно цитирующих друг друга дословно мест. При этом девятнадцать из двадцати случаев приходятся на евангелие от Матфея, три случая находятся в евангелии от Луки, и всего одно совпадение у Марка. Данные рассуждение крайне интересны в контексте разговора о первенстве того или иного евангелиста, а также в рамках спора о синоптической проблеме. Так, мы понимаем, что из трех евангелистов с которыми с которыми совпадают фрагменты, непосредственным свидетелем земной жизни Христа в сознательном возрасте был лишь Матфей. Несмотря на то, что эпизод шестнадцатой главы с нагим юношей часто оценивают, как свидетельство Марка о своем участии в последних днях жизни Христа, все же церковная традиция настаивает на том, что за самим текстом Евангелия от Марка стоит проповедь и поучение апостола Петра, что ставит Марка в ряд людей, фиксирующих чужой опыт, а не свой собственный.

Аналогичная ситуация и с евангелистом Лукой, за текстом Евангелия которого, стоит проповедь апостола Павла, и более того сам Лука становится христианином и присоединяется к Павлу во время третьего миссионерского путешествия [2. с.231]. Все это показывает нам, что в тексте непосредственного свидетеля земной жизни наибольшее совпадение с деятелем Церкви, ставшим ее главой. Таким образом, труды Флоренского могут быть использованы в решении проблем библейской науки актуальных сегодня.

Завершая разговор библейских трудах Павла Флоренского, отметим тот факт, что на их примере видно развитие ученого, произошедшее за два года обучения. Также мы видим, что в его трудах есть элементы как проповедь, идеализация нравственной жизни, призывы к мудрости. При этом какие-то из перечисленных методов миссии преобладают в одном труде, какие-то в другом. Однако самым значимым подходом, который использует Павел Флоренский, является апологетическая миссия. Несмотря на неординарный подход, Флоренский отстаивает традиционный взгляд и, придерживаясь его, демонстрирует то, как уникально можно подать материал даже в рамках традиционного подхода. Вместе с тем он прибегает и к ряду методов библейской науки, которые применяются и по сей день.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

Литература

1. Библия. Синодальный перевод. М.: Российское библейское общество, 2006. - 2047 с.
2. Гатри Д. Введение в Новый Завет. М: РБО.: 2005. -1721 с.
3. Пономарев А.В. Предисл., публикация и примеч к труду П.А. Флоренского «О терафимах» // Богословские труды, 2021. С. 251-317.
4. Флоренский П. А.О терафимах. Что такое идолы Лавана, и с какой целью Рахиль похитила их у отца? Электронный реурс. URL.: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Florenskij/o-terafimah-chto-takoe-idoly-lavana-i-s-kakoj-tselyu-rahil-pohitila-ih-u-ottsa/#0_12 (Дата обращения 26.04.24)
5. Флоренский П.А. Св. Иаков, Брат Господень (характеристика «Послания» и личности). Электронный ресурс. URL.: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Florenskij/sviakovbratgospodenharakteristikaposlaniжайличности/#source (Дата обращения 26.04.24)
6. Флоренский П. свящ., Богословские труды: 1902 – 1909. Сост.: Н. Н. Павлюченков, игум. А. Трубочев. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018.

УДК 008-027.21

Овсянников Илья Николаевич
магистрант Белгородской духовной
православной семинарии (с м/н),
Россия, г. Белгород

Становление духовного православного образования

Аннотация: В данной статье рассматривается вопрос о становлении духовного православного образования. Прежде чем приступить к качественным преобразованиям богословского образования в России и за рубежом, нужно предварительно провести исторический экскурс для понимания того, что было сделано не только в относительно недавнее время, но и проанализировать ту деятельность, которая заложила основной базис духовного образования. Эта историческая перспектива нужна не только для теоретического обоснования вектора развития православного духовного образования, но и для практического приложения сил в целях решения проблем существующей богословской школы. К основным выводам можно отнести следующие: первоочередной задачей, стоящей перед духовными школами в России, было воспитание прежде всего христианина с высокими моральными принципами, который главной целью своей жизни по образу Иисуса Христа ставит служение Богу, Церкви и ближним. Но при этом должно быть на должном уровне и научное знание, чтобы человек мог противостоять и отвечать вызовам современного мира.

Ключевые слова: православие, духовное образование, история образования, православная образование, православные духовные школы.

Ovsyannikov Ilya Nikolaevich
master's student
Belgorod theological Seminary
Russia, Belgorod

The formation of spiritual Orthodox education

Abstract. This article examines the issue of the formation of spiritual Orthodox education. Before embarking on qualitative transformations of theological education in

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

Russia and abroad, it is necessary to first conduct a historical excursion to understand what was done in not only relatively recent times, but also the activities that laid the main basis for theological education. This historical perspective is needed not only for theoretical substantiation of the vector of development of Orthodox theological education, but also for the practical application of forces in order to solve the problems of the existing theological school. The main conclusions include the following: the primary task facing theological schools in Russia was to educate a Christian with high moral principles, who sets the main goal of his life in the image of Jesus Christ to serve God, the Church and his neighbors. However, at the same time, scientific knowledge must be at the proper level so that a person can confront and meet the challenges of the modern world.

Keywords: orthodoxy, religious journalism, missionary work, orthodox periodicals, orthodox media, religious media.

Прежде чем начать исследовать появление духовного образования, следует отметить необходимость его возникновения. Все мы помним слова Господа нашего Иисуса: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф 28, 19-20). В этом призыве Христа мы находим обоснование необходимости духовного образования. Потому что учить других нужно тому, что повелел соблюдать Бог, а все заповеди Божьи не должны интерпретироваться каждая в отдельности, но они универсальны для всех христиан.

Первыми учить пошли Апостолы, которые были научены Самим Господом Иисусом Христом, а уже затем Апостолы назначали других апостолов, которые продолжили научение народа. Сохраняя апостольскую преемственность в деле духовного образования народа, евангельская весть получила широкое распространение.

По мере охвата всё большего количества людей разных сословий и степени образованности возникла необходимость правильного изложения христианского учения. Даже во времена апостолов христианское вероучение стало подвергаться воздействию других воззрений и в результате последователи тех или иных вероучений стали изменять Священное Писание и Предание согласно своему мировоззрению, что было ни в коем случае недопустимо.

Для сохранения правильности учения Христа ставились священнослужители в той или иной местности, которые не только управляли местной церковной об-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

щиной, но и следили за назиданием своей паствы правильным вероучительным истинам.

Изначально вероучительство основывалась на проповеди, именно через устную проповедь и учил Апостолов и народ Господь наш Иисус Христос во время своей земной жизни. Проповеди Христа были глотком вечной жизни, за которым приходило множество народа, как мы знаем из Евангелия «около пяти тысяч человек, кроме женщин и детей» (Мф 14, 15-21).

Апостолы Христа распространяли по всей земле эту проповедь, но уже во времена апостольские происходит запись и сохранение вероучительных истин, открытых Христом для всего народа.

Апостолы не только записывают слова Христа и все события Его святой жизни, но и в виде посланий записывают свои проповеди. Всё это было направлено для научения не только их современников, но и для будущих поколений.

После проповедей Христа, после проповедей апостольских появилось очень много христиан, которые хотели не только следовать за Христом, но следовать правильно. Для этого следовало возрасть в вере и благочестии, а значит требовалось дальнейшее научение.

Апостолы, на которых снизошел Дух Святой, старались как можно точно и подробно излагать христианские истины, а также научать священнослужителей, которые не только совершали Богослужения и Таинства, но и обучали всех желающих принять крещение.

В День Пятидесятницы Апостолам открылось и говорение на многих языках, и дар убеждения, но не стоит отрицать и влияние самых Апостолов, их веру и проповедь христианства делами. В результате началось активное распространение христианства и формирование в разных поселениях и городах больших христианских общин.

В давние времена христианства лидерами Церкви были апостолы, поставленные для совершения священных обязанностей и наставления верующих.

К середине II века число общин значительно возросло, требуя более длительного обучения для новообращенных. Так начало формироваться института катехизации. Важным стало сохранение чистоты веры от еретических учений, что привело к окончательному утверждению института катехизации. В различных Церквях порядок обучения был примерно одинаковым, включая пост, молитвы и наставление в вере.

Огласительное обучение длилось около трех лет с предварительным собеседованием для испытания веры и моральных ценностей кандидата. После предваритель-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

ного собеседования претенденты становились оглашенными, имея право слушать Богослужение, но не принимать участие в молитвах. Пройдя еще одно собеседование, кандидаты становились членами избранной общины, участвуя во всех делах общины, и могли участвовать Богослужении, за исключением евхаристической молитвы на Литургии, перед которой они должны были покинуть храм.

Количество прихожан постоянно возрастало, что требовало более ответственного подхода к научению в христианстве, для этого требовалась подготовка квалифицированных кадров. Для этого было создано первое огласительное училище в Александрии. Его основатель был сам евангелист Апостол Марк. Затем огласительное училище было реформировано в богословскую школу.

В данной школе было всестороннее обучение, ведь выпускники должны были не только знать основы христианского вероучения, но обладать научными знаниями в апологетических целях. Так, помимо богословия в данном духовном училище также было включено обучение различным направлениям греческой философии, включая платонизм, пифагорейство, эпикурейство, стоицизм и другие. Благодаря совмещению античной философии с христианским учением, Александрийская богословская школа приобрела известность.

Многие ученики и преподаватели были известные богословы и учителя Церкви. Их толкования, проповеди и апологетические труды пользуются популярностью до сих пор. Многие из них занимали видные кафедры и были авторитетными святителями, оказавшими огромное влияние на Святое Предания.

Александрийская школа стала известной не только как место обучения, но и как важное направление ранней патристики, которое использовало аллегорический подход для толкования Священного Писания, основанный на аналогии между событиями Ветхого и Нового Завета.

В конце III века в Антиохии возникла богословская школа, отличавшаяся от Александрийской школы своим буквальным пониманием Священного Писания. Основатель богословской школы в Антиохии Диодор Тарсийский не только преподавал философию и богословие, но и, согласно святителю Епифанию Кипрскому, использовал геометрические фигуры для объяснения представления о Боге.

Обе школы определили свое отношение к эллинской философской традиции: Александрийская школа вдохновлялась философией Платона, а Антиохийская школа сочетала философию Аристотеля с христианским учением.

Греческая философия со всем ее интеллектуальным богатством не ставилась в противовес христианскому вероучению, а подчинялась ему и интерпретирова-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

лась с точки зрения христианства. Поэтому некоторые древнегреческие философы стали читаться христианами до Христа, то есть интеллектуалами, которым открывалась Божественная Истина до Пришествия Христа.

С окончанием гонений и слиянием Церкви с государством начинается упадок института оглашения. Однако наличие богатого интеллектуального и богословского наследия античности компенсировало отсутствие огласительных школ. Задача оглашения перешла на семьи, где происходило богословское образование через практику вероучения и благочестия.

В это время в Византии распространилась практика крещения младенцев, основанная на институте восприемников. Они принимали на себя ответственность за верующее воспитание крещеного ребенка и его духовное благополучие. Церковь на Западе взяла на себя обязанность сохранения и передачи культурного наследия. Латинские дисциплины, включающие тривиум (грамматику, логику и риторику), были разработаны в IV веке Аврелием Августином Иппонийским. Тривиум был первым этапом образования, обеспечивающим базовую грамотность. Квадривиум, следующий уровень обучения, включал арифметику, геометрию, астрономию и гармонику. Семь свободных искусств, состоящие из тривиума и квадривиума, вызывали различные мнения в Западной Церкви. Некоторые видели пользу грамматики и риторики в изучении Священного Писания и проповеди, а астрономию использовали для вычислений пасхалий. Святой Григорий Богослов признавал изучение этих дисциплин важным в борьбе с еретиками. Для простых людей знание даже основ грамматики казалось излишним.

Однако у христианских ученых и просветителей того времени существовали и другие точки зрения. Они придерживались мнения о том, что семь свободных искусств являются неотъемлемой частью образовательного курса, даже при строгом контроле со стороны Церкви. Такие взгляды разделяли, в частности, вышеупомянутые личности: Блаженный Августин, святой Исидор Севильский, Беда Достопочтенный, Алкуин, а также Марциан Капелла, Боэций, Кассиодор и другие.

Основным фактором появления и развития богословских школ на Западе стало образование варварских народов. Возникла острая потребность в квалифицированных христианских специалистах для выполнения различных церковных обязанностей. В соответствии с этими потребностями и областями деятельности богословские школы специализировались. Так, при монастырях появились специализированные учебные заведения, которые акцентировали внимание на владении речью, то есть на грамматике и риторике, и готовили исключительно

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

духовных представителей и монахов, богословов и раскладчиков рукописей. В то же время в городах церковные школы принимали всех желающих и готовили преимущественно мирских ученых и интеллектуалов, занимающихся различными областями деятельности, такими как медицина и юриспруденция.

Со временем городские школы стали отделяться от Церкви и становились исключительно мирскими университетами. Часто они возникали из объединений свободных мирских преподавателей и студентов. Но поскольку они все еще исходили из первоначальных церковных школ, то семь свободных наук оставались важным этапом подготовки к последующему усвоению научных знаний.

Высшим и окончательным этапом обучения было изучение права, медицины или богословия. Происходило все большая секуляризация научного знания, это уже не оставалось прерогативой Церкви и монастырей. Увлечение и распространение философии, отличной от христианской доктрины, вбивало клин между верой и разумом.

Платон и особенно Аристотель считали веру ступенькой к знанию. Знание считалось истинным, тогда как вера могла быть ошибочной. Христианские богословы говорили о том, что ни знание не может существовать без веры, и вера может быть без знания (Строматы. Климент Александрийский [1]).

Блаженный Августин тоже пытался примирить знание и веру, потому что, по его мнению, невозможно понять Творца и Его творение только с помощью разума, нужна еще и вера. Именно поэтому вера выше знания, знание может быть ложным. о важности веры для понимания мира и его Творца с помощью разума. Однако для него вера стояла выше понимания: «Все, что я понимаю, то я и знаю, но не все, что я знаю, тому верю» (О подражании, 11) [2]. В своем главном трактате «Да и Нет» Петр Абеляр заявил: «Понимаю, чтобы верить» [3] и выделил три типа разума. Фома Аквинский окончательно попытался разрешить этот вопрос, создав богословскую концепция, в которой попытался объединить христианское вероучение и философскую систему Аристотеля. Получившая в результате данного синтеза концепция легла в основу официальной богословской позиции Римской Католической Церкви.

И хотя Католическая Церковь пыталась примирит веру и знание, разрыв между научным и религиозным мировоззрением возрастал. Университеты и преподаватели в них становились всё менее религиозными и, несмотря на высокий уровень компетенции и квалификации преподавателей и учащихся на теологических факультетах, их нравственный уровень снижался. Одним из решений проблемы

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

стало создание отдельных духовных учебных заведений. Была основана «конгрегация семинаров, университетов и исследований», которая координировала деятельность всех католических школ.

Особое внимание уделялось моральному облику преподавателей и студентов. Основной целью стало формирование христианского характера учащихся, вдохновленного евангельскими идеалами «Сын Человеческий пришел не для того, чтобы Ему служили, но, чтобы послужить и отдать свою душу в искупление за многих» (Мф. 20, 28).

Основным аспектом христианского духовного образования является сохранение и передача православного Предания, наставление в вере и нравственности, а также проповедь Евангелия как внутри, так и вне Церкви. Катехизация, миссия и просветительская деятельность неотъемлемы от этого процесса, который включает как теоретическое изучение Священного Писания, так и практическое приобретение духовного опыта.

Духовное образование должно способствовать духовному развитию человека, стремясь к уподоблению Христу, который является идеалом для христианина. Цель христианского образования – воспитать верного ученика Христа, который способен воплощать Его заповеди в жизнь, основываясь на святоотеческом наследии. Образование – это процесс уподобления образу Христа, что является ключевой концепцией христианского образования. Наконец, духовное образование должно направляться на духовное самосовершенствование.

История духовного просвещения тесно связана с историей Церкви, поскольку с распространением христианства по всему миру развивались и совершенствовались духовные знания. Основу для Церкви составляют Священное Писание, повеление «Идите и научите все народы» (Мф 28:19), а также Священное Предание, которое призывает держаться предания, которому научен через слово или послание (2Фес. 2:15). Священное Писание и Священное Предание служат источниками вероучения и церковного права, передавая веру, таинства и обряды от верующих к верующим, от предков к потомкам. Постоянное обучение чад Церкви важно не только для понимания Слова Божьего, но и для жизни во Христе.

Миссия Церкви заключается в просвещении всех людей, независимо от их положения в обществе. Исполнение этой миссии было важной частью служения апостолов, распространяющих христианскую веру по всему миру. Просветительская деятельность Церкви основана на словах Священного Писания о Христе, Свет Которого просвещает всех людей.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

Церковь всегда акцентировала внимание на духовном просвещении как своих прихожан, так и других народов. Просветительская деятельность занимает центральное место в деятельности Церкви.

На начальном этапе Нового Завета учительство главным образом было основано на устной проповеди. В Евангелиях описана устная проповедь Иисуса Христа, которая привлекала множество слушателей. Например, после проповеди Христа говорится о пяти тысячах людей (Мф. 14:15-21), многие из которых обратились и были крещены. Деяния апостолов также описывают апостольские проповеди, после которых толпы людей принимали веру: «Многие, слушавшие слово, уверовали, и число верующих увеличилось до пяти тысяч» (Деян. 4:4).

Пастырское служение не только заботится о пастве в проявлении благодати Духа Святого, но и стремится к укреплению общины и ее членов. Цель – строить Церковь и назидать членов ее, чтобы они стремились к дару проповеди, чтобы через это вы могли способствовать назиданию Церкви (1Кор. 14:12), и проповедь ведет к назиданию, увещанию и утешению (1Кор. 14:3). Церковь всегда придавала важность учительству, и методы подготовки учителей и служителей Церкви менялись в соответствии с эпохой и миссионерскими целями.

В Древней Руси для духовного образования переняли богословскую школу, которая была классической в Византии. В принципе, в сфере духовного в Древней Руси много, что переняли у Византии, те же витиеватые священнические одежды, являющиеся одеждами для царских вельмож того времени или красивое торжественное Богослужение византийского обряда и т.д.

Первые же упоминания об обычном образовании встречаем в летописях, например, в «Летописи временных лет», где описывается основание первых церквей и при них школ для детей священнослужителей и городских «лучших людей» [4]. Грамотность населения увеличилась благодаря внедрению такого образования при храмах, что способствовало укреплению христианской веры на Руси.

С появлением грамотных людей стало появляться множество христианских текстов. Помимо переводов и переписывания Евангелия и богослужебных книг, начинают переводить и переписывать богословские тексты и жизнеописания святых были написаны, включая «Великие Четьи-Минеи», которые были оформлены более чем в 27 тысяч страниц [5].

Постепенно образование распространилось по различным городам, учреждены новые школы, как, например, женское училище, открытое в Киеве в 1086 году.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

Важным вкладом в образование было основание женского монастырского училища в Полоцке в 1143 году Евфросинией Полоцкой.

На Руси распространение образования было остановлено в результате татаро-монгольского нашествия. Только монастыри и храмы продолжали поддерживать духовное образование. Кирилл II, митрополит Киевский и всея Руси, сыграл значительную роль в сохранении грамотности и в продолжение книгописной традиции, написав «Правило митрополита Кирилла» и составив житие Даниила Галицкого, что стало основой Галицко-Волынской летописи. Святители Кирилл II, Петр, Алексий, Иона, Кирилл и Серапион также активно участвовали в сохранении православного образования [6].

С развитием Московского государства после освобождения от татарского ига начали появляться школы при монастырях и храмах, в которых старалась научить хотя бы начальной грамоте. Эти школы были для детей священников, для купеческих детей и детей ремесленных сословий.

Постепенно росла грамотность среди населения городов и скоро грамотность населения Москвы в XIII—XIV веках сделала ее центром книгописания на Руси.

Стоглавый собор 1550 года принял решение о реформации духовного образования, особенно это касалось образования будущих церковно- и священнослужителей. Митрополит Московский Симон и архиепископ Новгородский Геннадий говорили о необходимости училищ для священников. И Собор принимает решение об основании училища для подготовки священнослужителей из-за высокой безграмотности среди них. В решении Стоглавого собора было постановление об организации училищ для прихожан, но Смута 1598-1613 годов помешала этому [4].

На Западе также стали возникать духовные школы. Львовская братская школа была основана в Львове в 1590 году при помощи Патриарха Антиохийского Иоакима V. Эта школа была образована при монастыре и просуществовала довольно долгое время. Также её выпускники в дальнейшем становились преподавателями в другим духовных школах.

В Киеве Киевская братская школа была основана в 1615 году в Братском Богоявленском монастыре по образцу львовской школы. Целью было повышение качества православного образования, пострадавшего от католического влияния.

При поддержке Киевского митрополита Петра Могилы, который получил образование в Львовской братской школе, Киевская братская школа была объедине-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

на с Киево-Печерской лаврой в 1632 году и преобразована в Киево-Могилянскую коллегию, затем в 1701 году – в Киево-Могилянскую академию [5].

Святитель Петр Могила придавал большое значение духовному образованию и внес значительный вклад в разработку катехизиса, который получил название по имени и фамилии его составителя, и других духовных текстов.

Киево-Могилянская академия стала учебным центром, который выпускал церковных деятелей и преподавателей для других высших духовных учебных заведений в Московские государства. К сожалению, Киево-Могилянская академия была закрыта в 1817 году.

В Москве, при царе Федоре Алексеевиче, был разработан Симеоном Полоцким проект первого высшего учебного заведения, который затем был успешно реализован и в 1687 году появилась Славяно-греко-латинская академия. Академия стала первым высшим духовным образовательным учреждением в России. Располагалась Академия в Заиконоспасском монастыре. Академия за время своего существования подготовила многих влиятельных церковных и государственных деятелей.

Для обучения в Славяно-греко-латинской академии были привлечены братья иеромонахи Иоанникий и Софроний Лихуды из Греции. Обучение велось на латинском и греческом языках в течение 12 лет и 8 уровней классов. Программа включала философию и богословие в двух высших школах, а также другие предметы вниз по уровням обучения, и другие предметы.

В 1814 году Славяно-греко-латинская академия была в результате реорганизации перемещена из Заиконоспасского монастыря в Свято-Троицкую Сергиеву Лавру и переименована в Московскую духовную Академию, где существует и действует и поныне.

С начала XVIII века, после введения Духовного Регламента Петром I, в архиерейских домах и монастырях начали открываться архиерейские школы для подготовки духовенства с 8-летним богословским образованием. Система духовного образования была завершена в 1814 году с принятием Устава духовных учебных заведений. Обучение проводилось на трех уровнях, а семинария была подразделена на риторический, философский и богословские курсы.

Однако студенты неохотно посещали духовные семинарии из-за недоверия к латинским семинариям, которые считались полностью оторванными от церковной жизни. Многих смущал также преобладающий состав учителей «черкасов», выходцев из Малороссии и Польши [9].

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

В 1840 году было завершено прекращение преподавания на латинском языке и схоластики чему немало способствовал митрополит Филарет Московский и Коломенский. Хотя изучение латинского языка оставалось обязательным, но обучение уже велось на русском языке.

Обучение в семинариях было бесплатным, сами семинарии находились под полным контролем и управлением епархиальных архиереев, но общее управление и контроль над учебными духовными учреждениями осуществлял Святейший Синод. Лучшие ученики могли продолжить обучение в духовных академиях в Санкт-Петербурге, Москве, Киеве и Казани, где курс обучения продолжался четыре года.

Церковно-приходские школы предоставляли начальное образование детям по всей Российской империи, где священнослужители обучали их Божьему закону, грамотности и ремесленным навыкам.

В семинариях наряду с основными предметами дети изучали катехизис и церковный устав, а также языки и церковное пение. Образование в них улучшалось благодаря реформам, которые позволяли выпускникам поступить в высшие учебные заведения или начать профессиональную деятельность.

Духовные академии также поддерживали высокий уровень образования и научно-исследовательскую направленность. До Февральской революции в России было 185 духовных училищ, где учились 80 тысяч учащихся. Однако после революции практически все семинарии были закрыты. В целом, православное духовное образование в России всегда уделяло внимание нравственному развитию учащихся и преподавателей, стремясь создавать христиан с высокими моральными принципами, обладающих и научными знаниями.

Библиография

1. Климент Александрийский. Строматы / Пер. с древнегреч. и ком. Е.В. Афонасина. – В 3-х том. - Санкт-Петербург: «Изд. Олега Абышко», 2003. / Т. 2: (Книги 4-5). – 336 с.
2. Блаженный Аврелий Августин. Молитвы и Молитвенные духовные рассуждения (из дополнений к сочинениям). – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/molitvy-i-molitvennye-dukhovnye-rassuzhdenija/4_1 (дата обращения 02.04.2024)
3. Петр Абеляр. Да и нет. – URL: <https://vostlit.info/Texts/rus17/Abaelardus/text6.phtml> (дата обращения 23.04.2024)

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

4. Повесть временных лет (Подготовка текста, перевод и комментарии О.В. Творогова) // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д.С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI—XII века. (Ипатьевский список XV века Повести временных лет на языке оригинала и с синхронным переводом). - URL <https://ilibrary.ru/text/4339/p.1/index.html> (дата обращения 06.04.2024)
5. Иеромонах Иларион (Алфеев). Православное богословие на рубеже столетий: Статьи, доклады - М.: Крутиц. Патриаршее Подворье, 1999. - 426 с.
6. Грудцына Л.Ю. Формы и направления развития образования в средневековой Руси. // Образование и право. — 2016. — № 10. — С. 191.
7. Антология педагогической мысли Древней Руси и Русского государства XIV—XVII вв. М.: Педагогика. 1985. — С. 90-102?
8. Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб.: Наука, 1997. – Т. 4: XII век. – 687 с.
9. Цыпин В., прот. Духовенство // Православная энциклопедия. — М., 2007. — Т. XVI: «Дор — Евангелическая церковь союза». — С. 374—390.
10. Гончаров С. А. Отражение истории православных духовных училищ российской империи в дореволюционных и современных исследованиях // Via in tempo. История. Политология. — 2013. — № 22 (165). — С. 161—167.
11. Гусева Т. М. Духовные училища в истории и культуре провинции // Материалы VII Международной научно-практической конференции «Модернизация культуры: знание как инструмент развития», 20-21 мая 2019 г.: в 2 ч. / М-во культуры РФ, СГИК; под ред. С. В. Соловьевой, В. И. Ионесова, Л. М. Артамоновой. — Самара: Самар. гос.ин-т культуры, 2020. — Ч. 1. — 371 с. — С. 318—323.
12. Лаптун В. И. Государство и русская православная церковь в поисках путей реформирования духовной школы в России в начале XIX в. // Интеграция образования. 2005 — № 3 — С. 112—118.

УДК 2-1:141.4

Сергей Васильевич Полянский
магистрант 1 курса заочного отделения
Белгородской православной духовной семинарии
Россия, г. Нижний Новгород
Polyansky2004@mail.ru

Полемика о софиологии С.Н. Булгакова: интерпретация В.Н. Лосского

Аннотация: В статье исследуются особенности полемики о софиологии С.Н. Булгакова, которая отличалась большой масштабностью в богословском поле двадцатого века. В числе оппонентов учения о Софии был православный богослов В. Н. Лосский, выявивший наличие неразрешимых противоречий софиологической теории С. Булгакова с христианским вероучением и несовершенство логических построений при её обосновании. Участие в споре о Софии стало для Владимира Лосского определённым стартом, раскрывающим его богословский и философский потенциал. Несмотря на преобладающее в тот период либеральное отношение к христианской теологии, он выступил критиком популярного религиозного философа и сумел обосновать свой взгляд на проблематику в соответствии с церковными истинами.

Ключевые слова: религиозная философия; софиология; Булгаков С.Н.; Лосский В. Н.; полемика о софиологии; Григорий Палама; богословские дискуссии; критика софиологии; трактовки концепции софиологии; предсуществование душ; обожение человека; антропоцентризм

Polyanskiy S. V.
Master's student of the 1th year of the correspondence department
Belgorod orthodox theological seminary,
Russia, Nizhny Novgorod
Polyansky2004@mail.ru

Controversy about the sophiology of S. N. Bulgakov: interpretation of V. N. Lossky

Abstract. The article examines the features of the controversy about the sophiology of S. N. Bulgakov, which was distinguished by its large scale in the theological field of

the twentieth century. Among the opponents of the doctrine of Sophia was the Orthodox theologian V.N. Lossky, who revealed the presence of insoluble contradictions between the sophiological theory of S. Bulgakov and the Christian doctrine and the imperfection of logical constructions in its substantiation. Participation in the dispute about Sophia was a definite start for Vladimir Lossky, revealing his theological and philosophical potential. Despite the prevailing liberal attitude towards Christian theology at that time, he acted as a critic of the popular religious philosopher and managed to substantiate his view of the issue in accordance with church truths.

Keywords: religious philosophy; sophiology; Bulgakov S. N.; Lossky V. N.; controversy about sophiology; Gregory Palamas; theological discussions; criticism of sophiology; interpretation of the concept of sophiology; pre-existence of souls; deification of man; anthropocentrism

Полемические прения о софиологии С.Н. Булгакова длятся более столетия. Интерес к данной философско-религиозной концепции сохраняется вплоть до настоящего времени, являясь предметом исследования современных религиозных философов и богословов. Начиная с момента возникновения, софиология С. Булгакова вызывала разногласия у религиозных мыслителей, наиболее ярко они проявлялись в эмигрантской среде.

