



ТРУДЫ
БЕЛГОРОДСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
(С МИССИОНЕРСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТЬЮ)

Выпуск XX



Белгород 2025

**По благословению
Высокопреосвященнейшего 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)**

**Журнал включен в Общецерковный перечень рецензируемых изданий,
в которых должны публиковаться результаты исследований соискателей
церковных ученых степеней доктора богословия, доктора церковной
истории, доктора церковного права, доктора церковного искусства и
кандидата богословия**

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

*The journal is included in the All-Church List of Peer-Reviewed Publications,
in which the results of research by candidates for the church academic degrees
of Doctor of Theology, Doctor of Church History, Doctor of Church Law,
Doctor of Church Art and Candidate of Theology must be published.*

**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
Т 79

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 XX: Сборник
научных трудов / По благословию Высокопреосвященнейшего
ИОАННА, митрополита Белгородского и Старооскольского. –
Белгород : ООО «Эпицентр», 2025. – Вып. XX. – 228 с.

Данный 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.

***Proceedings of the Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with missionary orientation). Issue XX: Collection of Scientific Papers
/ With the blessing of His Eminence John, Metropolitan of Belgorod and
Sariy Oskol Diocese. – Belgorod: Epicentr, 2025. Issue XX. – 228 p.***

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.

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;

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

Бердник Александр Николаевич – кандидат исторических наук, доцент;

Кистенев Виталий Валентинович, кандидат исторических наук, руководитель структурного подразделения "научно-исследовательское управление" БГИИК, доцент кафедры общетеоретических и гуманитарных дисциплин БГИИК.

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 XX



Belgorod 2025

УДК 27-75

ББК 86.372.24 (2Рос – 4Бел) – 67

Т 79

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

Editorial board:

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

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

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

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

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

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";

Rubezhanskiy Sergei I. - Archpriest, PhD (history), Associate Professor, Head of the Department of Missiology of Belgorod Seminary;

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

Kistenev Vitaly Valentinovich, candidate of historical sciences, head of the structural unit "research department" of BGIK, associate professor of the department of general theoretical and humanitarian disciplines of BGIK.

Under the scientific editorship of **Kolesnikov Sergey A.**,
Doctor of philology, Vice-rector for scientific work
of the Belgorod Orthodox Theological seminary

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I. НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>Пастырское служение свт. Тихона, Патриарха Московского, на Американском континенте в 1898-1907 гг.</i> протоиерей Алексей Куренков.....	9
<i>Аскетические взгляды святителя Иоасафа Белгородского</i> протоиерей Сергей Дергалев.....	20
<i>Христианское богословие свободы: свобода личности и свобода спасения</i> Колесников С. А.....	33
<i>Учение о восстановлении падшего человека или искуплении архимандрита Евтихиана (Лестева)</i> Нифонтова О. И	54
<i>Эволюция семьи: библейский императив и глобальные интенции</i> Рудавина Т. А	66

РАЗДЕЛ II. НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

<i>«Аттрактивная миссия» – заметки к осмыслению нового термина</i> Анашкин И. С., научный руководитель Лопин Р. А	78
<i>Анализ экклезиологических оснований исключительности Православной Церкви</i> Бедоев А. Н.....	87
<i>Особенности служения диаконисс в Древней Церкви на примере св. Олимпиады Константинопольской</i> иерей Дионисий Верин; протоиерей Юлиан Гоголюк.....	106
<i>Митрополит Антоний Сурожский (Блум) – целитель души и телес</i> Козицкий И. А.....	115
<i>Отношение Православной церкви к демократии</i> Копцов Е. В	124
<i>Почитание святителя Иоасафа Белгородского в Олонецкой губернии (по материалам церковной периодики)</i> священник Константин Кукушкин	134
<i>Осмысление проблематики семейной этики в наследии свт. Луки (Войно-Ясенецкого)</i> иерей Алексей Логинов	144
<i>Положение Сербской Православной Церкви в годы Второй мировой войны (1939-1945)</i> Поломошнов Е. А	153

<i>Осмысление свт. Николаем (Касаткиным) статуса Японской Православной Церкви в контексте ее взаимоотношений с Русской Православной Церковью на рубеже XIX-XX вв.</i>	
иерей Андрей Устинов	163
<i>Миссионерская и просветительская деятельность Карельского православного братства во имя вмч. Георгия Победоносца в начале XX столетия</i>	
иеромонах Ферапонт (Грязнов Евгений Александрович)	173
<i>Развитие и деятельность военного духовного ведомства русской церкви в XVIII – XIX веках</i>	
иеромонах Алексей (Сергей Юрьевич Черняев).....	185

РАЗДЕЛ III. НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

<i>Христианский архетип власти в средневековой военной литературе Московского царства</i>	
Колесников С. А	194
<i>Христианская церковь и гражданское общество в Европе: необходимость сотрудничества</i>	
Копцов Е. В.	203
<i>Карловацкий собор 1921 года и его роль в становлении отношений между Сербской Церковью и РПЦЗ</i>	
Поломошнов Е. А.	212

<i>ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ</i>	<i>222</i>
-------------------------------------	------------

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

Пастырское служение свт. Тихона, Патриарха Московского, на Американском континенте в 1898-1907 гг.

Аннотация. Статья посвящена служению свт. Тихона (Беллавина) в течение почти десяти лет на Американском континенте. Предложен обзор его деятельности, ее особенностей, рассмотрены некоторые аспекты пастырского служения Святителя. Данное исследование представляет собой аналитический обзор деятельности свт. Тихона на ниве административного устройства, миссионерского и духовно-просветительского служения, попечения о пастве. Выводом исследования является утверждение, что миссионерско-просветительские труды свт. Тихона в Америке оказали благодатное влияние на жизнь русской православной диаспоры, укрепив ее в вере и благочестии.

Ключевые слова: служение свт. Тихона; миссионерская деятельность свт. Тихона; пастырское служение свт. Тихона в Америке; миссия РПЦ в начале XX века.

Archpriest Alexei Kurenkov
rector of the Belgorod Theological
Seminary (with missionary orientation),
candidate of philosophy
Russia, Belgorod
bpds@mail.ru

The Pastoral Ministry of St. Tikhon, Patriarch of Moscow, on the American continent in 1898-1907

Summary. The article is devoted to the ministry of St. Tikhon (Belavin) for almost ten years on the American continent. It offers an overview of his activity, its peculiarities, and considers some aspects of the pastoral ministry of the Saint. This

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

study is an analytical review of St. Tikhon's activity in the field of administrative organization, missionary and spiritual-educational ministry, and care for the flock. The conclusion of the study is the statement that the missionary and educational works of St. Tikhon in America had a beneficial influence on the life of the Russian Orthodox diaspora, strengthening it in faith and piety.

Key words: St. Tikhon's ministry; St. Tikhon's missionary work; St. Tikhon's pastoral ministry in America; the mission of the Russian Orthodox Church in the early twentieth century.

Изучение деятельности свт. Тихона (Беллавина) и его роль в американской истории конца XIX – начала XX вв. представляется весьма важным, учитывая тот факт, что Православие играло и до сих пор играет далеко не последнюю роль в религиозно-культурной жизни Америки. Святителю Тихону, возглавлявшему Алеутскую кафедру с 1898 г. по 1907 г., принадлежит особое место в деле адаптации православной миссии к условиям США. Его деятельность на Американском континенте можно рассматривать, как успешную попытку развития православной жизни в Америке в контексте внешней миссии Русской Церкви.

Следует отметить, что деятельность свт. Тихона изучали в постсоветский период и изучают в настоящее время как светские, так и церковные историки: публикуются исследования, научно-популярные работы, кандидатские диссертации на соответствующую тематику. Здесь необходимо выделить группу современных российских исследователей, работы которых посвящены анализу жизнедеятельности свт. Тихона.

Так, священник Сергей Широков в сборнике «Проповеди и поучения святителя Тихона, патриарха Московского и всея Руси, просветителя Северной Америки» [16] предлагает читателю духовное наследие свт. Тихона, выраженное в его проповедях и поучениях, которые раскрывают его богословские и нравственные воззрения, пастырский опыт. Содержание проповедей свидетельствует о влиянии свт. Тихона на паству, в частности на Американском континенте, где Святитель нес свое архипастырское служение, о его богатом внутреннем мире, о желании нести миру Свет Христов, о заботе о пастве.

А.В. Попов в историческом исследовании «Американский период жизни и деятельности святителя Тихона Московского 1898–1907 гг.» [13, с. 478] рассматривает конкретный период в жизни Святителя, исследует хронологию событий и решений американского периода его жизни, выявляет особенности

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

его служения в Америке, а также его вклад в развитие Православия на Американском континенте в историко-политическом контексте.

В 2016 году были защищена выпускная работа на соискание степени бакалавра по направлению подготовки «48.03.01 Теология» Е. Ю. Литвиненко «Деятельность святителя Тихона (Беллавина) по устройению братств и духовных союзов в Северной Америке» [9, с. 73], выдержки из которой были опубликованы на разных сайтах в качестве статей, например: «Патриарх Тихон и братства в Америке» [11]. Важная тема исследования Е. Литвиненко такова: изучение жизни и деятельности Святителя на определенном хронологическом этапе, а именно его служение в Америке. Автор исследования обращается к его письмам, проповедям, материалам из архивов, анализирует его жизнь в контексте происходящих на мировой политической арене событий.

Е.В. Грудинина, Я.А. Кравченко в исследовании «Миссионерское служение святителя Тихона (Беллавина) в Америке» [5, с. 256-266] предлагают общий обзор миссионерской деятельности свт. Тихона в Америке, определяют цели и задачи его миссионерского служения, выявляют его вклад в распространение Православия на Американском континенте, описывают основные направления миссионерской деятельности, в частности строительство храмов, духовное окормление православных верующих, перевод богослужебных текстов на местные языки, взаимодействие с инославными конфессиями в Америке. Таким образом, данное исследование посвящено анализу миссионерской деятельности архипастыря в Америке, ее особенностям и результатам.

С.В. Веремеев в работе «Патриарх Тихон (Беллавин) и его деятельность: основные направления исследований в современной российской историографии» [4, с. 92-95] предлагает обзор деятельности свт. Тихона на основании исследований современных российских историков, в трудах которых анализируется роль Святителя в борьбе с обновленчеством, его вклад в сохранение церковного единства, развитие Православия в Америке, его творения, проповеди на основании архивных документов, публикаций в прессе, воспоминаний современников Святителя. Веремеев анализирует историографические тенденции в современной российской историографии относительно Святителя Тихона, его деятельности в разные периоды времени, выявляет новые подходы к изучению наследия архипастыря.

Н.А. Кривошеева, Ю.В. Серебрякова в исследовании «Путь святого Тихона: к 125-летию начала американского периода в жизни Патриарха Тихона» [8] анализируют американский период жизнедеятельности свт. Тихона, его основные этапы и ключевые события этого периода, основные направления деятельности Святителя, в частности организацию епархиальной жизни,

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

строительство храмов и открытие приходов, миссионерско-просветительскую деятельность, переводы книг, открытие школ и семинарии, духовное попечение, взаимодействие с инославными конфессиями. Авторы высоко оценивают влияние деятельности Святителя на развитие Православия в Америке.

И. Полищук в обзорной статье «К 100-летию со дня преставления Патриарха Тихона: сеятель веры на американской земле» [12] называет Святителя Тихона «великим пастырем и духовным руководителем, чей жизненный путь, охватывающий Россию, Америку и мученическую эпоху гонений, является одним из самых ярких примеров служения Церкви в XX веке. Архиепископ Тихон заложил важнейшие основы для единого, многонационального и самобытного американского православного присутствия» [12]. Автор рассматривает методы и подходы, используемые Святителем, например, проповедь, социальная работа, использование местной культуры, личный пример, которые способствовали росту числа приходов, укреплению Православия на Американском континенте. Кроме того, в работе описаны и проблемы, трудности, с которыми сталкивался будущий Патриарх, в частности нехватка финансов, языковой барьер, противостояние со стороны неправославных религиозных объединений.

Иеродиакон А. Очканов в статье «Миссия между двух океанов» [10, с. 58-69] рассматривает историю распространения Православия в Америке, отмечает, что в задачи свт. Тихона входило укрепление «позиции Русской Церкви на фоне широкого распространения различных христианских конфессий и в новых условиях развития церковной и общественной жизни в США» [10, с. 60]. Автор отмечает, «что при святителе Тихоне началось интенсивное оживление церковной жизни» [10, с. 65], также иеродиакон описывает проблемы, с которыми пришлось столкнуться Святителю, основные направления его деятельности, роль Русской Православной Церкви в сохранении духовных и культурных традиций русской диаспоры в Америке.

Несмотря на наличие современных исследований по проблеме деятельности Святителя Тихона, следует отметить, что его церковная политика, принятые им решения, а также мотивы его поступков и решений требуют более глубокого, детального рассмотрения и анализа.

Итак, по Промыслу Божьему, в 1794 г. восемь иноков-подвижников из Валаамской обители достигли берегов Аляски, положив тем самым начало эпохе русского православного благовестия и миссионерства на Американской земле. Так засиял свет Христовой истины в лице Православия на Американском континенте для народов, которые пребывали во тьме языческой [16].

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Через столетие, в 1898 году, в Северную Америку прибыл свт. Тихон (Беллавин) [13], с именем которого «связывают начало быстрого развития русских и сербских православных приходов в Америке» [16], рост числа православных христиан, активное строительство храмов, обители, открытие школ, семинарии, переводы православной литературы на английский язык.

С осени 1898 по весну 1907 гг. свт. Тихон возглавлял Алеутскую и Северо-Американскую епархию, которая была в то время самой большой и отдаленной, бедной и неукомплектованной [2, с. 63].

Деятельность Святителя была обширной и включала в себя:

- *миссионерские и пастырские путешествия*. Для связи с паствой Святитель постоянно совершал миссионерские поездки по епархии [12]. Так, «он несколько раз ездил из Калифорнии на Аляску и с Западного побережья США на Восточное. В первый год своего архипастырского служения в Америке он отправился из Сан-Франциско на север Аляски на корабле вдоль побережья Тихого океана, затем на байдаре по северным рекам Аляски, вдоль которых располагались поселения эскимосов» [10, с. 63]. Владыка регулярно совершал поездки по обозрению епархии, преодолевая огромные расстояния;

- *переводы православных книг*: с целью распространения и укрепления Православия архипастырь много внимания уделял переводческой деятельности, он считал необходимым перевод Богослужений и православных книг на английский язык и нередко совершал службы на церковнославянском, греческом и английском языках. По его благословению были переведены Октоих, Служебник, Часослов, Требник, Праздничная Минея, Общая Минея, Православный богослужебный сборник. Это способствовало лучшему пониманию православных служб местными верующими. Примечательно, что серьезная работа по переводу этих книг была осуществлена под контролем свт. Тихона. Он был редактором перевода, и за эту работу, за перевод книг «ему было присвоено звание доктора богословия в университете штата Висконсин» [3];

- *строительство церковных зданий*: Святитель старался поддерживать хорошие, конструктивные отношения с местными комитетами, что помогало ему в строительстве храмов, обителей. Так, «в 1901 г. в Нью-Йорке он заложил краеугольный камень Свято-Николаевского собора» [12], а «в 1905 году в Саут-Кейнан (штат Пенсильвания) состоялось открытие первого православного русского Свято-Тихоновского монастыря и при нем сиротского приюта» [5, с. 259]. В 1915 году был открыт «женский Свято-Покровский монастырь в Спрингфилде (штат Вермонт)» [6].

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Важным шагом в развитии миссионерства стало открытие семинарии. Святитель был убежден, что воспитанники семинарии из местного населения будут знать местные языки, культуру, традиции, особенности, положение церковных дел и, кроме того, таких кандидатов в священство приветствуют местные верующие, здешний народ. Обучение в семинарии некоторым образом должно было решить проблему нехватки священников. В семинарию принимали не только местных жителей, но и переселенцев из России, Австро-Венгрии [10, с. 66]. Кроме того, в конце 1902 года в Кливленде была основана бурса для «детей 11–13 лет, которые уже прошли обучение в церковно-начальной или низшей американской школе. В бурсе дети жили» [10, с. 67].

- *пастырское попечение о приходах и общинах*: Святитель проявлял заботу о всех приходах и общинах, прихожанах, независимо от их национальной принадлежности и места проживания, окормлял сирийскую и сербскую общины, и «в марте 1905 года он учредил специальную Сербскую миссию, назначив ее главой отца Севастиана Дабовича» [12]. Во время служения свт. Тихона в Православие перешло более 30 карпаторусских прихода [6], «каждый год при его епископстве в разных штатах возникают новые православные общины» [14]. Владыка одобрял деятельность православных Братств и говорил о том, что их должно быть как можно больше, т.к. «находил в них основание и опору в деле развития епархии... воспринимал братства как форму соборности в качестве особой черты русской религиозности и русской церковной традиции, которой иммигранты из Российской империи могли поделиться с формирующимся народом Америки» [11].

Архипастырское попечение Святителя отличалось от общей практики двумя особенностями. Прежде всего, это тот факт, что он стремился к пастырскому попечению о каждом чладе церковном, его сердце горело пламенем любви к Богу и к людям, поэтому ради людей он не гнушался посещать самые удаленные уголки своей епархии, претерпевая тяготы, неудобства, лишения ради проповеди Евангелия, являя собой образ истинного пастыря. Вторая особенность – то, что везде, во всех местах он прибегал ко всем возможным и приемлемым формам, способам общения с духовенством и мирянами, наставляя их в истинах веры [15].

В своих проповедях Святитель отмечал, что «для него дороги все члены его православной паствы, что он будет в равной мере блажелателен ко всем православным, к какой бы национальности они ни принадлежали» [8]. При этом он «подчеркивал роль мирян в жизни церкви. Указывая на различность даров и служений, он не разделял, но призывал объединиться клириков и мирян в общем деле созидания церкви» [11];

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

- *административное управление*: в 1905 году архиерейская кафедра была перенесена в Нью-Йорк, что «значительно облегчило управление Северо-Американской епархией, т.к. Нью-Йорк имел статус культурной столицы США, где располагалось большинство миссионерских центров. Перенос кафедры благоприятствовал увеличению числа приходов в восточной части Америки, около Нью-Йорка, Питтсбурга и Бостона» [10, с. 63].

В рамках административного управления Святитель Тихон, движимый пастырской заботой о благе Церкви, старался подготовить ее к самостоятельности, экономической устойчивости в материальном отношении. Он привлекал общины, прихожан к посильной ответственности за домостроительство церковной жизни, к деятельному участию в жизни прихода, его устройства и процветания, к диаконии, активному служению на благо прихода, а значит, и всей Церкви. Святитель этим укреплял еkkлeзиологическое, соборное сознание верующих, формируя в них дух жертвенности и взаимопомощи.

Владыка прилагал все свои усилия, духовные силы по защите Православия и сохранению чистоты веры в условиях инославной конкуренции, по противостоянию еретическим движениям, инославным миссионерам-проповедникам, старался создать такие условия, в которых епархия могла бы эффективно и достойно им противостоять, но одновременно он стремился к общению, конструктивному диалогу и взаимодействию с инославными верующими с целью совместной социальной деятельности, укрепления общественного блага на принципе икономии в межконфессиональных отношениях. Его заботой было преодоление раскола между православными и католиками, стремящимися к полноте Церкви.

Своеобразным венцом, плодом архипастырских трудов и подвигов Святителя на Американской земле стал собор североамериканской Православной Церкви в Майфилде в феврале 1907 года, решения которого положили начало организационному развитию и определению принципов управления Североамериканской Церкви и трансформации ее в независимую Поместную Американскую Церковь, чему способствовала политика свт. Тихона. Его деятельность предвосхитила дальнейшее возрастание православной миссии в Америке. Именно Святителю Тихону принадлежит роль первоначальника в дальнейших фундаментальных и жизнеутверждающих преобразованиях Церкви в Америке.

Святитель Тихон, ревнитель благочестия и защитник Православия, считал, что совершенствование, укрепление школьного образования, повышение уровня религиозного просвещения, обучение основам христианской веры будут

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

способствовать преодолению экономических сложностей, мирских трудностей и поможет православной пастве противостоять лжеучениям и инославной экспансии на Аляске, ограждая ее от негативного влияния миссионеров протестантских и католических, которые вели активную деятельность. Особенно преуспевали в миссии «иезуиты, которые всеми силами старались совращать православных, для чего лечили их, помогали им провизией и т.д. С благодарностью принимая эту помощь их и отплачивая ее, не надо никогда изменять своей вере» [13].

Архипастырь обращал внимание и на то, что в епархии существовали разногласия в чинопоследованиях и обрядах: то, что было приемлемо в одной общине, не принималось в другой, что вызывало массу вопросов и недоумений. В этой связи Святитель говорил духовенству, что необходимо объяснять прихожанам разницу между главным и второстепенным, между догматом, обязательным для всех верующих, и обрядом, который не является обязательным для исполнения [10, с. 67]. Также владыка отмечал, что все православные верующие должны славить Господа «едиными устами и единым сердцем», подчеркивая единомыслие церковной молитвы и верующих.

Следует отметить, что при свт. Тихоне выходил в свет «Американский Православный Вестник» [1] – важный инструмент для объединения православных общин в Америке, своеобразный мост между различными этническими группами, американским Православием и православными общинами мира. В нем публиковался широкий спектр материалов. Статьи, исследования, очерки отражали жизнедеятельность Православной Церкви в Америке. Также в вестнике публиковались проповеди, статьи богословского, исторического содержания, толкования Св. Писания, новости из жизни Православия, агиографические сведения, образовательные и просветительские материалы, миссионерские отчеты. Кроме того, на страницах вестника обсуждались социальные вопросы, вопросы морали и прочие. Статьи публиковались на разных языках, что позволяло охватить широкую аудиторию. В вестнике публиковались и проповеди Святителя. Так, например, в одной из них он сказал, что в Америке «постепенно крепнет и развивается созидание православного дела, постепенно укореняются в заброшенных сюда членах Церкви добрые чувства» [1, с. 14].

Иеродиакон Алексей Очканов отмечает в своем исследовании, что свт. Тихон «опирался на самоотверженное служение таких известных священников-миссионеров, как Владимир Александров, Александр Хотовицкий и Иоанн Кочуров, которые были канонизированы» [10, с. 64].

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

26 марта 1907 года закончилось служение Святителя в Америке, он был отозван в Россию. Недолгий, кратковременный, но благодатный и плодотворный период его пребывания на американской земле ознаменовался многими трансформациями, переменами в церковной сфере: он объединил рассеянные и разнородные приходы в стройную епархиальную структуру, способствовал духовному возрастанию различных этнических групп, основал необходимые церковные институты, воздвигал храмы, открывал обители, семинарии, школы, приюты, учреждал православные Братства, радел за автономию Православной Церкви в Америке [7].

Таким образом, Святитель Тихон, ревнуя о развитии церковной жизни в Америке, видел свою первейшую задачу в обеспечении самостоятельности и административной независимости вверенной ему епархии и укоренении, инкультурации Православия в социокультурное пространство Америки. В осуществлении задач, достижении целей он являл исключительное терпение, рвение, мудрость и инициативу [2, с. 58]. Труды Святителя оставили неизгладимый след в истории Православия в Америке.

Православная Церковь в Америке чествует свт. Тихона как «Просветителя Северной Америки», прославляя его как выдающегося миссионера и подвижника Православия, ревностного защитника веры.

Литература

1. Американский православный вестник. – 1899. – №1.
2. Балакшина Ю.В., Литвиненко Е.Ю. «Дела Церкви решаются соборне...»: архиепископ Тихон (Беллавин) и православные братства Северной Америки // Вестник Свято-Филаретовского института. – М.: СФИ, 2024. – С. 52-76.
3. Бондарев А., свящ. Святитель Тихон: архипастырское служение в Америке [Электронный ресурс] // ИПП «Логос». Рязанская епархия. 09.10.2018г. – URL: <https://portal-logos.ru/index.php/svyatyni-zemli-ryazanskoj/kalendar-pamyatnykh-dat/item/2258-svyatitel-tikhon-arkhipastyrskoe-sluzhenie-v-amerike> (дата обращения: 12.05.2025).
4. Веремеев С.В. Патриарх Тихон (Беллавин) и его деятельность: основные направления исследований в современной российской историографии // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия А. Гуманитарные науки. – Новополоцк: ПолоцкГУ им. Евфросинии Полоцкой, 2022. – С. 92-95.
5. Грудинина Е.В., Кравченко Я.А. Миссионерское служение святителя Тихона (Белавина) в Америке // Богословский сборник ТамбДС. – 2019. – №6. – С. 256-266.

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

6. История Православия в Америке. Миссионерское служение святителя Тихона [Электронный ресурс] // Православие.ру. – URL: <https://pravoslavie.ru/40539.html> (дата обращения: 12.05.2025).

7. Комаров С., протод. Патриарх Тихон и русское Православие в США [Электронный ресурс] // КДА, 28.02.2018. – URL: <http://kalugads.ru/patriarh-tikhon-i-russkoe-pravoslavie-v-ssha/> (дата обращения: 12.05.2025).

8. Кривошеева Н.А., Серебрякова Ю.В. Путь святого Тихона: к 125-летию начала американского периода в жизни Патриарха Тихона [Электронный ресурс] // ПСТГУ. 12.12.2023г. – URL: https://pstgu.ru/studlife/life/put_svyatogo_tikhona_k_125_letiyu_nachala_amerikanskogo_perioda_v_zhizni_patriarkha_tikhona/ (дата обращения: 12.05.2025).

9. Литвиненко Е.Ю. Деятельность святителя Тихона (Беллавина) по устройению братств и духовных союзов в Северной Америке: Выпускная квалификационная работа на соискание степени бакалавра по направлению подготовки 48.03.01 Теология. – М.: [б. и.], 2016. – 73 с.

10. Очканов А., иерод. Миссия между двух океанов // Журнал Московской Патриархии. – 2025. – №4. – С. 58-69.

11. Патриарх Тихон и братства в Америке // Из бакалаврской работы Е.Ю. Литвиненко (Свято-Филаретовский институт) [Электронный ресурс] // Кифа. №16 (218), декабрь 2016 г. – URL: <https://a.gazetakifa.ru/content/view/5580/54/> (дата обращения: 12.05.2025).

12. Полищук И. К 100-летию со дня преставления Патриарха Тихона: сеятель веры на американской земле [Электронный ресурс] // Русская жизнь. 01.05.2025 – URL: <https://www.russianlife.online/2025/05/01/patriarch-tikhon-sower-of-faith-on-american-soil/> (дата обращения: 12.05.2025).

13. Попов А.В. Американский период жизни и деятельности святителя Тихона Московского 1898–1907 гг. – СПб: САТИСЪ, 2013. – 478 с. [Электронный ресурс] // Азбука веры. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Tihon_Belavin/amerikanskij-period-zhizni-i-dejatelnosti-svjatitelja-tikhona-moskovskogo-1898-1907-gg/3_1

14. Русский архипастырь Америки. Служение святителя Тихона в Соединенных Штатах [Электронный ресурс] // Православный паломник – URL: <https://journalpp.ru/articles/travel/russkij-arhipastyr-ameriki> (дата обращения: 12.05.2025).

15. Святитель Тихон и братства в Америке (ко дню Тезоименитства свт. Тихона, просветителя Северной Америки, Патриарха Московского и всея Руси) [Электронный ресурс] // Православная Канада. 25.08.2017г. – URL:

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

<https://www.orthodox-canada.com/ru/russkiy-svyatitel-tihon-i-bratstva-v-amerike/>
(дата обращения: 12.05.2025).

16. Широков С., свящ. Проповеди и поучения святителя Тихона, патриарха Московского и всея Руси, просветителя Северной Америки. Сборник. Часть 2. Миссионерское служение [Электронный ресурс] // Азбука веры. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Tihon_Belavin/propovedi-i-pouchenija-svjatitelja-tihona-patriarha-moskovskogo-i-vseja-rusi-prosvetitelja-severnoj-ameriki/2 (дата обращения: 12.05.2025).

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 248.1

Протоиерей Сергей Митрофанович Дергалеv,
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

Аскетические взгляды святителя Иоасафа Белгородского

Аннотация. Статья посвящена биографии и взглядам святителя Иоасафа Белгородского. В статье рассматриваются: краткая биография святителя Иоасафа, его литературное наследие, содержание поэмы «Брань честных семи добродетелей с семью грехами смертными», аскетические взгляды святителя Иоасафа, основанные на Священном Предании Церкви.

Ключевые слова: добродетель, грех, аскетизм.

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

Asceticviews of St.Joasaph of Belgorod

Abstract. The article is devoted to the biography and views of St. Joasaph of Belgorod. The article discusses: a brief biography of St. Joasaph, his literary legacy, the content of the poem "The Battle of the Seven Virtues with the Seven Deadly Sins," the ascetic views of St. Joasaph, based on the Sacred Tradition of the Church.

Key words: virtue,sin,asceticism.

Святитель Иоасаф Белгородский прожил необычную жизнь. Выходец из Малороссии и русский святой, мудрый администратор и строгий аскет, чудотворец, поэт и милосердный подаятель, все это соединилось в одном лице – святого Иоасафа Белгородского. Статья написана в связи с тем, что в сентябре 2025 г. исполняется ровно 320 лет со дня его рождения. Жизненный пример

святителя Иоасафа Белгородского оказал влияние не только на его современников, но и на всех нас, жителей Святого Белогорья, тем более, что его нетленные мощи – великая святыня Белгородчины.

Краткий биографический очерк жизни святителя Иоасафа Белгородского

Святитель Иоасаф Белгородский (в миру – Иоаким Андреевич Горленко) всегда находился под особым покровительством Божьей Матери. Поэтому и день рождения его пришелся на 8 (21) сентября 1705 года, когда празднуется Рождество Преподобной Девы [8, с.5]. Рождение его произошло в городке Прилуки Полтавской губернии. Отец его, Андрей Дмитриевич Горленко, был полковником Прилукского казачьего полка, мать – Мария, дочь гетмана Даниила Павловича Апостола [8, с.5]. Детство, отрочество и юность Иоакима протекали в трудные времена в силу того, что его отец некоторое время был сторонником гетмана Мазепы.

Уже в 11 лет Иоаким, по его словам, «возлюбил монашество» [14] и всеми силами юной души устремился к достижению этой цели.

Мало кто знает, что сам Иоаким происходил из очень верующей семьи. Его дед, Дмитрий Горленко, очень много сделал для Свято-Троицкой пустынно-густынской обители. Для этого монастыря построил ограду и две надвратные церкви [7, с.115]. Так же известно, что Дмитрий Горленко пожертвовал на Свято-Успенскую Киево-Печерскую лавру 1000 золотых, на Свято-Троицкий пустынно-густынский монастырь 100 золотых [7, с.119].

Свидетельством глубокого воцерковления рода Горленко служит еще и то, что в их роду были монашествующие. Родной дядя Иоакима по отцу был иеромонахом Пахоимом в Свято-Успенской Киево-Печерской лавре [8, с.7]. Родная тетка Иоакима, сестра иеромонаха Пахомия, постриглась в монахини в Ладинском монастыре [8, с.8]. Младший брат Иоакима Михаил впоследствии стал архимандритом Митрофаном и настоятелем Киево-Братского монастыря.

Поэтому стремление юной души Иоакима к монашеству было далеко не случайным. Несомненно, огромную роль в этом сыграла и мать будущего святителя, которая воспитывала его в страхе Божьем, любви ко Христу и святой Церкви.

На восьмом году жизни Иоаким был отправлен родителями в училище при Киево-Братском Богоявленском монастыре. Уже в 16 лет в душе Иоакима созрело твердое желание стать монахом. Когда Иоакиму исполнилось 18 лет, он объявил о своем желании своим родителям, прося у них благословение на столь

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

решительное изменение жизни [14]. Родители юноши воспротивились его желанию и благословения на монашество Иоаким не получил.

Тогда Иоаким без благословения родителей постригается в рясофор под именем Иларион в 1725 г. Пострижение в мантию с именем Иоасаф состоялось на два года позже, в 1727 г., в Киево-Братском Богоявленском монастыре. Постригал будущего святителя Иларион (Левицкий), игумен того же монастыря [14].

Последовательно проходя все монастырские послушания, Иоасаф сначала был рукоположен в иеродьяконы, а потом и в иеромонахи в 1734 г. Преосвященный Рафаил (Заборовский) назначил Иоасафа экзаменатором архиепископии Киевской для того, чтобы он экзаменовал кандидатов, готовящихся принять священный сан.

Проявив себя на занимаемой должности с лучшей стороны, иеромонах Иоасаф был возведен в сан игумена и назначен наместником Лубенского Мгарского Спасо-Преображенского монастыря. Это случилось в 1737 г. Сам монастырь переживал не лучшие времена. Вокруг монастыря не было ограды, а многие здания находились в полуразрушенном состоянии.

Для восстановления монастыря требовались средства, и молодой игумен отправляется за их сбором в 1742 г., в Москву и Петербург. В Москве, в домовом храме императрицы Елизаветы Петровны и в ее присутствии, он произносит слово назидания о любви к Богу и ближнему. Данное слово производит сильное впечатление на императрицу.

Знакомство с императрицей сыграло значительную роль в сборе средств: «В Петербурге через знатных особ он представил свою сборную и просительную книгу Государыне Императрице, которая и благоизволила пожертвовать на нужды обители две тысячи рублей» [8, с.18].

Предыдущие события сыграли большую роль в судьбе игумена. Уже в 1744 г. он был вызван в Москву и назначен наместником Свято-Троицкой Сергиевой лавры и возведен в сан архимандрита.

Проявив недюжинные организаторские способности при восстановлении Свято-Троицкой Сергиевой лавры, которая пострадала от пожара, архимандрит Иоасаф был рукоположен в сан епископа Белгородского в 1748 г.

Вот как об этом повествует его житие: «Рукоположение архимандрита Иоасафа во Епископа Белгородскаго и Обоянскаго происходило в Санкт-Петербурге в Петропавловском соборе, в присутствии самой Государыни» [8, с.20].

К тому моменту, когда святитель Иоасаф стал епископом Белгородским, епархия занимала колоссальное пространство по нынешним меркам. В нее

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

входили территории современных Харьковской, Сумской, Курской, Белгородской, части Орловской и Воронежской областей.

Приехав в Белгород, святитель Иоасаф нашел Белгородскую епархию в крайне неудовлетворительном состоянии. Храм Святой Троицы и архиерейский дом находились в очень ветхом состоянии и нуждались в обновлении. Колокольня была в полуразрушенном состоянии. Не в лучшем положении находилась паства и сами пастыри вверенной ему епархии. Все это, в том числе, было связано с не должным административным руководством его предшественника по кафедре [8, с.21]. Владыка твердо взялся за укрепление нравственного состояния пастырей и народа. Святитель развернул широкую административную, просветительскую, духовную и литературную деятельность. Было выпущено несколько указов, направленных на исправление пастырской деятельности священнослужителей.

К примеру, циркулярными наставлениями по епархии святитель Иоасаф обличал следующие беспорядки: «Божественного Тела части некоторые нерадивые священники хранят в домах своих, в неприличных местах, да к тому же усмотрено во многих местах, что невнимающие своему служению священники не имеют особых сосудов ради ношения Божественных Таин к больным, и носят оные в кошельках и бумажках» [16].

Были выпущены указы с непосредственными наставлениями, как и чему учить народ.

К примеру, в «указе от 23 ноября 1750 г. консистории приказано было объявить священникам к непременно исполнению, чтобы они во все воскресные дни в конце литургии учили народ молитвам, а именно: Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, аминь, Царю небесный; Пресвятая Троице; Отче наш; Верую во Единаго; Богородице Дево и Помилуй мя Боже, учили всех, начиная от малых младенцев до престарелых людей, наизусть произнося им эти молитвы, а они за священниками проговаривали бы, пока им то священническое научение в память углубится: при этом предписывалось священникам учить народ и тому, как творить на себе крестное знамение троеперстным изображением "показуя им три первые великие перста"» [16].

Святитель Иоасаф никогда не отличался крепким здоровьем. Аскетические подвиги, строгие посты, частые и длительные переезды так же сыграли свою роковую роль. Во время одного из путешествий он заболел, и проболев около двух месяцев, скончался в слободе Грайворон. Это произошло 10 декабря 1754 г.

Наследие святителя Иоасафа Белгородского

Наследие святителя Иоасафа Белгородского включает:

1) Автобиографию, которую святитель Иоасаф написал собственноручно: «Собственноручные записки о жизни своей епископа Иоасафа (Горленко), путешествие в свете сем грешника Иоасафа, игумена Мгарского» [14]. Данные записки крайне скудны по объему и в основном представляют из себя краткие факты биографии.

2) Аллегорическую поэму «Брань честных семи добродетелей с семью грехами смертными, происходящая в человеке-путнике всегда, особенно в дни Святой Великой Четыредесятницы, описанная по порядку её седмиц поэтическим образом и ритмом» [12]. Поэма святителя Иоасафа представляет собой кратко изложенное в аскетических терминах православное учение о спасении, встроенное в богослужебную практику Великого поста.

3) Проповедь «Слово в неделю двадцать пятую по сошествии Св. Духа» [13]. Данное слово святителя Иоасафа Белгородского говорит о евангельской заповеди любви к Богу и ближнему, как о главной заповеди для спасения души человека.

4) Официальные бумаги административного и пастырско-учительного характера, в которых отражен его значительный духовный опыт.

Содержание поэмы «Брань честных семи добродетелей с семью грехами смертными»

Архиепископ Киевской Рафаил (Заборовский), внимая дарованиям иеромонаха Иоасафа (Горленко), готовил его к дальнейшему служению в Церкви и самым тщательным образом заботился о нем. Иеромонах Иоасаф отвечал на заботы о себе сердечным расположением к архиерею. Из этого сердечного расположения и родилась поэма «Брань честных семи добродетелей с семью грехами смертными», которая была подарена архиепископу Рафаилу на Пасху 1737 г. [12].

Полное название поэмы: «Брань честных семи добродетелей с семью грехами смертными происходящая в человеке-путнике всегда, особенно в дни Святой Великой Четыредесятницы, описанная по порядку ее седмиц поэтическим образом и ритмом». Она состоит из восьми глав и обращения к читателю. Поэма достаточно пространная, поэтому прилагаем здесь краткий ее пересказ. Для пересказа поэмы и работы с ее текстом воспользуемся ее переводом на русский язык, сделанным протоиереем Игорем Кобелевым.

Святитель Иоасаф изображает в своей поэме человека, который готовится к исправлению своей жизни. Далее поэтически, в виде настоящей битвы,

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

описывается борьба Божьего раба со своими пороками, его обращение к добродетелям и сопротивление «Царице Зла» – Гордости.

Первая глава описывает, как человек встретил семь смертных грехов, которые препятствуют ему на пути к Небу. Тогда человек обратился за помощью к добродетелям. Добродетели оповестили царицу всех грехов – Гордость о своей готовности вступить в битву с семью смертными грехами [11, с.17-21].

Вторая глава [11, с.23-29] посвящена устроению войск добродетели. Во главе войска встала Царица добродетелей – Смирение, а к ней примкнули следующие полки: Благоутробия, Целомудрия, Любви, Поста, Кротости, Набожности.

Третья глава [11, с.31-59], самая пространная из всех, повествует о том, что войско тьмы, возглавил дьявол. Его войско состояли из полков гордости, лакомства, обжорства, блуда, лени, зависти, гнева. Добродетели и грехи сходятся в битве. Враги используют различные тактики, такие как обжорство и иконоборчество. Мученик Феодор Тирон помогает войску Добра, посылая обоз пшеницы. Войско укрепляется и начинает новое сражение. Враги захватывают знамя полка Любви и издеваются над ним. Воины полка Любви сражаются за знамя, несмотря на потери. Император Михаил, сын императрицы Феодоры, восстанавливая иконопочитание, побеждает врагов и возвращает знамя. Войско продолжает сражаться, несмотря на трудности.

Но неожиданно войско Добра терпит поражение из-за гордыни и высокомерия. Полки грехов берут в плен человека, за которого шла битва.

Святитель Григорий Палама предлагает войскам добродетелей послать письмо к Богу-Царю с просьбой о помощи. Молитва, посланная с письмом, достигает Небес и получает помощь от Богородицы.

Молитва встречается с Богородицей и передает ей просьбу о помощи. Богородица спешит к Сыну, и Царь встречает её с радостью. Мать просит Бога о помощи для войск добродетели. Бог призывает Молитву в храм Небесный. Молитва вручает весть о битве и получает благословение. Бог дает Молитве Крест. Молитва возвращается на землю с Крестом. Войска Добра готовятся к битве, вдохновленные Молитвой и Крестом. Враг в ужасе от Креста и не решается атаковать.

Четвертая глава [11, с.61-65] рассказывает о том, что войска Добродетели укрепляются и молятся Богу. Враг пытается запугать войска Добра, но безуспешно.

Пятая глава [11, с.67-77] изображает битву. Начинается она с молитвы, которую возглавляет Набожность. Войско добродетелей побеждает на поле

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

битвы благодаря молитве и Кресту. Сначала атакуют хула и зависть, но добрые воины побеждают. Затем идет нападение гнева и ярости, но добрые воины остаются непоколебимыми. Потом вступают в битву блуд и обжорство, но добрые воины остаются верными. Кротость и смирение помогают добрым воинам в битве. Воины добра встречают Марию Египетскую, затем посылают Лазаря четверодневного в разведку. Лазарь умирает, но через четыре дня воскресает. Глава заканчивается тем, что войска добра встречают с ветвями пальм Слово Божие.

Шестая глава [11, с.79-81] представляет, как войско добра приближается к аду, но сталкивается с трудностями. Взять адскую крепость им помогает преподобный Иоанн Лествичник с помощью своей «Лестницы».

Седьмая глава [11, с.83-85] описывает, что главное сражение уже позади, и войско добра назначает время для чтения великого канона Андрея Критского, а затем воспевают в акафисте Матерь Божию.

Восьмая глава [11, с.87-93] посвящена освобождению человека из плена ада. Господь предлагает насадить Свое тело на крест как на крючок, чтобы Его тело было поглощено смертью. Таким образом, Господь попадает в ад и освобождает пленника ада через Свое Воскресение. Бог-Отец приказал принести лучшую одежду и обручить человека перстнем. Приготовлен телец для пира. Мир восстановлен, блудный сын вернулся. Человек входит на брачный пир, озаренный светом.

Завершается поэма увещанием к читателю [11, с.95-99]. Автор призывает не забывать о борьбе со страстями. И напоминает, что гордость побеждается смирением, зависть – милостыней. Девственность и чистота помогают в борьбе с похотью. Любовь побеждает ненависть, пост – обжорство, кротость – гнев, набожность – лень. Побеждая грехи, можно стать другом на брачной трапезе. Автор желает читателю вечных благ.

Аскетические взгляды святителя Иоасафа по его произведениям

Для того, чтобы оценить аскетические взгляды святителя Иоасафа, вначале изложим краткое учение Церкви о православной аскетике.

Все греховные страсти проистекают от одного главного корня. Этот корень – эгоизм или самолюбие. Об этом пишет один из самых авторитетных аскетических авторов – преподобный Максим Исповедник: «Начало всех страстей есть самолюбие, а конец гордость» [18, с. 205].