Сам С.Н. Булгаков определял учение о Софии как ключевой элемент, позволяющий понять истины веры, не только в рамках своей религиозной философии, но и в христианстве в целом. В письме С.Л. Франку от 2/15 августа 1924 года он отметил, «учение о Софии занимает слишком центральное место в моем христианском мировоззрении» [2, с. 212]. В очерках о софиологии философ говорит, о том, что «софиология содержит в себе узел всех теоретических и практических проблем современной христианской догматики и аскетики» [4, с. 335].

Сформулировав идею софиологии (в наиболее развернутом и законченном виде), прот. Сергей Булгаков адаптировал её в качестве методологической предпосылки для решения той или иной богословской проблематики, что подтверждается оборотами речи, которые неоднократно встречаются в его «Большой трилогии», например, «в свете софиологии», «софиологическое истолкование», «софиологическое уразумение», «в понятиях софиологии», «выразить софиологически» [18, с. 12] и пр. В православном поле подобные интенции, как правило, вызывали оценку софиологии как модернистского или еретического

направления, либо констатировался некорректный подход к составлению понятийного аппарата.

Одним из первых критически отзывавшихся об учении С. Н. Булгакова был философ Е.Н. Трубецкой. После изучения книги «Свет Невечерний» он отметил базовую, на его взгляд, ошибку авторских суждений: «Он мыслит Софию по-гностически, изображает ее в виде самостоятельного эона» [17]. Далее, по мере того как С.Н. Булгаков развивал свою идею наращивался и поток её интерпретаций. Полемика «спора о Софии», среди современников Булгакова, задокументирована и представляет собой довольно объёмную теоретическую базу исследовательских материалов [5, с. 70]. Аргументы оппонентов свящ. С. Булгакова в основном строились на следующих утверждениях: противоречие софиологии православным догматам, в особенности добавление к Святой Троице «четвертой ипостаси»; католический уклон учения; реабилитация оригенизма, несторианства, апполинаризма; наличие гностического дуализма; несоблюдение принципов апофатического богословия; обоснование идеи, в контексте имперсонализма и мифологизма; излишнее использование рациональных философско-методологических оснований относительно истин православной веры при избыточной задействованности «творческого подхода» к богословским концепциям и др.

Архиерейский Синод в Сремских Карловцах определял софиологию как еретические умозаключения, наиболее всего обличая тезисы, касающиеся «женственного начала в Боге, называемого особым существом или ипостасью, хотя и не единосущным Святой Троице, но и не совершенно чуждым ей, либо не ипостасью, а ипостасностью, которая, однако, способна ипостазироваться, т. е. становиться Ипостасью, отождествляемой с Богоматерью» [5, с. 71].

Позднее, епископальный совет, под председательством митрополита Евлогия, сформулировал выводы относительно софиологической теории свящ. Сергия Булгакова, которые гласили, что она не связана с гностицизмом и пантеизмом, а следовательно «выводы карловчан, вслед за архиепископом Серафимом, неверно определяют его истоки» [5, с. 72]. В итоговом тексте (неофициального характера, опубликованном не в епархиальном издании, а в газете) софиология характеризуется как не до конца сформированная и малоизученная богословская гипотеза с отсутствием оценки церковного священноначалия, что исключает обвинение в ереси в текущий период. С. Н. Булгакову было предписано выявить и переосмыслить несоответствие учения о Софии с догматическими принципами, после чего

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

общедоступно сформулировать и разъяснить «спорные» моменты своей теории, в контексте православного миропонимания. Булгаков предпринял попытку выполнить рекомендации Совета, в работе, вышедшей в 1937 году «The Wisdom of God: A Brief Summary of Sophiology», «однако каких-либо пересмотров и изъятий здесь не содержалось» [5, с. 72].

Мнения религиозных исследователей и богословов эмигрантской среды разделились. Некоторые профессора Свято-Сергиевского института, учитывая пастьерские заслуги и высокую репутацию свящ. С. Булгакова, высказывались в его защиту, среди них: религиозный мыслитель Б.П. Вышеславцев, экуменист Л. А. Зандер, культуролог В. В. Вейдле, историк и философ Г. П. Федотов и др.

Лояльно к идеям софиологии относились протопресвитер В.В. Зеньковский, который предлагал воспринимать концепцию С. Н. Булгакова как церковно-допустимый теологумен, историк русской Церкви А.В. Карташев, выступавший за то, что данную проблематику следует рассматривать в более широком диапазоне, в контексте свободы богословско-догматических изысканий и возможности или невозможности развития догматики и др.

В числе противников софиологического учения был православный богослов, представитель неопатристической школы В.Н. Лосский, который разделял взгляды митрополита Сергия (Страгородского) о наличии неразрешимых противоречий софиологической теории С. Булгакова с христианской триадологией и христологией. По мнению В.Н. Лосского, «основное начало, на котором построено все учение о Софии Премудрости Божией... не церковно, и система, построенная на нем, настолько самостоятельна, что может или заменить учение Церкви, или уступить ему, но слиться с ним не может» [13].

В 1936 году в Париже вышла книга под авторством молодого бакалавра философии Владимира Лосского «Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии», которая принесла ему известность. Некоторые учёные и представители Русской Православной Церкви за рубежом восприняли её скептически, посчитав, что неизвестный молодой бакалавр, с отсутствием научного авторитета, вмешался в спор о софиологии лишь с целью приобрести лояльность священноначалия. Необходимо отметить, что труд о Софии В.Н. Лосского, это не трансляция взглядов Сергия (Страгородского) с пояснениями, а результат осмысленной исследовательской работы, которая была ему поручена митрополитом для более глубокого анализа идей софиологии, за счёт изучения всех имеющихся сочинений С. Булгакова. Из этого

следует, что участие В. Лосского в полемике по софиологии не имеет церковно-политической подоплёки, а вполне обоснованно.

Дискуссия о Софии отличалась большой масштабностью в богословском поле двадцатого века. Большое количество участников, многонаправленность мнений не только в онтологическом аспекте, но и в соответствии с особенностями национального самосознания сторон, значение личного авторитета действующих лиц, составляло особую специфику полемики о софиологии. Опыт участия в ней дал «фундаментальные основания всей дальнейшей богословской позиции В. Н. Лосского» [11, с. 369]. Для полноценной вовлечённости в спор о Софии Владимиру Николаевичу было недостаточно механически применить навыки академического богословия, требовались способности вести активный аргументированный диалог, не допуская при этом радикализма суждений и избегая эксцентричности выражения мысли. Он блестяще справился с этой задачей, сумев убедительно обосновать свою позицию о слабости теоретических построений идеи о Софии в метафизико-бытийном аспекте и её противоречии православному вероучению.

Догматические принципы и традиция Церкви имели для Владимира Лосского первостепенное значение «Святой Дух сегодня веет так же, как и в день Пятидесятницы» [19, с. 11]. При этом он не был консерватором и не раз подчёркивал, что цель религиозного философа не быть просто «наследником знаменитой русской религиозной философии» [20, с. 378], но осмысливая богословское наследие христианства сохранять творческое начало. Главной ошибкой С. Булгакова в построении и трактовке концепции софиологии, В. Лосский считал его понимание Софии как личного, ипостасного существа в Святой Троице «во Святой Троице не может быть иных частных начал, кроме Трёх Ипостасей; поэтому наделять Софию личным, ипостасным бытием – значило бы вводить новую частность туда, где может быть только общее Трем Лицам, т. е. отрицать христианское учение о Пресвятой Троице» [13].

В соответствии с концепцией Булгакова, София Премудрость Божия, является извечно-присущей Богу мыслью, идеальным образом сотворённого мира, пребывающей в Святой Троице. Владимир Лосский, отмечает, что, приняв данную теорию как данность, приходится наделять Софию духовной реальностью, так как Божественная мысль не может быть абстрактной, а с учётом того, что Булгаков обозначает её как предмет Божественной любви, отмечая при этом способность Софии на ответную любовь, её невозможно интерпретировать как бессознательную сущность, следовательно, Булгаков понимает её как ипостась.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

Сам протоиерей Сергей изначально говорил о Софии как об ипостаси особого рода, которая отличается от ипостасей Святой Троицы, позднее он скорректировал данный тезис и стал определять её как существо Божие, неиспостасную «усиа». Такой подход, по мнению Лосского, также не соответствует догматическим принципам, так как представляет Софию как «особое личное или ипостасное начало в Боге» [13].

Из учения прот. Сергея следует, что София соприсуца всем Божественным Ипостасям, но при этом, по замечанию Лосского, он разделяет её во Второй Ипостаси (как Премудрость в собственном смысле) и Третьей Ипостаси (как радость Божию о Себе Самом). Лосский, считает это неприемлемым, так как «Божественная природа и все, что к ней относится, принадлежит нераздельно Трем Ипостасям Святой Троицы, Её энергии и имена не определяют по преимуществу ту или иную Ипостась» [13]. В противном случае Ипостаси Святой Троицы «определялись бы отношением к Своей природе, были бы связаны ею, не были бы едины в отношении природы, а следовательно, и в действии, и в воле, единой для Трех Ипостасей. Отсюда ослаблялось бы и самое единосушие» [13].

Владимир Лосский указывал на непреодолимые противоречия в теоретических построениях С. Булгакова. Прежде всего на то, что в ходе полемики Булгаков представлял Софию как неиспостасную сущность, позиционируя её как стихийную женственную любовь, пассивно отвечающую на Божественную любовь. Это противоречит христианскому учению о любви, которая характеризуется сознательностью и разумностью, следовательно, любовь не может определяться инстинктивностью и тем более бессознательная любовь не может пребывать в Святой Троице. В данном случае, в контексте учения С. Булгакова о Софии, толкование данного вопроса сводится к тому, что с одной стороны исключено присутствие в Святой Троице бессознательной любви, а с другой – невозможно допустить, что она сознательна, так как это будет приравниваться к признанию Софии «четвертой ипостасью». На эти доводы свящ. Сергей Булгаков оппонировал отсылкой к Псалмам, в которых Господа прославляют все его творения, включая неодушевлённые (солнце, звезды, луна и др.), к молитве Животворящему Кресту и даже к Христианской Церкви как таковой, на что В. Лосский справедливо возражал, подчёркивая, что всё перечисленное есть проявление сотворённого мироздания и не является Божественной сущностью Святой Троицы.

Владимир Лосский, являясь исследователем трудов Григория Паламы, не мог не прокомментировать вольную трактовку тезисов святителя Сергием Бул-

гаковым. В частности, это касается утверждений о превосходстве человека над всем творением, включая ангельский мир. В подтверждение этого Сергей Николаевич приводит следующие цитаты из творений Григория Паламы: «нет ничего выше человека (οὐδὲν ἀνθρώπου κρείττον)», «духовная природа ангелов не имеет такой энергии жизни, ибо она не получила образованного из земли тела» [3]. Владимир Николаевич считал данные утверждения результатом свободного перевода святоотеческого текста, смысловой посыл которого говорит о «присущей человеческому духу энергии, сообщающей жизнь телу; именно в этом смысле, по мнению Паламы, человеческий дух более чем ангельский есть по образу Божию, промышляя о теле, как Бог промышляет о мире. Однако более полный образ Божий, по которому создан человек, не делает человеческой природы выше ангельской» [13]. Более того в трудах Григория Паламы напрямую говорится о том, что ангелы превышают человека по чести и достоинству. Другими словами, мысль святителя заключается в том, что дух человека устроен более сложно (за счёт наличия телесной составляющей человека), ангельский же более прост и близок к Божественной природе, так как не связан естеством с миром. Таким образом, В. Лосский делает вывод, что при раскрытии данной тематики С. Булгаков, соединив два разных фрагмента текста в контексте софиологии, обосновывает антропоцентризм за счёт искажения религиозной мысли святителя Григория Паламы. Объявив человека главой творения как «ипостась тварной Софии», он представляет его как богочеловека, не связывая это понятие с Боговоплощением.

Острым вопросом в полемических прениях о Софии С. Булгакова, является реабилитация софиологией оригенизма. Известно, что Православная Церковь осуждает теорию предсуществования душ. В своих произведениях Булгаков не раз подчёркивал, что он не признаёт эту гипотезу и тем более отрицает факт того, что имеет разногласия с Церковью относительно данного вопроса. Владимир Лосский, базируясь на своих исследованиях текстов С. Булгакова, подтверждает, что он действительно отрицал предсуществование душ, в том качестве в каком это понимал Ориген, а именно как предсуществование во времени, но при этом трансформировал данную идею, обосновывая «предсуществование человеческих духов в вечности, на грани времени» [13]. Таким образом, Лосский видит отличие вышеназванных теорий только в том, что, по мнению Оригена, вечность душ пребывает в мировой бесконечности, а, с точки зрения С. Булгакова, «элементы тварного мира (человеческие духи) вечны Божественной вечностью и «вступа-

ют» из нее в тварный мир. И там, и здесь утверждается предсуществование человеческих духов» [13].

Размышляя о сущности человеческого духа, Булгаков приходит к выводам, что человек в случае освобождения от природного естества могуществом духовной жизни является богом, сливаясь с Божественным бытием. Владимир Николаевич оппонирует ему, говоря о том, что, если понимать человеческий дух как несотворённую божественную сущность ипостазирующуюся из Божественной, понятие греха либо исключается, либо переносится на Бога, либо говорит о том, что Божество раздельно. Ни один из перечисленных вариантов невозможен. Говорить в этом плане о разделении природы человека на душевную, телесную и духовную, также не представляется возможным, так как безличное начало в отличие от личного (сознание, ответственность, свобода) не является источником греха. Следовательно, проблематика наличия греховности в мире не раскрыта. Кроме того, истинная суть человеческой личности искажается, из неё исключается свобода и ответственность, сама личность, по сути, исчезает, сливаясь со сверхличностью божественной Софии.

Такой подход к антропологии человека, по мнению В. Лосского, «превращает обоженье человека из конечной цели, к которой он призван, в некую изначальную данность, приводит к статической системе, построенной на антропоцентризме ... образ Божий в человеке для о. С. Булгакова делает его уже в самом сотворении обожённым, «тварным богом», откуда и Первообраз, Божественная природа, должен мыслиться как «предвечное Человечество Бога. «Божественность» человека предполагает «человечность» Бога» [13]. Таким образом, теоретические построения С. Булгакова по софиологии можно охарактеризовать как онтологический детерминизм процесса воссоединения тварной Софии с божественной. Подобные взгляды Владимир Николаевич относит к ложным и недопустимым.

Владимир Лосский отмечал, что концепция С. Н. Булгакова сводится к философским построениям и не может считаться богословием, так как базируется на ложном космолизме, подчиняющем личность стихийному обожению, исключаящим или ограничивающим её свободу.

Богословие невозможно свести к критериям гуманитарных наук, так как его основой является Священное Писание и святоотеческое наследие, что не позволяет богослову генерировать несоответствующие им идеи. Владимир Лосский считал, что теории, подобные софиологии, защищают мыслители, желающие нести в богословие собственные размышления и не до конца осознающие разницу между философскими и богословскими трудами. Это не означает, что богослов-

ская мысль должна быть статична, по мнению В. Лосского, она должна быть плодом осмысливания Священного Писания и богословского наследия христианства и при этом сохранять в себе творческое начало, основанное на развитии духовного опыта. Кафоличность богослова достигается превознесением над сугубо личными размышлениями и возникновением (в результате духовного совершенствования) слияния собственного ума с христианскими истинами. Следует подчеркнуть, что, несмотря на критику софиологии, В. Лосский не позиционировал С. Булгакова как еретика (в отличие от радикальных оппонентов концепции), его полемика была направлена на апологию православных истин и обозначение погрешностей теоретических обоснований.

Спор о софиологии представляет собой теологическую дискуссию, для которой характерна сложная структура, большое количество участников, многовекторность суждений (даже в кругу церковных единомышленников), возникновение разногласий между мыслителями, продолжающихся не только в рамках полемики. Для Владимира Лосского, это был первый опыт ведения полемических прений в столь масштабной величине. Благодаря приобретённому опыту Владимир Николаевич убедился в важности сохранения церковно-богословского единства, а в случае его разрушения, значимости права отстаивать ту позицию, которая представляется верной, независимо от численности союзников или оппонентов. Для того, чтобы оценивать те или иные точки зрения исходя не из количественных, а качественных критериев и давать им публичную оценку, необходимы решительность и верность убеждениям, для В. Лосского «роль отдельного голоса оказывалась подчас более важной, чем количественный вал осуждающего большинства» [9, с. 119]. Из-за критики софиологии Владимир Николаевич испытал негативное отношение со стороны немалого числа философов и теологов и даже в определённой степени некую изоляцию в некоторых христианских кругах, при этом он отстаивал своё право богослова «остаться временно в меньшинстве и в то же время являться правым» [9, с. 119].

В результате полемических прений о софиологии В. Лосский укрепился в убеждении, что православное сознание всегда предполагает наличие ответственности за свои умозаключения, а также за корректность их трансляции, с учётом того, что недостаточно точно выраженные или слабо аргументированные утверждения, могут искажаться в зависимости от интерпретации.

Участие в споре о Софии стало для Владимира Лосского определённым стартом, раскрывающим его богословский и философский потенциал. Несмотря на

преобладающее в тот период либеральное отношение к христианской теологии, он выступил критиком популярного религиозного философа и сумел обосновать свой взгляд на проблематику в соответствии с церковными истинами. Взаимодействуя с западной религиозной средой, имея возможность свободно дискутировать с мыслителями, обладающими собственными теологическими идеями (с некоторыми из которых, в результате полемики о софиологии возникли сложности во взаимоотношениях) он формировал и развивал собственную систему богословских взглядов, ставшую основой для дальнейших трудов. Опыт «спора о Софии в дискуссиях с представителями иных религиозных взглядов оказался профессионально оправданным и результативным, оказал положительное влияние на рост богословского авторитета Лосского среди зарубежных теологов» [8, с. 166].

Библиография

1. Бирюков Д.С. Два мыслителя в разговоре о паламизме: софиологический паламизм о. Сергия Булгакова и неопаламизм о. Георгия Флоровского (1920-е гг.) // Вопросы богословия. – 2020. – № 1 (3). – С. 13–43.
2. Братство Святой Софии: материалы и документы 1923–1939 ; сост. Н.А.Струве. – М.: УМСА-Press, 2000. – 336 с.
3. Булгаков С.Н. Свет невечерний [Электронный ресурс]. – URL: <https://predanie.ru/book/72697-svet-nevecherniy/> (дата обращения 09.04.2024).
4. Булгаков С.Н. Тихие думы. Этика, культура, софиология. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. – 624 с.
5. Ваганова Н.А. К истокам «спора о Софии»: Е.Н. Трубецкой как критик софиологии // Вестник ПСТГУ. – 2022. – Вып. 103. – С. 69–84.
6. Ваганова Н.А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. – М.: ПСТГУ, 2011. – 461 с.
7. Карпицкий Н.Н. Софиология С. Н. Булгакова на изломе двух картин мира // Булгаковские чтения. – 2010. – № 4. – С. 10–16.
8. Колесников С.А. Мир и богословие: аспекты богословского наследия В.Н. Лосского // Труды Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью). – 2022. – № 14. – С. 154–171.
9. Колесников С.А. Миссионерское служение В. Н. Лосского во взаимодействии с Братством святого Фотия // Труды преподавателей Николо-Угрешской православной духовной семинарии. – 2023. – № 13. С. – 111–122.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

10. Колесников С.А. Построение богословской системы: опыт апофатического богословствования В.Н. Лосского // Труды Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью). – 2022. – Вып. XV. – С. 32–60.

11. Колесников С.А. Становление богословских взглядов В.Н. Лосского в 1930-х и 1940-х годах // Труды Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью). – 2021. – Вып. 13. – С. 364–376.

12. Колесников С.А. Христианское богословие и вызовы современности (на материалах антропологического богословия В.Н. Лосского) // Труды Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью). – 2022. – Вып. XV. – С. 243–273.

13. Лосский В.Н. Спор о Софии [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/spor-o-sofi/ (дата обращения 01.04.2024).

14. Оболевич Т. Русская религиозная философия между востоком и западом: пути русской софиологии // Вестник ПСТГУ. – 2016. – № 4 (66). – С. 47–63.

15. Павлюченков Н.Н. Религиозно-философская полемика вокруг учения о Софии и «мистическое богословие» в России в XX веке // Гуманитарное пространство. – 2022. – Т. 11, № 3. – С. 321–328.

16. Преображенская К.В. С. Булгаков и Вл. Лосский. Спор о Софии как столкновение двух противоположных мистических интуиций // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2019. – Том 20, Вып. 2. – С. 126–134.

17. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.altrea.narod.ru/trubetskoy/meaning11.html> (дата обращения 05.04.2024).

18. Хондзинский П.В., прот. «На языке софиологии»: критика о. Сергием Булгаковым триадологии блаженного Августина // Вестник ПСТГУ. – 2019. – Вып. 83. – С. 11–25.

19. Lossky N. Preface // Sept jours sur les routes de France. – Paris: Cerf, 1998. – 88 p.

20. Theologie et spiritualite chez Vladimir Lossky // Contacts. – 2003. – Т. 55, № 204. – P. 376–386.

УДК 27-75

Иерей Павел Михайлович Приступ,
настоятель храма иконы Божией Матери
«Всех скорбящих Радость»,
г. Борисоглебск, Воронежская обл.,
магистрант 2 курса БПДС (с м/н)
pavelpristup@mail.ru

Образ миссионерской работы в дореволюционной России (на анализе содержания журнала «Православный благовестник»)

Аннотация: Исследование миссионерского журнала «Православный благовестник» является значимым источником для изучения истории православного миссионерского издательства в России. Журнал отражает традиционную православную культуру и историю миссионерской работы дореволюционной России. Цель работы заключается в анализе материалов, сконцентрированных в данном периодическом издании, и демонстрации редакционных изменений и структуры журнала. «Православный благовестник» занимает важное место в православном издательстве России, с начала издания в 1893 году он стремился к высокому качеству и регулярному выпуску. Материалы периодического издания отражают миссионерскую работу в начале XX века. Основное содержание «Православного благовестника» позволяет увидеть многообразие религиозных групп на территории Российской империи, а также материалы о других религиях – буддизм, ислам, синтоизм.

Ключевые слова: религиозная жизнь, миссионерская работа, периодические издания, Российская империя, прот. Иоанн Восторгов, миссионерский журнал «Православный благовестник».

Priest Pavel Mikhailovich Pristup,
rector of the Church of the icon of the Mother of God
«Joy to All who Mourn»,
Borisoglebsk, Voronezh region,
2st year master's student of Belgorod Orthodox Theological Seminary
pavelpristup@mail.ru

The image of missionary work in pre-revolutionary Russia (based on the analysis of the contents of the Orthodox Evangelist magazine)

Abstract. The study of the missionary journal «Orthodox Evangelist» serves as a significant source for researching the history of Orthodox missionary publishing in Russia. The journal reflects the traditional Orthodox culture and the history of missionary work in pre-revolutionary Russia. The aim of the study is to analyze the materials concentrated in this periodical publication and demonstrate editorial changes and the journal's structure. «Orthodox Evangelist» holds an important place in Orthodox publishing in Russia; since its inception in 1893, it has aimed for high quality and regular publication. Materials from the periodical reflect missionary work in the early 20th century. The main content of the «Orthodox Evangelist» allows for the exploration of the diversity of religious groups in the Russian Empire, as well as materials on other religions such as Buddhism, Islam, and Shintoism.

Keywords: religious life, missionary work, periodical publications, Russian Empire, Prot. Ioann Vostorgov, missionary journal «Orthodox Evangelist».

Актуальность темы изучения миссионерского журнала «Православный благовестник» представляет собой важный источник в истории православного миссионерского издательства в России. Материал журнала является отражением традиционной православной культуры, а также истории миссионерской работы в дореволюционной России. Цель статьи показывать палитру миссионерского материала, который сосредотачивается в этом периодического издания, а также отразить редакционные изменения и структура журнала «Православный благовестник».

Журнал «Православный благовестник» занимает особое место в истории православного издательства в России. Его первый номер был выпущен в 1893 году в

Москве в известной типографии Снегеревой [16, с.1]. С самого начала редакция журнала стремилась к высокому качеству издания и его регулярности. Изначально «Православный благовестник» выходил два раза в месяц, однако с 1914 года стал ежемесячным. Стремление к постоянству и постоянное развитие издания отличали этот журнал. Важно отметить, что в 1914 году произошли значительные изменения в структуре его деятельности. Тогда журналом начала руководить Православно-христианская внешняя миссия. Это событие не только придало новую энергию и направление журналу, но и усилило его авторитет в православной общественности.

Однако необходимо отметить, что в 1883 году изменения произошли снова. С 1883 года Православное миссионерское общество стало основным издательским органом журнала. Это привело к новым возможностям в распространении информации и повышению привлекательности издания. «Православный благовестник» продолжает играть значительную роль в традиционной православной культуре, а также позволяет миссионерам выстроить грамотную работу по христианизации иноверного населения. Благодаря своим информационным материалам, статьям, исследованиям и публикациям журнал помогает расширять знания и сознание православных верующих. Издание позволяет им быть в курсе событий в мире Церкви, освещает важные духовные темы и способно вдохновить на новые идеи и размышления.

Первым редактором «Православного благовестника» с 1883–1896 гг. был протоирей Александр Никольский [16, с.7], который был образованным и деятельным человеком, а главное он был истинным христианином, который переживал за спасение людей. Он получил высшее духовное образование в Московской Духовной академии, а в 1911 году написал кандидатскую работу по теме «Процесс духовного христианского совершенствования по изображению епископа Феофана» [11]. В своем сочинении протоирей Александр Никольский актуализирует главные христианские ценности, которыми он сам и руководствовался. Например, он полагал, что каждый христианин должен заниматься самосовершенствованием, бороться со страстями, обращаться к Богу: «целью, ради которой человек предпринимает труд своего совершенствования, является Богообщение, живой союз с Богом, достижение пребывания в Его царстве. Однако, чтобы стать достойным пребывания в Божественном мире, человек должен приготовить жилище для Бога, которое было разрушено грехопадением первых родителей, а также своими собственными грехами» [16, с.7]. В связи с этим, его как главного редактора журнал

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

«Православного благовестника» отмечали его как верующего и переживающего человека, не только за свою паству, но и за спасение всех людей.

В 1896 году протоирей Александр Никольский был назначен на другую должность – директора церковно-приходской школы. В его задачи входило следующее: обеспечение качественного образования: директор должен следить за качеством учебного процесса, составлять планы обучения и контролировать их выполнение. Он также отвечает за подбор и обучение педагогических кадров, организацию экзаменов и аттестации учащихся. Развитие школы и управление ресурсами материальными и финансовыми ресурсов школы. Но самое главное, что протоирей Александр Никольский отвечал за духовно-нравственное развитие учащихся [2]. В связи с этой нагрузкой он оставил свой пост редактора «Православного благовестника».

С 1896 по 1914 год на пост редактора «Православного благовестника» был назначен Н.П. Комаров. Но в 1914 году он пишет рапорт с просьбой дать ему возможность оставить свой пост: «Редактором журнала был статский советник Николай Комаров, который по здоровью и по своему желанию просит освободить его от исполнения обязанностей» [16, с.7]. К сожалению, на страницах «Православного благовестника» о нем дополнительная биографическая информация отсутствует. Но известно, что Н. П. Комаров был однокурсником редактора журнала «Миссионера» прот. В. Маркова по Московской Духовной академии.

В 1914 году на пост редактора «Православного благовестника» был поставлен прот. И.И. Восторгов. Он занимал должность вплоть до официального закрытия всей православной периодической печати в 1917 году. В момент его назначения был опубликован Указ, в котором читателям было сообщено, что редактором журнала был назначен протоирей Иоанн Восторгов, который является членом Синодального Совета миссионера-проповедника. Решение о его назначении было принято на единогласном заседании Святейшего Синода, которое состоялось 20 и 28 мая 1914 г.

Протоирей Иоанн Восторгов был полностью ответственен за разработку программы журнала и составление бюджета для его издания. В указе пишется, что планируемый выпуск журнала в формате ежемесячных книг объемом 15–18 печатных листов. В связи с этим потребуются дополнительное финансирование. Ранее Совет Общества выделял 1000 рублей в год на издание журнала и выплачивал редактору 1200 рублей за редакционную работу. Подписная плата за журнал поступала полностью. Однако, с учетом изменений в программе и

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

увеличения объема издания, необходимо провести пересмотр бюджетных показателей и решить вопрос о дополнительном финансировании журнала. Подписная плата, хотя и является источником дохода, может быть недостаточной для покрытия всех расходов. Поэтому важно обратить внимание на возможные источники дополнительного финансирования, такие как спонсоры, доноры или гранты.

Общая структура «Православного благовестника» выстраивалась следующим образом: первая часть – это статьи, которые связанные с информацией о миссионерских поездках, статьи, посвящённые миссионерской работе, материалы об истории миссионерства, а также информация о работе с разными христианских конфессиями и иноверцами, обширный библиографический материал, которые обзоровал связанные материалы с различными миссионерскими изданиями.

Во второй части «Православного благовестника» располагались финансовые отчеты о миссионерских поездках, либо отчеты епархиальных комитетов. В третьей части «Православного благовестника» располагались рекламные материалы различных церковных периодических изданий, краткий обзор на каждый из них, а также информация о редакторах.