Святитель Феофан Затворник так же следует этой же схеме: «Семя всего нравственного зла – самолюбие. Оно лежит на самом дне сердца. Человек по назначению своему должен бы забывать себя в своей жизни и деятельности,

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

должен бы жить только для Бога и людей» [23, с. 183]. Преподобный Максим Исповедник излагает, каким образом выходит данный грех из сердца человека: «Самолюбие, как, неоднократно говорилось, состоит причиной всех страстных помыслов; ибо от него рождаются три главнейшие помысла вожделевательной части души: чревоугодие, сребролюбие и тщеславие» [18, с. 205].

Таким образом, самолюбие проявляет себя, во-первых, через сластолюбие, во-вторых, через сребролюбие, в-третьих, через славолубие.

Самое первое разделение на восемь греховных страстей предложил еще 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» [6, с. 603].

Здесь необходимо четко сформулировать понятие страсти: «Страсть – греховная зависимость, проявляющаяся в сильном влечении человека к определенному виду греха» [22].

Из определения страсти мы узнаем, что страсть – это злая привычка. Приобретается она человеком после многократно повторяемого греха.

Каким образом можно соединить схему трех главных страстей преподобного Максима Исповедника с восьмью страстями Евагрия Понтийского? В произведении «Лествица» 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» [10, с.349] (Леств.26:39). Здесь становится понятно, 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» [4].

Святитель Игнатий (Брянчанинов) в первом томе своих сочинений предлагает следующую схему страстей и противостоящим им добродетелей: «чревоугодию – воздержание, блуду – целомудрие, сребролюбию – нестяжание, гневу – кротость, печали – блаженный плач, унынию – трезвение, тщеславию – смирение, гордости – любовь» [9, с.171-173].

Следовательно, спасение христианина состоит в борьбе с греховными страстями, чтобы каждая страсть в результате была побеждена добродетелью.

Обратимся к тексту поэмы святителя Иоасафа, чтобы понять, насколько излагаемое в поэме учение сочетается со святоотеческим учением о страстях.

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Святитель Иоасаф выстраивает следующую концепцию аскетической жизни в своем произведении «Брань...!». Возглавляет христианские добродетели Царица-Смирение, далее следуют благоутробие, любовь, кротость, целомудрие, пост и набожность [11, с.25]. То, что данные добродетели возглавляет смирение, несколько необычно. Дело в том, что святой апостол Павел указывает на любовь, как на самую главную христианскую добродетель. Он пишет, что «любовь есть совокупность совершенства» (Кол.3:14). Поэтому указание святителя Иоасафа на добродетель смирения выглядит необычно. Данное обстоятельство вполне объяснимо тем, что при начале духовной жизни человек не может иметь добродетели любви, и соответственно должен руководиться смиреннымудрием.

Какие греховные страсти противостоят добродетелям? Их так же, как и добродетелей – семь. Главная страсть Царица-Гордость, а далее за ней идут: лакомство, зависть, гнев, блуд, обжорство, леность [11, с.31].

Ввиду этого, мы видим, что Смирению противостоит гордость, а что противопоставляется остальным добродетелям? Святитель Иоасаф противопоставляет лакомству – добродетель благоутробия [11, с.35], зависти – добродетель любви [11, с.69], гневу – добродетель кротости [11, с.97], блуду – добродетель целомудрия [11, с.35], обжорству – добродетель поста [11, с.97], лености – добродетель набожности [11, с.99].

В этом противопоставлении грехов и добродетелей вызывает смущение соотношение лакомства и благоутробия. Если мы обратимся к словарю церковнославянских слов, то увидим, что слово «лакомость» переводится как «алчность» [21], а «благоутробие» как «милосердие или щедрость» [21]. И тогда становится понятно, что в русском переводе слово «лакомость» перевели как «лакомство», а на самом деле оно означает алчность. Поэтому алчности закономерно противостоит милосердие. И тогда в учении святителя Иоасафа мы видим следующую цепочку грехов: гордость, алчность, зависть, гнев, блуд, обжорство, леность.

Еще один вопрос связан с тем, что святитель Иоасаф предлагает для борьбы с ленью. У него – это добродетель набожности. Обычно в православной аскетике для борьбы с ленью предлагается трезвение или терпение [1, с.219]. В современной практике добродетель набожности оценивают отрицательно и связывают это со словами «лицемер» и «ханжа» [2]. Но викисловарь дает следующее определение набожности: «глубокая вера в Бога, со строгим соблюдением всех религиозных обрядов и предписаний» [19]. Понятно, что святитель Иоасаф употреблял слово «набожность» в лучшем смысле этого

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

слова, указывая на то, что именно строгое отношение к своим религиозным обязанностям поможет преодолеть лень.

Возникает закономерный вопрос – почему данный перечень грехов не совпадает с традиционным для православной аскетики перечнем греховных страстей?

Дело в том, что в катехизисе митрополита Петра Могилы указан именно такой перечень грехов: гордость, любостяжание, блуд, зависть, чревоугодие, злопамятство, леность [20]. В свою очередь, данный перечень, по объяснению католического катехизиса, был сформирован святителем Григорием Великим на основании текстов преподобного Иоанна Кассиана и выглядит следующим образом: гордыня, скупость, зависть, гнев, похоть, обжорство, леность [25, с.442]. По объяснению католического священника Фомы Шпидлика, католический список выстроен в догматической перспективе, в то время как православный список построен в практической зависимости одних страстей от других [24, с.297].

Не будем забывать, что в Киево-Могилянской академии, в которой учился святитель Иоасаф, преподавание богословских дисциплин велось исключительно на латинском языке вплоть до конца 18 века [15]. Исследователь данной проблемы Лукашова С.С. в своей статье указывает, что «система обучения в Киеве в целом соответствовала школьному уставу ордена иезуитов» [17]. Тем более, что сборник аскетических трудов православных авторов «Добротолюбие» был издан на греческом языке в 1782 [5]. А на церковно-славянском появился в результате перевода преподобного Паисия Величковского в 1793 г. [5]. На русском же языке «Добротолюбие» появилось в переводе святителя Феофана Затворника только в 1877 г [3]. Поэтому святитель Иоасаф при написании поэмы опирался на знания, полученные им при обучении. На самом деле, мы должны быть благодарны святителю Иоасафу, что он данную поэму написал на церковно-славянском языке, а не на латинском языке, как это практиковалось в его время, и показал аскетическую практику противостояния смертным грехам с помощью добродетелей.

Укорененность святителя Иоасафа в предании Церкви

Читая поэму святителя Иоасафа, мы фактически знакомимся с аскетической практикой противостояния грехам и утверждению в добродетелях. Можно назвать поэму святителя Иоасафа кратким курсом введения в христианскую аскетику. Мы узнаем, какое важное значение в противостоянии с грехом имеют не только добродетели, но и крест, молитва и помощь Божия. В данной поэме видны не только усилия человека, но и его обращение к помощи Божьей. Таким

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

образом, в поэме раскрывается принцип синергии – совместного действия (взаимодействия) Бога и человека в деле спасения человека. Согласно этой концепции, спасение достигается при сотрудничестве божественной благодати и свободной воли человека. При этом человеку невозможно спастись без Бога, а Богу – спасти человека без воли самого человека.

При этом в поэме мы видим не схоластическую инструкцию в виде противопоставления грехов и добродетелей, а сложный процесс духовной практики, наложенный на богослужебный устав Великого поста.

В поэме мы встречаемся, во-первых, с личностями, связанными с практикой Великого поста: великомучеником Федором Тироном, преподобным Андреем Критским, святителем Григорием Паламой, преподобным Иоанном Лествичником, преподобной Марией Египетской. Во-вторых, в тексте поэмы мы наблюдаем события Великого поста: неделю торжества Православия, Крестопоклонную неделю, субботу акафиста Божией Матери, субботу воскрешения Лазаря, страстную седмицу. Все это завершается воскресением Христовым и попаданием человека на «брачный пир».

Таким образом, поэма святителя Иоасафа представляет собой кратко изложенное на церковно-славянском языке в аскетических терминах православное учение о спасении, встроенное в богослужебную практику Церкви и проверенное в горниле личного духовного опыта.

Литература

1. Варнава (Беляев), епископ. Основы искусства святости. – Нижний Новгород: Братство во имя святого князя Александра Невского, 2002. – 592 с.
2. Виноградов В.В. История слов [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/istorija-slov/114> (дата обращения 24.03.2025).
3. Говорун С. Из истории Добротолюбия [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/iz-istorii-dobrotolyubiya> (дата обращения 24.03.2025).
4. Дергалева С.М., прот. Введение в православную аскетику [Электронный ресурс] – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Dergalev/vvedenie-v-pravoslavnuyu-asketiku/3 (дата обращения: 15.01.2025).
5. Добротолюбие [Электронный ресурс]. – URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Добротолюбие> (дата обращения 24.03.2025).
6. Евагрий, авва Наставления о деятельной жизни // Добротолюбие в 5 т. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. – Т.1. – 640 с.
7. Жевахов, Н.Д. Святитель Иоасаф Горленко, епископ Белгородский и Обоянский (1705-1754): Материалы для биогра., собр. и изд. кн.

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Н.Д. Жеваховым. Т. 1. Ч. 1. Предки святителя Иоасафа. – Киев: тип. Киево-Печерск. Успенск. лавры, 1907. – 148 с.

8. Житие и чудеса святителя Иоасафа епископа Белгородского – СПб.: Графический институт, 1911 – 78 с.

9. Игнатий Брянчанинов, епископ. О добродетелях, противоположных восьми главным греховным страстям // Аскетические опыты. – М.: Правило веры. 1993. – т.1 – 574 с.

10. Иоанн Лествичник, прп. Лествица. – М.: Правило веры, 1996. – 672 с.

11. Иоасаф (Горленко), свят. Брань честных семи добродетелей с семью грехами смертными, происходящая в человеке-путнике всегда, особенно в дни Святой Великой Четыредесятницы, описанная по порядку её седмиц поэтическим образом и ритмом. – Белгород: Белгородская областная типография, 2005. – 100 с.

12. Иоасаф (Горленко), свят. Брань честных семи добродетелей с семью грехами смертными, происходящая в человеке-путнике всегда, особенно в дни Святой Великой Четыредесятницы, описанная по порядку её седмиц поэтическим образом и ритмом. – https://azbyka.ru/otechnik/Ioasaf_Belgorodskij/bran-chestnykh-semi-dobrodetelej-s-semju-grekhami-smertnymi/ [Электронный ресурс] - URL: (дата обращения: 15.01.2025).

13. Иоасаф (Горленко), свят. Слово в неделю двадцать пятую по сошествии Св. Духа [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioasaf_Belgorodskij/slovo-v-nedelyu-25-yu-po-soshestvii-svjatogo-duha/ (дата обращения 24.03.2025).

14. Иоасаф (Горленко), свят. Собственноручные записки о жизни своей епископа Иоасафа (Горленко), путешествие в свете сем грешника Иоасафа, игумена Мгарского [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioasaf_Belgorodskij/sobstvennoruchnye-zapiski-o-zhizni-svoej-episkopa-ioasafa/ (дата обращения 24.03.2025).

15. КИЕВО-МОГИЛЯНСКАЯ АКАДЕМИЯ // Большая российская энциклопедия [Электронный ресурс]. – URL: <https://old.bigenc.ru/education/text/2062884?ysclid=m8qzhwhp2591410793> (дата обращения 24.03.2025).

16. Лебедев А.С. Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioasaf_Belgorodskij/belgorodskie-arhierei-i-sreda-ih-arhipastyrskoj-deyatelnosti/#0_15 (дата обращения 24.03.2025).

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

17. Лукашова С.С. Языковая среда в Киево-Могилянской академии в XVIII в. [Электронный ресурс]. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/yazykovaya-sreda-v-kievo-mogilyanskoy-akademii-v-xviii-v/viewer> (дата обращения 24.03.2025).
18. Максим Исповедник, прп. О любви третья сотница // Добротолюбие : в 5 т. – Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. – Т.3. – 442 с.
19. Набожность // Викисловарь [Электронный ресурс]. – URL: <https://ru.wiktionary.org/wiki/набожность> (дата обращения 24.03.2025).
20. Петр Могила свят. Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Mogila/pravoslavnoe-ispovedanie-kafolicheskoy-i-apostolskoj-tserkvi-vostochnoj/ (дата обращения 24.03.2025).
21. Полный православный церковнославянский словарь [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/polnyj-pravoslavnyj-tserkovnoslavjanskij-slovar/> (дата обращения 24.03.2025).
22. Страсть [Электронный ресурс] - URL: <http://azbyka.ru/strast> (дата обращения 24.03.2025).
23. Феофан Затворник, епископ. Начертание христианского нравоучения. – М.: Паломник, 1994. – Т.1. – 360 с.
24. Шпидлик, Ф. Духовная традиция восточного христианства. – М.: Паолине, 2000. – 496 с.
25. Катехизис Католической Церкви. – М.: Духовная библиотека, 2002. – 816 с.

Колесников С. А.,
доктор филологических наук,
проректор по научной работе Белгородской православной духовной
семинарии, профессор Белгородского юридического института,
г. Белгород, Россия, skolesnikov2015@yandex.ru
ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-3829-6167>

Христианское богословие свободы: свобода личности и свобода спасения

Аннотация. В статье рассматривается вопрос христианского богословия свободы. Максимальной сложности осмысление свободы достигает в сочетании с теологическим подходом, однако необходимо принять понимание того, что духовная свобода и богословие неразрывно связаны. В статье аргументируется необоснованность отказа в духовно-религиозном восприятии свободы, доказывається неверность понимания свободы как явления анти-метафизического в своих глубинных основаниях. В основе рассуждений лежит уровневое структурирование свободы, поэтапное раскрытие духовной сущности свободы. Разворачивается обоснованная аргументация тезиса о том, что классическая дефиниция свободы на «свободу от» и «свободу для» в своем духовно-интеллектуальном генезисе имеет четко богословскую подоплеку. Выведение «свободы от» из богословского спектра, лишение свободы богословской тональности является неверным истолкованием свободы, что наблюдается прежде всего в западных вне-теологических концепциях, утверждающих, что свобода якобы касается преимущественно политико-правовой автономии и не имеет соотносительности с духовно-религиозными приоритетами. Православное богословие чутко выявляла такую сознательную оторванность свободы «от» духовного истолкования, на примере личности С. С. Аверинцева дается описание духовной сущности «свободы от». Вместе с тем свобода «от» выступает только одной составляющей частью богословского понимания свободы. Гораздо более важной для духовно-религиозного осмысления свободы является свобода «для» – для духовного развития, для обретения крепости веры, для спасения. Подлинная свобода – это не человеческое изобретение, не политтехнология или идеологическая формулировка, это дар Божий, пришедший из предвечного, проходящий через «свободу от», возрастающий к «свободе для» – и выводящий к просвету освобожденности «в» Божественной свободе. Прологомены богословия

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

свободы, с неизбежной периодичностью возникающие от первых веков христианства до современности, показывают постоянную актуальность темы свободы для христианского богословия, обосновывают призыв не уходящей потребности осмысления свободы в богословских категориях.

Ключевые слова: богословие свободы, С. С. Аверинцев, богословская типология свободы, духовная свобода.

S. A. Kolesnikov Doctor of Philology,
Vice-Rector for Research at the Belgorod Orthodox Theological Seminary,
Professor at the Belgorod Law Institute,
Belgorod, Russia, skolesnikov2015@yandex.ru
ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-3829-6167>

Christian Theology of Freedom: Individual Freedom and Freedom of Salvation

Abstract. The article discusses the issue of the Christian theology of freedom. Understanding freedom reaches its maximum complexity in combination with a theological approach, but it is necessary to accept the understanding that spiritual freedom and theology are inextricably linked. The article argues for the position of rejection of the rejection of theology in the perception of freedom as a spiritual and religious phenomenon, proves the misconception of freedom as an anti-metaphysical phenomenon in its deep foundations. The reasoning is based on the level-based structuring of freedom, the step-by-step disclosure of the spiritual essence of freedom. There is a well-founded argument for the thesis that the classical definition of freedom into "freedom from" and "freedom for" in its spiritual and intellectual genesis has a clearly theological background. Removing "freedom from" from the theological spectrum and depriving freedom of a theological tone is a misinterpretation of freedom, which is observed primarily in Western non-theological concepts that claim that freedom is primarily about political and legal autonomy and has no correlation with spiritual and religious priorities. Orthodox theology sensitively revealed such a conscious detachment of freedom "from" spiritual interpretation, using the example of the personality of S. S. Averintsev, a description of the spiritual essence of "freedom from" is given. At the same time, freedom "from" is only one component of the theological understanding of freedom. Much more important for the spiritual and religious understanding of freedom is freedom "for" - for spiritual development, for gaining the strength of faith, for salvation. True freedom is not a human invention, political technology, or ideological formulation, it is a gift from God, coming from the eternal, passing through "freedom from", growing to "freedom for" – and leading

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

to the enlightenment of Divine freedom. The prolegomena of the theology of freedom, which arise with inexhaustible frequency from the first centuries of Christianity to the present, show the constant relevance of the theme of freedom for Christian theology, substantiate the appeal of the continuing need to comprehend freedom in theological categories.

Keywords: theology of freedom, S. S. Averintsev, theological typology of freedom, spiritual freedom.

Введение: соблазны и надежды свободы

Реалии «вывихнутого времени», в который находится современное миропознание, неизменно требуют осмысления способов исправления «вывихов», вызывают к духовно-гносеологической реанимации той шкалы восприятия глубинных основ бытия, которые сущностно определяют подлинный смысл человеческого существования. Одним из таких полей «реанимационного» познания выступает идея свободы, получающая, как и другие ключевые духовные ценности (благо, совершенство, добро, истина, красота, справедливость), свое выверенное понимание прежде всего через призму богословского истолкования.

Свобода – одно из самых тонких определений способа отношений человеческого сознания и реальности. Малейший сбой, неясность или недоговоренность – а тем более сознательное лукавство! – в определении свободы способны стать пагубным фактором в установлении четкости калибровки миропознания. Идея свободы – сложна, неслучайно еще Г. В. Ф. Гегель говорил о том, что эта идея «неопределенна, многозначна, доступна величайшим недоразумением и потому действительно им подвержена» [14, 324]. Большой сложности осмысление свободы достигает при активации теологического подхода, который методологически позволяет принять неразрывную соположенность свободы и богословия: «Понятие свободы для теологии столь же важно, как и понятие разума. Невозможно понять Откровение, не имея понятия о свободе» [33, 181]. При этом тема осмысления свободы в современном отечественном богословии остается не всегда достаточно актуализированной (показательно, что один из последних сборников статей на тему «богословие свободы» преимущественно включает тексты иностранных авторов [11, V-IX]), причем эта тенденция наблюдается уже достаточно длительное время. Еще протоиерей Александр Шмеман, показательно оправдывая свое обращение к теме «богословие свободы», отмечал, что «из всех возможных докладов именно этот следовало бы поручить не православному, а кому-нибудь из западных христиан» [38, 427]. Но

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

православное богословие должно внести свой вклад осмысление темы свободы, тем более, что современная ситуация являет собой целый ряд вызовов, направленных против богословского понимания свободы.

В атеологических версиях присутствует искаженное восприятие свободы как внерелигиозного явления и даже явления анти-метафизического в своих фундаментальных основаниях. Метафизическое начинает интерпретироваться как насилие, как анти-свобода, с утверждением на том, что «метафизика – это насилие, а ослабление метафизики дает возможность снизить это насилие. Метафизика становится источником “насилия”, прежде всего, когда она утверждает необходимость достижения истины» [Коначева, 20]. Атеологическое истолкование лишает свободу духовно-метафизического смысла, удаляет из свободы ее ключевой гносеологический параметр – свободный поиск высшей истины. Истина, для атеологической позиции, принципиально не свободна, являет собой форму насилия, а выводом из установки на «эрозию сильного понятия истины» [21, 21] выступает «растворение основ ... которое приносит свободу» [41, XXVI]. Тем самым, атеологическая свобода оборачивается разрушением онто-метафизических оснований, что прикрывается лукавым искажением сущности свободы.

«Растворение» онтологических оснований свободы, глубинная опустошенность свободы, декларируемая атеологием, становится, по определению Н. О. Лосского, «свободой безразличия, учением о «чистом произволе», «о безразличной возможности стать на сторону любого из представляющихся действий и без всякого основания и причины выполнить его» [25, 489]. За таким лукавым определением свободы стоит отказ от свободы, ведь «свобода безразличия не может существовать» [25, 489]. В художественном варианте – это свобода героя Достоевского Кириллова: «Вся свобода будет тогда, когда будет всё равно, жить или не жить», предлагающего обойтись без человека, растворить человеческое в глобальном ничто. Пустота как эвфемизм свободы, декларация свободы как установка на растворенное безразличие (прежде всего безразличие к спасению души!) есть атеологический соблазн, против которого и призвано выступить богословское истолкование свободы.

Богословие свободы должно напомнить духовному сознанию, что человек неизменно находится на перепутье свободного выбора между земным и небесным, между существованием и бытием. Именно свобода выступает «полем» заветного выбора между конечным и бесконечным, именно в свободе человек поворачивается к Богу или отворачивается от Него: «Конечная свобода – это поворотный пункт от бытия к существованию» [33, 167]. Свобода

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

обретает свою истинность в обращенности к бытию, к метафизически-бытийному, а попытки перевести свободу в формат «только человеческого», и тем более в «безразличие без-человечности», переводят человека в разряд не-сущего, заставляя забыть подлинного «се Человека», «то есть такого сущего, которое является не вещью, а целостным “я”» [33, 183]. Человек и бытие встречаются только в свободе – и об этом должно напомнить, со своей точки зрения, современное православное богословие.

Освобождающийся богослов: свобода «от»...

Классическая дефиниция свободы на «свободу от» и «свободу для» в своем духовно-интеллектуальном генезисе имеет четкое богословское основание.