Как уже было отмечено выше, в №1 за 1914 году на первых страницах публикуется информация о смене главного редактора Православного благовестника: «Из указа Его Императорского Величества и рапорта Преосвященного Макария, Митрополита Московского и Коломенского, я понимаю, что речь идёт о рассмотрении вопроса о назначении нового редактора журнала «Православный Благовестник». Редактором журнала был статский советник Николай Комаров, который по здоровью и по своему желанию просит освободить его от исполнения обязанностей. В связи с этим возникает необходимость выбрать нового редактора и продолжить развитие и улучшение журнала, который считается единственным органом высшей миссии в России. С учётом предложения Преосвященного Макария, Святейший Синод рассматривает возможность выбора нового редактора и дальнейшего развития журнала «Православный Благовестник», который играет важную роль в миссионерской деятельности. Этот журнал имеет большое значение для православных христиан и является важным средством распространения православной веры <...> Редакторство будет осуществляться протоиереем Иоанном Восторговым без оплаты, а Совет Общества будет выделять средства на работу редакции, как раньше». [16, с.7]. Им становится прот. И. Восторгов, который будет руководить периодическим издание вплоть до 1917 года.

Сам редактор обращается к читателям, из приведенного текста становится понятно, что журнал перешел под новую редакцию и изменил свой вид как в отношении его содержания, так и программы. Редакция обращается к ученым силам духовных академий, особенно Казанской, а также духовным семинариям и Училищам, расположенным в регионах миссий, с просьбой оказать сотрудничество. Также приглашаются заинтересованные люди в помощи по миссионерской работе с иноверцами. Редакция отмечает, что настоящее время для миссионерской работы является трудным, так как средства ограничены, учреждения миссионерских замедлили свою деятельность, количество работников уменьшилось, а интерес к этой работе также упал. Поэтому редакция надеется на идеальные и духовные идеи, чтобы привлечь внимание и добровольное участие людей в своем издании. Отмечается, что первые номера журнала задерживаются из-за позднего разрешения Св. Синода, и новой редакции пришлось спешно собирать сотрудников и создавать всю нужную организацию. Была необходимость быть осторожными при приглашении сотрудников, так как вопрос о издании журнала в Св. Синода стал препятствием, и не было точности в том, что будет делаться [6, с. 5–6].

Структурное устройство журналов было, за исключением небольших нововведений с 1893 года по 1917 год, одинаковым. Его можно описать через части и названия статей:

Первая часть «Православного благовестника» обычно содержала основную информацию: указы, приветственные слова, проповеди, догматические статьи и т. п.

* «Распоряжения: церковно-приходские школы среди якутов» [17, с. 47–49];

* «Способны ли кочевые народы Азии к усвоению христианской веры и христианской культуры?» [13, с. 241–246];

* «Значение проповедничества для Церкви Христовой, в частности для Православной Русской церкви и русского народа» [20, с. 334–346];

* «Православие и устройство церковных дел в Даурии (Забайкалье), Монголии и Китае в XVII и XVIII столетиях» [9, с. 7–19];

* «Второе миссионерское путешествие епископа преосвященного Насанана, епископа Уфимского (14 сентября — 3 октября 1909)» [3, с. 7–32.];

* «Миссионерство и условия успешные для прохождения его» [10, с. 51–65];

* «Рождественские праздники в Токио» [18, с.99–108];

* «Китайская духовная миссия» [8, с.195–199];

* «Апостол Алтая – Просветитель Московский» [1, с. 3–13];

Во второй части «Православного благовестника» располагались материалы, которые были связаны с миссионерской работой: отчеты, деятельность миссионеров в разных частях света, особенности работы с разными религиозными группами, этнические, культурные аспекты инородцев и т. п.

* «Отчет о состоянии и деятельности Иркутской духовной миссии за 1894 год» [14, с. 97–100];

* «Крещение киргизки» [12, с.33–39];

* «У приволжских инородцев» [4, с. 32–40];

* «История Обдорской духовной миссии» [7, с. 66–77];

* «Похороны и поминки у чуваш» [15, с. 88–93];

* «Иностранные миссионеры в Корее» [5, с. 34–42];

Третья часть православного благовестника состояла из библиографии новых книг, которые были связаны с православием, известия, разнообразных заметок, объявлений, в которых рекламировалась церковная периодическая печать.

В номерах «Православного благовестника» встречается большое количество материалов подробного характера, связанного с миссионерской работой, а также характеристикой различных мест, в которых были миссионеры. Например, можно узнать описание японского города Маука, а также отметить следующие ключевые факторы [19, с. 132–133]:

1. Развитие рыболовства: Описание указывает на основное занятие населения города – рыбный промысел. Это подчеркивает важность рыболовства в экономике и жизни города. Упоминаются пароходы, которые перевозят рыбу и другие рыбные продукты, что свидетельствует о значительном объеме рыбной промышленности.

2. Рост города: город Маука был описан как совершенно новый и быстро развивающийся. Указывается на увеличение числа домов и населения города. Это может свидетельствовать о притоке людей и развитии инфраструктуры в связи с расширением рыбного промысла и других экономических деятельностей.

3. Значение паромных перевозок: упоминаются пароходы, осуществляющие регулярные рейсы из и в город Маука. Указывается на их разнообразие и значительные грузовые объемы, включая рыбу, морскую капусту, рыбное удобрение и другие товары. Это свидетельствует о важности морского транспорта для экономики региона и возможностях экспорта и импорта товаров.

4. Активность частных лиц: описание говорит о том, что помимо крупных пароходов, связанных с компаниями и обществами, существуют и малые пароходы,

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

принадлежащие частным лицам. Это указывает на активность местных предпринимателей и индивидуальных рыбаков в доставке товаров и развитии морских перевозок.

Таким образом, из этого материала читатель узнает, что город Маука представляет собой быстроразвивающийся рыболовецкий центр с активными морскими перевозками и значительной экономической активностью. Эти факторы являются ключевыми для понимания особенностей города и его роли в регионе.

В первой части журнала «Православный благовестник» публиковалось много материалов, которые были связанные с распоряжениями к работе миссионеров на местах. В них встречается много статистических данных, раскрывающих особенности региона. Например, из «Распоряжения: церковно-приходские школы среди якутов» [17, с. 47–49] становится известной следующая информация – это описание церковно-приходских школ Олекминского благочиния. Она дает представление о состоянии образования среди якутов в конце XIX века. Эти школы расположены в сельских поселениях и объединяют обучение мальчиков и девочек. В Олекминском округе насчитывается 5 приходов, и в каждом из них имеется по одной церковно-приходской школе. Всего в этих школах учатся 108 человек (72 мальчика и 36 девочек). Законоучителями церковно-приходских школ являются местные священнослужители, за исключением Березовской школы, где учитель – местный дворянин Иннокентий Попов, окончивший Омскую прогимназию. В распоряжении отмечается нехватка специальных средств и книг для обучения. В связи с этим используется метод продажи ученикам учебников за вырученные деньги.

Важными свидетельствами о том, с какими сложностями сталкивались миссионеры являются статьи следующего характера: «Способны ли кочевые народы Азии к усвоению христианской веры и христианской культуры?» [13, с. 245]. В них авторы размышляют о том, как заниматься христианизацией среди разных народов. Оценивая данную статью, можно отметить, что она обращает внимание на потенциал кочевых народов Азии в усвоении христианской веры и культуры. Автор Н. Остроумов указывает на необходимость миссионерской работы и образования для осуществления этого процесса. Ссылки на Библию, в частности, на Евангелие Матфея (Мф. 28:19) и Послание к Колоссянам (Кол. 3:11) используются для подкрепления идеи о важности распространения христианства среди всех народов без различий. Статья также упоминает Православное Миссио-

нерское Общество и его планы создания миссионерского учебного заведения в Москве для подготовки опытных миссионеров. Это указывает на практическую сторону работы по распространению христианства среди кочевых народов Азии. Через образование и подготовку миссионеров предполагается смягчение преград и облегчение процесса усвоения христианской веры и культуры. Однако, статья не предоставляет конкретных данных о текущем состоянии миссионерской деятельности среди кочевых народов Азии, ни о наличии других инициатив в этой области. Также отсутствуют упоминания о конкретных препятствиях или сложностях, с которыми сталкиваются миссионеры в процессе усвоения христианства этими народами [13, с. 241–246].

В целом, статья подчеркивает важность миссионерской работы и образования для успешного распространения христианства среди кочевых народов Азии. Однако, для более глубокого анализа следует получить больше информации о конкретных инициативах и вызовах, с которыми сталкиваются миссионеры в этом регионе. Для примера Н. Остроумов пишет следующее: «Существуют различные мнения о кочевых народах, проживающих на территории России. Среди них есть и те, кто относится положительно к нашим миссиям, особенно в отношении кыргызского народа, который имеет большое значение для России. К сожалению, мы еще недостаточно изучили этот интересный народ и его способность воспринимать христианские истины и формы семейной и общественной жизни. Но это не дает нам права утверждать, что в кыргызском народе нет потенциала для принятия христианства. Напротив, первые опыты миссионерской деятельности среди кыргызов оказываются очень успешными и предоставляют надежду на полный успех в будущем. Мы, русские, имеем небольшой опыт в миссионерском деле, и до недавнего времени вашим миссиям приходилось действовать в неблагоприятных условиях. Однако, несмотря на все это, следует признать важность и значимые успехи нашего миссионерства среди кыргызского народа и других кочевников» [13, с. 241–246].

Из отчета о состоянии и деятельности Иркутской духовной миссии за 1894 год читатель «Православного благовестника» узнает, что в Иркутской духовной миссии крещено 347 человек в Боханской миссионерской церкви. Указывается на значимость этого торжества для жизни и деятельности миссии, особенно в условиях, когда существуют трудности и испытания в деятельности миссионера. Также отмечается, что это событие приносит облегчение и поддержку миссионерам, которые сталкиваются с трудностями и лишениями. Оно служит путеводной

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

звездой для их дальнейших усилий в проповеди Евангелия среди местного населения и в скорби их миссионерской работы. Кроме того, обращается внимание на значимость проповеди на монгольском языке и роль Святителя Иннокентия в этом [14, с. 97–100].

Анализ отчета позволяет увидеть, что он содержит информацию о конкретном событии – крещении, а также выражает радость и гордость за его осуществление. В нем подчеркивается важность этого события для миссии и ее деятельности, поддержка миссионеров, обращение к христианским ценностям и развитие проповеди среди населения в условиях трудностей.

Также из этого отчета читатель узнает данные о том, кто работал в составе Иркутской миссии за 1894 год: начальник миссии – Никодим, Викарий Иркутской епархии (до 12 марта отчетного года) – епископ Киренский, 20 миссионеров-священников, среди которых было два внешних священника, 5 диаконов, из которых трое также были учителями миссионерских школ, 5 учителей мужчин и 3 учительницы, один переводчик [14, с. 99].

Важными материалами являются статьи, которые рассказывают о том, как происходит крещение иноверных. Например, священник Николай публикует статью «Крещение киргизки» [12, с.33–39], в которой он рассказывает о своей миссии и о том, как он очень давно наставлял на христианский путь одну девушку. В скором времени она захотела креститься: «12 ноября миссионер получил бумагу из Долонского станичного правления. В бумаге говорилось о желании дочери киргиза Аннумской волости, Кальбая Пашкина по принять православие и о ее желании крещения. Миссионер был обрадован этой новостью и принял решение приступить к крещению в этот же день. Замилла была знакома с миссионером с 1891 года. Она училась в Черемуховском начальном училище и изучала молитвы и Закон Божий. Видно, что она всегда молилась по православному, сама читала молитву и иногда пела вместе с остальными учениками. Миссионер много раз общался с ней и советовал ей креститься, но она почему-то не решалась на это, хотя выражала желание принять крещение. Она не пропускала ни одного праздника или службы священника, что свидетельствовало о ее преданности вере. Также стоит отметить, что Замилла была названа Таней и ее русское имя было ей очень важно, в то время как она не любила свое киргизское имя» [12, с.33–39].

Из этой записи можно сделать вывод, что Замилла проявляла интерес и преданность православной религии, но по каким-то причинам не принимала кре-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

щение ранее. Появление желания принять крещение и обращение к миссионеру указывает на ее готовность к этому шагу. Этот случай может рассматриваться как благоприятная возможность для дополнительной миссионерской работы и распространения православия в данном регионе. Далее священник Николай отмечает о том, как происходит его миссия в Киргизии [12, с.33–39].

Программной статьей для миссионера является текст «Миссионерство и условия успешные для прохождения его» [10, с. 51–65]. В нем неизвестный автор рассматривает миссионерскую деятельность в православной церкви и ее цель распространения веры и просвещения среди нехристиан и неправославных христиан. Для этой цели проводятся специальные миссии, поручение которым может быть дано духовным или мирским лицам, а также местным священникам в случае наличия необходимых условий для миссионерской деятельности. Статья указывает, что специальные миссии организуются высшей церковной властью совместно с гражданской властью в странах, не знакомых с христианством, а также в странах, которые, хотя и знакомы с христианством, имеют значительное количество нехристиан и неправославных христиан, особенно в удаленных и населенных местах.

Такие миссии организованы и хорошо структурированы, с определенным штатом, начальником миссии и другими необходимыми лицами для осуществления богослужения и выполнения требований для новообращенных. Для существования и миссионерской деятельности миссия получает от церковной и гражданской власти необходимую поддержку, начиная от священных предметов для богослужения и просвещения новообращенных и заканчивая содержанием членов миссии и служащих при ней. Кроме того, в России собираются пожертвования на распространение православия среди иноверцев. Такого рода миссии существуют как в пределах России (в Сибири и на Кавказе), так и в других государствах (в Америке, Японии, Китае и Турции). В целом, статья представляет обзор миссионерской деятельности в православной церкви, указывая ее цели, организацию и поддержку со стороны церковной и гражданской власти.

Автор рассматривает миссионерскую деятельность в православной Церкви и ее цель распространения веры и просвещения среди нехристиан и неправославных христиан. Для этой цели проводятся специальные миссии, поручение которым может быть дано духовным или мирским лицам, а также местным священникам в случае наличия необходимых условий для миссионерской деятельности [10, с. 51].

Статья указывает, что специальные миссии организуются высшей церковной властью совместно с гражданской властью в странах, не знакомых с христианством, а также в странах, которые, хотя и знакомы с христианством, имеют значительное количество нехристиан и неправославных христиан, особенно в удаленных и населенных местах. Такие миссии организованы и хорошо структурированы, с определенным штатом, начальником миссии и другими необходимыми лицами для осуществления богослужения и выполнения требований для новообращенных.

Для существования и миссионерской деятельности миссия получает от церковной и гражданской власти необходимую поддержку, начиная от священных предметов для богослужения и просвещения новообращенных и заканчивая содержанием членов миссии и служащих при ней. Кроме того, в России собираются пожертвования на распространение православия среди иноверцев. Такого рода миссии существуют как в пределах России (в Сибири и на Кавказе), так и в других государствах (в Америке, Японии, Китае и Турции). Автор пишет: «Миссионерское служение является важной частью пасторского служения или, вернее, его второй частью. Поэтому для прохождения этого служения требуются те же условия и те же качества, что и у пастырей церкви при общем прохождении пасторского служения. Однако миссионерство, как особый вид пасторского служения, требует особых условий для успешного прохождения его. Эти условия заключаются в личных качествах миссионера, в его отношении к людям, к которым он будет обращаться с миссионерской проповедью, и в его миссионерских трудах» [10, с. 55].

В целом, статья представляет обзор миссионерской деятельности в православной церкви, указывая ее цели, организацию и поддержку со стороны церковной и гражданской власти.

Таким образом, можно сделать следующие выводы:

1. Журнал «Православный благовестник» играл важную роль в распространении информации о миссионерской работе и поддержке христианского вероисповедания. В журнале были представлены разнообразные статьи о миссионерских поездках, работе с иноверцами и истории миссионерства, что свидетельствует о широком спектре интересов и деятельности православной церкви.

2. Финансовые отчеты и отчеты епархиальных комитетов демонстрировали прозрачность и отчетность в использовании средств, получаемых для миссионерских целей.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

3. Рекламные материалы и обзор церковных периодических изданий указывают на важность информационной поддержки и связи с другими миссионерскими изданиями.

4. Миссии организованы как структурированные единицы с определенным штатом и руководством, что обеспечивает эффективную организацию богослужений и обучения новообращенных. Миссии получают поддержку от церковной и гражданской власти, что включает предоставление священных предметов, содержание членов миссии и сбор пожертвований для распространения веры.

5. Миссионерская деятельность распространяется как в пределах России, так и за ее пределами, что свидетельствует о глобальном масштабе и важности укрепления веры в разных регионах.

Литература

1. Апостол Алтая – Просветитель Московский // Православный благовестник. 1913. №1. С.3–13.
2. Биографическая справка: протоирей Александр Никольский // URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr-Nikolskij/> (Дата обращения: 12.02.2024).
3. Второе миссионерское путешествие епископа преосвященного Насанана, епископа Уфимского (14 сентября — 3 октября 1909) // Православный благовестник. 1910. №2. С. 7–32.
4. И. У приволжских инородцев // Православный благовестник. 1906. №1. С. 32–40.
5. Иностранцы миссионеры в Корее // Православный благовестник. 1910. №2. С.34–42.
6. Иоанн Восторгов, прот. От новой редакции // Православный благовестник. 1914. №1. С. 5–6.
7. Иринарх, иером. История Обдорской духовной миссии // Православный благовестник. 1906. №1. С. 66–77.
8. Китайская духовная миссия // Православный благовестник. 1910. №5. С.195–199.
9. Мелетий, Якутский и Вилюйский еп. Православие и устройство церковных дел в Даурии (Забайкалье), Монголии и Китае в XVII и XVIII столетиях // Православный благовестник. 1895. №1. С. 7–19.
10. Миссионерство и условия успешные для прохождения его // Православный благовестник. 1897. №2. С. 51–65.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

11. Никольский А. прот. Процесс духовного христианского совершенствования по изображению епископа Феофана // URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr-Nikolskij/protsess-duhovnogo-hristianskogo-sovershenstvovaniya-po-izobrazheniyu-episkopa-feofana/> (Дата обращения: 25.02.2024).

12. Никольский Н., свящ. Крещение киргизки // Православный благовестник. 1896. №1. С.33–39.

13. Остроумов Н. Способны ли кочевые народы Азии к усвоению христианской веры и христианской культуры // Православный благовестник. 1895. №22. С. 241–246.

14. Отчет о состоянии и деятельности Иркутской духовной миссии за 1894 год // Православный благовестник. 1895. №13. С. 97–100.

15. Похороны и поминки у чувашей // Православный благовестник. 1906. №2. С. 88–93.

16. Православный благовестник // Православный благовестник. №1. 1893. С.7.

17. Распоряжения: церковно-приходские школы среди якутов // Православный благовестник. 1893. №13. С. 47–49.

18. Рождественские праздники в Токио // Православный благовестник. 1910. №3. С.99–108.

19. Сергей, еп. Из путевых заметок. На Южном Сахалине. За 1909 год // Православный благовестник. 1914. №1. С. 132–133.

20. Фаворский Д., свящ. Значение проповедничества для Церкви Христовой, в частности для Православной Русской церкви и русского народа // Православный благовестник. 1895. №24. С. 334–346.

УДК 266.3

Иерей Игорь Викторович Семенов,
настоятель Храма блг. кн. Петра и Февронии,
г. Поворино, Воронежская обл.,
магистрант 1 курса БПДС (с м/н)
otessemenov@gmail.com

Внутренняя миссия Воронежской епархии в XIX – начале XX столетий на основании «Воронежских епархиальных ведомостей»

Аннотация: Православное миссионерство с XIX столетия постепенно охватывает все регионы Российской империи. Миссионерская работа велась и в Воронежской епархии. Деятельность миссионеров прошлых веков во многом созвучна с деятельностью современных миссионеров, а потому заслуживает пристального внимания исследователей. Этим определена актуальность данной работы. Выводом является утверждение, что православные миссионеры Воронежской епархии указанного периода делали акцент на внутренней миссии. Накануне революции в сознании населения витали раскольнические, атеистические идеи, интеллигенция испытывала равнодушие к вопросам Православной веры. В Воронежской епархии с 90-х годов XIX века началась серьезная работа в сфере миссии, которая была довольно результативна и приносила свои плоды, о чем свидетельствуют «Воронежские епархиальные ведомости» («ВЕВ»), однако политические трансформации и революционные события в Российской империи поставили Церковь в тяжелое положение и существенно сузили диапазон церковного служения.

Ключевые слова: миссия Воронежской епархии в XIX и начале XX вв.; православные миссионеры XIX – начала XX вв.; внутренняя миссия Церкви.

Priest Igor Viktorovich Semyonov,
rector of the The Church of Blessed Princes Peter and Fevronia,
Povorino, Voronezh region,
1st year master's student of Belgorod Orthodox Theological Seminary
otessemenov@gmail.com

Internal Mission of the Voronezh Diocese in the XIX – early XX centuries based on «Voronezh Diocesan Vedomosti»

Abstract. Orthodox missionary work since the 19th century has gradually covered all regions of the Russian Empire. Missionary work was also carried out in the Voronezh diocese. The activities of missionaries of the past centuries are in many ways consonant with the activities of modern missionaries, and therefore deserve close attention of researchers. This determines the relevance of this work. The conclusion is the assertion that the Orthodox missionaries of the Voronezh diocese of the mentioned period emphasized internal mission. On the eve of the revolution, schismatic, atheistic ideas hovered in the minds of the population, the intelligentsia felt indifferent to the issues of the Orthodox faith. In the Voronezh diocese from the 90-s of the XIX century began serious work in the field of mission, which was quite effective and bore fruit, as evidenced by the «Voronezh Diocesan Vedomosti» («VDV»), but political transformations and revolutionary events in the Russian Empire put the Church in a difficult situation and significantly narrowed the range of church ministry

Keywords: mission of the Voronezh diocese in the XIX and early XX centuries; Orthodox missionaries of the XIX and early XX centuries; internal mission of the Church.

Миссионерское служение всегда было важным элементом жизни Церкви. В XIX столетии в Русской Церкви были учреждены должности миссионеров из числа священников, дьяконов и мирян, а также постепенно вырабатывались формы миссионерского служения. Именно с XIX столетия миссионерское служение постепенно охватывает все регионы Российской империи. Связано оно было с экономической модернизацией страны, ростом сектантских направлений, «духовным брожением» и необходимостью интегрировать отдельные этносы, народы в православную культуру, чтобы укрепить государственность.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

В XIX веке церковно-государственные отношения были конструктивными и предполагали взаимовлияние, они еще не были наполнены драматизмом, и власть положительно воспринимала православную проповедь среди инославных, иноверных, среди язычников и раскольников. Необходимо было объединить народ в рамках одной культуры и религиозного мировоззрения, чтобы не допускать противостояний внутри страны. И Православие воспринималось правительством как способ укрепления внутриобщественных отношений, государственности и как фактор мирного сосуществования. Соответственно, православное миссионерское служение поощрялось и находило положительный отклик со стороны правительства.

Миссионерская работа велась и в Воронежской епархии, которая издавала «Воронежские епархиальные ведомости» [2], отражающие миссионерское служение епархии в частности и всей Русской Церкви в целом в указанный период. Ведомости состояли из двух разделов: официального и неофициального. В первой части публиковались официальные церковные документы, архиерейские постановления, распоряжения, благословения, также печатались и правительственные указы, различные финансовые отчеты. На страницах издания, а именно во второй части, можно познакомиться с православной теологией, православной ценностной системой, эртологией, гомилетической, миссионерской, апологетической, социальной деятельностью Церкви. Публиковались полемические статьи, обличающие и раскрывающие заблуждения инославных и иноверных. Кроме этого, печатались статьи, в которых был описан опыт воронежских миссионеров, проповедников и апологетов. Также немало статей педагогической направленности, которые знакомят читателя с особенностями духовного воспитания и образования в епархии, описывают деятельность епархиальных учебных заведений.

«ВЕВ» публиковали важные события, которые происходили не только в епархии, губернии, но и на всей территории России. На страницах издания можно было ознакомиться с обсуждением наболевших вопросов, которые волновали паству, клир. Также печатались советы, рекомендации, предостережения для миссионеров-проповедников. Материалы, представленные на страницах «ВЕВ» (в неофициальной части), являют пример ораторского искусства и логичного построения полемики и апологетических аргументов. На последних страницах «ВЕВ» можно было ознакомиться с информацией об интересных духовных изданиях (богословской направленности, а также художественной литературой), которые вышли в свет и будут полезны читателю, о том, где и по какой цене можно их приобрести, заказать.

На основании материалов «ВЕВ» можно сказать, что в 1889 году в Воронежской епархии были утверждены специальные должности миссионеров, однако их деятельность не получила развития, она оказалась малопродуктивной в силу различных причин, в частности, ввиду отсутствия серьезных методических работ, рекомендаций, а также достоверных сведений о деятельности сект и количестве адептов на территории губернии [16, с.19].

В 1897 году в епархии официально утвердили должность епархиального миссионера. Среди известных деятелей в сфере миссии, которые в разное время преуспели в своих миссионерских трудах, следует назвать, в частности, Т.С. Рождественского, Л.В. Кунцевича, помимо них миссионерские обязанности выполняли и иные поставленные на то лица, а также приходские священники.

Труды, заметки, письма Т. Рождественского оказали существенное влияние на изучение сектантства (в частности, духоборцев, хлыстов). Кроме того, он исследовал старообрядчество. Миссионер вел переписку с духовенством епархии по вопросам миссии, запрашивал у священников сведения о численности сектантов на окормляемых ими территориях, изучал особенности сект и публиковал свои заметки, письма в «ВЕВ», в которых он описывал проблемы, с которыми ему приходится сталкиваться в ходе своего служения в качестве миссионера, а также давал рекомендации приходскому духовенству по борьбе с сектантами, раскольниками, которые были порой довольно активны, особенно в тех населенных пунктах, где не было храма, или которые находились далеко от ближайшей Церкви. Там раскольники (в основном это были старообрядцы) и сектанты (например, хлыстовцы, духоборцы, представители протестантских направлений) оказывали сильное влияние на людей, распространяя свою литературу.

Рождественский проводил курсы миссионеров, лекции, способствовал организации библиотек с материалом на соответствующую тематику. Он обращал внимание на необходимость серьезной подготовки миссионеров к делу миссии, а также акцентировал внимание на том, что миссионер должен учитывать уровень информационного восприятия, образования, духовности слушателя (адресата, т.е. того, для кого предназначена проповедь, на кого она направлена) и говорить с людьми понятным и «живым» языком, иначе незнакомая, слишком «заумная» терминология может лишь отпугнуть адресатов. Однако не следует допускать существенные стилистические понижения и низводить свою речь до уровня пошлости, некультурности. Это неприемлемо. При разговоре с людьми образован-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

ными и интеллигентными речь должна быть соответствующая, в этом случае и богословская терминология может быть вполне кстати.

Л. Кунцевич был активным миссионером, апологетом, он вступал в полемику с сектантами, вел миссионерские курсы, лекции, организовал отделение «Братства святителя Иоасафа Белгородского чудотворца», издавал миссионерский журнал «Ревнитель», он очень переживал о том, что многие представители духовенства и педагоги увлеклись революционными и обновленческими идеями и стремились к реформам, перестройке основы Церкви в соответствии со своим видением [1]. Миссионер писал полемические статьи, в которых анализировал заблуждения сектантов, раскольников, иноверных с позиции православной теологии, порой он критиковал православное духовенство, которое тяготеет к обновленчеству или допускает поведение, которое неприемлемо для православного пастыря и лишь порочит звание православного верующего.

«ВЕВ» на своих страницах отражали противосектансткую, противораскольническую деятельность епархиальных миссионеров и священников, многие статьи имеют прямую или косвенную миссионерскую направленность: так, например, публиковались сведения об особенных исторических событиях и церковных древностях епархии. Кроме того, публиковались агиографические сведения, биографические, отрывки из святоотеческой творений, поучительные слова, беседы, духовные советы Отцов Церкви (например, поучения свт. Феофана Затворника [9, с.1-2], обращения к пастырям свт. Митрофана Воронежского и др. [19, с.9-15]), материал просветительского характера: отрывки и изречения их Св. Писания, статьи догматического, нравственного, педагогического содержания, объяснения Богослужений, обрядов Церкви, смысла Православного вероучения, раскрывались основные положения веры, акцентировалось внимание на необходимости внутренней борьбы каждого человека со своими страстями, обуздании плоти [6, с.24-25].

Также на страницах «ВЕВ» печатались рекомендации и советы священникам и пастве относительно того, как поступать, что говорить при разговоре с сектантами, раскольниками [13, с.24-25].

Публиковались и статьи философского, исторического, статистического характера, критические заметки о важных событиях в жизни русского народа, а также библиографические сведения рекламного характера о книгах, журналах, вышедших в свет и рекомендуемых к прочтению.

Помимо этого, публиковались сведения о создании духовных образовательных учреждений в епархии. Так, в 1865 году в Воронеже было открыто воспитательно-

учебное Училище девиц духовного звания. Цель заведения заключалась в повышении образования женского пола, в жен-помощниц для будущих пастырей, хороших матерей и хозяек, способных помочь государству в деле православной миссии и народного образования [10, с.45].

В Училище девушки изучали православный катехизис, Библейскую историю; церковнославянский язык, чтение и пение, чистописание, арифметику, русскую грамматику, русскую историю и географию, а также всеобщую историю и географию, на уроках им объясняли Богослужения и смысл особо важных Евангельских отрывков, также девушки занимались рукоделием [10, с.16].