Условную точку разделения понятия свободы на «от» и «для» можно обнаружить в начале XVII столетия, когда происходит разрыв между богословской традицией и натуралистическим детерминизмом. Например, Т. Гоббс определял свободу, исходя из четкой материалистической установки, трактовал сущность человеческой свободы как материально-физическое действие, как свободу внешнего движения: «Свобода в правильном понимании этого слова означает отсутствие сопротивления. Под сопротивлением я подразумеваю внешние препятствия для движения: такое понимание применимо к неразумным и неодушевленным созданиям не в меньшей степени, чем к разумным» [40, 196]. Атеологическое, материалистическое истолкование проблемы свободы приводит к тому, что «Гоббс переводит проблему в иной идейный модус субъектно-центрированного созерцания: мыслить свободу означает размышлять в категориях возможного и невозможного внешнего движения тел, исключая из рассмотрения внутренние побуждения к действию и воздержанию от действия» [36, 559]. Свобода в точке разделения теологии и материализма получает сугубо «телесно-механистическое» объяснение, откуда и начинается внутренний диастазис понимания свободы. Симптоматичным являлось заявление Э. Фромма, ведущего идеолога секулярной свободы «от»: «Верит или не верит человек нашей индустриальной цивилизации в Бога – с психологической точки зрения не составляет особой разницы. В обоих случаях современный человек большей частью не занят вопросом о Боге или о смысле собственного существования» [23, 369]. Установка на мировоззренческий атеологизм ведет к искажению духовного смысла свободы, разрывает изнутри целостное понимание свободы.

Показательно, что смысловой разрыв в определении свободы проходит в направлении придания теме свободы исключительно политической тональности. Политическое оказывалось своеобразным микшированием,

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

лукавым прикрытием отказа от богословского истолкования свободы. Выведение свободы из богословского спектра, лишение свободы богословской тональности аргументировалось, прежде всего в западных атеологических концепциях, тем, что свобода якобы касается преимущественно политико-правовой автономии и не имеет соотнесенности с духовно-религиозными приоритетами.

Православное богословие чутко выявляла такую сознательную оторванность свободы «от» духовного истолкования: «...на Востоке и на Западе бывали внутренние церковные расколы, но все расколы Западные были бунтом против власти, а все расколы на Востоке были консервативны и возникали тогда, когда Восточная Церковь делала хотя бы полшага, уточняя принятое или развивая сказанное, как к примеру, патриарх Никон в отношении старообрядцев... Природа этого явления на Востоке в том, что в Церкви – народ хранитель истины, и ему нельзя диктовать. Но на Западе принято думать, что люди Востока, в частности, славяне и особенно – русские нуждаются в палке и диктатуре, так как не способны к демократии. Не будем политизировать эти наблюдения, но подчеркнем, что в религиозном плане восточное православное понимание христианами свободы и ответственности гораздо сильнее и глубже, чем на Западе» [27, 12]. Символично, что патриарх Никон являлся практически современником Т. Гоббса, т. е. здесь опять-таки четко проступает хронологическая точка диастазиса в понимании свободы, в которой разрывается духовно-религиозную целостность свободы на секуляризированные свободу «от» и свободу «для».

Свобода для православного богословия выступает как отражение единой истины, как продолжение духовной традиции, непрерываемой соблазнами политических инноваций. Иллюзия «светлого и свободного» будущего не актуальны для православного богословия,веряющего реальность уверенностью и покоем традиции. Политическая институциональность свободы «от» нехарактерна для православия: «Русская мысль не привыкла доверять той свободе, которую обеспечивают институты. Поэтому она сама не институциональна» [1, 195]. Политическая институциональность позиционирует себя антитезой для богословской догматики: это разные типы мировосприятия, основанные на принципиально не сопоставляемых принципах миропознания. Поэтому православное богословие не идет по пути политического истолкования свободы – причем теологическая сущность свободы прорывается даже в таких концепциях, как теология освобождения! – а сохранило верность духовному истолкованию свободы.

Несомненно, современная ситуация осмысления свободы в теологическом контексте обретает особую сложность. Принятие в целом богословского взгляда для современного человека сопряжено с значительным духовно-интеллектуальным и культурным усилиями: «Обратиться к Христу теперь значительно труднее. Если раньше обращение заключалось в переходе от поклонения идолам к почитанию Троиединого Бога, то ныне суть его скорее в изменении типа культурных связей, в переходе в иную систему прав и обязанностей» [29, 8]. Однако путь обретения целостного понимания свободы, преодоление соблазна мировоззренческого диастазиса в понимании свободы возможно даже в системе современных «культурных связей».

Сохранение верности духовным приоритетам в истолковании свободы «от», сама принципиальная возможность перевода свободы из сугубо политического контекста на духовный уровень выступает отличительной чертой православного богословия.

Для иллюстрации результативности православного богословского осмысления свободы требуется конкретный пример, и таким примером может стать, на наш взгляд, позиция С. С. Аверинцева, подтвердившего всей своей духовно-интеллектуальной деятельностью право свободы оставаться в богословском поле.

Понимание свободы «от» как личного духовно-богословского проекта основывается на высказывании еще Г. В. Ф. Гегеля: «Свобода – это определение самого себя» [14, 468]. Однако Аверинцев сделал из этого тезиса развернутый проект построения личной свободы «от» внешних политизма и атеологизма. Концептуально Аверинцев видел цель отечественного духовно-интеллектуального вектора в построении персонального «мысленного пространства»: «На Западе мыслитель – профессионал, хотя бы предельно широкого, что называется, профиля; рядом с ним работают другие профессионалы, берущие на себя часть жизненного дела, но и вытесняющие его с других клеточек на расчерченном поле умственной жизни. Русская же мысль чаще всего строит изнутри себя самой, на своем собственном “мысленном” пространстве то, что западная мысль находит в формах общества и культуры. Русский мыслитель ощущает куда более единоличную ответственность за жизненное дело в целом; ему нужно своими руками выстроить от начала до конца альтернативу к той данности, которую он имеет перед собой» [1, 195]. Альтернативой политического истолкования свободы становится, по Аверинцеву, православное богословие свободы, богословие освобождающейся личности.

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Продолжая традицию отечественной религиозной философии, заявлявшей, что «свобода есть возможный и должный предикат субъекта» [23, 135], Аверинцев выстраивал «субъектно»-персональный вариант богословия личного освобождения, уходящего от радикальной политичности советской и постсоветской реальности.

Субъект свободы как богословская задача осмыслялся Аверинцевым с присущим ему мудрым и выверенным научным методом, включавшем диахронно-исторический и синхронно-актуальный подходы.

Исторически осмысление свободы «от» рассматривалось Аверинцевым как неразрывная связь между богословием и политическими реалиями: «Аристотелизм сотрудничал с римским правом, и совокупное действие этих факторов создавало первостепенное достижение Запада: построение отмеренной дистанции между индивидами в пространстве внеличного закона. То есть, разумеется, для христианина источник закона есть личный Бог, но сам по себе закон внеличен, нейтрален по отношению к индивидам, которых он объемлет» [3, 325]. Политическое обязано своим происхождением религиозному, а потому личностно-правовая свобода «от» в своей глубине есть состояние религиозное, требующее для своего выверенного рассмотрения богословского обоснования.

Свобода издревле основана на убеждениях веры, или, как говорил Гегель, «свобода существует в форме убеждения. Грек, убедившись в наличии необходимости, успокаивался» [14, 136]. Из античной «успокоенности» в свободе Аверинцев и делал свои духовно-интеллектуальные выводы о религиозных основаниях свободы: «В полисные времена греки привыкли говорить о подданных персидской державы как о битых холопах; мудрость Востока – это мудрость битых, но бывают времена, когда, по пословице, за битого двух небитых дают. На пространствах старых ближневосточных деспотий был накоплен такой опыт нравственного поведения в условиях укоренившейся политической несвободы, который и не снился греко-римскому миру» [3, 61]. Опыт свободы и несвободы личности результативно осмысляем прежде в категориях религиозной мысли – как в ближневосточных деспотиях, так и в современных реалиях. Аверинцев призывал к обретению личного опыта воспитания свободной личности через обращение к религиозно-духовному опыту прошлого, начиная с античности. Так, он описывал идеал свободы как «идеал Сократа»: «Идеал этот получил бессмертное литературное воплощение в платоновской “Апологии”. “Не шумите, афиняне...” – каждый, кто читал это хоть один раз, запомнил прочитанное на всю жизнь» [3, 61]. Богословско-воспитательная παιδεία Аверинцева [20, 419-625], призывающая «не шуметь», не

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

заглушать размышления о свободе политическим «шумом», а вслушаться в религиозные тональности свободы, выступает свидетельством результативности богословского истолкования свободы «от» какофонии политических смыслов.

Генетическая укорененность свободы в богословии открывается Аверинцевым и на иных исторических этапах, будь то эпоха Просвещения: «Даже идея Общественного Договора как источника полномочий власти, сыгравшая памятную всем роль у Руссо и в идеологии французской революции 1789 года, восходит к трактатам иезуитов XVI-XVII веков, споривших с учением о божественном праве королей, и далее, к христианскому аристотелизму Схоластики» [3, 326]; – или XX столетие: «Когда общество осуществляет свое движение путями подспудного и органического вызревания конкретной социально-экономической, бытовой и культурной практики, как нового “defacto” в недрах старого “dejure”, – тогда особая конструктивная роль принадлежит идеалу естественности, непринужденности, «либеральной» раскованности» [6, 21]. Политическое defacto свободы оказывается обязанным dejure своим происхождением богословия, и это для Аверинцева становится диахронным фундаментом проекта построения личной свободы «от».

Диахронический опыт богословского истолкования свободы Аверинцев переносил на синхронию современности, предлагая модель своеобразной духовно-социальной «инженерии» личной свободы. Стратегия освобождения «от» тоталитаризма, выстраиваемая Аверинцевым всей своей собственной богословско-интеллектуальной биографией, становится поиском религиозной истины: «Свобода от тоталитаризма – это свобода искать истинных, скрупулезно взвешенных решений: но сама свобода задач не решает, она выявляет задачи, отмечая ложные решения» [7, 726]. Свобода сама по себе малозначима, свобода должна вывести к духовной истине, к преображению «маленького человека» в состоянии несвободы. Аверинцев откровенно предупреждал и об опасности религиозных соблазнов псевдо-освобожденности: «Маленький человек был почти без остатка включен в абсолютистскую государственную систему, он обязывался к послушанию не за страх, а за совесть, и притом от имени религии; он искренне преклонялся перед магическим ореолом власти; и все же вера сохраняла ему сознание, что он покорен власти не ради нее самой, не только из страха перед казнью или преклонения перед силой, но ради своего бога, который будет судить эту власть наравне с ним самим»; – но тут же добавлял: «Он знал и то, что, когда будет совсем плохо, он может уйти в монастырь, в скит, в пустыню – и там отдать себя под власть таких начал, перед лицом которых мирская власть ничтожна и презренна» [5, 41]. Маленький человек советской эпохи должен был найти в свободе свой религиозный путь, выйти

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

через богословское понимание свободы к тому уникальному пространству, где «мирская власть ничтожна». Этот «маленький» человек должен был забыть о всем том, что отделяло его «от» освобожденности, или как говорил Л. Шестов: «Чтобы вырваться на свободу, нужно забыть о том, что вне тебя» [37, 89]. Забвение окружающей современности становилось формой «свободы от» – от тотальной идеологии, от материально-политического рационализма, от радикальности мирского. Свобода слова и свобода молчания преобразуются в свободу «от» слова (принятие апофатического способа миропознания) и свободу «от» молчания (выговаривание сверх-идеологических и сверх-рационалистических смыслов) – таков путь подлинной духовно-религиозной «свободы от».

Политическая прикрепленность свободы ограничивает возможность стать свободным, ведь сама по себе свобода не есть панацея освобожденности: «Романтика свободы, романтика сопротивления тоталитаризму не может пережить тоталитаризма; с приходом свободы неминуемо возвращаются профессиональные, деловые критерии – при страшном дефиците профессионализма. Когда мы прозревали ложь идеологии – что говорить, переживание было волнующее; но вот прозреть собственную немощь, ограниченность, прозреть хаос в нашем собственном сознании, положить руку на сердце, едва ли не труднее» [2, 42]. Свобода «от» – от идеологии, от тоталитаризма, от информационного «шума» и прочего – не является гарантией освобожденности, это только первый шаг в принятии ответственности свободного человека, справиться с которой во всей полноте сможет только богословски выверенная позиция.

Добровольное, свободное желание богослова совершать добро или зло только тогда обретает истинные ориентиры, когда это желание выстроено религиозной верой и теологической верностью: «Богослов – это свободный и ответственный человек, но свободен он свободой христианина, которая осуществляется через проникновение света, даваемого верой и оберегаемого верностью Церкви...» [29, 239]. Богослов подлинно свободен только в том случае, если помнит о духовности свободы и о ее Божественном происхождении. Святоотеческое наследие четко напоминает об этом, так, например, святитель Григорий Нисский отмечал, что «человек свободен от необходимости и не подчинен владычеству природы, но может свободно самоопределяться по своему усмотрению» [32, 295], а святой Антоний Великий говорил: «Бог создал душу свободною и самовластною и она вольна поступать как хочет – хорошо или худо» [16, 61]. Аверинцев как раз и предлагал в своем проекте построения освобожденной личности, в своем личном «уроке свободы»

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

ориентироваться на богословское истолкование свободы «от»: «Свободы от чего? Конечно, прежде всего от страха; но страх за другого называется жалостью, а обратная сторона страха называется надеждой» [3, 67]. Свободу «от» Аверинцев, с присущей ему религиозной мудростью, толковал как освобождение от ложной направленности человеческой энергии, от греховной страстности, о чем говорил своим ближайшим ученикам: «Мы обнаруживали, что этический идеал европейски образованного человека по существу остается стоическим, в котором интенция независимости (не только от внешнего мира, но и от собственных “страстей”, которыми безупречный герой учится “повелевать”) преобладает над интенцией участия» [31]. Политически истолкованная свобода как «участие» в тех или иных политперформансах оказывается проявлением страстности; в подлинной свободе «от» греха проявляются «важнейшие библейские представления страха и надежды, без которых спасение человека в библейском понимании недостижимо» [31]. Свобода тогда несет освобожденность, когда она дает личности возможность отодвинуть «от» себя как уровень «свободы пустоты» (или свободы безразличия), так и уровень свободы в виде «абстрактного и формального права» [30, 490], явленные в политическом понимании свободы. Аверинцев же научает высшему уровню свободы – соотносённости свободы и спасения.

В своей реальной биографии он стремился показать, что свобода «от» не должна быть подвержена количественным исчислениям в виде статистических политтехнологий. Свобода не исчисляема большинством, не случайно свою собственную политическую деятельность в роли народного депутата Аверинцев характеризовал как освобожденность «от» большинства: «Я вспоминал строчку Лукана: Мил победитель богам, побежденный любезен Катону! – чувствуя себя Катонем тринадцать дней, когда на съезде ни разу не проголосовал с большинством... На межрегиональной группе депутатов я однажды сказал: мы здесь не единомышленники, а товарищи по несчастью...» [13, 169]. Свобода и цифра – несоизмеримы, массовая количественность не определяет сущность духовной свободы, в которой явлена соборность грядущей ответственности, а не политтехнологическая отчетность.

Показательно, что богословский подход не принимает количественные показатели в качестве камертона духовного состояния освобожденности. К. Барт писал о свободе христианской любви: «Вопрос “кто такие любящие Бога?” вообще не может быть поставлен количественно» [9, 3]. Подсчет того, сколько выделено свободы, от какого количества не-свободы освободился человек (как, например, это стремится сделать Дж. Боффи, составляя математическую модель свободы [39, 212-221]) не может раскрыть сущность

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

подлинной духовной свободы. Там, где свобода подвергается только количественным определениям, там возникает «язык несвободы», который, по мнению Аверинцева, «с осмысляющей и критической речью человеческого “духа” этот массивный, онтологически уплотненный, но безличный язык – язык несвободы – не имеет ничего общего» [5, 82]. Количественность всегда характерна для несвободы, тогда как подлинная свобода определяется через освобожденность «от» высчитывания разделенных частей. Аверинцев предлагал понять и принять свободу даже на уровне семантико-лингвистического миропонимания: «Мандельштамовское понимание свободы не похоже на расхожий либерализм. И если мы спросим себя: свободу от чего он имеет в виду? – мы должны будем ответить: свободу от тавтологии. От случайных черт облика народности» [4, 74]. Язык миропознающей свободы должен быть свободен от количественно исчисляемых «черт», свободен от дурно-бесконечной количественности бессвязных шаблонов и фрагментарных повторений.

Свобода не делится на диастизисные фрагменты, «свобода – это возможность совершения целостного и центрированного личностного акта – такого акта, в котором все составляющие судьбу человека влечения и влияния вводятся в центрированное единство решения» [33, 324]. Свобода есть целостный результат, обретаемый в целостности «нового человека», которого и являл всем своим обликом С. С. Аверинцев: «Пока он стоял на кафедре с характерным памятным жестом – острые локти вниз, а руки вскинута вверх – он был свободен» [4, 172]. Евангельский призыв «стойте в свободе, которую даровал нам Христос» (Гал. 5:1) Аверинцев исполнял телесно-буквально, являя самым своим телом стояние-нахождение в месте освобожденности. Подлинная свобода «от» есть обретение своего свободного «места», τόπος-а, понимаемого в духе трансцендентальной топики, т. е. места, «от»-деленного от мест несвободы, от тех пространств и состояний, в которых личность лишена возможности воспарения, и соотнесена с пространствами и состояниями, в которых осуществляется возможность литургического «вскидывания» ладоней (а не количественное подсчитывание поднятых рук) в вознесенности к небесному.

Преображенный синтаксис свободы: спасение и сыновство

Вместе с тем свобода «от» выступает только одной составляющей частью богословского понимания свободы. Гораздо более важной для духовно-религиозного осмысления освобожденности является свобода «для» – для духовного развития, для обретения крепости веры, для спасения.

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Присутствие свободы напоминает человеку, «для» чего он призван к рождению, выводит к онтологическим горизонтам личности, освободившуюся «от» топики несвободы. Фатальность несвободы преображаема в бытийности освобожденности: «Свобода в ее полярности с судьбой является тем структурным элементом, который делает существование возможным потому, что она трансцендирует сущностную необходимость бытия, при этом его не разрушая» [33, 182]. Онтология свободы обеспечивает ее значимость, и, напротив, деонтологизация свободы ведет к тому, что еще Плотин определял как овеществление: «Чем более бытие (читай – сущее) покидает предмет, тем более становится он вещью» [23, 28]. Евангелие постоянно напоминает, что свобода и истина бытия неразрывны: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32), истина соединяет и свободу и бытие в неразрывную, единую целостность. Только присутствие высшей истины в виде Божественной благодати придает свободе ее подлинное значение, состоящее в обретении целостности: «Благодать не разрушает сущностную свободу, но делает то, чего свобода в условиях существования сделать не может, – она воссоединяет отчужденное» [33, 356]. Свобода, пронизанная благодатью истины, – только в таком виде освобожденность достигает своей полноты; благодать, принимаемая в свободу, преобразует свободу в ее бытийном звучании.

Вместе с тем благодатная онтологичность свободы накладывает и существенный отпечаток на результативность свободы. Свобода, «армированная» онтологичностью и благодатью, становится свободой «для» чего-то большего, чем только земная освобожденность, преобразуется в свободу «для» открытости небесному. В такой духовной «свободе для» начинают звучать мистериально-потаенные тональности прикосновения к «сверх-естественной» освобожденности, которая в своей полноте явлена в Церкви: «Дихотомию свободы и Церкви нельзя разрешить, прилагая к Церкви абстрактное и “естественное” понятие свободы. Куда вернее говорить о *mysterion* (тайне) Церкви и увидеть Церковь как тайну свободы» [38, 430]. Здесь появляется одна из ключевых тем духовной «свободы для», выражающаяся в уникальном качестве такой свободы нести в себе тайну, научать через себя особому взгляду на свободное присутствие потаенности в мире. У свободы появляется тайна, а тайна получает возможность стать свободной. В сущность свободы входит сверх-иррациональность, та самая Божественная перспектива, которая не вписывается исключительно в политические или идеологические трактовки свободы.

Свобода обретает формат сверх-доказательственности: «...не может быть доказана свобода; она может быть познана и признана только в акте свободы»

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

[18, 165]. Свобода сама по себе становится преобразованием рационального миропознания, когда преобразуема даже сама доказательность, где происходит слияние умозрительно-логического и образно-инфралоогического (ведь даже о математическом доказательстве – кульминации доказательности – возможны и такие высказывания: «“Доказательство” – один из самых главных (методов) в математике – не имеет точного определения» [34, 94]; «Строго говоря, того, что принято называть математическим доказательством, не существует» [19, 363]). И именно сверх-рациональность позволяет «свободе для» прикасаться к более высокому уровню – к Божественной свободе.

Тема свободы Бога выступает предзадающим простором, на котором разворачивается подлинная религиозная свобода человека. Конечно, через свободу богослов только прикасается к тематике «Бог и свобода», которая неизбежно остается апофатически потаенной, но Божественная свобода всегда определяла вектор теологической «свободологии». Еще Плотин в трактате с показательным названием «О воле и свободе Первоединого» определял свободу, хотение, как основу Божественной сущности: «Верховное начало есть единственно потому, что оно так хочет» [28, 286]. А потому изначально Божественная свобода изменяет состав человеческой освобожденности уже на уровне «свободы от»: «В Библии едва ли есть хоть одно слово о Боге, которое прямо или косвенно не указывало бы на его свободу. В свободе он создает, в свободе он общается с миром и с человеком, в свободе он спасает и осуществляет. Его свобода – это свобода от всего предшествующего или внеположного ему» [33, 241]. Божественная свобода научает единственно верному способу освободиться «от» – от того самого вне-божественного состояния, которое уничтожает свободу.

Но в еще большей степени учительность Божественной свободы проявляется на уровне «свободы для», где состояние освобожденности возникает для построения связи между Богом и миром, в которой преобразуется мир: «Связь человека с Богом, прекращение человеческой принадлежности этому миру, наиболее радикальная атака на все противостоящее, второе, иное – это есть смысл их потусторонности, смысл свободы Божьей» [9, 412]. В открытости связи с Богом изменяется парадигма свободы и властвования, мало того – меняется соотношение свободы и рабства: Бог «может некоторым образом позволить себе отказаться от своей славы, Он настолько божественно-свободен, что может связать себя рабским послушанием» [8, 21]. В открытости Божественной свободе трансформируется соотносительность шкалы владычества и освобожденности, преобразуется сама сущность «свободы для»: «Признание владычества Бога означает свободу

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

человека. Поскольку Бог в несравненно большей мере, чем личность человека, представляет собой цель в себе самом и никогда – средство для достижения цели, такое объяснение релевантности веры в Бога для мира обладает непреодолимой границей» [18, 206]. Свобода в Боге предстает внутренним разрывом любого человеческого «для», и прежде всего «свободы для». Целеполагание «для» в свете Божественной свободы предстает неким зовом по ту сторону свободы, распахивает даже духовное состояние «свободы для» в некое новое качество освобожденности. Принятие богословского тезиса о том, что «образ Божий заключается в свободе, потому что Бог есть свобода» [27, 15], означает принятие неразрывной связи свободы Бога и свободы человека.

Подлинная свобода – это не человеческое изобретение, не политтехнология или идеологическая формулировка, это дар Божий, пришедший из предвечного, проходящий через «свободу от», возрастающий к «свободе для» – и выводящий к просвету Божественной свободы. Изобрести свободу нельзя, ее можно только получить – как лестницу преодоления не-свободы. Не-свобода – это то, что с тобой уже случилось, и поэтому свобода – не идеологически оторванное «от» прошлого изобретение, а преодоление ветхого, того, в чем ты уже находился прежде. Свобода – не открываемая «новизна», а преодоление не-Божественного, изживание изначальной человеческой падшести, о чем и напоминает потаенный опыт Божественной свободы, пронизывающий весь исторический опыт человеческой освобожденности...

Невыразимый свет Божественной свободы высвечивает величие свободы человека, преображая онтологический синтаксис освобожденности. В свете свободы Бога открываются ступени, по которым движется духовная свобода человека: начальная ступень – «свобода от»; следующая – «свобода для»; а там, в просвещающей тональности псалмопевца «...во свете Твоем узрим свет» (Пс. 35: 10), – возникает новая ступень «свободы в», свободы в спасении.

Свобода в спасении вбирает в себя преображенное понимание освобожденности и властвования, воли и послушания. Через призму Божественной свободы, как писал П. Рикер о Евангелии, появляется «возможность увидеть другой путь, каким любовь Божия проникает в институт и, благодаря особому авторитету института, – во власть; ведь власть, даже пришедшая снизу, от народа, избравшего ее или назначившего каким-либо иным образом, все еще, в ином смысле, движима милосердием, выступающим в виде справедливости... Не дух подчинения внушает этот текст, а прежде всего признание того, что отношение “власти” к “страху” является одним из аспектов милосердия, таким его аспектом, который св. Павел называет справедливостью. Справедливость – движущая сила порядка, а порядок – форма справедливости;

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

эта диалектика справедливости и порядка в свою очередь включается в великую диалектику истории, преобразованной милостью Божией» [30, 123]. Широчайшая палитра властности и милосердия, подчиненности и освобожденности, порядка и справедливости, страха и любви образует парадигму свободы «в» спасении, кульминацией которой становится свобода в сыновстве.

Сыновство предстает как высшая форма свободы, явленной в образе Христа (показательно и научительно, что в синодальном переводе Книги пророка Исаии «Раб Божий» периодически переводится как «Отрок Божий»). В евангельском завете «вы приняли не дух рабства... а дух сыновства» (Рим. 8:15) заключается глубинный смысл преображения сущности свободы. В сыновстве сохраняется свобода человеческой воли, о чем говорит святоотеческое наследие: «Воля человеческая есть как бы существенное условие. Если нет воли, сам Бог ничего не делает, хотя и может по свободе Своей» [26, 362]. Но в христианском сыновстве явлена и свобода как уникальная форма послушания: «Свобода проявляется в Церкви как послушание всех всем во Христе, ибо Христос – единственный, Кто Духом Святым живет во всецелом общении с Богом» [38, 433]. Свобода в сыновстве Христа определяет истинность свободы: «...если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (Ин.8:36), – и надежду на подлинное освобождение для человека.

Свобода Христа как Сына Божьего, в частности, воля в принятии Крестной смерти («Добровольность смерти нужно понимать не только в том смысле, что Христос не сопротивлялся распинавшим Его, но и что, будучи неподвластным смерти, Он по собственной воле умер на Кресте по человечеству» [22, 66]) научает особому формату свободы в сыновстве, преодолевающему даже смерть: «Свобода Спасителя по человечеству от первородного греха означает и Его свободу от смерти как от “оброка греха”... смерть Спасителя была и могла быть только вольной – не по необходимости павшего естества, но по свободному изволению и приятию... Смерть Господа вполне свободна» [35, 184, 187]. Преображение смерти свободой и есть один из важнейших уроков кенозиса Христа, в чьих рамках свобода «от» греха, свобода «для» благодати и свобода «в» сыновстве образуют органическое единство, разорвать которое не способна даже смерть.

Свобода, порывающаяся сквозь Крестную смерть, меняет весь состав освобожденности, преобразует антитетичность свободы как противопоставления несвободе. Свобода в свете христианского богословия, открытая для Божественной благодати и укрытая в лоне православной Церкви, меняет категорию властвования и даже рабства: «Раб, призванный в Господе,

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

есть свободный Господа; равно и призванный свободным есть раб Христов» (1 Кор.7:22). Христианская свобода не есть борьба против рабства, но это усилие, направленное на вхождение «в» иную параметрию освобожденности, где мирские представления о свободе и несвободе утрачивают духовную результативность. Здесь не работает «демократическая» количественность, сама исчисленность свободы меняет свое смысловое содержание. А. Ф. Лосев говорил о своеобразии преобразования совокупности исчисленности: «Только когда наши точки прекратили свое дальнейшее увеличение и вся слепо полученная их совокупность еще раз перекрылась сама собой и стала понимаемой совокупностью, совокупностью не только в себе, но и для себя, совокупностью как именно совокупностью, – вот тогда только она, энергично выраженная совокупность, стала законченным целым и все акты полагания смысла, перекрывши сами себя как некую энергичную совокупность, стали законченным и сформированным числом» [24, 79] – и в этом сложном философско-богословском определении представлено особая «исчисленность» религиозной свободы, в «совокупности» которой снимается антитеза разделенности на свободу и рабство, господство и подчинение, власть и сыновство.

И тогда приходит понимание смысла богословской фразы, фиксирующей такое преображенное понимание свободы: «Рабство Богу освобождает от других рабств и делает душу истинно свободной» [17, 98], – свободы, в которой уже нет калькуляции политических свобод и конституционных прав, а есть единство высшего спасения.

Через снятие диастазиса и антитетичности обретается уникальное единство человека и Сына «в» свободе: «Здесь проявляется не только свобода Воскресшего даровать себя, когда и как Он хочет, но и свобода человека (как аспект пасхальной благодати) реагировать, как он хочет» [8, 231]. На пути восхождении к вершинам свободы человек обретает особый навык хотения – хотеть быть открытым Христу, хотеть быть уподобленным Христу. В свободно-властном следовании за Христом – «следуй за Мной» (Мк. 8:34)! – явлена устремленность к новой духовно-онтологической «социальности» свободы: «Жизнь Иисуса немыслима без со-бытия, без привлечения к себе других людей, свободно и специально избранных для этого (Мк. 3:13-14) на Его особом пути, и это происходит благодаря тому, что Он предварительно сообщает им нечто от своей “власти” (Мк. 1:17; 3:14; 6:7), посвящает их в свои тайны (Мк. 4:11), прежде всего в тайну своих страданий» [8, 77]. «Социальность» такой свободы – в единстве: в единстве открытости Божественному, в единстве спасения. В просветляющий простор Божественной свободы входит человеческая

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

освобожденность, научающаяся, подобно Христу, ограничивать себя и в то же время претендовать на вселенское всеприсутствие. Именно об этом преображенном топосе свободы богословски-образно говорил С. С. Аверинцев, отмечая возможность достижения «точки абсолютной свободы»: «В Своем воплощении Христос добровольно ограничивает Свою свободу, но не расширяет ее; расширять ее некуда» [10, 9]; здесь, в этой геометрически-синтаксической точке расширенной в своем максимуме свободы и происходит самое заветное чаяние христианина – свободная встреча с Богом.

Прологомены богословия свободы, с неизбывной периодичностью возникающие от первых веков христианства до современности, показывают постоянную актуальность темы свободы для христианского богословия, обосновывают призыв не уходящей потребности осмысления свободы в богословских категориях. Свобода, воля, хотение есть фундаментальные духовные качества человека, сопровождающие всю мировую историю. Слова Николая Кузанского о неизбывной соположенности хотения и существования: «Возможность выбирать свертывает в себе возможность существовать, возможность жить и возможность понимать, причем возможность свободной воли нисколько не зависит от тела, как от него зависит возможность похотствовать животным желанием. Соответственно, свободная воля не повинуетя телесной слабости: она никогда не стареет и не слабеет, как слабеет желание и чувство у стариков, а пребывает неизменной и господствует над ощущениями» [23, 428]; – не утрачивают значимости, напротив, вызывают и требуют от современного российского богослова стремления понять роль и сущность «не стареющей» и «не слабеющей» свободы.

Свобода как форма бытийного знания, свобода как преображение человека и бытия, свобода как пайдеия личности, вырывающейся «от» земного и мирского, свобода как выход к горизонтам «для» сверх-рационального и сверх-исчисленного постижения Божественного присутствия, свобода как сотериология, как проникновение «в» спасение, «в» преображающее сыновство... – все это выступает постоянно рождающимися пролегоменами богословия свободы, не утрачивающей своего познавательного «младенчества» и в то же время прикасающегося к вечности.

Уникальность темы духовной свободы, ее непрекращающегося богословского звучания прежде всего заключается в том, что через свободу появляется редчайшая возможность войти в состояние почтения со стороны Бога. Через свободу – и может быть, только через свободу? – человек получает

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Божественное почтение: «Человека, почтив свободой, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем и вложившему семена оно, Бог поставил в Раю» [15, 129]. Опыт Божественного почтения, обретаемый через свободу, делает для богословия тему свободы особенно важной и востребованной. Реальный христианский опыт свободы – свободы исповеди, свободы литургии («акт благословения и освящения любой стихии мира освобождает человека от зависимости от нее и ставит ее на службу человека» [27, 64]), в целом свобода христианина («христианство – единственная религия, которую можно в полном смысле этого слова назвать религией свободы» [12, 222]) – вызывает к богословскому осмыслению свободы.

Богословие свободы должно развиваться, а потому хотелось бы, чтобы призыв к развитию богословия свободы, к дальнейшим размышлениям о роли и месте свободы в православном богословии, заявленный в данном тексте, был «внемлен» и «услышан» (Пс. 54:3).

Литература

1. Аверинцев С. С. К характеристике русского ума // Новый мир, 1989. № 1. С. 194-198.
2. Аверинцев С. С. Мы и наши иерархи вчера и сегодня // Новая Европа. № 1. 1992. С. 39-55.
3. Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. Москва: Языки русской культуры, 1996. 448 с.
4. Аверинцев и Мандельштам: Статьи и материалы. М.: РГГУ, 2011. 311 с.
5. Аверинцев С. С. Религия и культура. Нью-Йорк: Tenaflly, Эрмитаж, 1981. 144 с.
6. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. Москва: Сода, 1997. 343 с.
7. Аверинцев С. С. София-Логос. Киев: Дух и Литера, 2000. 912 с.
8. Бальтазар Г. Пасхальная тайна. Богословие трёх дней. Москва: ББИ, 2006. 288 с.
9. Барт К. Послание к Римлянам. Москва: ББИ, 2016. 520 с.
10. М. М. Бахтин как философ. Москва: Наука, 1992. 256 с.
11. Богословие свободы. Религиозно-антропологические основания свободы в глобальном контексте. Москва: Издательство ББИ, 2021. 549 с.
12. Бурлака Д. К. Философское и христианско-богословское понимание свободы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Выпуск 2. 2006. С. 221-232.

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

13. Гаспаров М. Л. Записи и выписки. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 416 с.
14. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. Том 3. Философия духа. Москва: Мысль, 1977. 470 с.
15. Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Т. 1-2. Т. 1. Санкт-Петербург: Изд. П.П. Сойкин, 1912. 680 с.
16. Добротолубие. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. 638 с.
17. Рафаил (Карелин), архимандрит. Дыхание жизни: о молитве. Саратов: Изд-во Саратовской епархии, 2007. 288 с.
18. Каспер В. Бог Иисуса Христа. Москва: ББИ, 2005. 462 с.
19. Клайн М. Математика Утраты определенности. Москва: Мир, 1984. 324 с.
20. Колесников С. А. Богословие и ученость. Опыты духовно-интеллектуального миропреображения С. С. Аверинцева. Москва: Практика, 2023. 628 с.
21. Коначева С. Бог после Бога. Пути постметафизического мышления. Москва: РГГУ, 2019. 248 с.
22. Василий (Кривошеин), архиепископ. Спасительное дело Христа на Кресте и в Воскресении // Журнал Московской Патриархии. 1973. № 2. С. 64-66.
23. Левицкий С. А. Сочинения: В 2 т. Т. 1. Москва: Канон, 1995. 484 с.
24. Лосев А. Ф. Хаос и структура. Москва: Мысль, 1997. 831 с.
25. Лосский Н. О. Избранное. Москва: Правда, 1991. 622 с.
26. Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. Москва: Тип. М.Н. Лаврова и К°, 1880. 607с.
27. Мейендорф Иоанн, протоиерей. Православие и современный мир. Минск: Лучи Софии, 1995. 53 с.
28. Плотин. Избранные трактаты. Минск: Харвест, 2000. 388 с.
29. Пупар П. Церковь и культура. Заметки о пастырстве разума. Москва: Благовест, Христианская Россия, 1993. 256 с.
30. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. Москва: Академический Проект, 2008. 695 с.
31. Седакова О. Сергей Сергеевич Аверинцев. Труды и дни / Сайт О. А. Седаковой / URL: <https://olgasedakova.com/Moralia/1802> Дата обращения 01. 04. 2025.
32. Творения святого Григория Нисского. Москва: Типография В. Готье, 1864. 511 с.

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

33. Тиллих П. Систематическая теология. Москва: Университетская книга, 2000. 463 с.
34. Успенский В. А. Труды по нематематике: в 5 кн. Кн. 2: Философия. Москва: ОГИ: Фонд «Математические этюды», 2014. 566 с.
35. Флоровский Георгий, протоиерей. Догмат и история. Москва: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1998. 487 с.
36. Цанава Б. З. Эволюция концепции свободы в политической философии Томаса Гоббса // Политическая экспертиза. 2019. Т.15, № 4. С.549-565.
37. Шестов Л. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. Москва: Наука, 1993. 560 с.
38. Шмеман Александр, протоиерей. Свобода в Церкви. Собрание статей, 1947-1983. Москва: Русский путь, 2009. 894 с.
39. Boffi G. Divine Creation and Freedom of Mathematical Models // Богословие свободы. Религиозно-антропологические основания свободы в глобальном контексте. Москва: ББИ, 2021. С. 212-221.
40. The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury. London: Henrietta street, Covent garden, 1839. Vol.3. 732 p.
41. Vattimo G. Nihilism and Emancipation. New York: Columbia University Press, 2004.

УДК – 141.319.8

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

Учение о восстановлении падшего человека или искуплении архимандрита Евтихиана (Лестева)

Аннотация. В данной статье анализируются фрагменты антропологической рукописи духовно-академического писателя первой половины XIX века архимандрита Евтихиана (Лестева). В ходе анализа выявляются некоторые противоречия в авторском подходе к проблеме искупления, заключающиеся в смешении западного и восточного объяснения причины искупления. Обращается внимание на некоторые недоработки в плане содержательного материала: наличие в рукописи множества сопутствующих тем и отсутствие учения о средствах восстановления человеческой природы в виде церковных таинств. В заключении подводятся итоги исследования, обозначаются основные содержательные и методологические характеристики.

Ключевые слова: восстановление, предопределение, спасение, искупление, благодать, антропология, богословие.

Nifontova Olga Ivanovna,
PhD in Philosophy,
Researcher at the Belgorod Theological Seminary,
Associate Professor of the Department of Social and Humanitarian
Disciplines,
Associate Professor of the Department of Philosophy and Theology
Belgorod State National
Research University,
Russia, Belgorod
nifontova.olya2013@yandex.ru

The Doctrine of the Restoration of fallen Man or the Redemption of Archimandrite Evtichian (Lestev)

Abstract. This article analyzes fragments of an anthropological manuscript by the spiritual and academic writer of the first half of the 19th century, Archimandrite Evtichian (Lestev). The analysis reveals some contradictions in the author's approach to the problem of atonement, which consist in mixing Western and Eastern explanations of the reason for atonement. Attention is drawn to some shortcomings in terms of the content of the material: the presence in the manuscript of many related topics and the lack of teaching on the means of restoring human nature in the form of church sacraments. In conclusion, the results of the study are summarized, the main substantive and methodological characteristics are outlined.

Keywords: restoration, predestination, salvation, redemption, grace, anthropology, theology.

Архимандрит Евтихиан (Лестев) является одним из духовных писателей первой половины XIX века. Его труды сохранились в рукописном виде. Среди них на сегодняшний день частично исследованы двухтомная «Герменевтика» [7], [8], «Введение в богословие» [6], «Богословие относительное» [4], «Богословие созерцательное» [5], а также антропологическая трилогия «Богословие догматическое. Человеческое» [1], [2], [3]. Последний в данном списке труд заслуживает особого внимания, так как связан с наиболее важной для духовно-академической философии темой спасения или восстановления разрушенной грехопадением человеческой природы.

Антропологическая трилогия «Богословие догматическое. Человеческое» состоит из трех рукописей № 120, 121, 122. Из них в ряде моих предыдущих научных работ [9], [10], [11] наиболее была исследована первая

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

рукопись № 120 и фрагментарно рукопись № 121. В данной статье будет проанализирован еще один рукописный фрагмент 121 источника, посвященного восстановлению человеческой природы.

Предварительно нужно сказать, что архимандрит Евтихиан, рассуждая о восстановлении человеческой природы, затрагивает множество смежных тем, среди которых наиболее главными являются темы предопределения людей ко спасению, новозаветной благодати и благодати вообще. Попутно он пытается классифицировать те предметы, о которых рассуждает. Для того, чтобы увидеть это, обратимся непосредственно к примерам из текста данной рукописи.

Как было проанализировано ранее [11], в первой части трилогии, рукописи № 120, рассматривается первоначальное (первозданное) состояние природы человека и изменения в ней, произошедшие после грехопадения. Рукопись № 121 является логическим продолжением, сообщая христианское учение о способах и средствах исцеления разрушенной человеческой природы. Она начинается с обоснования основной причины восстановления, которая, по мысли архимандрита Евтихиана, заключается в вечном предопределении Бога Отца, предвидевшего падение человека и как существа милосердного, не захотевшего окончательной его смерти. По этой причине Бог заранее предусматривает средства для спасения человека: «От века предопределил и средства для восстановления человека, и для возвращения его в первобытное состояние» [2, л.1]. Основным средством спасения, по мысли архимандрита Евтихиана, является Бог-Сын, Которым Бог-Отец в силу своего внутреннего величия спасает человека: «Бог, так сказать, исходя из внутреннего своего величия, вскоре после падения первого человека, открыл ему вечную тайну о восстановлении человека посредством Единородного Своего Сына» [2, л.2].

Речь идет о второй Ипостаси Пресвятой Троицы, Боге-Сыне, Который искупает людей своей покорностью Богу-Отцу: «Бог предопределил от века послать в мир Сына Своего для искупления человеков, дабы он, восприяв в свою Божественную Ипостась человеческое естество и весь мир совершенною и безусловною покорностью Превечному Отцу Своему уврачевал все раны человечества, которыми поразил оное древний змий, и возвратил все те блага, которые утратил человек преступлением заповеди Отца его, и которых он чрез свое преступление лишил все потомство свое» [2, л. 2].

В связи с темой искупления архимандрит Евтихиан в своей рукописи раскрывает и понятие Божественного предопределения, которое в его понимании означает Божественное предвидение о тех людях, которые уверуют в Бога-Сына и сохранятся в вере до конца дней: «На основании сказаний Слова Божия предопределение в частном смысле разумеемое есть такое действие, так

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

называемой, последующей Божией воли, по которому Бог по единому своему милосердию и для удовлетворения Своему правосудию ради будущих заслуг Сына Своего истинного Бога, Иисуса Христа, которые он благоволил во времени открыть всем человеком, всех тех людей, о которых предвидел, что они истинно уверуют в Сына его и пребудут непоколебимы в вере до конца своей жизни, отделил от прочих людей, избрал, освятил и утвердил от века для получения вечного спасения в похвалу славы благодати своея» [2, л. 3]. Также автор рукописи предопределением называет действие Бога, которым Он предопределил все нужное ко спасению человека. Кроме того, по мысли автора рукописи, Бог предопределяет и Самому Себе действовать в людях для их обращения ко спасению: «От века предопределил самому себе в Духе Святом, Который имел возвестить волю Его человеческому роду чрез слово устное, и письменное, действовать в человеках, и таким образом и с Сыном своим и Духом своим Святым обрящет сердца человеков к покаянию и истинной вере» [2, л. 5].