Учреждение образовательных заведений не только для мальчиков, но и для девочек имело также миссионерский характер: выпускники после обучения шли в массы, в народ и несли обществу Православную веру и культуру.

«ВЕВ» [11, с.5-13] публиковали о различные отчеты о деятельности епархиальных заведений, в частности, «Отчет о состоянии Воронежского епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении за 1985/6 учебный год» [11, с.5-13].

С 1897 года в Воронежской епархии в каждом приходе создавались миссионерские библиотеки, также была образована «Библиотечная Комиссия» и организовано «Общество людей, интересующихся делом миссии» [16, с.13].

Миссионеры считали, что для плодотворной и эффективной миссии необходимы не только «способность и охота к этому делу, но и специальные знания, и миссионерский навык, и книжные пособия, и деньги, и программа действий» [16, с.19], сознательное отношение к своей вере [7, с.426], чего у многих миссионеров нет. П. Никольский отмечал, что православным миссионерам и священникам не хватает душевного запала, желания и «горячности убеждения» [8, с.5]. Это было преградой для успешной православной миссии.

«ВЕВ» содержат в себе информацию о вероучениях инославных конфессий, например, протестантов, различных сект, которые осуществляли свою деятельность в XIX – начале XX веков на территории Воронежской губернии. Например, рассматриваются основные вероучительные положения баптистов, проводится параллель между баптистским вероучением и немецким сектантством, которое в разных формах заполонило Российскую империю со времен Петра I. Кроме того, во многих учебниках (причем даже в православных духовных академиях) красной нитью проходила мысль о том, что истинное богословие – только у немцев-протестантов, которые активно вели религиозную пропаганду среди православного населения России и насаждали свои ложные учения [18, с.227].

Также рассматриваются основные положения хлыстовцев (импульсом к созданию этой секты также послужила деятельность немцев), которые в указанные период были довольно сильно распространены в губернии [3, с.994-997], указываются их отличия от Православия, их заблуждения, особенности поведения, мышления [15, с. 557-572].

На страницах «ВЕВ» поднимаются вопросы, требующие необходимости противостояния «немецко-сектантскому» засилью (в частности, баптистам и евангельским христианам).

Следует отметить, что приходские миссионеры-преподаватели церковно-приходских школ без всякого вознаграждения с усердием исполняли свои обязанности, старались вести свое дело так, чтобы знания были усвоены учениками не механически, но сознательно, чтобы вероучительные истины впитались в сердца учеников и выразались в их жизни [5, с.185-186].

К основным формам миссии исследуемого периода можно отнести катехизаторские, просветительские лекции, беседы, проповеди, чтения Евангелия с разбором, толкованиями, различные духовно-просветительные мероприятия, распространение соответствующей литературы (книг, брошюр, листовок, журналов, как бесплатных, так и платных). В миссионерских журналах апологеты Православия вступали в полемику с сектантами, инославными, раскольниками, отстаивали Православное вероучение и обличали заблуждения неправославных верующих, атеистов, язычников.

Миссионеры Воронежской епархии собирали и анализировали такие сведения: в каких именно приходах, поселениях действуют и живут сектанты, раскольники; какие именно толки, направления, типы сект; посещали ли когда-нибудь православный приход православные миссионеры или инославные, иноверные миссионеры и проповедники; какие противосектантские меры применялись раньше и насколько они были эффективны [14, с. 439-443].

Необходимо отметить, что в количественном соотношении число религиозных организаций в Воронеже было не равным: «в 1899 г. было 27 православных приходов, 2 католических костела, 2 синагоги, 1 лютеранская кирха и 1 молитвенный дом баптистов» [4, с.84].

Несмотря на то, что миссионеры способствовали организации православных библиотек на приходах, священник П. Попов в своей статье в «ВЕВ» отмечает нехватку книг полемического характера, катехизаторской, просветительской направленности, которые были бы полезны народу и которые можно было бы ку-

пить в книжных лавках по доступной цене: торговцы, перекупщики поставляют по всей империи «дрянные сказки; лишь одними оракулам, песенниками и сонниками пока духовно питается наш народ» [12, с. 446].

Практически половина (а то и больше) Казанской, Оренбургской, Вятской и других губерний придерживалась к началу XX века язычества или ислама, несмотря на трехвековой период совместного проживания с православным русским населением, несмотря на храмы, церковные школы. Кроме того, в Воронежской епархии, «как и во всей центральной Руси, народилось новое язычество – настроение образованных классов, старающихся жить в уровень с идеалами и убеждениями западноевропейских народов, отшатнувшихся от положительной религии» [8, с.3].

Таким образом, духовно-образовательный, религиозный уровень народных масс оставлял желать лучшего в конце XIX столетия. В руках священников было в то время два средства духовно-нравственного просвещения людей: проповедь и внебогослужебные беседы, которые, «бесспорно, в руках опытного пастыря могут служить весьма важным просветительным средством» [12, с. 447]. Попов не видел никаких препятствия для широкого распространения Библии среди народа и отмечал необходимость религиозного просвещения людей [12, с. 450].

Православные миссионеры были мало заняты внешней миссией [8, с.2], т.к. было множество проблем в сфере внутренней миссии: инославные миссионеры вели свою деятельность, как и сектанты, и раскольники, индустриализация в стране, появление заводов, фабрик, повышение уровня светского образования, визиты западных проповедников способствовали либерализации народного сознания, религиозному брожению и отходу от религиозного мировоззрения.

Для решения поставленных задач и преодоления проблем миссионеры:

- устанавливали постоянное общение и взаимосвязь между миссионерами, апологетами, что способствовало обмену мнениями по вопросам миссионерского служения и противосектантской, противораскольнической полемики,
- способствовали усвоению духовенством единообразных мер воздействия на сектантов, раскольников;
- помогали священникам в беседах, посещая вместе с ними дома жителей населенных пунктов (особенно тех, кто не устоялся в вере и колебался),
- распространяли в епархии полезные миссионерские издания (книги, листовки, брошюры), пополняли библиотечный фонд церковно-приходских школ,
- занимались организацией миссионерских лекций, бесед с народом,
- способствовали изучению духовного, нравственного состояния населения.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

Эти меры в начале XX века начали приносить свои плоды: наметился религиозный подъем духа, уверенности в истинности Православной веры, а у сектантов – наоборот, возросло угнетенное настроение: «Ежегодно к Церкви присоединялись отдельные лица, целые семьи, и количество присоединяемых с каждым годом увеличивалось» [16, с.20]. То есть повышению уровня религиозного знания способствовало то, что многие отпавшие раскольники, сектанты, которые действительно интересовались вопросами бытия и смысла жизни и искали Истину, возвращались в лоно Матери-Церкви.

Примечательно, что порой простые, малограмотные люди из деревень и сел имели светлый и наблюдательный ум и больше знаний, необходимых для спасения души, чем городские образованные, но «хвастливые интеллигенты», которые считали Православие изжившей религией, были заражены религиозным вольномыслием и считали, что мир появился сам по себе, Бога нет и следует опираться на доводы собственного разума.

Между тем, в 1908 г. Св. Синод, учитывая политические перемены в стране, выпустил в свет рекомендации и правила относительно православной внутренней миссии. В соответствии с ними, необходимо было активизировать и усилить беседы с разбором сектантских заблуждений. Кроме того, следовало открывать миссионерские школы (в т.ч. женских), поощрять деятельность церковных хоров, а также воздействовать на отдельно взятого человека в соответствии с его уровнем образования, духовности и желания что-то узнать о Православии. Также Синод рекомендовал собрать сведения о количестве сектантов по епархиям (т.е. вести учет неправославных организаций) [17, с.447].

Однако маховик либерализации и революционных настроений уже был запущен, а дальнейшие события свели практически на «нет» миссионерское служение Православной Церкви в России. Церковь оказалась в условиях гонений, вся ее деятельность строго контролировалась со стороны атеистической власти. Тем не менее, можно сказать, что православные миссионеры внесли значительный вклад в развитие православной миссии в исследуемый период.

Итак, публикации «ВЕВ» раскрывают перед читателем уровень миссионерского служения Воронежской епархии, показывают на то, как развивалось епархиальное духовное образование. Само издание имеет миссионерскую, просветительскую и катехизаторскую направленность. На основании материалов издания можно сказать, что среди проблем, с которыми приходилось сталкиваться миссионерам, можно выделить недостаточное финансовое обеспечение миссионеров,

недостаток полемической литературы, враждебный настрой раскольников или сектантов, которые, как правило, старались не вступать с православными миссионерами, проповедниками ни в какие отношения и зачастую избегали полемических бесед. Кроме того, не хватало специалистов, надежных и подготовленных священников и мирян-миссионеров, которые были основательно подготовлены к делу миссии. Одной из преград на пути миссионера нередко было безразличие вопросам веры как образованных людей, так и малограмотных. Все это не способствовало распространению Православия, и было преградами в деле миссионерского служения.

Таким образом, в Воронежской епархии с конца XIX века началась серьезная, планомерная работа в сфере миссионерского служения. Акцент был сделан на внутренней миссии. В епархиях Русской Церкви (в т.ч. и в Воронеже) миссионеры прилагали большие усилия для развития Православия. Издание «ВЕВ» реализовало просветительскую, миссионерскую политику Православной Церкви в XIX – начале XX вв. Миссионерская деятельность епархии стала приносить свои плоды, однако накануне революции в сознании населения витали раскольнические, атеистические идеи, интеллигенция испытывала равнодушие к вопросам Православной веры, и революционные события прервали деятельность Церкви на долгий период. Церковь оказалась в статусе врага народа, поэтому ее деятельность была сведена к минимуму.

Литература

1. Ангелы апокалипсиса: собрание житий миссионеров и мучеников / [ред.-сост. О. Скрыбина, С. Бучнева]. – М.: БФ «Миссионерский центр им. иерея Даниила Сысоева», 2013. – 542 с. [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svjatykh/angely-apokalipsisa-sobranie-zhitij-missionerov-i-muchenikov/2_16 (дата обращения 07.05.2024).
2. Воронежские епархиальные ведомости. Воронеж, 1866–1917 // Духовенство РПЦ в XX веке. Спасо-Преображенский Соловецкий ставропигиальный мужской монастырь РПЦ [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/library/material/1579/> (дата обращения 07.05.2024).
3. Горьковский Г., прот. Заметка о сочинении свящ. В. Барбарина: «Хлыстовщина или секта духовных христиан» // Воронежские епархиальные ведомости. – 1896. – №23 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru>

ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/e9/e9/e9e9a882-7f7c-442c-abc3-2f472bf303e1.pdf (дата обращения 07.05.2024).

4. Ершов Б.А. Миссионерская деятельность русской православной церкви в Воронежской губернии в XIX в. // Известия АлтГУ. – Барнаул: АлтГУ, 2010. – С. 81-85.

5. Законоучители церковно приходских школь и их д?ятельность // Воронежские епархиальные ведомости. – 1897. – №10 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/53/9f/539f4ecb-9a26-48a8-8c01-420a5555d721.pdf> (дата обращения 07.05.2024).

6. И.А.(псевдоним). Жизнь христианская // Воронежские епархиальные ведомости. – 1866. – № 1 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/e3/a4/e3a415a1-be1b-439e-966c-df2a9bf7b188.pdf> (дата обращения 07.05.2024).

7. Никольский П. Вероисповедной вопрос // Воронежские епархиальные ведомости. – 1897. – №10 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/53/9f/539f4ecb-9a26-48a8-8c01-420a5555d721.pdf> (дата обращения 07.05.2024).

8. Никольский П. 1 января 1901 г. // Воронежские епархиальные ведомости. – 1901. – №1 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/9b/fe/9bfe36e1-b96c-4b35-ba2d-83a27c6dafda.pdf> (дата обращения 07.05.2024).

9. Новый год. Обрезание Господне. Св. Василия Белинаго / По: Мысли на каждый день года. Епископа Феофана // Воронежские епархиальные ведомости. – 1896. – №1 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/6a/b7/6ab72a63-86a3-4599-87b6-4fcd8b65a62b.pdf> (дата обращения 07.05.2024).

10. Открытие в Воронеже училища // Воронежские епархиальные ведомости. – 1866. – №2 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/6a/b7/6ab72a63-86a3-4599-87b6-4fcd8b65a62b.pdf> (дата обращения 07.05.2024).

11. Отчет о состоянии Воронежского епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении за 1985/6 учебный год // Воронежские епархиальные ведомости. – 1897. – №1 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/68/a6/68a6a517-30ae-475c-bfdc-27bee0cf68c7.pdf> (дата обращения 07.05.2024).

12. Попов П., священник. Новые задачи духовенства в деле после-школьного народного образования // Воронежские епархиальные ведомости. – 1897. – №10 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/53/9f/539f4ecb-9a26-48a8-8c01-420a5555d721.pdf> (дата обращения 07.05.2024).

13. Программа Воронежских епархиальных ведомостей // Воронежские епархиальные ведомости. – 1866. – № 1 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/6a/b7/6ab72a63-86a3-4599-87b6-4fcd8b65a62b.pdf> (дата обращения 07.05.2024).

14. Рождественский Т.С. Открытое письмо 2-е // Воронежские епархиальные ведомости. – 1897. – №10 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/53/9f/539f4ecb-9a26-48a8-8c01-420a5555d721.pdf> (дата обращения 07.05.2024).

15. Рождественский Т.С. Открытое письмо 4-е (о секте хлыстов) // Воронежские епархиальные ведомости. – 1897. – №20 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/2d/c8/2dc8e63a-7e36-44e2-964d-54634e5034a1.pdf> (дата обращения 07.05.2024).

16. Рождественский Т.С. Открытое письмо 11-ое (Некоторые итоги по делам миссии; о миссионерском Фонде и окружающих миссионерах) // Воронежские епархиальные ведомости. – 1901. – №1 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/9b/fe/9bfe36e1-b96c-4b35-ba2d-83a27c6dafda.pdf> (дата обращения 07.05.2024).

17. Русское православие: вехи истории / науч. ред. А.И. Клибанов. – М.: Политиздат, 1989. – 719 с.

18. Сергеев П. Немецкое сектантство в России // Воронежские епархиальные ведомости. – 1916. – №8 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/da/57/da57d8f5-3777-4ab5-ad21-34e56163fbb0.pdf> (дата обращения 07.05.2024).

19. Слово к пастырям свят. Митрофана // Воронежские епархиальные ведомости. – 1896. – № 1 [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/6a/b7/6ab72a63-86a3-4599-87b6-4fcd8b65a62b.pdf> (дата обращения 07.05.2024).

УДК 271.2-28-726.3+929

Потапов Иван Геннадьевич
магистрант БПДС (с м/н)
Россия, г. Белгород
i.g.potapov@yandex.ru

Прижизненные труды иеромонаха Серафима Роуза и их миссионерское значение

Аннотация: Эпистолярное наследие отца Серафима (Роуза) сыграло важную роль в истории православной мысли. Именно благодаря его деятельности многие люди в Америке и России обратились в православие. Этот факт позволяет говорить о том, что данные труды являются примером важнейшего миссионерского наследия. Однако сегодня в современном научном дискурсе анализу его трудов уделяется не так много внимания. Данная статья восполняет обозначенный недостаток. В статье будут проанализированы труды, изданные иеромонахом Серафимом (Роузом) при его жизни. Анализ этих текстов позволит понять наиболее значимые темы, волновавшие отца Серафима, а также отметить специфику его миссионерского подхода.

Ключевые слова: иеромонах Серафим (Роуз), эпистолярное наследие, миссионерская деятельность, православие в Америке, апологетика, религиозный плюрализм, полемика, Святоотеческая традиция, миссионерские подходы.

Ivan Gennadyevich Potapov
master's student of BOTS
Russia, Belgorod
i.g.potapov@yandex.ru

The lifetime writings of hieromonk Seraphim Rose and their missionary significance

Abstract. The epistolary heritage of Father Seraphim (Rose) has played an important role in the history of Orthodox thought. It was due to his activities that many people in America and Russia converted to Orthodoxy. This fact allows us to say that these writings are an example of the most important missionary heritage. However, not much at-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

tention is paid to the analysis of his writings in contemporary scholarly discourse. This article makes up for this shortcoming. The article will analyse the works published by Hieromonk Seraphim (Rose) during his lifetime. The analysis of these texts will allow us to understand the most significant themes of Father Seraphim's concern, as well as to note the specifics of his missionary approach.

Keywords: Hieromonk Seraphim (Rose), epistolary heritage, missionary activity, Orthodoxy in America, apologetics, religious pluralism, polemics, Holy Theological tradition, missionary approaches.

Иеромонах Серафим (Роуз), в миру Юджин Денис Роуз, является интересной, но вместе с тем малоизученной фигурой с точки зрения его эпистолярного наследия и влияния на общество. Вместе с тем его заслуженно можно назвать миссионером своего времени. Он оставил после себя огромное пастырское и богословское наследие в виде писем, эссе, трактатов и апологетических текстов. В своих сочинениях он придерживался строгих святоотеческих взглядов и противостоял таким опасным движением в Церкви, как экуменизм и либерализм. Вместе с тем он, проявлял немало внимания и светским проблемам общества, таким как New Age, спиритуализм, оккультизм, и многим другим псевдодуховным практикам. В его трудах можно наблюдать целый комплекс миссионерских подходов. Он стремился популяризировать православие в капиталистической стране, обьятой страхом возможной ядерной войны. Его просветительская миссия дала свои плоды и оказала значительное влияние на формирования православия в Америке. Проявляя заботу о всех людях, а в особенности о молодежи, чьи умы особенно подвержены соблазнам, он с стремился говорить с ними на одном языке, используя такой миссионерский подход, как инкультурация. Вместе с этим он не давал слабину и не отступал от традиционного святоотеческого наследия. Для русскоязычного православия отец Серафим известен больше как публицист, однако его книги и брошюры, распространявшиеся в России в конце 80-х - начале 90-х годов, для многих стали тем путеводным мостом, который ведет ко спасению в лоне Православной Церкви.

Многие из поднятых им тем живо откликались в сердцах советских граждан, искавших евангельской истины. Важно отметить, что ряд трудов отца Серафима был издан посмертно, другая же часть издается и переиздается по сей день, что говорит о спросе автора, актуальности поднимаемых им тем и успешности вы-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

бренных им миссионерских подходов. В рамках текущей статьи, в виду ее ограничений по объему, подробный анализ будет проведен только над теми текстами, которые были изданы иеромонахом Серафимом (Роузом) при жизни. Книжное наследие отца Серафима состоит как из книг-брошюр, так и трактатов-эссе.

Нельзя не отметить, что жизнь отца Серафима была недолгой. При этом, сопоставляя длину его жизни с количеством изданных трудов, мы понимаем, что отец Серафим был крайне продуктивным автором, уделявшим внимание различным аспектам духовной жизни. Помимо трудов собственного сочинения отец Серафим так же занимался переводческой деятельностью. Сферой его интересов было святоотеческое наследие, изучение которого стало крепким фундаментом для всей его литературной деятельности. Крайне интересно изучить сам подход отца Серафима к переводу. Он осуществлял перевод в устной форме, записывая результат на магнитофон, а затем прослушивал эти записи и фиксировал перевод, внося в него правки. Благодаря именно такому методу были сформированы первые опубликованные труды. В их число входили: «Поучения монахам», «Житие старца Анатолия Оптинского», «Духовные поучения» «Комментария на Новый Завет».

Как видно, он часто обращался в том числе и к русским исследованиям, переводя их для американского читателя. Говоря о переводческой деятельности и распространении трудов отца Серафима, нельзя не обратить внимание на его взаимодействие с журналом «Православное слово». Этот журнал издавался бесплатно и распространялся по библиотечным и журнальным фондам благодаря в том числе активному содействию отца Серафима. Любопытно, что, начиная с 1968 года, в этом журнале, помимо перевода святоотеческого наследия, начинают появляться статьи с житиями русских святых новомучеников, пострадавших в годы советской власти. Факт печати этих текстов интересен по двум аспектам. С одной стороны, он показывал для американских читателей необычный подвиг, произошедший в недалеком прошлом. А с другой стороны, здесь мы видим общий антисоветский тренд, который на фоне геополитических событий был крайне интересен. Вероятно, иеромонах Серафим (Роуз) решил использовать этот тренд для привлечения к православию новых читателей. Говоря об жизни новомучеников, он отмечает: «Свидетельства мучеников представляют собой самый драгоценный дар России Западу» [1].

Следующим важным аспектом в его публицистической деятельности можно считать выход в свет книги «Православие и Религия Будущего». Данный труд

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

является самой его известной книгой, интерес к которой не оскудевает и по сей день. Ярким тому доказательством является регулярное переиздание данной книги, последнее из которых случилось в 2020 году [8]. При этом первое издание увидело свет еще в 1975 году. Данный труд охватывает весьма обширный спектр тем. Книга посвящена теме конца времен, причинам, приведшим к упадку общества, а также положительным увещаниям людей. Естественно, автор пытается рассуждать на темы конца человеческой цивилизации, ставшими популярными в то время из-за геополитических событий и, в частности, холодной войны. При этом в процессе осмысления он обращает внимание на роль религиозного мировоззрения и его влияние на развитие общества.

Говоря об этом, нельзя не отметить его критику целого ряда направлений в религиозной мысли разных религий. При этом он критикует не только некоторые практики в католической церкви, но обращает внимание и на протестантские идеи того времени. Для религиозного контекста Америки 70х-80х годов обращение к этой теме было важным. Особое внимание он уделяет внимание популяризовавшемуся с подачи «британского влияния» оккультизма, подробно приходясь по деструктивным составляющим данного направления. При этом критике подверглись и некоторые направления деятельности православной церкви последних лет. Так, особое внимание он уделил критике экуменизма, считая его опасной и губительной веткой развития для церкви.

Главы, посвященные этим вопросам, живо отзывались у читателей русского происхождения, наблюдавших зарождение и развитие экуменизма. В то же время в финальных главах книги имеется подробная критика харизматического движения. Его детальный разбор и критика была интересна преимущественно аудитории, состоящей из американских читателей. Таким образом, мы видим, что потенциальная целевая аудитория отца Серафима была крайне широка.

Как известно, сам отец Серафим длительно искал истину в разных религиозных направлениях, что и позволило ему дать в этой книге крайне глубокий анализ. Говоря о критике харизматических движений, нельзя не отметить, что, по мнению отца Серафима, между ними и деструктивными восточными духовными практиками имелось чрезвычайно много общего. Важно отметить, что все эти так называемые «перспективные» развития религиозной мысли отец Серафим называет религией в кавычках. При этом он говорит том, что такие «так называемые религии будущего» являются ничем, иным как «религией антихриста». Таким образом, мы видим, что книга носит одновременно популистский и апо-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

логетический характер. Самым ценным в ней можно считать критику псевдодуховности, которая является крайне актуальной в рамках действия православного миссионера сегодня.

Необходимо кратко сказать об издании в 1976 году труда «Блаженный Паисий Величковский» [2]. По своему содержанию труд представляет собой житие святого, дополненное его гомилетическим и богословским наследием, тщательно собранным отцом Серафимом. Он так же расширил данный труд, дав оценку деятельности Паисия Величковского и обозначив ключевые моменты деятельности последнего в сфере развития монашества. Труд нашел не только отклик у читателей, но и практическую реализацию в богослужебной жизни. Так, теоретическая его часть была воспринята в ряде монастырей Америки, а сам текст вошел в состав богослужения, посвященного данному святому. Таким образом, мы можем констатировать, что такое использование наследия, какое продемонстрировал святой, имеет не только прикладное значение, но и миссионерский потенциал, позволяя верующим за богослужением получать практический опыт современных святых.

Завершив работу над вышеупомянутым трудом, отец Серафим принялся за следующий. Это демонстрирует нам последовательный подход, который должен быть у каждого миссионера, особенно занимающегося публицистической деятельностью. Начиная с 1977 года, иеромонах Серафим начал работать над новым трудом под названием «Душа после смерти» [6]. Работа над этим трудом длилась 3 года. Любопытно, что для работы над этой рукописью отец Серафим выбрал крайне необычный метод. Он делил труд на части, публикуя его в упомянутом ранее журнале «Православном слове». В таком подходе можно также увидеть определенный миссионерский подход. Так регулярная публикация малыми порциями позволяет в разы эффективнее осваивать подаваемый текст, оставляя вместе с этим место для рефлексии самим читающим. Целиком данный труд был опубликован лишь в 1980 году.

Данная книга стала крайне популярна из-за своего содержания. В ней отец Серафим обрушается к теме посмертного существования души. Интерес к этой теме созрел в виду того, что параллельно в обществе распространялись различные мистические оккультные практики. В данной книге отец Серафим продолжает линию критики псевдодуховности, начатую в труде «Православие и Религия будущего». В труде автор обращается к святоотеческому наследию, описывая то, каким будет существование души после смерти. В частности, он обращается к

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

истории мытарств блаженной Феодоры. Надо ли говорить, что книга была весьма успешна. При этом она пользуется популярностью и по сей день, о чем говорит тот факт, что последнее ее издание было в 2019 году.

Параллельно с работой над этим трудом, отец Серафим начинает популяризировать опыт русских подвижников XIX века. Однако его агиографический интерес не был ограничен только русскими святыми. Он обращался и к опыту мирового православия, в частности, к святым неразделенного периода. Например, благодаря его трудам нам весьма много известно о святых в Галии, относящихся к первым векам христианства. Важно отметить, что в широком смысле многих из этих святых можно назвать миссионерами и просветителями. Здесь также можно считать данный факт примером миссионерской деятельности, поскольку одним из принципов миссии является принцип сохранения и углубления миссионерского опыта, что и видно в данном случае. Из подобных примеров можно назвать издание сборника-перевода «жития святых» за авторством Георгия Турского с последующим комментарием к нему. Этот труд вошел в сборник «Православное монашество в Галлии V-VI веков» [4]. Как видно, период 1970-80 х гг. был посвящен в основном изучению отцом Серафимом монашеского аскетического наследия. Именно тогда он писал упомянутый ранее труд «Блаженный Паисий Величковский», посвященный монашеству. При этом, говоря о данном периоде, нельзя не упомянуть издание отцом Серафимом трудов и проповедей Иоанна (Максимовича). Здесь, как и в случае с изданием трудов Паисия Величковского, можно увидеть пример миссионерского подхода, связанного с накоплением и популяризацией опыта предшественников.

Естественно, что труды отца Серафима не могли пройти даром. Накопленный им опыт в написании текстов, а также распределение и плановая работа позволили отцу Серафиму в конце 1978 года подготовить к изданию другой, не менее значимый труд. Им стал трактат отца Серафима под названием «Вкус истинного православия». В труде отец Серафим в свойственной ему манере уважения обращается к трудам Блаженного Августина, епископа Гиппонского. Как и многие другие исследователи трудов Августина, отец Серафим дает высочайшую оценку творчеству этого западного автора. Он подчеркивает непреходящее значение тех тем и идей, к которым обращается Блаженный, и вместе с этим стремится популяризировать их для современных читателей.

Особое внимание было уделено так называемым темам «Слабости и немощи» блаженного Августина. В этой теме отец Серафим видел параллель с филосо-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

фией экзистенциализма, с одной стороны, а также ответы на «слабость людей нынешних», с другой. Отец Серафим, несмотря на глубокое уважение к личности Августина и его богословию, вместе с этим обращал внимание и на некоторые неточности в его богословии, а в особенности в тех случаях, когда речь шла о догматике. Так, называя труды блаженного святителя «пособием по духовной жизни», он вместе с этим говорит о том, что догматические заблуждения и теологумены не должны браться во внимание как несоответствующие православному учению.

Вместе с выходом упомянутого выше труда в свет выходит и другое его сочинение под названием «Православный взгляд на эволюцию». Труд представляет собой письмо-трактат. Однако детальней о нем мы скажем, когда будем говорить о наиболее значимых трудах отца Серафим с точки зрения миссии. Здесь же отметим дух консерватизма и традиционализма, который присутствует в данном произведении.

В 1980 годах отец Серафим принимает участие в Женской конференции в Калифорнии. Одной из тем поднятых на данном мероприятии стала тема конца света. Естественно, интерес к данной теме был далеко не праздным. Нарастающая угроза ядерной зимы и гибели цивилизации подстегивала многих искать ответы в шифрах Апокалипсиса. В процессе такого поиска возникало множество всевозможных прочтений данной книги, в том числе и абсурдного содержания, сродни тем, которые были озвучены в известном романе-эпопее выдающимся русским писателем Л.Н. Толстым. Всевозможные неверные интерпретации пророчеств книги Откровения заставили отца Серафима обратить свой пастырский взгляд и на эту тему. Будучи, как мы в этом убедились, ранее ярким консерватором и традиционалистом, отец Серафим настаивает на толковании таких пророчеств исключительно в духе церковной традиции, отмечая при этом всякие вольные прочтения. Результатом его труда и участия в данной конференции становится записанная беседа под названием «Знамения времени» [1]. Значимость данного труда, в том числе и для миссионерских целей, сложно недооценить.

В этом же году появляется еще одна книга отца Серафима. Она носит название «Как сегодня быть православным» [7]. По своему содержанию она является рефлексией над историей Церкви. В частности, в первой половине книги автор описывает идеальные, по его мнению, православные государства, такие как Россия, подробно осмысляя положительные аспекты православного мировоззрения и его доминирующую роль в социально-общественной жизни. В то же время вто-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

рая часть книги описывала общество, современное отцу Серафиму. Ключевой деталью этого образа является то, что в нем абсолютно вытесняется православное мировоззрение что приводит к краху ряда судеб людей и потерю ценностей.

Отец Серафим отмечает, что для того, чтобы не потерять ценностные ориентиры, необходимо вернуться к идеальному состоянию общества, в котором господствовало православие. При этом отец Серафим отмечает, что начать нужно с себя, сделав жизнь по Евангелию своим идеалом. Исходя из значимости поднимаемой темы, а именно построению идеально-православной жизни в светском обществе, мы должны сделать однозначный вывод о том, что у данного труда огромный миссионерский потенциал. Она может стать уникальным пособием миссионера в общении с представителями светского общества, поскольку ряд социальных проблем, присутствующих сегодня, актуальны в принципе для любого общества.

1980 год был особенно плодотворным у отца Серафима с точки зрения издания всевозможных материалов. Вместе с тем наблюдение за обществом и разбиравшиеся ранее в других трудах темы конца света и смысла человеческой жизни на фоне этого привели отца Серафима к созданию, возможно, одного из самых значимых трудов, а именно к толкованию книги Апокалипсис. Его труды в конечном итоге оформились в труд под названием «Тайны книги Апокалипсис» [9]. Труд появился как запись курса вводных лекций по книге Откровения Иоанна Богослова, прочитанных в Ново-Валаамской Богословской академии. Эта книга включила в себя все возможные размышления отца Серафима над этим, пожалуй, самым сложным текстом Нового Завета.

Как отмечалось ранее, отец Серафим наблюдал определенную истерию в обществе, а также попытки на основании геополитических событий в мире растолковать знаки скорого конца из книги Апокалипсис. Отец Серафим не потакает таким тенденциям. Он призывает всех, а в особенности верующих, к здравому подходу к изучению Священного Писания. Он демонстрирует как правильные способы понимания знаков книги Откровения, так и критикует ошибочные концепции, возникшие на неправильном толковании Божественного откровения. Надо ли говорить, что эта книга также является незаменимым помощником миссионера сегодня.

Начатые в описанных ранее трудах размышления о судьбе православия в общей мировой истории вылились в новый труд под названием «Будущее России и конец мира» [5]. Данная книга является рефлексией над трагическими событиями революции 1917 года и последующих десятилетий безбожия. Это осмысление

автор подкрепляет собственноручно собранными воедино всевозможными пророчествами старцев о судьбе России. В труде понимаются темы покаяния всего народа и ответственности всего общества за те события прошлого, которые привели к печальным и трагическим последствиям. Поднимаемые темы общественной ответственности так же играют значимую роль в вопросах построения православного здорового общества, что, в свою очередь, входит в задачи православной миссии.

В этом же году, завершив разбор последней книги Библии, отец Серафим начинает работу над осмыслением первой книги Библии – книги Бытия. Эти размышления окончательно оформляются в труде «Православное понимание книги Бытия» [3]. В каком-то смысле данный труд также является продолжением рефлексии отца Серафима над тенденциями, наблюдаемыми в обществе. Он констатирует, что с отказом от истины в лице православия в обществе начинают господствовать всевозможные ложные учения, мимикрирующие под научность и достоверность. Такая реакция отца Серафима на описанную тенденцию может являться ничем иным, как примером миссионерской ответственности, а также примером апологетической, полемической и просветительской деятельности, которую должен осуществлять каждый миссионер. В описанном труде отец Серафим стремится опровергнуть мифологическое прочтение книги Бытия. Он предлагает лингвистический и богословский анализ Шестоднева, показывая его согласие с подлинной научной картиной мира. Вместе с тем, оставаясь убежденным креационистом, он разбирает и критикует различные псевдонаучные выводы, предлагаемые атеистами-популистами, стремящимися принизить значение христианского взгляда на мир «как устаревшего».

Еще одним трудом отца Серафима, который необходимо упомянуть, говоря о его публицистической деятельности в 1981 году, является брошюра «Когда Бог открывается сердцу» [2]. Как и некоторые другие труды отца Серафима, данный труд является конспектом лекции, прочитанной на этот раз в одном из университетов, находящимся в штате Санта-Круз. Прежде чем перейти к анализу труда, необходимо отметить несколько моментов, говорящих о миссионерских принципах отца Серафима. Так, во-первых, мы видим, что он стремится участвовать в научном дискурсе, демонстрируя тем самым светскому обществу готовность общаться на базе серьезного аргументированного диалога. Также нельзя оставить без внимания и место, в котором решил выступить отец Серафим. В данном университете нашли себе пристанище разнообразные «гуру», сделав его местом

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

поиска «истины» и экспериментами в различных «духовных практиках». Таким образом появление здесь отца Серафима можно считать примером полемики и защиты истины, что ярко прослеживается в тексте его доклада.

Его выступление задумывалось организаторами как одно из многих в рамках конференции «Религии мира в США». Общий дух конференции был пропитан по-таканием религиозному плюрализму, и доклад отца Серафима стал тем текстом, который четко и поэтапно критикует данный подход. Читая здесь курс лекций по сравнительной истории религии, он неоднократно обращался к полумистическим и апологетическим принципам миссионерской проповеди, что отражено в его тексте. Он говорил четко и ясно о том, что путь подлинной религии — это «живой поиск жаждущего сердца», а не праздное «любопытство» или «интерес». Он отмечал, что основа христианской жизни — это борьба, в которой нет места рассеянности, отвлеченности или компромиссам. В тексте его выступления можно найти множество примеров полумистических подходов, актуальных и для современных миссионеров.

К сожалению, жизнь отца Серафима была весьма краткой и поэтому многие из изданных им книг увидели свет лишь посмертно. Во многом это стало возможно благодаря трудам его ближайших учеников, а также огромному спросу на данный труд. Проанализировав их содержание, а также методы составления мы увидели ряд уникальных подходов, которые могут быть взяты на вооружение и современными миссионерами.

Подводя итог исследованию, необходимо отметить, что эпистолярное наследие отца Серафима сыграло важную роль для верующих не только в Америке, но и в России. Во всех его трудах мы можем наблюдать проявление целого ряда важнейших миссионерских принципов, также то, что поднимаемые темы актуальны и сегодня, что делает исследование трудов отца Серафима интересным направлением в изучении миссионерского опыта Церкви.

Литература

1. Жизнеописание иеромонаха Серафима (Роуза). Режим доступа: <https://rusalochka.wordpress.com/2012/01/18/seraphimrose/> (дата обращения: 17.04.2024).
2. Серафим (Роуз). Когда Бог открывается сердцу. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Rouz/kogda-bogotkryvaetsja-serdtsu/ (дата обращения: 17.04.2024).

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

3. Серафим (Роуз). Православное понимание книги Бытия. – Режим доступа: <https://booksonline.com.ua/view.php?book=132241> (дата обращения: 17.08.2021).
4. Серафим (Роуз) Святые отцы православия. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Rouz/svjatyje-ottsypravoslavija/ (дата обращения: 17.04.2024).
5. Серафим (Роуз). Будущее России и конец мира. – Режим доступа: <https://avidreaders.ru/book/budushee-rossii-i-konecmira-tauny.html> (дата обращения: 17.04.2024).
6. Серафим (Роуз). Душа после смерти. – М.: Изд.: Сретенский ставропигиальный мужской монастырь, 2019. – 272 с.
7. Серафим (Роуз). Как сегодня быть православным. – М.: Духовный щит. 2015. – 50 с
8. Серафим (Роуз). Православие и религия будущего. О «духовности» экуменизма–главной ереси XX века. – М.: Изд.: Русский паломник. 2020. – 368 с.
9. Серафим (Роуз). Тайны книги Апокалипсис. Режим доступа: https://royallib.com/book/rouz_serafim/tauni_knigi_apokalipsis.html (дата обращения: 17.04.2024).

УДК 266.2

Иеромонах Петр (Шилов);
магистрант 2-го курса Белгородской
Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью)
Россия, г. Орел
ev-korosteleva@yandex.ru

Русская Духовная Миссия на Святой земле в XIX-XX веках

Аннотация. В статье предложен обзор русской православной миссии на Святой земле в XIX-XX столетиях, определена ее цель, задачи, методы, формы, принципы и отмечены проблемы, с которыми сталкивалась миссия. В ходе исследования использованы, в частности, методы анализа, сравнения, обобщения. Выводом является утверждение, что становление русской миссии на Святой земле в указанный период происходило в сложных условиях, а потому миссионеры сталкивались с определенными проблемами. Русская духовная миссия отражала русские интересы и ожидания.

Ключевые слова: русская миссия; миссия РПЦ; Иерусалимская миссия; православная зарубежная миссия.

Hieromonk, Peter (Shilov);
2nd year master's student at the
Belgorod Theological Seminary
(with a missionary orientation)
Russia, Orel
ev-korosteleva@yandex.ru

The Russian Spiritual Mission in the Holy Land in the nineteenth and twentieth centuries

Annotation. The article offers an overview of the Russian Orthodox mission in the Holy Land in the XIX-XX centuries, defines its goal, objectives, methods, forms, principles, and notes the problems faced by the mission. In the course of the study, methods of analysis, comparison, and generalization were used, among others. The

conclusion is the statement that the formation of the Russian mission in the Holy Land in this period took place in difficult circumstances, and therefore missionaries faced certain problems. Russian spiritual mission reflected Russian interests and expectations.

Keywords: Russian Mission; Russian Orthodox Church Mission; Jerusalem Mission; Overseas Orthodox Mission.

Миссия Русской Православной Церкви имеет два направления: это внутренняя миссия и внешняя миссия. Внутренняя направлена на тех, кто крещен, но не просвещен, кто является формально членом Церкви, но не живет полноценной церковной жизнью, а потому необходима их катехизация. Внешняя миссия подразумевает обращение к тем, кто проживает в других странах и не знаком с христианством в лице Православия. Она предполагает донесение слушающему основных вероучительных истин.

Принципы внешней миссии таковы:

- миссионер должен понимать, что спасает слушателя Господь, а потому необходимо быть осторожным по отношению к себе, к своему духовному состоянию, чтобы не впасть в гордыню, тщеславие;

- проповедь должна быть понятной и доступной для тех, к кому она обращена;

- миссионер должен не только словами, но и своей жизнью, поведением, действиями являть пример истинного христианина;

- совершая миссию, миссионер должен видеть в других людях образ Божий, уважать человека, а потому миссия не должна быть навязчивой, насильственной;

- после того, как миссионер приведет кого-либо в Церковь, он должен и далее духовно окормлять этого человека, проводить с ним катехизаторские беседы, чтобы воцерковить, углубить его знания о Православии [6].

В XIX веке Русская Церковь совершала миссию за рубежом, например, в Японии, Китае, Северной Америке, Иерусалиме и других странах, используя местный язык, издательскую и переводческую деятельность, а также рукоположения мужчин из местного населения. Святая Земля играет особую роль в сакральной истории христианской Церкви, и, как отмечает Н.Н. Лисовой, в течение столетий желание посетить Святую землю, а также установить межгосударственный диалог выражалось в паломническом движении и в государственной, державной инициативе со стороны России [7].

В начале XIX столетия разговоры о присутствии Русской Православной Церкви на Святой Земле поднялись с новой силой, и в качестве паломника в Иерусалим был направлен архимандрит Порфирий (Успенский), человек умный, образованный, наблюдательный, который после возвращения настоятельно рекомендовал учредить в Иерусалиме Духовную миссию, как знак содружества и единения Иерусалимской, Антиохийской и Российской Церквей. При этом в начале XIX столетия в Иерусалиме уже проживала часть русских православных христиан на постоянной основе [6].

В 1847 г. было положено основание Русской Духовной миссии в Иерусалиме, задача которой состояла в том, чтобы помогать обустроиться паломникам из России, которых в то время уже было более 400 человек в год [5, с. 40]. Следует отметить, что в начале 1848 г. в первый состав миссии вошли сам архимандрит Порфирий и иеромонах Феофан (Говоров) с несколькими послушниками [6]. Они получили некоторые рекомендации, которые определяли задачи и цели миссии.

Так, целью миссионеров была миссия в широком смысле слова. В задачи миссии входили: финансовый контроль, наблюдение за финансовыми передвижениями и расходами, обеспечение храмов церковной атрибутикой, наблюдение за русскими паломниками, духовные советы и рекомендации. Также миссионеры должны были выявлять тех арабов, которые благоволили к христианству, помнили его, знали о нем для того, чтобы при благоприятной возможности обратить их в христианство. Миссионеры должны были утверждать в Православии колеблющихся и сомневающих местных жителей, укреплять и поддерживать духовенство.

Отец Порфирий в 1849 году он основал училище для арабов и греков в Крестном монастыре [8, с. 24], а также типографию [10, с. 289]. Он объездил практически всю Палестину, построил конструктивный диалог и наладил взаимоотношения с православным духовенством, а также с инославными миссионерами, изучил местный быт, обычаи и, как отмечает митрополит Никодим (Ротов), пользовался уважением у местных жителей, которые были хорошего мнения о нем [9]. При этом о. Порфирий видел, что католические и протестантские миссионеры ведут довольно активную деятельность, а потому он отмечал в своих докладах и отчетах, что если миссии не будет оказана материальная и моральная помощь, то Православие попросту исчезнет под натиском инославных проповедников и миссионеров [7]. Благодаря трудам о. Порфирия стали издаваться «книги на арабском языке, были организованы школы для подготовки пастырей из коренного населения» [13, с. 257].

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

Крымская война приостановила деятельность Русской Духовной миссии, однако после нее миссия была возобновлена. Ее целью стало утверждение в вере палестинских арабов, что вызвало негативную реакцию со стороны греческого духовенства, которое восприняло такую деятельность как вмешательство в дела Иерусалимской Церкви. В это время миссию возглавлял епископ Кирилл (Наумов), который оказывал помощь тем русским паломникам, которые не смогли найти себе места в греческих монастырях. Он тратил свои личные средства, чтобы снять для паломников жилье. Также он устраивал для паломников Богослужения на славянском языке. Сложившаяся ситуация испортила отношения еп. Кирилла с местным греческим духовенством [8, с.25], однако он не мог не помочь нуждающимся людям. В 1859 г. в Иерусалим прибыл в качестве паломника князь Константин Николаевич (брат Александра II), глава Военно-Морского ведомства. Он прибыл с супругой и сыном. Его визит несколько смягчил ситуацию, связанную с приобретением Русской миссией территорий и недвижимости в Иерусалиме, «и позволил укрепить российское политическое влияние. Был учрежден Палестинский комитет, построено Александровское подворье и воздвигнуты «Русские постройки» с Троицким собором» [7].

Однако местная иерархия была недовольна такой деятельностью Русской Духовной миссии и добилась того, чтобы владыку Кирилла отстранили от начальствования в миссии. Здесь свою роль сыграли и политические интересы.

В 1864 г., после отстранения о. Кирилла, миссию возглавил архимандрит Леонид (Кавелин). Он получил рекомендации, в которых ему было предписано налаживать и поддерживать хорошие, конструктивные, созидательные, позитивные отношения с местным духовенством, а также контролировать, регулировать финансовую деятельность миссии, передвижения тех ресурсов, которые поступают от местных жертвователей и благотворителей из России, помогать всячески русским паломникам, следить за тем, чтобы храмы были обеспечены церковной атрибутикой, совершать регулярно Богослужения, молебные пения для паломников из России.

При отце Леониде «был построен и освящен храм в честь мч. царицы Александры, первый русский храм на Святой Земле, в котором Богослужения совершались на русском языке. Однако отношения с российским консулом, а также с Иерусалимским Патриархом были напряженными. Патриарх даже запретил о. Леониду служить на святых местах, а затем он обратился к российскому правительству с просьбой отозвать отца Леонида» [7]. Просьба была удовлетворена,

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

отец Леонид уехал, однако о нем у местных православных жителей и русских паломников осталась добрая память.

На место о. Леонида назначили архимандрита Антонина (Капустина), при этом ему не дали никаких особых инструкций и рекомендаций по ведению миссии. Он руководил миссией с 1865 по 1894 гг. Миссионер решил противостоять деятельности инославных христиан, пропаганда и проповеди которых в этот период были усиленными в Иерусалимских землях. Он понимал, что пропаганда католиков и протестантов отчасти сильна благодаря своим владениям, поэтому он решил бороться с инославными их же оружием: католики и протестанты покупали земли, строили на них свои школы, семинарии, лечебницы, и о. Антонин стал покупать участки земли и строить там православные заведения [8, с. 25]. Он практически сразу же приобрел участок земли на Елеонской горе, недалеко от места Вознесения Господня, где построил Церковь в честь данного события, также купил участок в местечке Бейт-Джала, в провинции Вифлеема, где построил на пожертвования здание и организовал в нем школу для арабских девочек [8, с. 26].

На одной из приобретенных территорий о. Антонин построил монастырскую обитель для русских подвижниц с приютом для паломников, вокруг обители посадили виноградники, масличные деревья. Также, как отмечает А.А. Дмитриевский, благодаря его трудам и заинтересованности, на пожертвования, которые он смог изыскать, был раскопан древний памятник-некрополь со множеством примечательных находок, имеющих большую ценность. Эти находки дополнили запасы ценностей археологического музея, который был создан и действовал при Русской миссии [3].

В 1881 году Иерусалим посетил великий князь Сергей Александрович, брат Александра III, который установил плодотворный контакт с отцом Антонином, наладил положительный диалог с иерусалимскими дипломатами.

Н.Н. Лисовой отмечает, что поток русских паломников возростал количественно, и им оказывали различную помощь специальные приюты, подворья, которые строились как Русской Духовной миссией, ее представителями, т.е. церковными структурами, так и нецерковными, т.е. государственными и общественными, структурами и организациями [7].

Таким образом, с 60-х годов XIX века представители миссии принимали меры по приобретению земли в Иерусалиме. На этих участках должна была размещаться сама миссия, помещения для пребывания русских паломников, Россий-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

ское консульство, которое постоянно проявляло заботу о русском землевладении. При этом русские государственные деятели-дипломаты и церковные представители стремились к поддержке местного арабского населения, которое было православным и испытывало давление со стороны турок и со стороны греческого Иерусалимского Патриархата: арабы не могли получать полноценно образование, не имели разрешение занимать церковные иерархические должности [7]. Иерусалимские иерархи и греки притесняли православных арабов, поэтому они нуждались в защите, причем как моральной, так и материальной, финансовой. Русские православные миссионеры видели, как православные арабы страдают «под господством коррумпированной и тиранической греческой иерархии» [14, с. 11], поэтому оказывали им поддержку, что вызывало недовольство у греческого духовенства, которое опасалось, что русские миссионеры подорвут их позиции.

При этом Русская Духовная миссия на Св. Земле до конца XIX столетия испытывала трудности, связанные с «неканоничной системой отношений Церкви и Государства, мертвящей нормой Регламента, подчинявшего духовное светскому. Как вся Церковь оказывалась в полном подчинении у чиновничьего аппарата, так и миссия была в глазах чиновников российского МИДа на Ближнем Востоке вполне бесправным и едва ли нужным придатком светских дипломатических структур» [5, с. 42-43].

Преемником отца Антонина был архимандрит Леонид (Сенцов), который, как и его предшественник, покупал земельные участки на Св. Земле (например, в районе Иерусалима, в Галилее и др. районах), строил храмы и приюты для паломников.

Следует отметить, что это направление деятельности – приобретение русскими православными людьми земель в столь святом и благодатном месте – определенным образом являло собой препятствие для деятельности инославных миссионеров, которые довольно активно покупали здесь земли и строили на них свои молитвенные дома, храмы и различные духовные учебные заведения. Таким образом, православные миссионеры составляли конкуренцию католикам и протестантам, ограничивая их в деятельности и скупке земель [13]. Деятельность православных миссионеров приносила свои плоды. Так, например, количество паломников возросло. Как отмечает Н.Н. Лисовой, если в первые десятилетия после учреждения миссии Палестину в год посещало примерно 400 русских паломников, «то в 1914 г. их было в Иерусалиме только на Пасху около 6 тысяч человек» [6].

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

Когда же в России начались революционные события, паломничества русских верующих в Святую Землю существенно сократились, как и финансирование миссии, что поставило ее в затруднительное положение. В задачи миссии в этот период входили лишь заботы о собственном выживании в новых условиях. Связи Палестины и России оборвались после революции вплоть до 1948 года [8, с. 27]. Русская Духовная Миссия (а значит, и вся инфраструктура: все ее земельные участки, храмы, обители, школы, лечебницы, приюты, подворья) были брошены советским, атеистически настроенным, руководством на произвол судьбы. В итоге «русская Палестина, состоявшая из владений Русской Миссии и Православного Палестинского общества, на десятилетия юридически стала частью русского зарубежья, оказалась под британским управлением и в канонической связи с зарубежным Синодом» [2].

Военное и послевоенное положение в стране отрицательно сказались на паломничестве и состоянии миссии в Иерусалиме. После того, как в начале 1948 г. было провозглашено государство Израиль, как отмечает Н. Лисовой, начался израильско-арабский конфликт (хотя, к слову сказать, противостояние длилось уже не одно десятилетие, но в это время конфликт обострился до предела), а затем, в ходе переговоров и в рамках договоренностей были установлены границы, в результате которых одни русские здания, храмы, школы, монастыри оказались на одной территории, а другие, соответственно, на другой территории. После того, как в этом же году СССР установил официальные отношения с Израилем, правительство страны разрешило представителям Московской Патриархии выехать из Союза в Израиль. Начальником Русской Духовной миссии в Иерусалиме стал архимандрит Леонид (Лобачев) [11]. Советское руководство страны преследовало свои политические интересы, разрешая Русской Православной Церкви отправиться на Святую землю. При этом, в результате конфликта и установки демаркационных границ, те церковные постройки и здания, имущество, которое находилось на территории Израиля, были возвращены Советскому Союзу, т.е. объявлены его собственностью, а деятельность Русской Духовной миссии вернулась под контроль Русской Православной Церкви [5, с. 45]. Однако передача имущества, следует отметить, проходила с определенным затягиванием со стороны израильского правительства.

При этом отец Леонид указывал в отчетах, что имущество миссии было в плачевном, запущенном состоянии и требовало срочного ремонта, реставраций, некоторые здания следовало отстроить заново, причем отец Леонид обращал внима-

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

ние на то, что ремонт необходим как сам по себе, так «и для поднятия авторитета Миссии и престижа Русской Церкви в Палестине» [12].

После о. Леонида начальниками миссии были, как отмечает Л.Б. Ефимов, епископ Владимир (Кобец) (он руководил миссией до 1951 г., приводил в порядок имущество Русской миссии, реставрировал храмы, ремонтировал здания), архимандрит Поликарп (Приймак) (был начальником миссии не долго, до 1955 г.), протоиерей Михаил (Зёрнов) (он также недолго был временно исполняющим обязанности начальника миссии), архимандрит Пимен (Хмелевский) (он был назначен в 1956 г., его служение проходило в условиях политического конфликта, в ходе которого миссия испытывала финансовые, экономические затруднения, также некоторые здания миссии были у нее отобраны, захвачены воинствующими сторонами) [4, с. 358].

Несмотря на трудности, миссия не прекращала своей деятельности: строились школы, возводились храмы, хоть и не в том количестве, как того желали представители миссии и русские паломники, православные арабы.

С конца 50-х гг. до конца 90-х годов XX века миссией руководили архимандриты Никодим (Ротов), Никодим (Руснак), Августин (Судоплатов) Варфоломей (Гондаровский), Ювеналий (Поярков), Гермоген (Орехов), Антоний (Завгородний), Иероним (Зиновьев), Климент (Толстихин), Серафим (Тихонов), Николай (Шкрумко), Пантелеймон (Долганов), Павел (Пономарев), Никита (Латушко) и Феодосий (Васнев) [1].

Лишь с конца 1993 года возобновились паломничества из России в Святые места. В этот период в задачи миссии входит духовное окормление русских паломников, посещающих Святую Землю, издательская деятельность: миссия готовит материалы о Православии на Святой Земле. Из внешней миссия постепенно превратилась во внутреннюю, направленную на духовное просвещение русских паломников, которые регулярно стали посещать Св. Землю, а некоторые решили проживать здесь на постоянной основе.

Таким образом, Русская Духовная миссия XIX – второй половины XX столетия формировала духовный настрой русских людей в Иерусалиме, она выражала русские интересы и ожидания, была организатором различных просветительских, духовных мероприятий [4], «создала «библиотеку» трудов и исследований церковно-исторического, библейско-филологического, археологического и византологического характера, выполненных в разные годы начальниками и сотрудниками Русской Духовной Миссии» [5, с. 46, 47]. Послевоенная деятельность миссии расширилась, РПЦ стала целенаправленно готовить миссионеров,

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

катехизаторов, в т.ч. и из числа местного населения; также началась разработка методических пособий, при этом анализируется дореволюционный миссионерский опыт и учитывается опыт инославных миссионеров. Русская Духовная миссия расширяет и укрепляет свое духовное присутствие на Святой земле для поддержки и окормления русскоязычного населения, проживающего здесь, а также паломников [6]. Миссия совершает социальные служения, дела милосердия и благотворительности.

Сегодня деятельность миссии на Святой земле продолжается. При этом следует отметить, что свое служение совершают две православных миссии: миссия РПЦ и миссия РПЦЗ.

В заключение исследования можно сказать, что в XIX и XX веках Русская Православная Церковь совершала как внутреннюю, так и внешнюю миссию и совершала свое миссионерское служение на Святой земле. Революционные, военные события в российской истории XX столетия негативно сказались на Русской Духовной миссии в Иерусалиме. Среди трудностей, с которыми пришлось столкнуться православным миссионерам, следует назвать деятельность инославных проповедников и их недовольство присутствием православных миссионеров, финансовые трудности, нехватка церковных атрибутов, литературы на местных языках и подготовленных миссионеров, квалифицированных преподавателей (как из числа местных арабов, так и из числа русских, которые пожелали бы жить за границей), отсутствие твердой школьной системы; незнание языка коренных жителей; недовольство греческой иерархии, местного духовенства; политические неурядицы на территории Св. Земли. Несмотря на трудности и проблемы, Русская Духовная миссия выстояла и продолжала свое служение.

Итак, как отмечает Н.Н. Лисовой, миссионерская деятельность Русской Православной Церкви на территории Святой земли в рамках учрежденной в 1848 г. Духовной миссии – это «уникальный феномен, который материально состоит из сложной инфраструктуры русских храмов, монастырей, земельных участков и подворий, собранных и созданных во второй половине XIX – начале XX в. на русские деньги, трудом и энергией деятелей Российского государства, Русской церкви и культуры» [7].

Библиография

1. Бирюкова К.В. Российская Духовная миссия в Иерусалиме и императорское Православное палестинское общество [Электронный ресурс]. – URL:

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

<https://cyberleninka.ru/article/n/rossiyskaya-duhovnaya-missiya-v-ierusalime-i-imperatorskoe-pravoslavnoe-palestinskoe-obschestvo> (дата обращения 22.04.2023).

2. Гулятьев Р., иер. Русская Духовная Миссия в Иерусалиме под управлением Высшего Церковного Управления Заграницей 1920-1924 гг. [Электронный ресурс]. – URL: <https://missionrocor.ru/iz-istorii-russkoj-duhovnoj-missii-v-ierusalime-1920-1924gg/> (дата обращения 24.04.2023).

3. Дмитриевский А.А. Начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме архимандрит Антонин (Капустин) как деятель на пользу православия на Востоке и, в частности, в Палестине [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Dmitrievskij/nachalnik-russkoj-duhovnoj-missii-v-ierusalime-arhimandrit-antonin-kapustin/ (дата обращения 22.04.2023).

4. Ефимов Л. Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. – М. ПСТГУ, 2007. – 683 с.

5. Лисовой Н. Н. Русская духовная миссия в Иерусалиме: история и духовное наследие // Богословские труды. Сб. 35. К 150-летию РДМ в Иерусалиме (1847-1997). – М.: Изд-во Московской патриархии, 1999. – С. 36-51.

6. Лисовой Н.Н. Русское духовное присутствие в Святой Земле в XIX - начале XX в. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.ippo.ru/historyippo/article/russkoe-duhovnoe-prisutstvie-v-svyatoy-zemle-v-xix-200501> (дата обращения 22.04.2023).

7. Лисовой Н. Н. Русское присутствие в Святой Земле: учреждения, люди, наследие [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Lisovoj/russkoe-prisutstvie-v-svjatoj-zemle-uchrezhdenija-lyudi-nasledie/ (дата обращения 24.04.2023).

8. Марк (Головков), архим. Русская духовная миссия в Иерусалиме // Богословские труды. Сб. 35. К 150-летию РДМ в Иерусалиме (1847-1997). – М.: Изд-во Московской патриархии, 1999. – С. 23-35.

9. Никодим (Ротов), митр. Епископ Кирилл (Наумов) во главе Миссии в Иерусалиме // Никодим (Ротов), митр. Из книги «История Русской духовной миссии в Иерусалиме» [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Naumov/episkop-kirill-naumov-vo-glave-missii-v-ierusalime/ (дата обращения 22.04.2023).

10. Никодим (Ротов), митр. История Русской духовной миссии в Иерусалиме. – Серпухов: Серпуховский Высоцкий муж. монастырь, 1997. – 447 с.

11. Распоряжение Совета Министров СССР о выезде в Израиль Русской Духовной миссии. 14 октября 1948 г. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.>

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

coldwar.ru/conflicts/middle_east/israil/rasporyazheniye-soveta-ministrov.php (дата обращения 22.04.2023).

12. Сафонов Д., иер. К 60-летию возобновления деятельности Русской Духовной Миссии на Святой Земле [Электронный ресурс]. – URL: https://bogoslov.ru/article/360917#_ftnref38 (дата обращения 22.04.2023).