Согласно мысли архимандрита Евтихиана, Бог понимает, что даже принявшие Его спасительную жертву люди по своей немощи будут впадать в согрешения. На этот случай Он предусмотрел их восстановление Святым Духом: «И даже если они, по слабости естества человеческого будут падать, то силою Духа Святого восстанавливать их, и в самых действиях утешать их и сохранять целыми и невредимыми для предназначенной славы» [2, л. 5]. Эта мысль высказывается автором рукописи и в другом фрагменте, в котором он допускает временное впадение в намеренные грехи предызбранных ко спасению людей, однако утверждает, что эти люди не могут пребывать в состоянии греховности до конца своей жизни [2, л. 21]. В некотором смысле, в данном контексте архимандрит Евтихиан говорит об особенном положении людей, предопределенных к вечному спасению. Согласно его мысли, они находятся вне опасности подвергнуться вечному отвержению от Бога.

Автор рукописи, размышляя на тему предопределения, выделяет десять его Божественных действий, которые кратко можно обозначить следующим образом:

1. Вечное ходатайство Бога Сына и Бога Отца за людей предопределенных.
2. Сообщение людям, предопределенным боговедения и познания различных тайн.
3. Произведение в этих людях истинной и действительной веры во Иисуса Христа, продолжение и сохранение ее до конца жизни.

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

4. Радость, какую, чувствуют эти люди от принятия в них полноты Даров Духа Святого, что имена их написаны на небесах.

5. Непоколебимость в вере и благочестии людей, предопределенных к спасению.

6. Ненависть и злоба, которой бывают подвержены люди, предопределенные ко спасению со стороны мира лукавого.

7. Сокращение дней скорби для людей предопределенных.

8. Слушание и содействие Ангелов людям, предопределенным на пути ко спасению.

9. Содействие всех вещей этим людям.

10. Действие отмщения всем тем людям, которые преследуют людей предопределенных.

Как видно из данных Божественных действий, архимандрит Евтихиан предопределенных ко спасению людей видит особенными, обладающими некоторыми преимуществами в земной жизни, некоторым особым Божественным попечением и защитой.

Предопределенным ко спасению людям архимандрит Евтихиан противопоставляет людей «отверженных и нечестивых», как он их называет. Здесь важно заметить, что предопределенные ко спасению люди временами могут намеренно грешить и становиться нечестивыми, как утверждает автор в ранее приведенных цитатах его рукописи. Однако, такое падение предопределенных людей не становится чем-то постоянным, а бывает временно и врачуетСя Святым Духом. Главное качество предопределенных ко спасению людей, - их постоянная вера в Иисуса Христа. В этом смысле отверженными и нечестивыми в данной рукописи называются те, кто не имеет веры в Него. В исследуемой рукописи именно вера становится основным критерием разделения людей на предопределенных ко спасению и отверженных от него.

Архимандрит Евтихиан отвержение понимает как лишение благодати и вечной славы и даже дает ему следующее определение: «Отвержение есть такое вечное Божественное определение или действие воли Божественной последующей, по которому Бог, сообразно вечному Своему Карательному правосудию, всех тех грешников и нечестивцев, закосневших во грехах, о которых он предвидел что они благодать призвания и оправдания отвергнут конечным образом, и из сей жизни изыдут без веры во Иисуса Христа, осудил на вечное осуждение, в вечную похвалу и славу своего правосудия» [2, л. 27].

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Главной причиной отвержения автор называет Триипостасного Бога. Он говорит о том, что в отвержении неверующих проявляется действие Божьего правосудия и гнева. Архимандрит Евтихиан дает некоторую классификацию названий, или наименований отверженных людей. Ее можно представить следующим образом:

1. Сосуды греха,
2. Люди не от Бога.
3. Люди, не приемлющие заслуги и правды Иисуса Христа.
4. Люди, не имеющие печати Божией.
5. Люди, не написанные в книге жизни.
6. Люди, отчужденные от Бога.
7. Сыны упорства, гнева и противления.
8. Люди нечестивые, недостойные вступить в Царство Божие.
9. Люди проклятые, отвергшие Божию благодать.
10. Люди лукавого мира.
11. Негодные растения.
12. Соблазны.
13. Сосуды бесчестия.

Отвержение Бога, Его благодати и искупления совершается самим человеком, который себя своим выбором отвергает от вечного спасения и жизни с Богом. Из этого вытекает мысль о невинности Бога в отвержении какого-либо человека от спасения: «Следовательно Бог ни одного человека не отвергает от вечного живота по единому своему свободному произволению и безусловному действию без всяких побудительных причин со стороны человека» [2, л. 32]. Идея здесь состоит в том, что Бог как благой Творец, сотворивший людей для того, чтобы им разделить с Ним вечное блаженство, желает спасения всем и всех предопределяет ко спасению. Однако, сами люди могут отлучать себя от этого спасения по своему собственному выбору.

Отвергших себя от спасения людей, по сведениям архимандрита Евтихиана, гораздо больше, чем спасающихся, так как число неверующих людей и беззаконных всегда больше, чем праведников: «И почему гораздо большая часть людей идет по пути пространному и широкому нежели по пути узкому и тесному» [2, л. 37]. Главной причиной малого числа людей спасающихся является теснота спасительного пути, встречающиеся на нем испытания, ожесточение людей и пребывание их в неверии и беззаконии.

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

В данной рукописи проскальзывает мотив некоторого юридического подхода к искуплению человека Иисусом Христом, характерный для западной Церкви. Архимандрит Евтихиан говорит об «удовлетворении Божественному правосудию» [2, л. 3] за грехи, которое сам человек не может принести Богу, поэтому вместо человека удовлетворение Божественному правосудию приносит Сам Бог в лице Иисуса Христа: «Сын Божий, как Божественное лицо, исполненное благодати и истины в предвечном Божественном Завете о спасении человеческого рода, восприял на себя то, чтобы в восприятом человеческом (роде) естестве в свою Божественную ипостась совершенно удовлетворить Божественному правосудию за грехи всего человеческого рода, и бедному человеческому роду сообщить все то, что нужно для восстановления его, и получения вечного живота» [2, л. 40]. Данный фрагмент рукописи свидетельствует о некотором влиянии западного богословия на первых этапах формирования нашего отечественного собственного русскоязычного богословия, что неудивительно, если учесть преобладание учебных пособий лютеранских теологов на латинском языке в отечественных духовных учебных заведениях в XVIII веке [12].

Современное православное богословие ушло от этого влияния и рассматривает искупительную жертву как акт любви Бога к человеку. И в других фрагментах своей рукописи архимандрит Евтихиан все-таки обращается к православному взгляду на причину искупления и говорит о том, что оно совершилось из-за любви Бога к человеку: «Причина, побудившая Сына Божия к исполнению предвечного предопределения Бога Отца о спасении человеческого рода была та же, которая побудила Бога Отца к начертанию его завета, – несказанное милосердие и любовь к роду человеческому» [2, л. 47]. Учитывая данный факт можно говорить о некотором сосуществовании в рукописи №121 двух подходов к причине искупления: восточного православного, полагающего в основание любовь Бога к человеку, и западного инославного, делающего акцент на удовлетворении Божественному правосудию. Предположительно, такое смешение подходов объясняется именно множеством инославных учебных пособий в образовательном процессе духовных школ.

Архимандрит Евтихиан, рассуждая о пути Бога к искуплению человека, говорит о благодатном новом завете между Богом и человеком: «Лицами, вступившими в благодатный завет, представляются Триипостасный Бог и человек» [2, л. 52]. По мысли автора рукописи, Бог вступает в этот завет целостно, все Три Ипостаси участвуют в акте завета. Люди же, вступающие в новый благодатный завет, находятся в греховном и растленном состоянии. С их

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

стороны требуется принятие искупления и вера. Но далеко не все из них принимают данный искупительный завет: «Отсюда видно, то хотя сей завет есть всеобщий со стороны Бога, но не все люди участвуют в благах его, и даже некоторые из них отвергают и завет сей и действие Его» [2, л. 54].

Архимандрит Евтихиан говорит и о людях, которые принимают завет, но из-за своего пристрастия к греховному состоянию не приходят к своему спасению.

Согласно новому благодатному завету, со стороны Бога человеку обещается вечное спасение на основании веры в Иисуса Христа и его искупительную жертву: «На основании предвиденной и predetermined заслуги Иисуса Христа, и на основании со стороны человека веры в него по сему завету обещано человекам вечное спасение, которое по силе сего завета должно начинаться еще в сей жизни, которое в полном совершенстве откроется в будущей жизни» [2, л. 55].

Однако, не все так просто, как кажется: далее архимандрит Евтихиан обращает внимание на невозможность для человека иметь крепкую веру без раскаяния в своих грехах и святой жизни: «Но поелику сия вера не может начинаться, возрастать и укрепляться и быть непоколебимою без истинного раскаяния во грехах, как в состоянии до возрождения, так и в состоянии возрождения, то стороны человека требуется покаяние во грехах...Но и вера начинающаяся, продолжающаяся и совершающаяся истинным раскаянием во грехах не может быть верою живою, деятельною и спасительною для человека, ежели не будет соединена со святостию жизни, или любовью, которой требует Бог от человека и в состоянии возрождения, посему со стороны человека требуется святость или благочестие» [2, л. 57].

Со своей стороны Бог человеку обещает множество духовных благ, среди которых архимандрит Евтихиан перечисляет следующие: очищение грехов людей, верующих на основании заслуги Сына Божия, или новозаветной Крови Его; Божественное благодатное усыновление или усыновление Богу, также сообщаемое человеку на основании заслуги и правды Иисуса Христа; обитание или благодатное жителство самого Бога посреди Еврейского народа.

Автор рукописи объясняет смысл названия «Новый завет» и говорит о том, что Ветхий завет уже в силу древности не приносил пользы евреям, Новый же завет содействует образованию нового человека по образу Божию, является заветом лучшим и по времени последним на земле.

Архимандрит Евтихиан подчеркивает, что основание нового благодатного завета положено еще в раю после грехопадения, а затем много раз новый завет возвещается людям через различные обетования и через пророков. Также в

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

рукописи даются возможные варианты определения Нового завета. Например, такое: «Он есть такой благодатный договор Бога с человеками, по коему Бог чрез благовестие о Единородном Сыне Своем, явившемся во плоти, по силе вечного ходатайственного и временного благодатного завета пожившим с человеками, пострадавшим, умершим воскресением и вознесением на Небо, и сидящим одесную Престола величества, без всякого различия пола и возраста, посредством Своего Слова всем человекам не только определил, но и сообщил благодать Святого Духа в правду Своего Сына и вечный живот» [2, л. 85]. Или такое: «Новый завет благодати есть такое устройство благой Божией воли о новой Божией религии или религии христианской и управлении христианской Церкви, утвержденное Кровию самого ходатая И Христа, по силе коего Бог всех человеков чрез Единородного Сына Божия призывает в свою Церковь, и, призвав, возрождает, освещает, просвещает, оправдывает, обновляет, прославляет для того, дабы чрез веру в Единородного Сына его и Троицкое Божество соделать наследниками вечного живота с наследниками Сына любви Его» [2, л. 85-86]. Если первое определение построено, преимущественно, вокруг личности Иисуса Христа, то во втором добавляется еще учение о спасении человека через основанную Им Церковь.

В дальнейшем архимандрит Евтихиан развивает больше второй вариант определения нового завета, рассуждая о нем как об установлении истинной религии, которая является человечеству в лице Иисуса Христа: «Итак, сей завет Божеской Благодати состоит в торжественном устройении истинной религии, впрочем уж такой, которая предлагается и сообщается человеческому роду не как религия, учрежденная по силе ветхого завета – в сеньях и гаданиях, но в самой истине посредством явившегося Сына Божия» [2, л. 90].

Архимандрит Евтихиан подчеркивает, что Новый завет был постепенно изъясняем ветхозаветному еврейскому народу в пророчествах и прообразах, которые всегда имели в виду Христа. Однако, Новый завет автор считает совершеннее и лучше Ветхого, так как он связан с благодатным искуплением и совершением пророчеств.

Кроме того, автор рассуждает о благодати. Он замечает, что само слово «благодать» употребляется в Священном Писании в различных значениях. Оно может означать следующие варианты смыслов:

1. Благоснисхождение или любовь Бога, по которой Он промышляет о спасении человеческого рода.

2. Божественное благоволение, по которому Бог на основании заслуги Иисуса Христа, всех людей хочет сделать причастниками Своей благодати, всех призвать к вечному животу и даровать оный.

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

3. Такое благое Божественное действие в человеческих душах, по которому Бог желает всем людям спасения, их просвещает, обращает, возрождает, обновляет, животворит и соединяет с собою; каковое действие некоторые называют помощью или споспешествованием благодати.

4. Различные дары Божественные как естественные [2, л. 103-104].

Однако в самом первом значении у слова благодать в Священном Писании существует множество синонимов. Она может быть обозначена следующими вариантами:

1. Премногою Божественной любовью.

2. Человеколюбием Бога Спаса нашего.

3. Милостью или милосердием Божиим.

4. Божественным снисхождением, или благоволением.

5. Предельным или неизмеримым богатством благодати.

6. Утробами щедрот.

7. Широтою или премудростию Божественного, долготою или долготерпением Божественною высотой или правдою Божиею, глубиною или несказанною любовью Божиею [2, л. 104-105].

В заключении своей антропологической рукописи автор говорит о постепенном действии Бога в вопросе восстановления: «Спасительная Божия благодать действует не единообразно и не вдруг, но многообразно и постепенно, хотя один способ спасения – заслуга Иисуса Христа... И вера в сию заслугу и правду» [2, л. 109].

Проанализированные фрагменты 121 рукописи содержат разнообразные темы, связанные с вопросом восстановления человеческой природы. Центральным Лицом в процессе восстановления является вторая Ипостась Святой Троицы, Иисус Христос, который искупает человечество. Человек может воспринять восстановление путем веры в Иисуса Христа и Его искупительный подвиг. В связи с этой темой архимандрит Евтихиан затрагивает вопрос о разделении людей на предопределенных ко спасению и отверженных от него. Автор говорит о том, что любовь Бога такова, что Он всех людей предопределяет ко спасению по Своей к ним любви. Однако, сами люди делают себя отверженными от спасения, пренебрегая искупительной жертвой или не имея веры. В следствие этого, Бог как бы вынужден уступить их выбору.

В вопросе искупления позиция автора рукописи несколько непоследовательна. Он в одних фрагментах говорит о необходимости удовлетворить правду Божию искупительной жертвой, удовлетворить Божьему правосудию, и в этом явно влияние западного богословия с его юридизмом в данном вопросе. В других фрагментах рукописи архимандрит Евтихиан

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

рассматривает искупительную жертву как акт любви Божьей к человеку. Фрагментов второго вида больше, что свидетельствует о преобладании в исследуемой рукописи все же православного взгляда на проблему искупления.

У автора рукописи наблюдается тенденция классифицировать то, о чем он рассуждает. Например, он классифицирует значения понятия «благодать», синонимы понятия «отверженные», действия Божественного предопределения. Стремление к классификации свидетельствует о тяготении автора к научному подходу.

В целом, рукопись частично раскрывает учение о восстановлении человека, однако, в центре внимания в ней остается только искупительный подвиг Иисуса Христа и необходимость веры со стороны человека. В рукописи полностью отсутствует раскрытие средств спасения в виде установленных Христом церковных таинств. Вместо этого присутствует чрезмерно подробное рассуждение о Ветхом и Новом заветах. Все это свидетельствует о еще не сформировавшемся окончательно методе создания богословских трудов в период первой половины XIX века и о попытках духовно-академических авторов, в лице, в том числе, и архимандрита Евтихиана (Лестева) разработать путем практического упражнения в сочинениях наиболее приемлемый метод и план той или иной богословской дисциплины.

Литература

1. Богословие догматическое. Человекословие. Книга I [рукопись]. [Б.м.], 1830-е гг. 192. Штатпы отдела рукописей. ОР Ф.173.4 № 120.
2. Богословие догматическое. Человекословие. Книга II [рукопись]. [Б.м.], 1830-е гг. 165. ОР Ф.173.4 № 121.
3. Богословие догматическое. Человекословие. Книга III [рукопись]. [Б.м.], 1830-е гг. 267. ОР Ф.173.4 № 122.
4. Богословие относительное [рукопись]. [Б.м.], 1830-е гг. 77 лл. ОР Ф.173.4 №119.
5. Богословие созерцательное [рукопись]. [Б.м.], 1830-е гг. 233лл. ОР Ф.173.4 №118.
6. Введение в богословие: рукопись. Б.м., 1830-е гг. 116 (из них 3 чи стых), (2 форзац) л. Шифр хранения: ОР Ф.173.4 № 115.
7. Герменевтика кн. I [рукопись]. - [Б.м.], 1830-е гг. - 199лл. ОР Ф.173.4 №116.
8. Герменевтика кн. II [рукопись]. - [Б.м.], 1830-е гг. - 159лл. ОР Ф.173.4 №117.

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

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

10. Нифонтова О.И. Проблема человека в русской духовно-академической философии первой половины XIX века: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.13 / Нифонтова Ольга Ивановна; [Место защиты: ФГАОУ ВО «Белгородский государственный национальный исследовательский университет»]. Белгород, 2021. 189 с.

11. Нифонтова О.И. Учение о предопределении человека в рукописи 121 трилогии «Богословское Человекословие» архимандрита Евтихиана (Лестева) // Nomothetika: Философия. Социология. Право. 2022. Т. 47. № 1. С. 142-149.

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

УДК 173; 364.142

Татьяна Анатольевна Рудавина,
сотрудник отдела Губкинской епархии
по взаимодействию Церкви с обществом и СМИ,
аспирант 2 курса НИУ «БелГУ»,
rudatan@yandex.ru

Эволюция семьи: библейский императив и глобальные интенции

Аннотация. Современная эпоха характеризуется деконструкцией традиционной христианской парадигмы, в рамках которой встает проблема соотношения библейского взгляда на институт семьи (в нашем случае – православного антропологического и аксиологического императива) и глобальных тенденций, радикально трансформирующих межсубъектные и гендерные формы отношений в семейно-брачной сфере. Глобализационные процессы оказывают существенное влияние на структуру межличностных, межполовых связей, порождая новые формы отношений, зачастую диаметрально противоположные, антиномичные христианской парадигме (антропологии, аксиологии и эсхатологии). На сегодняшний день проблема сопоставимости православного понимания семьи как онтологической реальности, укорененной в Божественном Откровении, и глобализационных концепций, редуцирующих институт семьи и брака, сводящих его к стандартному социокультурному конструкту, без учета его сакральных основ, исследована не до конца. Телеологически данное исследование направлено на выявление антибиблейских идеологем, содержащихся в моделях семьи, предлагаемых апологетами глобализма. Выводом является утверждение антагонизма между глобализационными процессами и библейской (православной) аксиологической системой, антихристианской направленности глобализации и ее деструктивного, негативного влияния на институт семьи.

Ключевые слова: институт семьи; глобализация и семья; трансформации семьи; православие и глобализм.

Tatiana Anatolievna Rudavina,
employee of the department of the Gubkin diocese
on interaction of the Church with society and mass media,
2nd year PhD student of Belgorod State University,
rudatan@yandex.ru

The Evolution of the Family: Biblical Imperative and Global Intentions

Summary. The modern era is characterized by the deconstruction of the traditional Christian paradigm, which raises the problem of correlation between the biblical view of the institution of the family (in our case, the Orthodox anthropological and axiological imperative) and global trends that radically transform intersubjective and gender forms of relations in the family and marriage sphere. Globalization processes have a significant impact on the structure of interpersonal and intersexual relations, giving rise to new forms of relations, often diametrically opposed, antinomian to the Christian paradigm (anthropology, axiology and eschatology). To date, the problem of the comparability of the Orthodox understanding of the family as an ontological reality rooted in Divine Revelation and globalization concepts that reduce the institution of family and marriage, reducing it to a standard sociocultural structure, without taking into account its sacred foundations, has not been fully explored. Teleologically, this study seeks to identify the anti-biblical ideologems contained in the family models proposed by the apologists of globalism. The conclusion is the assertion of antagonism between globalization processes and the biblical (Orthodox) axiological system, the anti-Christian orientation of globalization and its destructive, negative impact on the institution of the family.

Keywords: institution of the family; globalization and the family; transformations of the family; Orthodoxy and globalism.

Современное общество характеризуется пересмотром многих традиционных взглядов, кризисом традиционного христианского мировоззрения. Соответственно, встает проблема соотношения библейского понимания семьи как фундаментальной социальной единицы, с новыми тенденциями, которые радикально трансформируют гендерные нормы и взаимоотношения в семье, предлагая новые семейно-брачные модели и формы, искажается христианская концепция семьи, основанная на Священном Писании. Глобальные интенции вступают в конфликт с библейскими антропологическими и аксиологическими принципами, в противоречие с

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

библейским учением о браке и семье, оказывая существенное влияние на отношения между людьми.

При этом, как отмечает российский государственный деятель, председатель Национального антикоррупционного комитета РФ, член Совета при Президенте РФ по развитию гражданского общества и правам человека Кирилл Викторович Кабанов, в настоящее время в России ведется «совершенно продуманная и согласованная политика, за которой стоят конкретные начальники, идеологи с четкими целями и задачами по разработке и практической реализации программы по "стиранию" из образа России ее православной составляющей и обезличиванию в смысле истинной культурно-исторической основы. Они считают, что православные самосознание и мотивация вредны для реализуемой ими попытки построить свою новую РФ бездушных оцифрованных потребителей, превратить Великую Православную страну Россию в безликую территорию, заселенную человеческой массой примитивных потребителей, управляемой условной Алисой и ИИ. В такую страну можно массово завозить сколько и кого угодно, с какими угодно религиозными и идеологическими взглядами. Ведь это будет страна без определяющей национально-культурной идентичности. Различные наши недруги, внутренние и внешние, пытаются любыми путями поменять формат нашей страны, убить ее душу, тем самым изменить суть основной массы граждан нашей страны, превратив их в безмолвных тварей» [4]. Эти перемены направлены и на институт семьи и брака, и глобализационные процессы в сфере семейно-брачных отношений часто противоречат христианским представлениям о морали, этике, смысле жизни, конечных судьбах мира. Этим противоречием определена актуальность настоящего исследования.