13. Соколов С., прот. История восточного и западного христианства (IV–XX века). [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/istorija-vostochnogo-i-zapadnogo-hristianstva-4-20-veka/3_25 (дата обращения 22.04.2023).

14. Хопвуд Д. Русская просветительская деятельность в Палестине до 1914 г. // Православный палестинский сборник. – М.: Б.м., 1992. – Вып. 31 (94). – С. 11-17.

УДК 27-181.5

иерей Андрей Товмасын
магистрант 2-го курса Белгородской духовной семинарии
Россия, г. Белгород
tovmasyan.serafima@mail.ru

Сравнительный анализ концепций творения человека в Православии и Исламе

Аннотация: В данной статье проводится сравнительный анализ концепций творения человека в православии и исламе. Делается вывод о том, что в основе различий в антропологических построениях в православии и исламе лежит разное понимание Бога. В православии Бог – прежде всего Личность. Личностный аспект Бога зафиксирован в догмате о Пресвятой Троице. В исламе же личностный аспект Бога совершенно не проработан. Исходя из этого, христианство утверждает, что сотворенный Богом человек, имеет все те же свойства личности, что и у Бога – свободу воли, творчества и т.д. В исламе же, человек строго подчинен воле и действиям своего Творца.

Ключевые слова: Бог; православие; ислам; антропология; сравнительное богословие; апологетика; теология; религия; миссионерство.

Priest Andrei Tovmasyan
2 nd year master's student at the Belgorod theological seminary
Russia, Belgorod
tovmasyan.serafima@mail.ru

Comparative analysis of the concepts of human creation in Orthodoxy and Islam

Abstract. This article provides a comparative analysis of the concepts of human creation in Orthodoxy and Islam. It is concluded that the differences in anthropological constructions in Orthodoxy and Islam are based on a different understanding of God. In Orthodoxy, God is, first of all, a Person. The personal aspect of God is fixed in the dogma of the Holy Trinity. In Islam, the personal aspect of God is completely undeveloped. Proceeding from this, Christianity claims that the man created by God has all the same personality traits as God has - freedom of will, creativity, etc. In Islam, a person is strictly subject to the will and actions of his creator.

Keywords: Orthodoxy; Islam; comparative theology; apologetics; theology; religion; missionary work.

Православие и ислам на первый взгляд имеют много общего. В массовом секулярном сознании бытует мнение о том, что при явных атрибутивных различиях своих религий, христиане и мусульмане сходятся в самом главном – веруют в одного и того же Бога, только имеющего разные модусы. Однако при пристальном изучении данного вопроса оказывается, что это далеко не так. В исламе Бог (Аллах) понимается как единый (Сур. 112, 1:4). В Коране нарочито подчеркивается, что у Аллаха не может быть никого, сравнимого с ним (Сур.4, 169). Православие же признает в Боге Три Лица, или ипостаси – Отца, Сына и Святого Духа, связанных между собой единой природой и, по слову преподобного Иоанна Дамаскина: «единым поклонением» [8, с.27]. Для исламского богословия термин Троица является совершенно не приемлемым, к тому же утверждается, что сам термин Троица появился у христиан не сразу, а через несколько веков после Воскресения Христова [1, С.93]. Этим мусульмане пытаются доказать, что христиане исказили истинное учение о Боге, для чего понадобилось последнее откровение, дарованное мусульманам в Коране. Однако занимаясь подобного рода крючкотворством мусульмане не обращают никакого внимания на свидетельства о Троице, встречающиеся в Евангелиях: достаточно вспомнить эпизод Богоявления (Мк. 1, 10:11), а также напутствие Иисуса Христа апостолам: учить все народы Евангелию и крестить их во Имя Троицы (Мф. 28, 19). К сожалению, мусульмане не хотят разобраться в тринитарном вопросе, который, на их взгляд, искажает правильное понимания Бога. Однако православное понимание внутритроичных отношений является ключом не только для истинного представления о тринитарных догматах, но и ключом для христианской антропологии.

В православии Троица это не модусы одной и той же Личности, в разное время проявляемые в мире, но три самостоятельные Личности, как уже было сказано, объединенной одной Божественной Природой. Именно Личность в христианском понимании Бога выходит на первый план. В исламе же Аллах совершенно не атрибутируется как личность – для ислама это вообще не важно. Но именно в личностном аспекте христианство и ислам расходятся очень далеко.

Для православия и ислама Бог – это прежде всего Творец всего сущего. Для ислама характеристика Бога как Творца, ко всему прочему, является одной из

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

ключевых [7, С.117]. Акт творения Богом мира описан в Библии и в Коране и, при кажущихся на первый взгляд схожестях, описание творения мира и человека в этих двух главных для этих религий источниках абсолютно разное.

Библия подробнейшим образом описывает процесс сотворения Богом тварного мира. В Книге Бытия это событие изложено четко и последовательно, чего нельзя сказать о Коране, в котором описание творения разбросано во множестве сур. Библия повествует о поступательном творении тварного мира за шесть дней, где творение человека является заключительным этапом. В Коране наиболее четкое описание творения мира изложено в Суре 41-й. В начале повествования Аллах в течении двух дней творит землю и все, что на ней находится. Затем в течение четырех дней Аллах благословил землю и распределил пропитание для всех, кто будет населять землю. После этого он обратился к небесам, (которые в тот момент были дымом) и к земле, с призывом соединиться добровольно или неволь-но. Небо и земля согласились на это добровольно (Сур. 41, 9:11).

Библейское и кораническое повествования, как мы видим, совершенно отличаются. В Библии мир творится из ничего – то есть до творения вселенной нет абсолютно никакого вещества. Бог творит то, чего еще не существовало. В Коране же говорится о том, что небо до своего творения было дымом, иными словами, существовало уже какое-то вещество, из которого впоследствии появилось небо. Коранический толкователь Ас-Саади также упоминает о том, что небо до своего творения было всего лишь дымом [2, С.380]. В Коране нам не указывается – был сотворен этот дым, или уже существовал. Библейская космогония не дает никаких других трактовок творения мира, кроме того, что все, что сотворено является делом рук Божиих. В Коране же Аллах как будто формирует уже параллельно с ним существующую материю, которая хоть и находится в подчинении у Аллаха, но имеет отличное от него бытие. В этом заключается еще одно противоречие Корана. Также обращает на себя внимание призыв Аллаха соединиться небу и земле, которые, как мы могли увидеть, имеют субъектность и даже могут отвечать. В логике библейского повествования такого просто не может быть.

Описание творения человека Библией и Кораном также имеют некоторые сходства. Но при пристальном рассмотрении оказывается, что существенных различий намного больше. Библейское повествование о творении человека описывается в двух вариантах – первой и второй главе Книги Бытия. В первой главе Бог сообщает о намерении сотворить человека, дабы тот пользовался всеми творениями Божьими и владычествовал над природой. Затем Бог творит первых

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

людей, по Своему образу и подобию (Быт. 1, 26:27). Во втором варианте говорится, что Господь создает человека из земного праха и вдыхает в него живую душу. После чего Бог помещает человека в специально созданный для него на востоке сад (Быт 2, 7:8).

Кораническое повествование о творении человека непоследовательно – аяты, повествующие об этом событии, разбросаны по множеству сур. В суре 15-й Аллах творит человека из звучащей глины и облекает эту глину в определенную форму (Сур. 15, 26). В суре 22-й Аллах, обращаясь через пророка к людям, говорит, что создал человека из праха, которая потом стала каплей, затем сгустком крови, после сгусток стал куском мяса, из которого уже и был создан человек (Сур. 22, 5). В суре 51-й Аллах говорит, что он создал джиннов и людей для того, чтобы эти творения поклонялись своему творцу (Сур. 51, 56). В суре 96-й также утверждается, что человек был сотворен из сгустка, но вдобавок подчеркивается, что Бог научил сотворенного человека письму (научил каламом) и научил человеку тому, чего тот еще не знал. (Сур. 96, 1:5). В суре 32-й Аллах говорит о вдуновении своего духа в человека, а также об устройстве человеку органов чувств: слуха, зрения и сердца (Сур. 32, 9). В суре 2-й приводится диалог Аллаха с ангелами по поводу творения первого человека. Бог объявляет ангелам о том, что собирается установить на земле своего наместника, на что ангелы отвечают Богу, что сотворенный им человек будет совершать на земле грехи и нечестие вместо непрестанного поклонения Богу. Ангелы подчеркивают, что они лучше сотворенного человека, поскольку совершают хвалу Богу и прославляют его. На это Аллах отвечает, что ангелы не знают истинного его намерения в отношении творения человека и приказал им поклониться первому человеку Адаму, что ангелы, покоряясь воле творца, и сделали. Все, кроме ангела Иблиса, который в исламском богословии является синонимом сатаны (Сур. 2, 30:32, 34). В суре 34-й Аллах говорит, что предложил управлять миром горам, земле и небу, но поскольку они отказались от этого залога и уstraшили сего, то его понес сотворенный человек (Сур. 34, 72).

Как мы может увидеть, и христианстве и в исламе Бог творит материю человека, его тело. Но делает человека человеком не это, а вдувание в человека дыхания жизни (в библейском варианте) и духа Аллаха (в варианте кораническом). Исламское богословие, на примере толкования Ас-Саади, понимает момент появления души иначе, чем богословие православное. В Коране Аллах посылает к человеку ангела, который и вдыхает в него дух Аллаха, и уже после этого «бездыханное

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

тело обретает жизнь» [3, С.33]. В православии же Бог сам вдыхает в человека душу, минуя каких-либо посредников в лице ангелов.

Рассмотренные нами повествования о творении человека, имея ряд схожестей, в своей глубине имеют очень много отличий. В православном богословии указывается, что Бог творит человека по своему образу и подобию, что является ключевым моментом во всей православной антропологии. В исламе же об образе и подобию не говорится абсолютно ничего: Аллах творит человека из сгустка крови, придает этому сгустку форму и вдует в него дух. Единственным отличием человеком от мира тварного является то, что Аллах научает человека письму и дает ему знание об окружающем его мире [13, С.561]. Для православного богословия человек как образ Божий носит в себе двусоставность – то есть одновременно принадлежит миру горнему и миру земному. Святоотеческое богословие имеет множество мнений на счет того, чем именно является образ Божий в человеке. И это не является, как кажется на первый взгляд, противоречием. Наоборот, это открывает больше граней столь серьезного вопроса. По замечанию протоиерея Вадима Леонова, у святых отцов нет четкого определения понятия Образа Божия, поскольку святоотеческое богословие уклоняется от подобных рассуждений сознательно, ибо непознаваемость, тайна Божественного бытия, так же переносится и на человеческую сущность [10, С. 103]. Для священника Владимира Шмалия одной из трактовок понятия Образ Божий является способность человека уподобляться Творцу [14, С.700].

В исламе Божественная трансцендентность является абсолютной – Божественное и человеческое в такой системе не могут пересекаться в принципе. Ас-Саади, комментируя Коран, отмечал, что главной целью творения Богом ангелов и человека было то, чтобы они, творения, поклонялись своему творцу. Далее Ас-Саади пишет, что творение должно любить своего творца, познавать его и всячески искать расположения Бога и повиноваться его приказам. По мнению Ас-Саади, Бог не нуждался в людях и вообще в каком-нибудь творении в принципе [3, С. 618]. Для ислама единственная цель творения человека – поклонение единому Аллаху. Таким образом, Бог в исламе творит человека как будто бы из эгоистических мотивов, дабы еще одно творение прославляло его благодать. Христианство же говорит нам о том, что Бог творит человека от избытка любви. Дабы то, что не имело существования обрело бытие и познало радость сущего через приобщение к своему Творцу, который есть источник бытия и всякого блага. Поэтому Бог и творит человека по своему образу и подобию, чтобы человек имел те свойства, которые имеет и Сам Бог.

В исламе подобный образ мыслей совершенно невозможен, поскольку человек полностью подчинен воле Аллаха и свободным человека можно назвать лишь условно. Образ человека – это не абстрактные атрибуты, такие как свободная воля, добродетельность. В исламе это прежде всего его материальный облик, внешность. В сурах 64-й и 82-й Аллах говорит, что внешность человека, то, как он сотворил человека есть величайшее благо (Сур. 64, 3; 82, 7:9). Ас-Саади в своем комментарии на 82-ю суру Корана восклицал, что человек должен быть благодарен Аллаху, что не сотворен в образе собаки или какого-то другого животного [2, С. 983]. Иными словами, в исламе человек мыслится исключительно в категориях земных, материальных атрибутов. Христианство же наоборот, не допускает интерпретации образа Божия в материальном плане. По замечанию святителя Василия Великого, человек не может иметь образа Божия в телесном смысле, поскольку всякая телесность рано или поздно умирает. Следовательно, и умрет образ Божий, а этого, мысля Бога как существо, не имеющее материальности, допустить нельзя [5].

Учитывая все сказанное ранее, перед нами неизбежно встают вопросы о человеческой свободе воле, зле и Божественном присутствии в мире. Как было выяснено ранее, в христианстве Бог творит материальный мир и человека для того, чтобы творение познало радость бытия, имея возможность благодатного общения со своим Творцом. И православие, и ислам понимают дихотомию «Творец – творение» в онтологическом смысле. Иными словами, Бог и человек имеют разные уровни бытия – то, что является сотворенным, не может быть равнозначным тому, кто сотворил. Богом не может быть сотворен тождественный себе субъект – творение всегда подчинено тому, кто его сотворил. Но имея в себе образ Божий, человек становится двусоставным – имея в себе черты тварного мира и мира Божественного. Христианское богословие утверждает в этой связи то, что человек имеет свободу, которая не может быть отчуждена даже Богом.

Для ислама вопрос о свободе воли и Божественном предопределении не стоит так остро. По мнению исследователя П.А. Поломошнова, в исламском богословии решение этого вопроса обычно зависит от предпочтений интерпретатора, поэтому найти четкую линию рассуждений в этом вопросе представляется крайне затруднительным [12].

Обратившись к Корану, мы можем сделать вывод о том, что ислам настаивает на отсутствии свободной воли у человека. Например, в суре 37-й Аллах прямо утверждает, что все, что человек совершает является так же и делом рук самого

Аллаха (Сур. 37, 96). Специалист по исламскому богословию А.В. Журавский однозначно утверждает, что в исламе творение лишено свободы воли и отмечает, что поскольку в исламе сотворенный Богом мир лишен онтологического статуса и всецело подчинен воле своего творца, то и человеческая свобода является не абсолютной, а относительной [6, С. 105]. Проблема субстанциональности добра и зла вообще не рассматривалась исламскими богословами [6, С. 106]. По мнению толкователя Ас-Саади, ни одна сотворенная душа не может распоряжаться тем, что происходит в мире и также никто из живущих на земле людей не может сделать выбор «вопреки выбору своего Господа» [2, С. 1029]. Аргумент в пользу того, что ислам рассматривает человеческую свободу как относительную, доказывается самими исламскими теологами, считающими, что Аллах дарует человеку возможность выбора, но вместе с тем эту возможность Аллах может забрать у человека в любой момент. Также интересен пассаж о том, что Аллах заставляет человека сделать выбор, однако, что именно человек выберет, решает уже не Бог [11].

На первый взгляд проблема свободы воли и Божественного предопределения стоит в православии также остро, как и в исламе, поскольку такие Божественные атрибуты как всеведение и всемогущество, как может показаться, не оставляют для человека какого-либо пространства для свободы. Однако в православном богословии понятие предопределения отсутствует – его заменяет термин предведение. Божественное предведение заключается в том, что Бог знает несколько вариантов будущего, однако окончательный выбор из множества и множества схем человек делает самостоятельно. Об предведении в соответствующей главе «Точного изложения православной веры» писал преподобный Иоанн Дамаскин [8, С.129].

Свобода воли для православной антропологии является одним из ключевых пунктов – ведь если человек не свободен, то совершенные им грехи не являются таковыми и человек не может нести за них никакой ответственности. Два ключевых события в человеческой истории – грехопадение первых и людей и Воскресение Христово, без признания того, что человек обладает свободной волей, становятся не более чем фарсом и спектаклем. К слову, в исламе грехопадение первых людей не занимает сколько-нибудь значимого места, что лишний раз доказывает нам тот факт, что человеческая свобода в исламе подчинена исключительно воле Аллаха.

В заключение тезисно проговорим основные выявленные нами в исследовании отличия в концепциях творения человека в православии и исламе. Для пра-

вославною богословия наиболее важным фактом является то, что Бог-Личность творит человека-личность. Творя человека, Бог как бы дарует человеку свойства Своей Личности, такие как свобода, возможность творить и т.д. К тому же Бог творит человека из преизбытка Божественной Любви, дабы человек и все Божие творение прикоснулись к бытию. Ведь еще античные философы понимали, что бытие лучше, чем его отсутствие. В исламском богословии понятие Бога как личности совсем не проговаривается. К тому же для исламской антропологии человек-личность вообще не нужен – основная цель творения Аллахом человека заключается в том, чтобы последний прославлял своего Творца и выполнял его повеления. Аллах имеет полную и безграничную власть над своим творением, что исключает для человека возможность иметь свободную волю, ибо в такой системе она просто на просто лишняя.

Библиография

1. Али-заде Айдын Ариф оглы. Исламская апологетика. Ответы критикам ислама. – Баку: Общественное объединение «Идрак», 2008.
2. Ас-Саади, Абд ар-Рахман бин Насир. Толкование Священного Корана «Облегчение от Великодушного и Милостивого»: Смысловой перевод Корана на русский язык с комментариями Абд ар-Рахмана ас-Саади: в 3 т. – Т. 2. – М.: «Умма», 2012.
3. Ас-Саади, Абд ар-Рахман бин Насир. Толкование Священного Корана «Облегчение от Великодушного и Милостивого»: Смысловой перевод Корана на русский язык с комментариями Абд ар-Рахмана ас-Саади: в 3 т. – Т. 3. – М.: «Умма», 2012.
4. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. Канонические / В рус. пер. с парр. мест. и прил. – М.: РБО, 2011.
5. Василий Великий, святитель. Беседа 10. Святого Василия Кесарийского беседа первая о сотворении человека «по образу...». [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/besedy_na_shestodnev/#0_10. (Дата обращения: 23.03.2024).
6. Журавский А.В. Ислам. – М.: «Весь Мир», 2004.
7. Ибрагим Т.К. Религиозная философия ислама: калам: учебное пособие. – Казань: Казанский ун-т, 2013.
8. Иоанн Дамаскин, преподобный. Точное изложение православной веры. – М.: Отчий дом, 2011. (Серия «Святоотеческое наследие»).

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

9. Коран / Перевод Крачковского И.Ю. – Изд. 20-е. Ростов н/Д: Феникс, 2018.

10. Леонов В., протоиерей. Основы православной антропологии: Учебник. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016.

11. О свободе воли и предопределении [Электронный ресурс]. – URL: <https://imam-ali.ru/lecturetexts/predopredelenie-text/>. (Дата обращения: 24.03.2024).

12. Поломошнов П. А. Свобода и предопределение в религиозной антропологии: ислам и христианство // Исламоведение. 2017. №2. [Электронный ресурс]. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/svoboda-i-predopredelenie-v-religioznoy-antropologii-islam-i-hristianstvo> (дата обращения: 24 03.2024).

13. Рахматулин Р.Ю. Кораническая антропология // Молодой ученый. – 2014 – №10 (69). – С. 561– 562.

14. Шмалий В., священник. Православная антропология // Православная энциклопедия. – Т. 2. Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. – С. 700 – 709.

УДК 27-75

Яровая Анна Александровна,
студентка 4 курса бакалавриата ПСТГУ
Россия, г. Москва
yarovaya.02@inbox.ru

«Храм» как лейтобраз в одноименном сборнике Джорджа Герберта

Аннотация: В данной работе мы рассмотрим, какую роль выполняет образ «храма» в поэзии Джорджа Герберта, постараемся понять, какие символические значения передает заголовок этого сборника в частности и названия стихотворений в целом. В этой статье мы рассмотрим историю храма в христианстве, начиная от Эдемского сада, как особого места Божьего присутствия и заканчивая человеческим сердцем, как храмом Святого Духа.

Ключевые слова: заголовок, храм, Эдемский сад, скиния, Иерусалимский храм, сердце.

Yarovaya Anna A.
Student of Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities
Russia, Moscow
yarovaya.02@inbox.ru

«The Temple» as the main image in the homonymous book by George Herbert

Abstract. In this paper, we consider what role the image of the «temple» plays in the poetry of George Herbert, we try to understand what symbolic meanings the title of this book in particular and of poems in general conveys. In this article, we look at the history of the temple in Christianity, starting from the Garden of Eden as a special place of God's presence and ending with the human heart as the temple of the Holy Spirit.

Keywords: title, temple, the Garden of Eden, tabernacle, the Jerusalem temple, heart.

Джордж Герберт родился в Уэльсе в богатой семье. Его отец умер в 1596 году, оставив семью из семи сыновей и трех дочерей, — числа детей, как у Праведного

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

Иова, по словам матери Герберта. Герберт был пятым из числа братьев, он родился в Монтгомери 3 апреля 1593 года, в тот же год, что и его биограф Уолтон, и Николас Феррар, который спонсировал публикацию его сборника «Храм». Герберт состоял в кровном родстве с семьей сэра Филипа Сидни и его сестры-поэтессы, графини Пембрук. Герберт поступил в Кембридж, где получил образование в области классических языков, риторики и музыки. В шестнадцатилетнем возрасте Герберт, вероятно, переживает влияние творчества Джона Донна, который был знаком с его матерью. Высокие связи Герберта, вежливое обращение и знание языков, вероятно, обеспечили бы ему продвижение по службе, но одаренный студент не скрывал своего намерения в конечном счете стать священником. После окончания учебы на Джорджа Герберта обратил внимание король Яков I, который хотел, чтобы Герберт служил в парламенте. Герберт работал в парламенте в 1624-1625 годах, но после смерти короля Якова I он отказался от политической карьеры и до конца своей жизни служил священником в небольшом сельском приходе в Нижнем Бемертоне, Солсбери.

Герберт был образцовым сельским священником, который смиренно пас свою паству [14, с. 21]. Николас Феррар, будучи свидетелем первого издания «Храма», в своем предисловии к читателям сборника пишет, что послушание Герберта Церкви было «исключительно удивительным» («singularly remarkable»), и что его верное исполнение священнического служения «было таким, что его по праву можно назвать ... образцом ... того века, в котором он жил» [16, с. 42]. На приходе Герберт ухаживал за больными и кормил нуждающихся. Исаак Уолтон пишет, что Господь через Герберта продолжает показывать и нам пример добродетели [15, с. 277]. После трех лет служения Герберт умер от туберкулеза в 1633 году в возрасте 39 лет.

Герберт как христианин в своем творчестве и жизни ориентировался на Священное Писание. Х. Блох пишет: «Herbet doesn't simply read the Bible, he believes in it and it marks his poetry», его ссылки на Библию имеет гораздо большее значение, чем просто литературную мотивацию [9, с. 22]. Н. Хантер предполагает, что скорее всего Герберт был знаком с трудами Цицерона, Платона, Аристотеля и других писателей, но христианские смыслы, которые он вкладывает в понятие души и тела, берут своё начало в учении святого апостола Павла. Хотя греческая философия дихотомии не могла ни оказать влияние на Апостола, всё-таки его антропология основывается на еврейской традиции понимания человека. В посланиях святого апостола Павла жизнь по плоти противопоставлено жизни по духу

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

(Гал. 5:16), (Рим. 8:13, 16). Но апостол смотрит на человека целостно. Господь, воплотившись, врачевал наше естество. Теперь само тело может служить инструментом для прославления Бога. Герберт писал в стихотворении «Colossians 3:3», что наша жизнь проходит в двух измерениях: первая — «is wrapped in flesh and tends to earth», вторая — «winds towards Him, Whose happy birth taught me to live here» («Colossians 3:3», 5-6).

Наша природа сложна, но едина. По словам святого Максима Исповедника, человек, созданный после вселенной, сводит в одно целое различные спектры внешнего мира. Только гармонично объединив в себе дух и тело, мы можем передать Богу человека в его единстве. Дух и материя являются не исключающими друг друга понятиями, но взаимодополняющими. Святой Иустин Мученик писал, что душа и тело являются проявлением единой целостной личности. Именно таким сотворил человека Бог, поэтому чувство единства духа и тела — естественно, а порождённая первородным грехом борьба между ними противоестественна. Первородный грех, переходящий от прародителей к каждому человеку, не присущ нашей природе, но является ее болезнью. Святитель Феофан Затворник писал, что он прирождён нам, но не природен.

Богословие апостола Павла христоцентрично — спасение человека было бы невозможным без искупительного подвига Христа. После грехопадения, после того как душа и тело сделались чуждыми Богу, Он вновь приобретает их ценою крови Своего Единородного Сына: «For ye are bought with a price: therefore glorify God in your body, and in your spirit, which are God's.» (1 Cor. 6:20). Христос освятил не только воспринято человеческую природу, но и саму смерть. После смерти Христа смерть стала исполненной благодатью. Новый Адам положил основание всеобщего Воскресения. Первый человек был душевно-телесен, а второй — Христос — животворно-духовный, и благодаря Его воплощению и спасению людей, у нас появилась возможность вместо тления унаследовать небесную жизнь. Царство Небесное наследует и душа, и тело, но измененное, нетленное, потому что «neither doth corruption inherit incorruption» (1 Corinthians 15:50).

Святитель Иоанн Златоуст пишет, что будут те, кто избегут смерти, но их тела изменяется, станут нетленными. Преподобный Феодорит Кирский пишет, что даже те, кто останется из людей в живых, облечется в нетление.

Христос вочеловечился, стал новым Адамом, чтобы освятить, исцелить человеческую природу: «one pure heart is nothing to bestow:/ In Christ two natures

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

met to be thy cure» («An Offering», 6-7). С первым Адамом в мир пришел грех, со Христом, вторым Адамом — искупление: «For as in Adam all die, even so in Christ shall all be made alive» (1 Cor. 15:42). В одном из стихотворений Герберт писал:

What Adam had, and forfeited for all,
Christ keepeth now, who cannot fail or fall. («Holdfast», 13-14)

Чтобы снова соединиться с Богом, надо чтобы в наш дух нисшел Дух Божий, поэтому Христос воплотился. Доктор философии А. В. Лир пишет, что принятием человеческой природы Христос врачевал её, а Себя смирил: «What can be lower than the common manger» («Faith», 22). Христос был распят, воскрес из мёртвых, вознёсся и послал нам от Отца Святого Духа: «Но Я истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошёл; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придёт к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам» (Ин 16:7). Таким образом, через духовнее сочетание верующий рождается по благодати, становясь новым человеком. «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» (1 Кор. 3:16).

Сборник «Храм» вышел в год смерти поэта. Джон Полвел, священник в Корнуолле, в стихотворении, написанном вскоре после смерти Герберта, восхваляет его как «священного архитектора», который «воздвиг славный храм...» [13, с. 61-62].

По словам А. Н. Горбунова, Герберт объединил сборник стихотворений единой метафорой, которую он вынес в название. «Храмом» именуется и архитектурное здание, и человеческое сердце [2, с. 153]: «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас» (1 Кор. 3:16). Интерпретация «Храма» Герберта возможно только в библейском свете. На протяжении всего сборника Герберт основывается на Священном Писании, он соединяет Ветхий и Новый Завет. В стихотворении «Священное Писание» Герберт пишет, что христианин, желающий понять библейские строки полностью, должен понимать его контекст и предысторию:

Seeing not only how each verse doth shine
But all the constellations of the storie. (3-4)

Стихотворение «Sion» показывает значение «храма» как лейтмотива всего поэтического сборника. С переходом от первой ко второй строфе Герберт переводит наше внимание от ветхозаветного храма, построенного Соломоном, к новозаветному — каждому человеку, принявшего в своё сердце Господа.

«ХРАМ» КАК ЛЕЙТОБРАЗ В ОДНОИМЕННОМ СБОРНИКЕ ДЖОРДЖА ГЕРБЕРТА

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

Иерусалимский храм был построен царем Соломоном и, по мнению Т. Лонгмана, является олицетворением конца завоевательных битв [7, с. 30]. Построение храма было очень важным событием в истории Израиля. Его созданию предшествовали такие значимые события, как выведение Богом израильского народа из Египта, направления его к Земле Обетованной. Пространством особого Божьего присутствия до Иерусалимского храма была Скиния. После грехопадения, отмечает К. Стинвик, люди были выведены из Эдемского сада, место близкого божественного присутствия, однако людям было даровано обещание Спасения (Быт. 3:15). К. Стинвик пишет, что изучение истории храма включает в себя и историю заветов, заключённых между Богом и человеком.

Из книги Исход мы узнаем о том, как потомки Авраама через Исаака стали богоизбранным народом, через Моисея был дан Декалог (десять заповедей) и как им было поручено построить Скинию (Исх.25:8). Т. Лонгман пишет, что Скиния была передвижным Святилищем, потому что сам израильский народ ещё не обосновался на земле, но находился в пути [7, с. 32]. Иерусалимский храм, наоборот, был построен, когда израильский народ вошёл в Землю Обетованную, перейдя от кочевого образа жизни к оседлому. Хотя переход от передвижной Скинии к Иерусалимскому храму был важен для израильского народа, ещё значительнее является переход от ветхозаветного храма к новозаветному, которым является каждый человек. Герберт признает сердце прообразом ветхозаветного храма [8, с. 280]. А. Лир пишет, что единственный стон, возносящийся из сердца, из новозаветного храма, становится песнью, которая дороже каких-либо великолепий ветхозаветного храма. Но новозаветным храмом является и сам Христос — Господь говорит о Себе как о Храме: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» (Ин. 2:19). Далее Евангелист Иоанн пишет, что Христос имел в виду Своё тело (Ин. 2:21), и страданиями, смертью и Воскресением Христос исполнил сказанные слова.

К. Стинвик пишет, что Христос является не только Храмом, но и Жертвой. В качестве аргументов она приводит отрывки из посланий: Евр. 13:11–12, 1 Петр. 1:18–19 и Рим. 3:25, где Христос называет Себя «жертвой умилоствления». В стихотворение «Sacrifice» Герберт называет Христа «the meek/ And redie Paschal Lamb» (58 – 59), в последующих строках (165 – 168) поэт говорит, что Христос искупает грех, который поразил не только человечество, но весь мир. Кроме того, К. Стинвик пишет, что Христос является и Первосвященником (Евр. 5), Который ходатайствует о приходящих к Богу через Него (Евр. 7:25) [7, с. 37].

«ХРАМ» КАК ЛЕЙТОБРАЗ В ОДНОИМЕННОМ СБОРНИКЕ ДЖОРДЖА ГЕРБЕРТА

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

Хотя христиане должны сами стать храмом Святого Духа, конечно, они не отказываются от храма как отведённого для богослужения места. Пол Дейк пишет, что храм является «знаком, указывающим за пределы видимого физического – на существующее метафизическое» («a sign, pointing beyond its physical presence to a metaphysical reality») [7, с. 40]. Терри Шервуд пишет, что строительство духовного храма требует от читателя ощущения физического пространства, предметы которого должны соответствовать духовным [11, с. 31]. Господь благоговейно относился к ветхозаветному храму: называл его домом Своего Отца (Лк. 2:49); исцелял в нём людей (Мф. 21); прогонял из него торговцев (Ин. 2). Но Христос, почитая место служения, изменил сам образ служения. В беседе с самарянкой Он говорит: «Грядет час, и ныне есть, егда истиннии поклонницы поклонятся Отцу духом и истиною» (Ин. 4:23). Святитель Иоанн Златоуст, толкуя этот этот евангельский фрагмент, пишет, что истинные поклонники не ограничивают служение Богу каким-либо местом, они молятся Ему духом. Молитва к Богу не ограничивается чем-либо, человек может обратиться ко Господу в любое время в любом месте. Герберт пишет, что он может служить Богу всей своей жизнью:

Teach me, my God and King,
In all things thee to see,
And what I do in any thing,
To do it as for thee... («Elixir», 1-4)

Христос пришел, чтобы преодолеть пропасть между человечеством и Богом, возникшую вследствие грехопадения, Он пришел, чтобы открыть путь к спасению всем людям [7, с. 36]. Исследователи приводят евангельский фрагмент (Мф. 27:51), в котором говорится о том, что завеса, преграждавшая путь во Святилище, «раздралась». Тем самым Бог открыл тайну Святилища и язычникам, всем людям Он указал путь к высшему средству. По мнению Т. Лонгмана, «раздрание» церковной завесы означало преодоление какого-либо разделения между «мирское и духовное» («secular and sacred»), с этого момента всё стало пронизано духом [7, с. 35].

К. Стинвик пишет, пока Христос присутствовал физически на земле, Бог был среди людей, после его Вознесения, Бог находится внутри людей. Герберт спрашивает: «What house more stately hath there been, Or can be, then is Man?» («Man», 4-5). Тем самым поэт отсылает нас к восьмому псалму, в котором говорится о человеке как венце творения. Это стихотворение Герберт

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

заканчивается следующий просьбой: «O dwell in it, / That it may dwell with thee at last!» («Man», 49-51).

В заключение одной из глав К. Стинвик указывает, что последним важным аспектам храма является эсхатологический аспект. Важной частью концепции храма является ожидание Второго Пришествия. В книге Откровения говорится: «Се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними» (Откр. 21:3). Храм олицетворяет небо на земле, Т. Лонгман пишет, что храм является олицетворением и Эдема, и первоначальной гармонии между Богом и человеком: «Eden has been restored and as a matter of fact something greater than Eden» [7, с. 44]. Кульминацией этого образа, по мнению К. Стинвик, является надежда на Второе Пришествие Христа [7, с. 45]. Верующие живут ожиданием прихода Христа и воспринимают свет Божьего присутствия как предвкушение будущего блаженства.

Критики отмечают, что значительную часть в поэзии Герберта занимают названия, которыми он именуется сочинения: «Ни один англоязычный поэт не дал лучшего или более оригинального применения заглавию, чем Герберт» [2, с. 136]. Заголовок носит характер эмблемы. Эмблемы отличаются от иных жанров тем, что они визуально-иносказательны. В эмблеме соединяются два вида искусства: словесное и изобразительное [2, с. 134]. Традиционная эмблема состояла из рисунка и комментария к нему в форме стихотворения. А.А. Морозов называет эмблему «овеществленной метафорой» [2, с. 135]. Перелистывая книгу с эмблемами, читатель сперва рассматривал рисунок, интерпретировал наиболее важные его детали, и только потом переходил к стихотворению, чтение которого должно было подтвердить его понимание виденных иносказательных фигур.

Аналогичным образом читательское мышление функционирует и относительно заголовков стихотворений. Образ, выведенный в названии, является основополагающим и прослеживается на протяжении всего стихотворения [2, с. 137]. Герберт, следуя эмблематическим традициям, заменяет рисунок заглавием [2, с. 137]. Лейтобраз нередко отсылает нас к Библии. («The Pearl», «The Bunch of Grapes», «Joseph Coat»). (Кроме того, Герберт написал четыре стихотворения, названия которых является библейскими перифразами: «Coloss. III. 3», «Ephes. IV. 30», «Matt. XIII. 45» и «The 23rd Psalme».) Через краткую, но ёмкую цитату Герберт обращает наше внимание не на одну определённую притчу или евангельский фрагмент, но на евангельское учение в его

«ХРАМ» КАК ЛЕЙТОБРАЗ В ОДНОИМЕННОМ СБОРНИКЕ ДЖОРДЖА ГЕРБЕРТА

полноте. Таким образом цитата носит полифонический характер [1, с. 152].

Примечательно, что в «The Collar» слово, вынесенное в название, ни разу не встречается в самом стихотворении, поэтому для исследователей творчества Герберта это поэтическое сочинение представляет огромное поле возможных интерпретации. Считают, что оно было написано примерно в то же время, когда Герберт принял духовный сан, стихотворение глубоко отражает душевные переживания Герберта. Образ воротника (collar), символизирующий духовное сословие, показывает готовность Герберта оставить светскую карьеру, чтобы служить Богу [5, с. 143]. Но более логичной является следующая интерпретация этого образа: collar — это ярмо или ошейник, в корабельном деле — канат, удерживающий мачту. Отсюда следует, что образ может также символизировать обуздание греховных желаний, страстей.

Гербертовские названия стихотворений носят также символический и метафорический характер. В стихотворении «The Elixir» главная метафора, выраженная в названии, строится на том, что поэт уподобляет божественное присутствие в каждом нашем деле камню, превращающим любой предмет в золото. Примечательно, что более ранний вариант этого стихотворения был «Perfection». Переименовано было и стихотворение «Church-lock and key», которая ранее называлась «Prayer». Из этого следует что Герберт, желая отчётливее прорисовать эмблему, выносит в название стихотворения более яркий визуальный предмет.

В стихотворении «Пасхальные крылья» лейтобраз выражен не только в заголовке, но и в самой форме стихотворения — строки разной длины в совокупности складываются в рисунок, напоминающий крылья. Ряд гербертовских стихотворений относится к так называемым «pattern» или «shaped» стихотворениям, графическая сторона которых представляет контур какого-либо предмета. Следует отметить, что такие фигурные стихотворения существовали уже со времён античности.

Техника написания фигурных стихотворений составляла часть «остроумия», как отличительного признака метафизической поэзии. «A Wreath» — пример лексической акронограммы — каждая строка начинается словами, которыми заканчивается предыдущая. Таким образом, строки как бы сплетаются в венок, причём стихотворение производит на читателя двойной эффект: визуальный и аудиальный. Идея круга и замкнутости раскрывается и в стихотворении «Sinnes round», причём эта идея раскрывается на двух дополняющих друг друга уровнях: семантическом и графическом.

Простой язык Герберта является символом христианской простоты, простоты души, в которой отсутствуют какие-либо земные пристрастия и излишества. Подобно тому, как Герберт избавляет поэтический язык от ненужных излишеств, так и человек как храм Святого Духа должен быть очищенным от страстей, чтобы в нём было место божественной благодати.

Поэзия Герберта отличается поэтической упорядоченностью и в то же время экспериментальной последовательностью. Линеарность трудно обосновать, но многие литературоведы приходят к выводу, что по ходу чтения цикла можно заметить, что лирический герой постепенно находит мир и успокоение. Последние пять стихотворений в отделе «Церковь» изображают христианские эсхатологические представления: душа после смерти ожидает приговора на Страшном Суде, будучи оправданной, она отправляется на Небеса, где пребывает в любви Бога.

«Death» – «Dooms-day» – «Judgement» – «Heaven» – «Love» III

А.Г. Волкова предполагает, что поэтический порядок сборника отражает «внутренний порядок человеческой души» [4, с. 129].

Герберт оставил след в мире и как христианин, и как автор поэзии, которая продолжает трогать сердца читателей столетия спустя. «Школа Герберта» составляет важную часть ландшафта религиозной поэзии семнадцатого века.

По словам Стеенвик, Герберт, помня прошлое и давая надежду на будущее, наполняет смыслом настоящее. Она считает, что Герберт как священнослужитель и поэт помещает себя в историю Церкви именно через составление и развития образа храма в одноимённом сборнике. Религиозные чувства поэта исходит у него из самого сердца, в знак благодарения Герберт отдает Богу самое драгоценное, что у него есть его – сердце и поэтический талант.

Гербертовские заголовки строятся по принципам традиционной эмблемы. Образ, выведенный в названии, является лейтмотивом всего стихотворения, помимо содержательного выражения он может проявляться и в самой форме поэтического сочинения. Гербертовские названия нередко содержат аллегорию, смысл которой становится ясным лишь по прочтении стихотворения до конца.

Рассмотрев и проанализировав сложноплетённый образ «Храма», мы видим, что Герберт связал воедино Ветхий и Новый Завет. Многогранный библейский образ храма включает в себя и Скинию, и Иерусалимский храм, и самого человека. По словам К. Стинвик, Герберт, помня прошлое и давая надежду на

будущее, наполняет смыслом настоящее [7, с. 84]. Она считает, что Герберт как священнослужитель и поэт помещают себя в историю церкви именно через составление и развития образа храма в одноимённом сборнике [7, с. 84].

Литература

1. Волкова, А.Г. Библиейский контекст поэзии Джона Донна и Джорджа Герберта: автореферат дис. к-а филол. наук. М., 2010. — 20 с.
2. Горбунов, А.Н. Джон Донн и английская поэзия XVI-XVII веков : диссертация ... доктора филологических наук : 10.01.05 / МГУ им. М. В. Ломоносова. М., 1989. — 354 с.
3. Горбунов, А.Н. Джон Донн и английская поэзия XVI-XVII веков: автореферат дис. д-ра филол. наук. М., 1989. — 45 с.
4. Волкова, А.Г. Библиейский контекст поэзии Джона Донна и Джорджа Герберта : диссертация ... кандидата филологических наук : 10.01.03 / МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 2010. — 254 с.
5. Чернышов, М.Р. Лирика Джорджа Герберта : Проблематика поэтики : диссертация ... кандидата филологических наук : 10.01.05. М., 1995. — 229 с.
6. Dykes, S.E. “Music and the Poetry of George Herbert” : дис. ... кандидата филологических наук. — Master’s, Houston, Texas, 1996. — 89 p.
7. Steenwyk, C.L. “«Temples fit for Thee»: The Interplay of Holy Space, Time, Actions, and People in George Herbert’s The Temple“: дис. ... доктора филологических наук. — Doctoral, Grand Valley State University, 2012. — 90 p.
8. Lear, A.V. Re-presenting human nature: body and soul language in the poetry of George Herbert: дис. ... доктора филологических наук. — Doctoral, University of Wollongong, 1991. — 422 p.
9. Hunter, N. ““Something Understood”: Reading the Metaphors in George Herbert’s The Temple“: дис. ... кандидата филологических наук. — Master’s, University of Saskatchewan, 2005. — 128 p.
10. Gleason, P. W. “The Two Herberts: Philosophy, Religion, and Poetry in the works of George and Edward Herbert”: дис. ... доктора философских наук. — Doctoral, University of Virginia, 2018. — 370 p.
11. Es, E.V. “Tuning the self: George Herbert’s poetry as cognitive behaviour”: дис. ... доктора филологических наук. — Doctoral, University of Groningen, 2012. — 159 p.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

12. Krag, G.E. “The disciplined heart: a study of the imagery in the poetry of George Herbert and Gerard Manley Hopkins”: Bachelor’s, University of Houston, 1973. — 56 p.

13. Polwhele, J. On Mr. Herberts Divine poems: The Critical Heritage, ed. by C.A. Patrides — London: Routledge & Kegan Paul, 1983. — 424 p.

14. The Works of George Herbert. — Oxford, 1963. — 620 p.

15. Walton, I. The Lives of John Donne, Sir Henry Wotton, Richard Hooker, George Herbert & Robert Sanderson. ed. Geoffrey Cumberlege —Oxford: OUP, 1927. — 421 p.

16. Wilcox, H. The English Poems of George Herbert — Cambridge: CUP, 2007. — 30 p.

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

**МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ (С МЕЖДУНАРОДНЫМ УЧАСТИЕМ)
«ПРАВОСЛАВИЕ И ОТЕЧЕСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА: ИСТОРИЯ
И ПЕРСПЕКТИВЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ»
(18 АПРЕЛЯ 2024 Г.)**

УДК 27-75

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

**Война и Слово: связь религии, войны и художественного слова
в древнерусской литературе**

Аннотация: в статье рассматривается взаимосвязь между военным мировосприятием, религиозными представлениями о мире и художественном воплощении литературных потенциалов в древнерусской литературе. Отмечается неразрывное единство между указанными концептами, устанавливается фундамент духовного осмысления победы, напряжения военных действий, преобразования духовного и художественного состояния личности в ходе боевых действия на примере выдающихся памятников литературы Древней Руси. Все указанные моменты складываются в формировании оснований духовного патриотизма, столь актуального для настоящего времени.

Ключевые слова: война и литература, война и вера, литература Древней Руси, духовный патриотизм.

Sergey Alexandrovich Kolesnikov,
Doctor of Philology,
Vice-Rector for Scientific Work
Belgorod Orthodox Theological Seminary
Skolesnikov2015@yandex.ru

War and the Word: the Connection between Religion, War and the Artistic Word in Ancient Russian Literature

Abstract. The article examines the relationship between the military worldview, religious conceptions of the world and the artistic embodiment of literary potentials in ancient Russian literature. The inseparable unity between these concepts is noted, the foundation for the spiritual understanding of victory, the tension of military operations, the transformation of the spiritual and artistic state of the individual during hostilities is established on the example of outstanding literary monuments of Ancient Russia. All these points add up to the formation of the foundations of spiritual patriotism, which is so relevant for the present time.

Keywords: war and literature, war and faith, literature of Ancient Russia, spiritual patriotism.

На протяжении всего развития русской культуры одним из самых своеобразных являлся феномен тройственного союза ведущих культурных концептов – союз религиозности, литературности и того, что определяют понятием батальности, воительства. Интеграция и слияние этих концептов наблюдается на протяжении всего существования русской культуры и, на наш взгляд, является одним из основополагающих факторов развития нашей цивилизации.

Рассмотрению динамики развития на различных историко-культурных этапах, выявлению своеобразия существования в ту или иную эпоху союза религиозности, литературности и воинственности посвящена данная статья.

Рассмотрение симбиоза литературности, религиозности и воинственности, на наш взгляд, необходимо начинать с культуры Древней Руси. Именно с этой точки начинается взаимодействие религиозного и литературного как попытка осмысления войны. Процесс возникновения «военной легенды» как ассимиляция мифа и факта зарождается с момента возникновения национальной литературы и будет

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

продолжаться на протяжении столетий. К этому периоду относятся первые проекты богословско-литературного осмысления войны, понимание войны как теофании, восприятия войны как проявления Божьего суда в земном человеческом бытии. Древнерусская литература о войне фиксирует тему преобразования воина – как духовного, так и физического, а также преобразования пространственно-географического, превращения в ходе войны Русской земли в Святую Русь.

Трансформация восприятия войны от агрессивной к оборонительной отражает динамику и религиозных представлений. Языческая Русь стремилась экспансивно втянуть в свой круг все, что находилось вовне, все, что казалось инородным и потому опасным. Христианская Русь дорожила уже своим религиозно-национальным, считала свои обретенные христианские ценности достойными защиты и обороны. Христианской Руси было что защищать – языческая же Русь стремилась вобрать чужое; языческая Русь ощущала мировоззренческую опустошенность, которую надо было заполнить чужим, захваченным извне, – Христианская Русь ощущала себя самодостаточной, а потому признавала свои собственные ценности подлежащими охране – при этом охране не только военной, но и литературной.

И здесь еще раз пересекаются пути войны и литературы Древней Руси. Как непосредственно военные действия, так и оригинальные литературные произведения выступали зачастую как союзники, как со-ратники в реальных и виртуальных войнах, происходящих на пространствах Руси и в сознании ее жителей. Непредсказуемые возможности литературы, как и возможности войны, были задействованы в оборонительных и наступательных акциях древнерусской культуры, стремящейся отстоять свою самобытность.

Литература о войне постепенно превращается в мощное идеационное оружие, как это было, например, с фикциональным по своему происхождению «Рукописанием Магнуша», в котором литературная фикция, т. е. вымышленное наставление западного правителя Магнуша своим потомкам, выступает как оружие в «войне умов». Главный тезис «Рукописания»: опасность нашествия на Русь. За нападением на Русь следует неминуемая Божья кара за гордыню, на чем постоянно настаивает Магнуш. Литература, тем самым, берет на себя роль своеобразного щита, напоминая о неотвратимом Божественном вмешательстве в случае агрессивных действий против Руси. Все злоключения Магнуша, которые описаны в «Рукописании» – пусть вымышленные, но для средневекового читателя абсолютно реальные – являются литературными выпадами в адрес потенциальных врагов Руси. Фикциональный текст обретает реальный оборонительный ресурс.

Подобная ситуация в целом характерна для развития древнерусской литературы. Именно с помощью литературы происходит четкое осмысление и переосмысление феномена войны, создание правильного с точки зрения христианских ценностей прайминга восприятия войны и ее функционала. Ж. Флори, рассуждая о роли войны в западном обществе, говорит об идеологической схеме, которая бы зафиксировала роль и обязанности каждого участника войны: «Пусть воины сражаются, но не как угодно, не когда угодно и не с кем угодно. В это время начнутся установления «мира», которые поставят пределы военной деятельности и тем самым превратят воинов в некое сословие, которым они прежде не были... В этой схеме у каждого сословия была выделена своя священная функция, которой это сословие преимущественно и шло к Спасению души: у духовенства – молитва, у рыцарства – война (разумеется, справедливая), у третьего сословия – честный труд» [Флори, 22].

На Руси подобную идеологическую функцию структурирования войны как бытия взяла на себя литература. Именно через литературу формировались стереотипы воинского действия, стереотипы оборонительного и наступательного типов сознания, параметры воинского героизма и многое другое. Литература Древней Руси – особенно литература периода татаро-монгольского ига – оказывается практически полностью сосредоточенной на формировании воинского сознания, на воспитании героя-воина в самых разных формах: от воина – беспощадного уничтожителя врага, как это было, например, в случае с Евпатием Коловратом, героем «Сказания о разорении Рязани Батыем», до воина-святого, как это представлено, в частности, в «Житии Александра Невского».

Для древнерусского сознания была бы непонятна фраза из того же Клаузевица: «Так как война не является слепым актом страсти, а в ней господствует политическая цель, то ценность последней должна определять размер тех жертв, которыми мы готовы купить ее достижение» [Клаузевиц, 118]. Человеческая смерть на войне, а точнее, в восприятии религиозного сознания, переход от земного к небесному, не вписывалась для древнерусского человека в политическую парадигму, а приобретала горный смысл духовной войны. В данном контексте возникает вопрос: можно ли рассматривать, например, войны древнерусских княжеств против татар исключительно с политической точки зрения? Не относится ли противостояние татаро-монгольскому игу в большей степени к разряду религиозной войны – последней религиозной войны средневековой Руси? Войны Нового времени, несомненно, носят политический характер, хотя и в них, как мы увидим,

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

обнаруживается достаточно мощный сакральный ресурс, но войны Древней Руси отнести к войнам, преследующих преимущественно политические цели, на наш взгляд, недостаточно правомерно. Когда «Пространная летопись о Куликовской битве» приводит «аргумент» войска Мамаю, который звучал так: «Пойдем на русского князя и на всю силу русскую, как при Батые было, – христианство искореним», то в этом воинственном намерении менее всего можно увидеть, и на этом аспекте акцентирует внимание автор летописи, – политическую подоплеку. Война для древнерусского сознания есть религиозный акт, и только отчасти политический.

Само определение противостоящих Руси «поганых» имеет особый этимологическую историю, относящуюся к военной сфере. Греческое *paganus* до начала IV века означало просто «штатский» в противоположность «военному», а с 420-х годов начинает употребляться как «нехристианин» в противоположность «верному», истинному солдату Христа. Поэтому в таком летописном устойчивом определении монголо-татар, в частности, Батые, как «поганый» по-своему представлен и нюанс религиозно-военных отношений.

В борьбе, в противостоянии с «погаными» и «басурманами», выковывается национальный древнерусский характер, фундаментом которого являлась православная вера. Корни христианизации Руси определяются в литературных памятниках Древней Руси как напрямую соотнесенные с воинской доблестью. Ведь неслучайно на всех этапах развития древнерусской литературы воинственный путь Руси, начиная с Владимира, крестителя Руси, рассматривается как воинственный путь веры, воинственный путь к Богу. Та вера достойна искреннего преклонения, за которую пролита кровь, которая завоевана в боях и сражениях. Даже в далекой от православных религиозных размышлений «Александрии» устанавливается тесная зависимость божественного от воинского успеха. Когда «великий и дивный бог Аполлон афинский со всеми своими богами сгорел» после очередного успешного военного похода Александра Македонского, фиксирует «Александрия», то «услышав об этом, Александр сказал: «Если бы это боги были, спасли бы себя от огня». Тем самым, война становится своеобразным тестом на «истинную божественность», только Бог, за которого пролита кровь, может восприниматься в качестве истинного божества.

И, как следствие, в истинную веру, укрепленную пролитой кровью, в веру, которая способна себя защитить, возможен переход иноверцев, таких, например, как половецкий князь Басты, о котором говорится в Галицко-Волынской лето-

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

писи от 1224 года, половецкий князь, принявший христианство, для обретения сакральной защиты у христианского Бога. И, напротив, выступившие против национальных интересов такие, как Олег Рязанский, воспринимаются в качестве религиозных отступников, которые, как говорится в «Сказании о Мамаевом побоище» «одной веры, одного крещения, – а с безбожным соединились вместе преследовать православную веру Христову».

Важным моментом в религиозном осмыслении войны древнерусской литературой являлся фаталистическое мироощущение. Воспринятое еще с античности фатальное понимание войны, прописанное в высказывании Гераклита «война (Πόλεμος) – отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других – людьми, одних творит рабами, других – свободными», в древнерусской культуре получает своеобразное концептуальное положение.

Ни одно событие, и в первую очередь военное, не происходит без фатального Божьего предопределения, без проявления Божьей воли. «По Божьей воле, настаивает «Летописная повесть о походе князя Игоря», - ранили Игоря в руку, и омертвела его левая рука... И воскликнул Игорь, — и не достоин я остаться жить! И вот теперь вижу отмщение от Господа Бога моего: где ныне возлюбленный мой брат? где ныне брата моего сын? где чадо, мною рожденное? где бояре, советники мои? где мужи-воители? где строй полков? где кони и оружие драгоценное? Не всего ли этого лишен я теперь! И связанного передал меня Бог в руки беззаконникам. Это все воздал мне Господь за беззакония мои и за жестокость мою, и обрушились содеянные мною грехи на мою же голову». Воинское поражение предстает как наиболее явное подтверждение проникновения Бога в мир, как зримое и неотвратимо-фатальное наказание за прегрешения.

«Вот так Бог, – подчеркивает фатально-религиозный аспект поражения князя Игоря от половцев все та же «Летописная повесть...», – казня нас за грехи наши, привел на нас поганых не для того, чтобы порадовать их, а нас, наказывая и призывая к покаянию, чтобы мы отрешились от своих дурных деяний». Тема воинского поражения как проявления Божьего суда настолько органично вошло в сознание древнерусских книжников, что поражение Игоря, в частности, рассматривается в Лаврентьевской летописи в качестве непререкаемого доказательства неотвратимости, фатальности наказания Божия: «Все это свершилось из-за грехов наших, так как умножились грехи наши и преступления. Бог ведь казнит рабов своих различными напастями, и огнем, и водой, и войной, и иными различными бедами; христианам, многое перенесшим, суждено будет войти в царство

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

небесное. Согрешили и казимы, как поступали, за то и получили, но наказывает нас справедливо Господь наш, и пусть никто не посмеет сказать, что ненавидит нас Бог — не будет этого! Так любит, как возлюбил нас, когда муки принял нас ради, чтобы избавить нас от дьявола». Конкретное воинское поражение становится импульсом к возникновению развернутого богословского фрагмента, постулирующего неотвратимость Божественной воли.

Поражение и победа, удача и разгром определяются Богом и только Богом, настаивает автор «Жития и терпения преподобного отца нашего Авраамия, просветившегося во многом терпении, нового чудотворца среди святых города Смоленска», «Бог хочет, чтобы все спаслись, потому иногда он являет свое человеколюбие и милость, иногда же казнит, посылая беды: голод, смерть, бездождие, засуху, грозные тучи, набеги поганых, пленение городов и все, что нам ни посылается Богом». Сакральный фатализм определяет каждый человеческий поступок и, тем более, воинское действие. Князь Игорь, рассказывает «Повесть о походе князя Игоря», «взглянув на небо, увидел, что солнце стоит словно месяц. И сказал боярам своим и дружине своей: «Видите ли? Что значит знамение это?» Они же все посмотрели, и увидели, и понурили головы, и сказали мужи: «Князь наш! Не сулит нам добра это знамение!» Игорь же отвечал: «Братья и дружина! Тайны Божественной никто не ведает, а знамение творит Бог, как и весь мир свой. А что нам дарует Бог — на благо или на горе нам, — это мы увидим». Подобное фаталистическое принятие воли Божьей становится определяющим для всей мировоззренческой системы древнерусской литературы.

Победы порождены Божественной волей, именно Бог, а не какая-либо другая причина, побуждает киевского князя Святослава идти на половцев, «русские же, укрепившись Божьей помощью, прорвали их строй и начали их сечь и пленить... И так проявил Господь милость свою христианам, в тот день возвеличил Бог Святослава и Рюрика за благочестие их. Святослав же и великий князь Рюрик одержали победу по молитвам святых мучеников Бориса и Глеба и пошли каждый восвояси, славя Бога в Троице — Отца и Сына и Святого Духа» («Летописная повесть о походе князя Игоря»). Игорь, одержав первоначальную победу, обращается «к братии своей и к мужам своим: «Вот Бог силой своей обрек врагов наших на поражение, а нам даровал честь и славу».

Но не только победы, но и поражения — также проявление воли Божьей. Военные события, запечатленные в древнерусской литературе, напрямую соотносятся с победами и поражениями Церкви. И победа и поражение на войне обре-

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

тают особый сакральный в том случае, если они несут глубокий символический смысл, связывающий воинский успех или неудачу с сакральным опытом Церкви. У видного церковного историка А. В. Карташова есть глубокое замечание: «История церкви скорее является внешнему глазу в образе трагической неудачи, поражения. Победы ее можно видеть скорее только очами веры и надежды в перспективах эсхатологического оптимизма» [Карташев, 50]

В этом символическом ключе и рассматривает древнерусский книжник каждое воинское событие. В «Повести о битве на Калке» ярко представлено сакральное истолкование поражения: «И бысть плачь велик в градъ, а не радость, грѣх ради наших и неправды. За умноженъе безаконий наших попусти Богъ поганыя не акы милуя ихъ, но нас кажа, да быхом встягнулися от злых дѣлъ. И сими казньми казнить нас Богъ, нахоженъем поганых; се бо есть батогъ его, да негли встягнувшесе от пути своего злаго». Виновность в грехе есть причина поражения: «Гордости ради и величания рускыхъ князь попусти Богъ сему бытии... тако за грѣхы наша Богъ вложи недоумьние въ насъ, и погыбе множество бес числа людей». Подобный фатализм, пронизывающий всю древнерусскую литературу и формировал особое мироощущение, которое М. Мамардашвили, например, определял мироощущение «людей судьбы»: «Именно в той мере мы являемся людьми, в какой мере мы – люди судьбы. То есть, если мы живем в судьбе, мы – люди, а если мы живем вне судьбы, а чаще всего это именно так, то мы – полуживотные» [Мамардашвили, 41]. Древнерусский воин есть человек судьбы, человек, осознающий себя в руке Божией, предающий себя полностью Богу. И научает воина такому сакральному мировосприятию именно литература.