Традиционно семья понимается как основа, базовая единица социума, социальная моногамная ячейка [5, с. 8], созданная на основе священного союза между мужчиной и женщиной (что весьма важно – именно личностями противоположного пола, союз одного мужчины и одной женщины). В Библии брак рассматривается как Божественное установление. Бог создал мужчину и женщину, которые становятся одной плотью (Быт.2:24), и благословил их, повелев плодиться и размножаться (Быт.1:28; 9:7). Брак основан на любви, духовной близости между супругами, взаимной ответственности, жертвенности, преданности и взаимной поддержке, прощении, готовности поддерживать друг друга [6, с. 70]. Брак обеспечивает эмоциональную, материальную и практическую помощь всем членам семьи. Он является символом отношений между Христом и Церковью (Еф.5:22-33): Христос (образ

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

мужа) есть Глава Церкви (которая есть образ жены). Муж несет ответственность за духовное руководство и благополучие семьи.

Телеологически брак направлен на продолжение рода: рождение и воспитание детей: «наследие от Господа: дети; награда от Него – плод чрева» (Пс.126:3). Семья есть та среда, в которой формируется личность, закладываются ценностные ориентиры, дети получают заботу, им передаются ценности, традиции. При этом внутрисемейные отношения иерархичны: в семье существуют четко определенные роли для мужчин, женщин, детей. Предполагается, что мужчина – кормилец и защитник семьи, а женщина традиционно является хранительницей домашнего очага, отвечает за ведение домашнего хозяйства, воспитание детей. Ее характерными чертами должны быть трудолюбие, скромность, любовь к рукоделию, милосердие, добродетель (Притч.31:10-31). Дети должны быть послушны родителям. Декалог говорит о том, что дети должны почитать родителей (Исх.20:12; Еф.6:1-3). При этом в Библии говорится о том, что родители, в свою очередь, не должны раздражать детей своих, должны быть мудрыми, от них требуется, чтобы они наставляли детей в учении Божиим, что подразумевает их личное благочестие (Втор.6:4-9; Еф.6:4). Семья призвана быть свидетельством Божьей любви и милости в мире.

Традиционная семья имеет в своем основании ядро – родителей и детей. Это родство продолжается во времени и пространстве и, соответственно, включает в себя соединенных кровными узами родственников (братьев и сестер, бабушек, дедушек, тетей, дядей и так далее), которые являются «скрепой» всего рода, основными его единицами. И этот род есть единое тело (на подобии христианской семьи верующих, объединенных верой во Христа, Главы Церкви, славящих Его «едиными устами и единым сердцем»). Семья воплощает в себе общность любви, заботы, милосердия и прощения и играет фундаментальную роль в хранении, передаче культурного наследия, традиций, духовных ценностей, иерархических особенностей и богоустановленных норм морали, этики, нравственных принципов от одного поколения к другому (этот общий культурный код объединяет всех членов рода), что делает семью инструментом Божественного Провидения в формировании социума. В семье осуществляется воспитание духа, передача веры, благочестия от родителей к детям, из поколения в поколение, прививается уважение к старшим, сохраняется историческая память.

Расторжение брака, как священного союза мужчины и женщины, не одобряется в Св. Писании, кроме случаев супружеской измены (Матфея 5:32; 19:9), которая является нарушением брачных обетов, разрушением духовного и физического единства супругов и попранием святости брака. Идеалом

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

христианского брака является его крепость, нерасторжимость, когда супруги стремятся к прощению друг друга, чтобы даже в нарушенной брачной идиллии с помощью Божией найти путь к восстановлению отношений через покаяние, прощение, смирение, кротость, терпение. Разрушение семьи, семейного очага ведет к социальным проблемам, разлому фундамента общества, влечет за собой духовный и социальный упадок социума.

Таким образом, семья есть Богом установленная общность людей на основе любви к ближнему, она имеет Божественное происхождение. В семье человек совершает духовное восхождение. Священное Писание подчеркивает важность почитания родителей и старших представителей семьи, как проявление моральной и религиозной обязанности и благочестия и послушания Богу. Из этого вытекает необходимость заботы о больных, нуждающихся родственниках, оказания помощи им, чем проявляется христианская любовь, сострадание к людям, как форма служения Богу. Семья, как богоустановленный институт, как малая Церковь, рассматривается как фундамент социума, как сила, формирующая нравственный облик социума. Крепкие семьи, основанные на христианских добродетелях и любви, способствуют возрастанию общественного блага, стабильности и процветанию российского социума. Разрушение же института семьи в его библейском понимании, отход от христианских семейных ценностей ведут к нравственной деградации народа, духовной опустошенности и умножению социальных недугов, подрывая основы общественного порядка.

Современные глобальные трансформации в сфере семьи и брака ведут к новым вызовам и формируют новые – вариативные – модели поведения и формы семейно-брачных отношений. Так, наблюдаются такие тенденции, как однополые браки, соответственно, появляются новые модели воспитания детей, когда в сознании ребенка формируется «нормальность» двух мам/пап, т.е. родителей одного пола. Или же допустимость двух мам и одного папы, а также двух пап и одной мамы и т.п. (по типу групповой коммуны). Также в настоящее время присутствует такая тенденция, как совместное проживание без официальной регистрации брака: пары живут вместе как партнеры, их трудно назвать в полном смысле слова супругами, они не состоят в браке, при этом такие пары бывают как с детьми, так и без них.

Кроме того, снижается роль традиционных гендерных ролей: модель, в которой мама была домохозяйкой, а папа – добытчиком, он работал, чтобы содержать своих домочадцев, уходит на периферию семейно-брачных отношений, а на первый план выходят модели, в которых или мужчина и женщина меняются местами, или оба работают, или работает одна женщина.

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Такое положение дел приводит к тому, что на женские плечи ложится двойная работа: она должна отработать смену на работе, а затем еще и заниматься домашними делами. Это тяжело не только физически, но и психологически в том случае, если мужчина не оказывает ей помощь, а после трудового дня отдыхает, не учитывая то, что женщине тяжелее, ведь она «немогущий сосуд» (1Петр. 3:7) и в физическом, и моральном смысле. Соответственно, атмосфера в семье накаляется и ни к чему хорошему не приводит.

Однако следует сказать о том, что нередко женщины в погоне за деньгами самовольно устраиваются на работу, игнорируя мнение и доходы мужа: страсти сребролюбия, зависти, тщеславия и гордыни подталкивают женщин на то, чтобы зарабатывать как можно больше, ей всё мало и мало. Продолжение рода, деторождение отходит на второй план из-за желания стать богаче и блеснуть перед друзьями, подругами своим достатком. В результате отношения внутри семьи снова оказываются под ударом. Низкая рождаемость, увеличение числа разводов оказывают негативное влияние на демографическую ситуацию в России.

Необходимо отметить, что здесь мы не касаемся тех случаев, когда и женщина, и мужчина испытывают действительную нужду и финансовые проблемы в семье, которые требуют того, чтобы оба супруга работали.

Глобальные тенденции в целом не всегда соответствуют традиционному библейскому пониманию: нивелируется значимость кровного родства, исторической памяти, связи между поколениями, традиционное христианское понимание семьи искажается, искажаются и межличностные, и межполовые отношения, все это негативно сказывается на детях. В настоящее время современное общество переживает стремительные изменения в экономике, технологической сфере (интернет, социальные сети, искусственный интеллект, кибер- и нано-технологии), в культурной, аксиологической и миграционной сферах, и эти изменения оказывают влияние на состав, функционирование семьи, меняют способы взаимодействия внутри и вне семьи. Следует отметить, что нынешняя миграция населения размывает традиционные устои, в т.ч. семейные связи. В результате глобализационных процессов, миграции создаются транснациональные семьи, что вносит свои коррективы в ценности и нормы семьи.

NBIC-технологии поднимают перед человечеством онтологические и экзистенциальные вопросы смысла жизни, смысла старения, болезней и смерти. Человечеству предлагаются технологии, которые должны увеличить продолжительность жизни, преодолеть болезни, смерть, а это является великим соблазном для пораженного грехом человека. Отсюда и безответственность,

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

легкость смены партнера, нежелание жертвовать собой, своим временем ради кого-либо, и иные негативные формы поведения. Ведь если я буду жить практически вечно, то о каких угрызениях совести может идти речь? Кто мне указ? Никто. Перед кем я буду отчитываться и держать ответ за свои дела? Ни перед кем. Кто критерий истины для меня? Я сам/сама. Кто мне судья? Никто. И я никому ничего не должен/ не должна. А теперь представим, что людей, мыслящих в таком ключе, тысячи... миллионы... И каждый считает, что он – сам себе бог и что только его мораль верна и абсолютна (при этом она относительна, ее можно менять в зависимости от ситуации).

Что нас ждет? Кто мы? Куда мчимся? Чего хотим достичь посредством слияния машины и человека? Что будет с человечеством, когда Искусственный интеллект (настоящий, а не тот, с которым мы сегодня общаемся с помощью чатов gpt, «Алисы» и прочих нейросетей) с целью оптимизации существования человеческой расы примет решение о ликвидации 2/3 части населения, и в эту часть – только представьте – войдете лично вы, потому что, по мнению бездушной и строго рационально мыслящей машины, вы не подходите по параметрам, или у вас сломана нога, или вы инвалид с детства, или ваш ребенок – инвалид, а значит, государство тратит деньги не ваше содержание. А это не выгодно, не рационально, не рентабельно. Всех пенсионеров, инвалидов ИИ решит ликвидировать с целью оптимизации существования остальной части населения.

Когда мы рассуждаем на эту тему абстрактно, представляя кого-то незнакомого, чужого, который живет на другом континенте, это кажется приемлемым. Но если мы спроецируем эту ситуацию на себя лично, применим к себе, то вряд ли нам захочется быть среди ликвидируемых. Не так ли?

Кроме того, глобализационные процессы делают акцент на индивидуальной свободе, при этом все меньше и меньше учитываются интересы коллектива, общества: человек живет так, как хочется ему, невзирая на интересы людей, находящихся рядом с ним, будь то родные или соседи, односельчане. Отсюда частые скандалы, разлады в семье, а потом и в коллективах, неумение и нежелание строить созидательные, положительные отношения с другими людьми. Многие молодые люди смотрят на других людей, как на источник удовлетворения собственных желаний, не более. И когда встает вопрос ответственности, жертвенности, они с легкостью отказываются от данных взаимоотношений. Здесь встает вопрос: а кто и чему учил эту молодежь? Какие ценности им прививали? Может быть, это мы, взрослые, виноваты в том, что сегодня происходит с подростками? Может быть, их нигилизм и дерзость, отторжение опыта старшего поколения есть отражение

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

нашей бездуховности, нашего скептицизма, отсутствия у нас настоящих ценностных ориентиров?

Глобализационные интенции касаются и вопросов морали и этики в сфере деторождения. Так, например, развитие репродуктивных технологий (ЭКО, суррогатное материнство, искусственные матки вне тела женщины и прочие) ставит сложные вопросы о родительстве. Может быть, вмешиваясь в сакральную сферу деторождения, мы грубым образом нарушаем порядок Мироздания?

При том, что мы живем в век технологий, цифрового социума, и практически у каждого человека есть средства связи, посредством которых он может связаться с любым человеком, особо остро встал вопрос социальной изоляции. Парадоксально, но, проживая среди людей, многие чувствуют себя одинокими и оторванными от социума, что негативно сказывается на психическом здоровье и благополучии. Наблюдается атомизация личности, замкнутость, изолированность. Учитывая то, что семья есть «таблетка» от одиночества, такая социоизолированность свидетельствует о том, что внутри института семьи происходят негативные трансформации [7, с. 72].

Глобализационные тенденции спровоцировали радикальный технопрогресс и биологическую эволюцию, стремление человека к собственному улучшению, улучшению своих возможностей посредством технологий, к продлению жизни и достижению бессмертия (в т.ч. и кибернетического), состояния, превосходящего человеческие ограничения, к построению новых форм существования, стремление человека стать «богом», наночеловеком, достичь богоподобных возможностей, высшего уровня развития, могущества с помощью нанотехнологий и последних достижений науки и техники, манипулирования геномом человека [1]. Это ставит современного человека перед фактом необходимости построения новой морали, новой антропологической, аксиологической системы. И традиционные христианские взгляды оказываются неприменимыми, ненужными в новом технологическом мире, где человек является сверх-человеком, человекобогом, обладающим сверхчеловеческими возможностями [3].

Такие серьезные вопросы поднимает сегодня глобализация, которая во многом противостоит библейской мировоззренческой парадигме, оказывая существенное влияние на структуру межличностных, межполовых связей, порождая новые формы отношений, зачастую диаметрально противоположных, антиномичных христианской парадигме. И в настоящее время обозначена проблема сопоставимости православного понимания семьи как онтологической реальности, укорененной в Божественном Откровении, и глобализационных

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

концепций семьи и брака, сводящих их к стандартному социокультурному конструкту, без учета их сакральных основ.

Святейший Патриарх Кирилл неоднократно высказывался о негативном влиянии глобализации на институт семьи, которое проявляется, в частности, в подрыве сакральных основ брака, размывании национальных идентичностей, продвижении либеральных ценностей, противоречащих традиционной морали, распространении идеологии гендерного равенства, продвижении однополых браков, снижении рождаемости и росте числа разводов, в ослаблении межпоколенческих связей, что приводит к утрате духовных ценностей и, как результат, к ослаблению государства. Глобализация представляет собой вызов для института семьи [8].

Налицо антагонизм между библейской (православной) аксиологической системой и глобализационными процессами, а также антихристианская направленность глобализации и ее деструктивное влияние на институт семьи. Однако нельзя сказать, что библейское понимание семьи совершенно исчезает из общественного сознания. Нет! Оно все еще продолжает оказывать значительное влияние на взгляды многих людей, как в России, так и зарубежом. Библейское понимание формирует их отношение к браку, воспитанию детей, моральным ценностям, несмотря на изменения в мировом сообществе. Многие люди стараются создавать и строить свои семьи в соответствии с библейскими принципами, что не может не радовать, т.к. это свидетельствует о том, что люди серьезно, ответственно относятся к своей жизни, к жизни окружающих, к традициям, культуре, они задумываются о смысле жизни, о будущем своего рода.

Несмотря на все вызовы, семья по-прежнему играет ключевую роль в обществе и остается главным институтом социализации, местом воспитания детей. Ценности, которые им прививаются, напрямую влияют на их будущее и на будущее всего общества. Какие ценности будут привиты ребенку в семье, какое направление ему будет задано, туда он и будет двигаться по жизни, какие образцы поведения и взаимоотношений ему были показаны в детстве, такие модели поведения будет он выбирать и строить межличностные связи на основе того, что в него заложили в семье. Крепкие семейные связи и поддержка внутри семьи являются важными факторами устойчивости к стрессу, успешной адаптации к жизненным вызовам, стабильности и процветания общества.

Семья есть микрокосм общества, а потому конфликты и проблемы, возникающие в семье, отражают социальные проблемы. И наоборот – проблемы социума указывают на то, что в институте семьи, в семейно-брачных отношениях происходят негативные преобразования, и «не все так гладко в

датском королевстве». Родители несут ответственность за воспитание детей, их формирование как личностей в духе традиционных ценностей, религиозных убеждений. Семья есть пространство, в котором люди учатся любить, понимать, прощать, заботиться друг о друге.

Таким образом, столкновение, антагонизм библейского понимания семьи и брака с глобальными тенденциями заключается в серьезном расхождении в понимании основ, целей и структуры семьи. Библейский императив в отношении института семьи заключается в ключевых аспектах, корнящихся в замысле Бога о человеке и мире: брак есть священный моногамный союз разнополых индивидуумов, а именно мужчины и женщины, установленный Богом. Цель брака – духовное возрастание, рождение и воспитание детей. Брак иерархичен и определяет роли, как мужа, так и жены, и детей: мужчина – глава семьи, обеспечивающий защиту, достаток и руководство в соответствии с совокупностью его телесных, психических и поведенческих особенностей. Женщина, в свою очередь, – хранительница очага, отвечающая за воспитание детей и домашнее хозяйство (также в соответствии с совокупностью ее особенностей). Дети слушают, почитают родителей. В основе построения внутрисемейных отношений лежат библейские принципы – верность, любовь, жертвенность, прощение, уважение и прочие. Библейский взгляд на институт семьи предполагает хранение и передачу традиций, исторической памяти, общего культурного кода, развитие межпоколенческих, родовых связей, преемственность религиозных ценностей. Брак есть отражение союза Христа и Церкви, семья – малая Церковь.

Глобалисты, в свою очередь, признают однополые браки, нормальность неполных семей, семей по типу коммуны, полиаморных связей и альтернативных форм отношений, а также равенство прав и обязанностей мужчин и женщин, что предполагает отказ от традиционных гендерных ролей, их деконструкцию. Увеличение экономической активности женщин влияет на распределение ролей в семье, приводит к изменениям в моделях воспитания детей, эмансипации женщин [2, с. 363], нестабильности внутрисемейных отношений, повышает уровень стресса и тревожности. Кроме того, акцент на индивидуализме, на личной самореализации (что приводит к приоритету личных интересов над семейными), допустимости развода, сожительства без официальной регистрации в ЗАГСе, отказе от деторождения в угоду своим интересам, нежелании жертвовать своим временем и свободой ради рождения детей, поддержка абортот. Также глобальные тенденции ставят вопросы о традиционном понимании родительства. Многие представители глобализма считают, что библейское понимание семьи устарело, ограничивает свободу

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

личности и не отражает разнообразие современного общества, тормозит его развитие. Ориентация на потребление влияет на ценности и приоритеты в семье, приводит к конфликтам внутри семьи. Глобализационные интенции предполагают относительность моральных принципов, формируют представления о семье, браке и межличностных, межполовых отношениях, противоречащих традиционным моделям поведения. Распространение секуляризма и потребительской культуры, размывание традиционных гендерных ролей приводит к размыванию традиционных ценностей, к кризису идентичности и потере ощущения принадлежности к определенной социальной группе. Технологический прогресс с акцентом на слиянии машины и человека ведет к дегуманизации последнего, потере сострадания и эмпатии.

Итак, библейский взгляд на семью основан на религиозных принципах и традиционных ценностях. Делая акцент на верности, любви, взаимоуважении, ответственности и жертвенности, родительской заботе, воспитании в вере и нравственности, библейский императив создает прочную основу для построения крепких и долгосрочных брачных отношений, предоставляет детям надежную среду для физического, эмоционального и духовного развития. Библейское понимание семьи и брака противостоит потребительскому образу жизни и ценностному хаосу, который характерен для современного глобального общества. Глобализационный взгляд на семью и брак основан на светских ценностях, правах человека, индивидуализме, самореализации личности, свободе выбора, секулярной морали, либеральных взглядах. Семья воспринимается как институт, который должен соответствовать изменяющимся потребностям общества, что предполагает признание многообразия форм семьи. При этом, несмотря на современные вызовы, библейский взгляд на институт семьи остается актуальным и важным для построения гармоничной жизни как отдельно взятой семьи, так и всего российского социума.

В заключение следует отметить, что семья является важнейшим социальным институтом, играющим ключевую роль в развитии социума, его стабильности и процветании. Ослабление семьи может привести к негативным последствиям для российского социума, например, к росту преступности, социальной нестабильности, поэтому укрепление семьи в рамках традиционного библейского понимания и поддержка семейных ценностей являются важной задачей для любого общества, стремящегося к процветанию и устойчивому развитию. Необходимо учитывать все аспекты глобализационных процессов и разрабатывать комплексные стратегии, направленные на укрепление семьи, необходимо принимать меры по разрешению конфликтов в семьях, способствовать построению гармоничных межличностных отношений,

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

демографическим сдвигам (повышению рождаемости), что, в свою очередь, будет способствовать укреплению мира и стабильности в социуме.

Литература

1. Болонкин А. Природная Цель Человечества – статья Богом // Криорус. 2005. [Электронный ресурс]. – URL: <https://kriorus.ru/content/ABolonkin-Prirodnaya-Cel-Chelovechestva-stat-Bogom> (дата обращения: 25 апреля 2025).

2. Закирова Т.В., Переселкова З.Ю. Трансформация института семьи в контексте ценностей либерализма // Вестник Удмуртского Университета, Серия: Философия, Психология, Педагогика. – Ижевск: УдГУ, 2022. – №32 (4). – С. 359-366.

3. Ицков Д. Заповеди жизни неочеловека. 2013. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.2045.ru/news/31383.html> (дата обращения: 25 апреля 2025).

4. Кабанов Кирилл. Пост в Телеграм-канале от 17.04.2025 г. [Электронный ресурс]. – URL: <https://t.me/kabanovkv/5130> (дата обращения: 25 апреля 2025).

5. Липич, Т.И., Липич, В.В., Борисов, С.Н. «Семья – это колыбель, в которой воспитываются дети, в которой оттачиваются человеческие отношения» (патриарх Кирилл) // Евангелие в контексте современной культуры: сб. науч. ст. VIII Междунар. науч.-практич. конференци. Под ред. Т.И. Липич, С.М. Дергалева, С.Н. Борисова. – Белгород, ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2020. – С. 8-11.

6. Лопин Р.А. Традиционные семейные ценности как формула любви к отечеству // Труды Белгородской Духовной семинарии (с миссионерской направленностью). – Белгород: ИД «СКпресс», 2020. – №10. – С. 68-75.