Когда монах Яков в своем известном письме восклицает: «Да не будет Иисус нам другом только в мирные годы, а в ратные годы — врагом», то он как раз и фиксирует мироощущение древнерусского воина, воспринимающего Бога вне связи с мирским, материальным или реально-политическим. Божественность пронизывает мир в любых исторических формах, в победах и поражениях, в ранениях, страданиях и гибели. А потому столь знаковым является высказывание из «Повести о стоянии на Угре», фактически подытоживающее весь сложнейший опыт побед и поражение древнерусского воинства: «Это мы писали не для того, чтобы их (участников стояния на Угре) укорять, но да не хвалятся неразумные в безумии своем, говоря: «Мы своим оружием избавили Русскую землю», но воздадут славу Богу и Пречистой Его Матери Богородице, ибо он нас спас, и отринут это безумие, и множат битву за битвой и доблесть за доблестью ради православного хри-

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

стианства против басурманства, чтобы воспринять в этой жизни от Бога милость и похвалу, а в том мире венчаться нетленными венцами Бога-Вседержителя и обрести царство небесное». Именно обретение царства Божия становится главной целью каждого ратного действия. За каждой одержанной победой или поражением на войне стоял для древнерусского человека религиозный смысл, каждый военный акт становится шагом к обретению спасения души.

«Просвечивание» трансцендентального в реальном воинском действии особенно ярко проявляется в теме предсказаний, возникающих в ходе войны. Уже упоминаемая случайность результатов войны, несомненно, делало весомым любые попытки заглянуть за предел земного времени, попытки открыть неизвестное с помощью прорицания. Пророческие предзнаменования, которые предвещают неудачу походу князя Игоря, «приметы» воеводы Боброка перед началом Куликовской битвы, сны Александра Македонского, которыми буквально пронизана вся «Александрия», и многие другие проявления провидения составляют важную сакральную основу древнерусской литературы о войне. В прорицательстве, в вещих снах раскрывается предел земного существования, и древнерусская литература с большим интересом вглядывалась в новые пространства предсказываемого.

В целом взаимоотношение пророчества и войны – весьма интересная тема. Как война делает явной волю Божью, так и предсказание – в частности, сны – раскрывает еще не проявленные планы Абсолюта. Уже в античности пророчества на войне занимают значительное место. Римский полководец Сципион, например, согласно записям Полибия, «открыто заявлял, что в своих планах он порой руководствовался снами, которые посылали ему боги». Наложение иррациональности вещих снов, знамений и т. п. на иррациональность войны как раз и должна была, по мнению древнерусских книжников, раскрыть нечто, что возможно использовать уже в рациональном формате. Конечно, трудно вывести общую результирующую «коэффициента полезного действия» различного рода военных предсказаний, но психологическую функцию укрепления духа, формирования большей уверенности в будущем они, несомненно, выполняли, что может и рассматриваться как рациональный результат столь иррациональных действий.

Кроме того, в теме военных предсказаний просматривается концептуальное понимание особой, двойной – или многомерной – структуры человека, его потенциальной открытости сакральному. В упоминавшейся «Александрии» есть развернутое рассуждение о роли вещих снов в реальной человеческой жизни:

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

«Сновидение, Александр, это зрение души. Тело тленно и наяву видит тленное, видимое, душа же, будучи нетленной, невещественной и мыслимой, все, что хочет и что мыслит, то и видит, и далекое и близкое, ибо ее бытие, где захочет; такой по подобию Божиего образа создана». Подобное концептуальное понимание духовного приоритета в устройстве человеческого бытия позволяло придать каждому поступку символическую глубину и сакральную осмысленность.

Потому и каждое военное противостояние для древнерусской литературы приобретало особый, «параферальный» (М. Мамардашвили), смысл. Каждый неверный шаг, выбивающий человека из системы христианских ценностей, истолковывается древнерусским книжником как свидетельство вмешательства inferнальных, дьявольских сил в реальность. В «Повести о преступлении князей рязанских» четко заявляется: «В тот же 6726 (1218) год. Глеб Владимирович, князь рязанский, подученный сатаной на убийство, задумал дело окаянное, имея помощником брата своего Константина и с ним дьявола, который их и соблазнил, вложив в них это намерение». Каждое неблагоприятное дело, тем более, несправедливая война (вспомним классификацию блаженного Августина в трактате «О граде божьем» о справедливых и несправедливых войнах) воспринимались как происки сатаны, а противники русского народа как его слуги. Показательно, что в «Сказании о мамаевом побоище» Мамай предстает как исчадие ада, откуда он вышел и куда возвращается: «Поганые же на бегу кричали, говоря: «Увы нам, чтимый нами царь Мамай! Вознесся ты высоко – и в ад сошел ты!». Ощущение себя стоящим на переднем крае сакрального противостояния – один из важнейших концептов воинского служения, который формировала древнерусская литература.

Неслучайно Владимир Мономах в письме Олегу Святославичу подчеркивает: «Были ведь войны при умных дедах наших, при добрых и при блаженных отцах наших. Дьявол ведь ссорит нас, ибо не хочет добра роду человеческому». И в этом также проявлялась важная сакральная функция древнерусской литературы: сделать человека чутким к проявлению несправедливости, а также сделать человека более бдительным к всегда возможным inferнальным козням. При этом не только чрезмерная жестокость на войне или несправедливость военных целей осуждается как антихристианская, но и трусость трактуется как дьявольские происки. «Повесть о стоянии на Угре» решительно осуждает «людей – сребролюбцев богатых и брюхатых, предателей христианских и угодников басурманских, которые говорят: «Беги, не можешь с ними стать на бой». Сам дьявол их устами

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

говорил, тот, кто некогда вошел в змея и прельстил Адама и Еву». Проявление слабости, малодушия на войне есть потакание врагу рода человеческого. Само слово «малодушие» явно указывает на душевную скудость, «тесноту», которая всегда воспринималась древнерусской литературой как признак недостаточности, неправильности, ущербности.

В «Поучении» Владимира Мономаха важное место отводится именно теме борьбы – аналогичной военной борьбе! – с подобными слабостями. Реальные военные – стратегические и тактические – действия соотнесены Мономахом с религиозными актами. Он предлагает побеждать врагов следующим образом: «Господь наш показал нам победу над врагами, как тремя делами добрыми избавляться от них и побеждать их: покаянием, слезами и милостынею... ночным поклоном и молитвой человек побеждает дьявола», в этом своеобразном военно-духовном наставлении, в «трактате» о войне внешней и внутренней, обозначается тот центральный тезис, который сформировал все представление древнерусской литературе о месте человека на войне: человек всегда противостоит силам зла и эта духовная брань никогда не заканчивается. Внешние войны можно рано или поздно остановить, но внутренняя война за свою душу, за свое спасение не прекращается. А потому столь настойчиво древнерусские книжники, в частности, монах Яков в своем «Письме» повторяет, что Священное Предание христианину «велит всегда вооруженным быть».

Литература

1. Клаuzeвиц К.О войне. М., 2007.
2. Карташев А. В. Церковь в ее историческом исполнении // Вестник РСХД, 1960. № 58-59.
3. Мамардашвили М. Психологическая топология пути. М, 1995.
4. Флори Ж. Идеология меча: Предыстория рыцарства. СПб., 1999.

УДК - 233

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

А.С. Пушкин и митрополит Макарий (Булгаков): сходства и различия

Аннотация: В данной статье предпринята попытка анализа сходств и различий жизненных и творческих путей двух знаковых фигур русской истории, А.С. Пушкина и митрополита Макария (Булгакова). При внешнем различии, заключающемся в разных условиях воспитания (один рожден в светской семье, другой – в священнической), образования (один учился в светских учебных заведениях, другой – в духовных), круга общения (один был частым гостем светских баллов, другой – монастырей и храмов), между А.С. Пушкиным и митрополитом Макарием (Булгаковым) обнаружены сходства на духовном и творческом уровне: оба оставили письменное наследие, которое многое изменило в литературе и богословской науке России, тем самым повлияв на современное их состояние; оба осознавали, что источником их талантов является Бог, наконец, оба были в разной степени религиозными.

Ключевые слова: духовность, религия, творчество, Бог, наука, А.С. Пушкин, митрополит Макарий (Булгаков), сходства, различия.

Nifontova Olga Ivanovna,
PhD in Philosophy,
Researcher at the Belgorod Theological Seminary,
Associate Professor of the Department of Biblical Studies and Theology,
Associate Professor of the Department of Philosophy and Theology
Belgorod State National
Research University,
Russia, Belgorod
nifontova.olya2013@yandex.ru

A.S. Pushkin and Metropolitan Makarii (Bulgakov): similarities and differences

Abstract. This article attempts to analyze the similarities and differences in the life and creative paths of two iconic figures of Russian history, A.S. Pushkin and Metropolitan Makarii (Bulgakov). With an external difference consisting in different conditions of upbringing (one was born into a secular family, the other - in a priestly one), education (one studied in secular educational institutions, the other - in spiritual ones), social circle (one was a frequent guest of secular schools, the other - monasteries and temples), between A.S. Pushkin and Metropolitan Makarii (Bulgakov) discovered similarities on a spiritual and creative level: both left a written legacy that changed a lot in literature and theological science in Russia, thereby influencing their current state; both realized that the source of their talents was God, and finally, both were to varying degrees religious.

Keywords: spirituality, religion, creativity, God, science, A.S. Pushkin, Metropolitan Makarii (Bulgakov), similarities, differences.

А.С. Пушкин и митрополит Макарий (Булгаков) являются выдающимися людьми в истории России. Каждый из них оставил после себя письменные труды, которые являются достоянием отечественной культуры, и к которым мы обращаемся до сих пор. Сочинения первого введены для изучения в светскую школьную программу, а второго – в программы духовных школ России. Более того, последователи этих людей во многом опирались на опыт своих предшественников в области литературных и научных трудов. В некотором смысле можно даже говорить о том, что в творчестве А.С. Пушкина наблюдался рас-

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

цвет литературного жанра, а в творчестве митрополита Макария (Булгакова) – расцвет богословской науки.

Внешне А.С. Пушкин и митрополит Макарий (Булгаков) проводили свою жизнь далеко неодинаково. Они воспитывались в разных условиях и служили России в разных сферах деятельности: один родился в светской семье, другой – в семье священнослужителя; один подвизался на светском поприще, другой – на ниве духовной; один из них являлся постоянным посетителем светских балов и салонов, вел вполне обычную мирскую жизнь со всеми её искушениями и страстями, и одновременно занимался творчеством, а другой являлся представителем высшего духовенства, проводящим большую часть своего времени в стенах храмов, монастырей и своей келии за молитвой и научными трудами. На первый взгляд может показаться, что А.С. Пушкин и митрополит Макарий (Булгаков) не имели ничего общего, но при более вдумчивом подходе можно заметить нечто, что их объединяло на уровне духовных ценностей. Об этом и пойдет речь в данной статье. Для выявления общности между А.С. Пушкиным и митрополитом Макарием (Булгаковым) обратимся к некоторым моментам из их жизни.

6 июня 1880 года митрополит Макарий (Булгаков) отслужил панихиду по погибшему великому поэту А.С. Пушкину и произнёс речь на открытии ему памятника. В своей речи митрополит Макарий признает Пушкина выдающимся деятелем России, подлинным поэтом и патриотом своей страны, который честно послужил ей своими данными Богом талантами. Митрополит Макарий в том числе упоминает и о стремлении Александра Сергеевича к ясности своего высказывания, в котором выражалась забота поэта о понимании его теми читателями, к которым он обращался [4]. Как настоящий ученый своего времени митрополит Макарий (Булгаков) не мог не заметить и не оценить того положительного вклада, который А.С. Пушкин внес в русский язык, русскую литературу и русскую культуру своим письменным наследием.

Сам А.С. Пушкин, размышляя о надлежащей простоте русского языка, писал следующее: «Точность и краткость – вот первые достоинства прозы» [6]. Он стремился воплотить эти достоинства в своих сочинениях и критиковал писателей, которые слишком отягощали язык произведений излишне вычурными выражениями и оборотами. Например, к 1822 году относится черновая заметка Пушкина о прозе, в которой он осуждает применение перифрастических иносказаний, вошедших в моду со времен Карамзина. Он пишет об этом следующее: «Эти люди никогда не скажут дружба, не прибавя: сие священное чувство, коего

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

благородный пламень и пр. Должно бы сказать рано поутру, а они пишут: едва первые лучи восходящего солнца озарили восточные края лазурного неба. Ах, как это всё ново и свежо, разве оно лучше потому только, что длиннее. Читаю отчет какого-нибудь любителя театра: сия юная питомица Талии и Мельпомены, щедро одаренная Апол... Боже мой, да поставь: эта молодая хорошая актриса – и продолжай; будь уверен, что никто не заметит твоих выражений, никто спасибо тебе не скажет» [6]. Несомненно, избегая вычурности в своих сочинениях, которых до нас дошло в достаточном количестве, А.С. Пушкин открыл новую эпоху в литературном творчестве: благодаря его произведениям перифрастические индикаторы остались в прошлом и уступили место простому ясному слогу.

Митрополит Макарий, в свою очередь, тоже не был сторонником витиеватых речей. Об этом свидетельствует, например, его критическое высказывание о сложности языка жития Стефана Пермского, написанного Епифанием Премудрым, в котором он замечает следующее: «Оно представляет собою довольно обширное сочинение и изложено крайне растянуто, многословно и витиевато, а потому утомительно при чтении» [3, с. 293]. Если же обратиться к основным трудам самого митрополита Макария, его «Православно-догматическому богословию» и фундаментальному 12-томному фолианту «Истории Русской Церкви», то в них присутствует речевая простота и ясность русского слова, которые делают эти произведения доступными для чтения и понимания читателям любого уровня уже более века. Следует пояснить, что митрополит Макарий участвовал в реформе духовных учебных заведений, которая началась в первой половине XIX века в России, и была связана с необходимостью создания учебных пособий для духовных школ на русском языке. В XVIII веке все предметы в отечественных духовных академиях преподавали на языке латинском и, в основном, по книгам протестантских теологов. Для исключения протестантского влияния на православное богословие и для лучшего восприятия воспитанниками духовных школ богословских предметов и была предпринята данная реформа. Началась она еще до митрополита Макария под руководством святителя Филарета (Московского), а митрополит Макарий неосознанно довел реформу до высшей точки расцвета изданием своих многотомных трудов на понятном русском языке.

Изложив содержание догматического богословия ясным слогом, митрополит Макарий сделал его доступным и понятным широкому кругу российских читателей. До этого большинство образовательных пособий по данному предмету, изложенные на латинском языке, представлялись достаточно сложными сочине-

ниями даже для воспитанников духовных школ. Тем более не могли их прочитать те из российских жителей, кто не владел латинским языком вообще. Для сравнения приведём, например, небольшой фрагмент из программы по догматическому богословию преподавателя духовной Академии преосвященного Иннокентия (Херсонского): «Definitio theologiae dogmaticae: summa et partition. Pars prima, theognosiam exhibens, hic. Doctrina de B. Trinitutis mysterio. Doctrina de mundi creatione. Doctrina de Dei providentia. Doctrina de Spiritibus: Angelis et Daemonibus. Doctrina de statu hominis primitive...» [14, с. 193]. В переводе на русский язык, это выглядит следующим образом: «Определение догматического богословия: целое и частное. Часть первая, учение о Богопознании, представленное здесь. Учение о Боге и Его атрибутах. Учение о тайне Троицы. Учение о творении. Учение о Божьем провидении. Учение о духах: Ангелах и Демонах. Учение о создании человека...» (перевод мой. – О.Н.). При сопоставлении оригинального латинского текста и его перевода заметным становится различие в языковой передаче одного и того же смысла. Латинский вариант больше отличается рациональностью, логической отчётливостью, юридичностью размышлений о Божественном, в то время как в русском варианте появляется простота и мягкость, свойственная православному мировосприятию. Русский язык, отличаясь высокой ценностно-смысловой плотностью, с большей речевой точностью выражает глубинную, таинственную суть богословских размышлений, в то время как латинский передаёт смысл более рационально, отвлеченно-формально.

Создав свою образовательную богословскую программу на русском языке, митрополит Макарий значительно приблизил догматическое богословие от отвлечённого к деятельному, которое стало способно привести человека к реальному Богообщению, пониманию и познанию таинственных смыслов. Небольшой фрагмент из «Догматики» митрополита Макария наглядно демонстрирует ясность и простоту языка его трудов: «Введение. Часть первая: богословие в теснейшем смысле. I. Учение о Боге в Самом Себе. 1. О Боге едином по существу и существенных свойствах Его. 2. О Боге Троичном в Лицах. II. Об отношении Божию к миру. 1. Учение о творении и промысле. 2. О Боге, как Творце и Промыслителе мира невидимого, т. е. Ангелов добрых и злых. 3. О Боге, как Творце и Промыслителе мира видимого» [14, с. 193]. Даже сейчас, по прошествии более чем одного столетия, формулировки митрополита Макария остаются простыми и понятными для восприятия, они лишены формальности и сухости, свойственной западному богословию.

Очевидно, что макарьевская «Догматика» написана значительно более понятно в речевом смысле, чем предыдущие опыты на латинском языке. Некоторые из современных преподавателей и студентов духовных и теологических учебных заведений считают, что труды митрополита Макария устарели, слишком подробны и объемны для изучения, и предпочитают руководствоваться более сжатым современным учебником по догматическому богословию протоиерея Олега Давыденкова [2]. Но мало кто из них замечает, что при составлении своего догматического пособия протоиерей Олег Давыденков во многом опирался на труд митрополита Макария, что выражается в совпадающих фрагментах этих двух трудов (по этому поводу существует отдельное исследование) [5]. Также мало кто обращает внимание на то, что в том же XIX веке существовали пятитомные труды по догматике [9], [10], [11], [12], [13], на фоне которых труд митрополита Макария выглядел вполне стандартным по объему. Кроме того, подход, при котором догматический труд митрополита Макария (Булгакова) считается слишком объемным для изучения, во многом просто свидетельствует об упадке уровня современного образования, как светского, так и духовного. В этом смысле показателен тот факт, что в XIX веке образованная часть Российского населения свободно владела несколькими языками. Это наблюдалось и в светском образованном обществе, и в образованной части духовного сословия. В современных учебных заведениях часто наблюдается ситуация, когда большинство студентов за весь период обучения не могут достичь свободного уровня владения хотя бы одним языком. В таких реалиях двухтомный догматический труд митрополита Макария действительно может для многих показаться непосильным для освоения. Но стоит только вчитаться в него, приложить немного больше внимания и усилий, и откроется необыкновенная простота, ясность вместе с одновременной полнотой излагаемого материала. Данный труд был крупным шагом в отечественном богословии к реальному деятельному, а не отвлечённому Богообщению. Благодаря митрополиту Макарию, любой русский человек, не изучавший иностранных языков, мог на знакомом ему родном языке познакомиться с догматами своей православной веры.

Вместе с тем, было бы неправильным сказать, что до митрополита Макария совсем не существовало лекций по догматическому богословию на русском языке. Они время от времени появлялись, но имели недостатки, связанные с системой излагаемого материала (между отдельными трактатами не наблюдалось внутренней связи), недостатки, связанные с отсутствием четких формулировок опреде-

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

ляемых понятий и недостатки, связанные с недостаточной полнотой, чрезмерной краткостью, или, наоборот, с чрезмерно объемным изложением, непосильным для большинства (такие как вышеупомянутый пятитомный труд епископа Сильвестра (Малеванского)) [9], [10], [11], [12], [13]. Митрополит Макарий решил обе проблемы, изложив догматическое богословие и связано, и понятно на русском языке и в посильном объеме для своих современников.

Возвращаясь к речи митрополита Макария на отпевании А.С. Пушкина, следует обратить внимание на его высказывание о талантах великого поэта, которое можно применить и к самому митрополиту Макарию. Звучит оно следующим образом: «Чествуем нашего величайшего поэта, который понял и вполне сознал свое призвание; не зарыл в землю талантов, данных ему от Бога, а употребил их на то самое дело, на которое был избран и послан, и совершил для русской поэзии столько, сколько не совершил никто» [4]. Эти слова достойны оба главных героя данной статьи. Подобно великому поэту, митрополит Макарий понял своё призвание и не зарыл своих, данных ему от Бога талантов. Он последовал совету своего наставника Иннокентия (Херсонского), который советовал ему после успешного выхода в свет «Введения в Православное Богословие», не оставлять научную деятельность [14, с. 250]. Митрополит Макарий последовал своему призванию и принёс своей учёной деятельностью нашей Православной Церкви и Отечеству в целом великую пользу, оставив фундаментальные труды, к которым мы обращаемся до сих пор. Хотя со дня смерти митрополита прошло более 140 лет, его исследования не потеряли актуальности, равно как не потеряли актуальности и написанные А. С. Пушкиным произведения.

Митрополит Макарий указывает на стихотворение «Я памятник себе воздвиг нерукотворный...» [8], которое и для самого А.С. Пушкина имеет вполне определенный богословский смысл. Поэт пишет его в последние месяцы своей жизни, предчувствуя кончину. Этим стихотворением он как бы подводит итоги своей жизни, рассуждает о даре, которым располагал, и о том, как сумел распорядиться этим даром. Речь здесь идет, конечно, о невещественном памятнике. И митрополит Макарий также не имеет в виду буквальный смысл пушкинского стихотворения. В буквальном смысле его можно было бы понять как самохвальство. Но здесь не о нём речь. У каждого на земле есть своё призвание и, исполняя его, человек тем самым воздвигает себе невещественный памятник в земной истории и в вечности. И А.С. Пушкин, и митрополит Макарий своим литературным наследием воздвигли себе вечные нетленные мемориалы. Митрополит своими иссле-

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

довательскими трудами в области догматики, истории Церкви, истории русского раскола воздвиг себе такой же «нерукотворный» памятник, как и А.С. Пушкин, и к нему подобным же образом уже никогда «не зарастёт народная тропа» [8].

А.С. Пушкин и митрополит Макарий (Булгаков) внешне кажутся совсем разными людьми: светский писатель и высокого ранга духовное лицо из семьи потомственного священнослужителя даже могут восприниматься в некотором смысле антиподами. Но между ними – людьми, послужившими отечеству различным образом, – существует особая внутренняя связь. Оба были рождены в России; оба являлись талантливыми людьми; оба осознавали эти таланты не своей собственностью, а воспринимали их как данные от Бога; оба открыли своим творчеством новые эпохи: А. С. Пушкин – в литературе, а митрополит Макарий – в церковной науке; оба были самыми настоящими сынами России; обоих мы помним до сих пор, пользуемся их обширным письменным наследием, которому нет аналогов и которого никто больше никогда в истории уже не повторит.

Примечательно также, что А. С. Пушкину принадлежит единственный поэтический перевод молитвы Ефрема Сирина на близкий к естественному язык русской поэзии. Сравним перевод этой молитвы на церковнославянский язык с переводом А.С. Пушкина.

Церковнославянский вариант выглядит так: «Господи и Владыко живота моего! Дух праздности, уныния, любоначала и празднословия не даждь ми. / Дух же целомудрия, смиренномудрия, терпения и любви даруй ми, рабу Твоему. / Ей, Господи Царю, даруй ми зрети моя прегрешения и не осуждати брата моего, яко благословен еси во веки веков. Аминь» [1].

А вот поэтическое переложение великого поэта:

«Отцы пустынники и жёны непорочны,
Чтоб сердцем возлетать во области заочны,
Чтоб укреплять его средь дольних бурь и битв,
Сложили множество божественных молитв;
Но ни одна из них меня не умиляет,
Как та, которую священник повторяет
Во дни печальные Великого поста;
Всех чаще мне она приходит на уста
И падшего крепит неведомою силой» [7].

Вчитываясь в речь митрополита Макария об А.С. Пушкине, можно увидеть в ней, как зеркале заботы и сочувствия не только неповторимое достоинство пуш-

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

кинского слова, но вместе с этим и деятельное, человеческое и пастырское достоинство слова самого митрополита, его собственную речевую личность, проявляющуюся в заботе о другом.

Библиография

1. Владимир Староверов. Молитва преподобного Ефрема Сирина на Руси. Варианты и смыслы // Азбука веры [Электронный ресурс] – URL: <https://azbyka.ru/molitva-preredobnoego-efrema-sirina-na-rusi> (дата обращения: 14.03.2024).

2. Давыденков, Олег (прот.). Догматическое богословие: учебное пособие / протоиерей Олег Давыденков. - Москва: Изд-во ПСТГУ, 2013. - 622 с.

3. Макарий (Булгаков) митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. М. - Изд-во. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. Книга 3. – 702 с.

4. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Речь на открытие памятника Пушкину, сказанная после панихиды о нём Высокопреосвященным Макарием (Булгаковым), Митрополитом Московским и Коломенским, в главной церкви Страстного монастыря 6 июня 1880. [Электронный ресурс] – URL: http://dugward.ru/library/makariy_bulgakov/makariy_bulgakov_rech_na_pamyatnik_pushkinu.html (дата обращения: 14.03.2024).

5. Нифонтова О.И. «Место и значение догматики митрополита Макария (Булгакова) в «Догматическом богословии» протоиерея Олега Давыденкова» // Евангелие в контексте современной культуры: духовно-нравственные ценности и будущее человечества: сборник материалов VI Международной научно-практической конференции, 26 апреля 2018 г. / под ред. Т.И. Липич, С.М. Дергалева. – Белгород: ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2018. – С. 222-225.

6. Пушкин. А.С. Собрание сочинений в 10 томах. Т. 6, М.: Государственное издательство художественной литературы, 1962 [Электронный ресурс] – URL: <http://dslov.ru/txt/t392.htm> (дата обращения: 14.03.2024).

7. Пушкин А.С. «Отцы пустынники и жены непорочны...» // Интернет Библиотека Алексея Комарова [Электронный ресурс] – URL: <https://ilibrary.ru/text/795/p.1/index.html?ysclid=ltrkpwdb5912859117> (дата обращения: 14.03.2024).

8. Пушкин А.С. «Я памятник себе воздвиг нерукотворный...» // Интернет Библиотека Алексея Комарова [Электронный ресурс] – URL: <https://ilibrary.ru/text/797/p.1/index.html?ysclid=ltrka3ik70218978350> (дата обращения: 14.03.2024).

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

9. Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов; в 5 т. Т.1 // CD «Классические системы русского догматического богословия. XIX век». СПб., Аксион эстин, 2006. – 317 с.

10. Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов; в 5 т. Т.2 // CD «Классические системы русского догматического богословия. XIX век». СПб., Аксион эстин, 2006. – 643 с.

11. Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов; в 5 т. Т.3 // CD «Классические системы русского догматического богословия. XIX век». СПб., Аксион эстин, 2006. – 523 с.

12. Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов; в 5 т. Т.4 // CD «Классические системы русского догматического богословия. XIX век». СПб., Аксион эстин, 2006. – 583 с.

13. Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов; в 5 т. Т.5 // CD «Классические системы русского догматического богословия. XIX век». СПб., Аксион эстин, 2006. – 499 с.

14. Титов Ф. И. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский: Историко-биографический очерк; в 3 т. Т. 1: Годы детства, образования и духовно-училищной службы митрополита Макария (1816 – 1857). Репр. Изд. с доп. К 200-летию со дня рождения митрополита Макария (Булгакова) / Публикация К.Г. Капкова. М.; Белая: Летопись, 2015. – 459 с.

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

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 14. 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

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Приложение 2

Единый формат оформления пристатейных библиографических списков в соответствии с ГОСТ Р 7.05-2008 “Библиографическая ссылка”

Авторефераты:

Глухов В. А. Исследование, разработка и построение системы электронной доставки документов в библиотеке: Автореф. дис. канд. техн. наук. – Новосибирск, 2000. – 18 с.

Аналитические обзоры:

Экономика и политика России и государств ближнего зарубежья : аналит. обзор, апр. 2007, Рос. акад. наук, Ин-т мировой экономики и междунар. отношений. – М. : ИМЭМО, 2007. – 39 с.

Диссертации:

Фенухин В. И. Этнополитические конфликты в современной России: на примере Северо-Кавказского региона : дис. ... канд. полит. наук. – М., 2002. – С.54–55.

Интернет-документы:

Официальные периодические издания : электронный путеводитель / Рос.нац. б-ка, Центр правовой информации. [СПб], 200520076. URL: <http://www.nlr.ru/lawcrnter/izd/index.html> (дата обращения: 18.01.2007)

Логинова Л.Г. Сущность результата дополнительного образования детей // Образование: исследовано в мире: междунар. науч. пед. интернет-журн. 21.10.2003. URL: <http://www.oim.ru/reader.asp?nomer=366> (дата обращения: 17.04.2007)

Литчфорд Е.У. С Белой Армией по Сибири [Электронный ресурс] // Восточный фронт армии Генерала А. В. Колчака: сайт. – URL: <http://east-front.narod.ru/memo/latchford.htm> (дата обращения: 23.08.2007)

Материалы конференций:

Археология: история и перспективы: сб. ст. Первой межрегиональной конф., – Ярославль, 2003. 350 с.

Марьинских 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

ПРИЛОЖЕНИЕ

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

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 XVIII

Научно-образовательный журнал

Журнал выходит два раза в год

Адрес редакции и издательства: 308009, РФ, г. Белгород, Белгородский пр-т, 75.
Тел. 8 (4722) 27-47-72. e-mail: bpds_web@mail.ru

Подписано в печать: 11.06.2024. Дата выхода 25.06.2024.
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.