7. Рулиене Л.Н. Трансформация семьи в условиях цифрового общества // Вестник Бурятского государственного университета. Образование. Личность. Общество. – Улан-Удэ, 2018. – №3-4. – С. 71-74.

8. Святейший Патриарх Кирилл. Глобализм направлен против института семьи как прочной структуры, сохраняющей и передающей традицию // Патриархия. 2022г. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5971261.html> (дата обращения: 25 апреля 2025).

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

УДК 2-72

Анашкин Иван Сергеевич, магистрант
Белгородской православной духовной семинарии
(с миссионерской направленностью)
Россия, г. Белгород,
vm.psl.nick@gmail.com

научный руководитель:

Лопин Роман Анатольевич, к. ф. н.,
доцент кафедры философии и теологии НИУ «БелГУ»,
доцент кафедры миссиологии БПДС (с м/н)

«Аттрактивная миссия» – заметки к осмыслению нового термина

Аннотация. В статье делается попытка исследовать недавно используемое в миссиологии понятие «аттрактивной миссии», определить его особенности и правомочность применения, сравнить с другими понятиями и терминами, используемые в теории и практике православной миссии.

Ключевые слова: миссиология, аттрактивная миссия, Благовестие, дело проповеди, эклессиология, Церковь, община

Church, community
Anashkin Ivan Sergeevich, Master's student
Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with a missionary focus)
Russia, Belgorod,
vm.psl.nick@gmail.com

Scientific advisor:

Lopin Roman Anatolyevich, PhD in Philosophy,
Associate Professor of the Department of Philosophy and Theology at BelSU,
Associate Professor of the Department of Missiology at BPSS (with a m/n)

“Attractive Mission” – Notes on Understanding a New Term

Abstract. The article attempts to explore the recently used concept of "attractive mission" in missiology, to determine its features and legitimacy, and to compare it with other concepts and terms used in the theory and practice of Orthodox mission.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Keywords: missiology, attractive mission, evangelism, preaching, ecclesiology, Church, community

1.

С недавних пор в разговоре о миссии присутствует идея о двух концепциях совершения Благовестия. Первый род проповеди, условно обозначаемый как «активная» миссия, является реализацией Евангельских слов, как прямой заповеди Господа: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их исполнять всё, что Я заповедал вам» (Мтф. 28:19-20 и срвн. Мк. 16:15-16). Второй же вид распространения, вид передачи веры и свидетельства о ней – обозначается «аттрактивной миссией», что буквально можно перевести как *миссия притяжения*. Такая проповедь полагает своим основанием повелительные священные слова «Прииди и виждь» (Ин. 1:46), а благодатный отклик в душе слушающего в этом случае должен быть соотнесен не столько с содержательной проповедью миссионера (ведь, как мы знаем, «вера от слышания» – Рим. 10:17), но предполагается уже через миссионерскую задачу дать человеку благодатный опыт личной встречи с Божественным присутствием в этом видимом мире.

Чаще всего такого рода опыт понимается как благодатное переживание иной реальности в этом мире, благодатной реальности именно как *Церкви*, то есть её пребывание в видимых и исторических формах богослужения, собрания и общения верных, деятельного свидетельства о своей вере и т.п. Вместе с тем, подобного рода опыт единовременной и предельно личной встречи с Богом, как *причастности Церкви*, как бы проводит призванного к вере сразу через некоторые постепенные этапы, которые бы требовали, в ином случае – передачи слов, донесения смыслов, прохождения предварительных ступеней воцерковления, различного научения и введения человека в церковную жизнь.

Оба обозначенных нами подхода говорят о личной встрече с Богом, так как известно, что уверовать можно только через призвание свыше: «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня» (Ин. 6:44). Но в первом случае, в «активной» миссии Господь действует в обращаемом человеке как принятие Его слова, потом научения – как возвращение этого слова, а уже в итоге, дарует благодатное запечатление всего открытого проповедью через Церковное рождение (или возвращение в покаянии). Во втором же случае, Церковная жизнь в своей «аттрактивности», дает о себе знать таким всеобъемлющим благодатным свидетельством в сердце человека, что через это верою в Церкви видится устроение Богом Своего присутствия в мире, Своего собрания верных, Своего действия Духа Истины. Устраивается же все это, не

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

иначе, но как *внешнее и историческое собрание* и потому оно уже может дарить себя и свое присутствие здесь и сейчас как *опыт* Церкви – в её данных и запечатленных общей жизнью формах (догмата, канона, обряда, благочестия и др.). Такое единовременное и всецелое обращение к Богу при всем этом совершенно не обязательно должно быть понято как некое сверх-переживание или особый мистический опыт, но все же, и восприниматься человеком именно как опыт причастности (душевно-телесный, и глубинно-сердечный, духовный, интуитивный или какой-либо ещё в этом ряду). При этом же и разнообразность путей нашей веры – силы её действия, образов совершения, опоры на различный предыдущий опыт, – все это не поставляет людей в разные степени постижения веры, как идеального образца или некоторой отвлеченной и «будущей» полноты, как задачи научения (например, катехизации) или совершенствования в церковной практике, аскетическом делании. Но случившаяся причастность, даже наоборот, в духовном смысле уравнивает все необходимое различие и сложность общественной/общинной жизни, т.к. делает людей одинаково отнесёнными к Церкви, её опыту благодати, а потому и опыту встречи с Богом. И уже дальше, несмотря на необходимость пастырства и учительства, необходимость самовоспитания и аскетической синергии к духовному преображению, каждый человек идет по этому пути определенным и именно ему свойственным путем веры, путем как продолжением случившейся Встречи – а потому и необходимо личным, и столь же необходимо общинным, в самых предельных выражениях этих двух возможностей.

Поэтому можно сказать, что в более конкретизированном своем выражении *аттрактивность* миссии – это есть притяжение, как именно причастность Церкви и как опыт общения Церковного. Но почему же тогда в этом случае можно говорить о новом понятии, а не следовать уже принятым в миссиологии делениям и определениям, как: миссия внутренняя и внешняя; положительная и отрицательная в своих направлениях; миссия, как апостольство в широком или узком смысле этого именованья, и т.п.?

2.

Вполне можно сказать, что *миссия внешняя* призвана *активно проповедовать* Евангелие и способствовать дальнейшей встрече людей с Богом через это самое слышание, тем самым и соединяя их со Христом в этом первоначальном опыте веры, как опыте благодатного отклика на Евангелие (см. Мф 3:2 и Мк. 1:15), на слово Крестное (см. 1Кор. 1:18-23). Далее же, активная проповедь призвана приводить человека в Церковь, где уже может и должна продолжаться *миссия внутренняя* (скорее названная так условно и более

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

относящаяся к *катехизации*), которая могла бы соответствовать и некоторому выражению аттрактивности, которое, как «притяжение» к церковной жизни, может вполне себе соотноситься с понятием *воцерковления*. Также можно сказать, что необходимость действия призывающей благодати Божией на проповедуемого в деле *прямого благовествования*, характеризует как раз «*положительный аспект*» совершения миссии, как об этом сказано и в пособии по Миссиологии: «Благая весть звучит о наступлении Царствия Божия, призывает к познанию Истины и освобождению от греха в Духе Святом. "Положительные" задачи самой миссии кратко сформулированы апостолом Петром в его первой проповеди на площади Иерусалима после сошествия Святого Духа на апостолов: "покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святого Духа" (Деян. 2.38)» [5].

Но уже дальнейший путь в Церкви для человека обращенного и уверовавшего, будет связан с необходимостью духовного роста, аскетической борьбы, «отгребания» от всякой злой вещи (см. 1Фес. 5:22) в своей повседневной заботе, почему и логичнее отнести его как бы к «*отрицательным аспектам*» миссии, которые необходимо преподавать даже и в начале проповеди (как понятие неминуемой вражды, во-первых, Церкви и мира, а во-вторых, вражды ветхого и нового человека в каждом из нас). И такое отрицательное измерение миссии – как отречения от мира и как внутренней борьбы, – не могут также совершаться без церковной «аттрактивности», в том уже смысле этого понятия, что оно происходит через благодатное укрепление на соответствующие дела видимой и невидимой брани. Об этом «отрицательном» направлении миссиологии/проповеди мы также можем найти соответствующие слова в учебнике Миссиологии: «С другой стороны, миссия Церкви есть протест против "мира", под которым подразумевается зло, существующее в человеческих отношениях. Задачи "отрицательные" выразил апостол Иоанн Богослов в своем первом Послании: "Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего. И мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек" (1Ин. 2.15–17). ...Таким образом, миссия Церкви обращена к миру, но при этом несет в себе отрицание "мирского" и призывает к сущностному обновлению мира» [Там же].

Вместе с тем, мы также можем использовать и уже сформулированные в нашей академической миссиологии понятия о *проповеди-апостольстве*, трактуемые как в общем, так и в специальных пониманиях этого слова, о чем

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

учебное пособие говорит так же подробно: «"Апостольство" в широком понимании заключается в несении света Христовой веры миру, погрязшему во тьме, путем просвещения этим светом собственной жизни и реализации его через внешние действия: "Вы – свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме. Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного" (Мф. 5.14–16). ... "Апостольство" в узком понимании является одним из призваний в церковном служении, направленном на распространение Церкви в мире, и требует от человека особой харизмы и способностей к гомилетике. В этом смысле "апостольство" есть особое призвание Бога: "Он поставил одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова" (Еф. 4.11–12)» [5]. В этом контексте, подобно и прежде данным нам «двоицам» понятий о миссии, здесь мы можем провести такое же соответствие: активная и аттрактивная миссия могут также истолковываться как апостольство и призвание в их узком и широком смыслах понимания этого слова.

В итоге можно даже сказать, что в самом утверждении подобных понятий мы видим чаще всего деление миссионерских подходов в назывании их антиномийным образом: внутреннее/внешнее, положительное/отрицательное, широкий/конкретный контексты, общее/частное призвание и соответствующие этому дары, и многое тому подобное. И даже в этой логике, в её терминологическом продлении дальше, «активной миссии» (т.е. прямому благовествованию) правильнее было бы противопоставить подход именно некоторой «пассивности» миссии. И само это введенное понятие подсказало бы тогда нам и свои особенности, свои формы реализации и необходимость соответствующего внешнего выражения. Активная проповедь в своем понятии содержит прежде всего реализацию духовного подвижничества непосредственно в деле благовествования: как церковное поручение и как соответственный благодатный дар выходящему на проповедь миссионеру. Таким же образом можно обозначить и пассивный образ миссии, т.е. саму христианскую жизнь или, шире сказать, саму общину, как опосредованное апостольство, но в видимом же свидетельстве христиан о своем воплощении веры. И этот второй подход мы также можем обозначить как определенный подвиг, но уже предельно аскетичный и сокровенный в Боге, свидетельствуемый вовне *не прямо*, но внутренним самоотвержением ради Христа, борьбой с себялюбием ради Его изображения в человеке, и представляемым таким образом в явлении в мир Слова Божия. И лишь уже

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

таким косвенным/опосредованным способом, это подвижничество будет и определенным видом миссии, то есть способом проповеди *иконической*, как бы пассивно являемой в самой церковности вообще, но более «в доказательстве» её реализации на жизненной практике в самих христианах, в самом их образе жизни, как предельной её повседневности [3].

В итоге, по разным вышеприведенным понятиям и условным терминам, можно сказать, что единственный «отрицательный» аспект «пассивной» и «внутренней» миссии, в «широком» её понимании и должен быть как раз такого рода аскетической установкой на различные отречения на «тесном пути» спасения (см. Мф. 7:13), чтобы христианин, устремившись к той мере, о которой говорится: «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20), тем самым мог стать истинным миссионером-проповедником истинного Бога Христа, сначала в Церкви, а затем и в мире. Стать тем самым «письмом Христовым» (см. 2Кор 3:3), которое бы смог недвусмысленно прочесть любой человек, встречающий такого христианина на жизненном пути.

И все-таки, несмотря на все вышесказанное, открытым остается тот самый заданный в начале вопрос: почему же, при всех уже описанных нами истолкованиях и соотнесениях смыслов миссионерства в различии его контекстов, аттрактивная миссия может являться ещё одним названием или все-таки подходом, концептом, парадигмой (наряду с активным благовествованием) не совершаясь при этом ни в противоположность, ни в тавтологической подмене к последнему?

3.

Как нам представляется, в этом вопросе аттрактивность миссии не столько противопоставляет себя активности проповеди, и уж тем более вовсе не предлагает пассивного воспроизведение форм церковности в их некотором «изъётом» виде традиции и культуры, ритуального действия (иногда воспринимаемого со-вне почти в магическом смысле), их готовности «под ключ» предложить вариант истины и красоты, как мировоззрение или идеологию, или как готовую практику к реализации. Но при этом она как бы смещает сам акцент в оценке совершения миссии, фокусируясь на благодатной, божественной природе Церкви, данной нам в земном её странствии (см. Еф. 3:9-12 в соотн. Притч. 9:1). Данное исторически людям как длящееся преемство апостольской общины – а духовно, как продолжение апостольской истины и апостольской веры. Почему и говорится, что любое понимание миссии может выводиться лишь из этой божественной природы Церкви и лишь такого понимания церковности, когда, главным образом, она

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

продолжается в истории в виде *общинного* единства по вере, которое не может быть отделимо от дел веры, от повседневной жизни по вере, которое, в конечном виде, не может быть отделено и от тех форм церковности и внешнего их выражения, которые непрерывно исходят из самой глубины общиной жизни верующих как осуществляемое Предание [1]. И по этой же причине, уже *миссия* не может быть чем-то отдельным от жизни по вере, которая дается прежде всего всей Церкви, дается общине верующих, а конкретно уже усматривается (возгревается, хранится, возделывается) как необходимые личные дары и конкретные поручения на служение (в т.ч. проповеди). Потому и становление проповеди внешнему кругу людей в этом контексте понимается, во-первых, как одна из естественных форм *свидетельства* своей веры, а во-вторых, как форма именно церковная и общинная, которой соответствуют такие понятия как *дар*, *поручение*, *служение*. Такие акценты не должны быть пренебрегаемы, как относимые к подходу протестантизма, т.к. вышеназванные понятия, прежде всего имеют свою укоренность в Священном Писании, как об этом говорится в толковании на Библию проф. Лопухина: «Выражение "дарование" (χάρισμα) обозначает такую способность человека, какая подана ему божественною благодатью (χάρις). Таким образом, этот термин указывает более на *происхождение* дарования. Что касается выражения "духовный" (πνευματικός), то этот термин обозначает рассматриваемое явление более со стороны его *сущности*, показывая, что оно идет от Духа Святого и сосредоточивается в *духе* человека» [4].

Таким образом, проповедь *вовне* становится не просто личным делом миссионера, которым он связывает себя с Церковью через благословение священноначалия и тем самым придает своему служению законность или спешит охраться благодатным покровом послушания для шествия по этому опасному аскетическому пути благовестника, но проповедь Евангелия выводится уже из самых недр общинной жизни и не становится лишь внешним делом, как предпринимаемая активность, но предлагает внешнему человеку обрести *свой личный опыт*, как непосредственное приобщение Церкви, именно как соприкосновение с Божественной жизнью, как мистическое переживание жизни благодатного бытия Церкви в мире, но и при этом, как часть *общинного общения*. И лишь по причине внутреннего согласия с этим, в силу внутреннего приобщения к этому опыту и переживаемой действительно *инаковости* такого церковного откровения, это уже может становиться для человека и личной целью следования ко Христу – целью в дальнейшем осмысливаемой, трудовой, подвижнической. Лишь как следствие такого опыта и его «аттрактивности», это может вести за собою и необходимые дела ко спасению, к совершению богообщения и освящения

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

человека – в любых необходимых этому церковных формах, в различной их мере, в различной постепенности и по различным же икономийным соображениям.

Поэтому можно сказать, что миссионерство, в этом смысле, всегда предельно *экклезиологично*, но устоявшиеся словосочетания об экклезиологии миссии или о миссионерском измерении экклезиологии – зачастую не ищут в этом именно онтологического и глубинного их единства, их нераздельности, а не некоторого лишь их соотнесения и взаимосвязи. В противном случае, любые крайности (активная миссия вовне или опыт причастности жизни общины) не дают совершиться ни одной из этих онтологий, как форм проповеди, самим по себе. Активность миссии, приводя человека в Церковь, оставляет его как бы с атомизированным опытом духовности, наедине со «своим» опытом веры, который пока ещё (а зачастую это растягивается на годы т.н. «воцерковления») невозможно уложить в предлагаемые внешние формы; а общинная жизнь без её внешних проявлений именно как *свидетельства* встречи со Христом (проявляемом в человеке всецело, духовно и телесно, а в реальной общине – исторически, а во вне – как именно миссионерство), становится лишь замкнутым клубом по интересам, который отделен от жизни в её *настоящести* и тем самым является способом лишь отдохнуть от неё, переключиться на что-то возвышенное, духовное, иное, является и некоторым способом сбежать от своей реальности «настоящей» жизни, без принесения каждым верующим духовного делания в свой круг общения и в свою повседневность. Этим выражается необходимый синтез этих двух сторон общинной жизни, как частное и общее в их проявлении, как аскетика и миссиология, которые лишь в своем церковном, экклезиологическом измерении могут свидетельствовать о единстве в причастности к действительно Иному (т.е. реальности жизни с Богом). Такого рода синтез не может уйти в крайности какого-либо из этих путей, но и не должен просто совместить в себе эти стороны в простом их перечислении, без необходимого претворения в благодатном пути Церкви, который есть одновременно в этом и свидетельство благодати, и благодать свидетельства. Особенно же важным является понимание этого совмещения подходов, как постоянная их «перепроверка» через друг друга – общины через свидетельство миру, а активность благовествования через его обоснованность в самой добродетельности общинной жизни.

Литература

1. Амфилохий (Радович), митр. Миссия Церкви и ее методика. [Электронный ресурс]. – URL:

«АТТРАКТИВНАЯ МИССИЯ» – ЗАМЕТКИ К ОСМЫСЛЕНИЮ
НОВОГО ТЕРМИНА

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

https://azbyka.ru/otechnik/Amfilohij_Radovich/missija-tserkvi-i-ee-metodika-v-istoricheskoy-perspektive (дата обращения 14.05.2025)

2. Иларион (Троицкий), свщмч. Воплощение и Церковь. [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Troitskij/voploshhenie-i-tserkov (дата обращения 14.05.2025)

3. Иустин (Попович), преп. Внутренняя миссия нашей Церкви. Осуществление Православия. [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Popovich/vnutrennjaja-missija-nashej-tserkvi-osushhestvlenie-pravoslavija (дата обращения 14.05.2025)

4. Лопухин А.П., проф. Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblia (дата обращения 14.05.2025)

5. Миссиология. Учебное пособие, изд. 2-е, исправленное и дополненное (Миссионерский отдел Русской Православной Церкви, 2010). [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/missiya/missiologija-uchebnoe-posobie> (дата обращения 14.05.2025)

6. Николай (Велимирович), святитель. Проповеди / Принцип Восточной Православной Церкви. [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Serbskij/printsip-vostochnoj-pravoslavnoj-tserkvi (дата обращения 14.05.2025)

7. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения 14.05.2025)

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

УДК 291.71

Бедоев Александр (Алан) Николаевич
студент 1 курса Белгородской Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью)
Россия, г. Белгородalan-bedoev@inbox.ru

Анализ эклезиологических оснований исключительности Православной Церкви

Аннотация. Статья посвящена анализу эклезиологических оснований исключительности Православной Церкви в контексте многообразия христианских конфессий. Автор, опираясь на тексты Священного Писания и святоотеческое наследие, обосновывает необходимость исповедания ортодоксальной веры как условия спасения. Критически рассматриваются протестантские течения, акцентирующие личную веру и социальное служение вне апостольской преемственности и церковных таинств. Основной вывод статьи: спасение возможно исключительно в рамках Православной Церкви, сохраняющей непрерывность благодати и догматическую чистоту.

Ключевые слова: Православие, эклезиология, спасение, ересь, апостольская преемственность, святые таинства.

Analysis of the ecclesiological foundations of the exclusivity of the Orthodox Church

Abstract. The article examines the ecclesiological foundations of the exclusivity of the Orthodox Church amid the diversity of Christian denominations. By analyzing biblical texts and patristic teachings, the author argues for the necessity of orthodox faith as a condition for salvation. Protestant movements, which emphasize personal faith and social service outside apostolic succession and sacraments, are critically evaluated. The central conclusion is that salvation is possible only within the Orthodox Church, which preserves the continuity of grace and doctrinal purity.

Keywords: Orthodoxy, ecclesiology, salvation, heresy, apostolic succession, holy sacraments.

«Находящийся вне Церкви мог бы спастись

только в том случае, если бы спасся кто-либо из находившихся вне ковчега Ноева». (Свят. Иоанн Златоуст)

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Почему именно православие?

В настоящее время в мире насчитываются десятки тысяч христианских организаций и конфессий. Только протестантских движений, по прогнозам, к концу 2025 году будет зарегистрировано более 45 000. Примечательно, что каждая из них претендует на звание абсолютной истины и Церкви Христовой, однако при этом обладает собственным вероучением, догматами и, как следствие, своей субъективной верой. Нередко доктрины одной конфессии при этом прямо противоречат другой. Как же в таком океане разнородных христианских течений возможно найти ту Истину, через которую единственно и даруется спасение?

Обычно представители современных неопротестантских движений вопрошают ортодоксальных христиан: на каком основании можно утверждать, что истинной является именно Православная Церковь? Ведь помимо Православия существуют баптисты, адвентисты, пятидесятники, лютеране, католики и многие другие деноминации. На самом деле данный вопрос имеет ключевое значение, поскольку от него зависит ни много ни мало – спасение человеческой души. Все помнят устрашающие слова апостола: *«дела плоти известны; они суть: прелюбодение, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, соблазны, ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное. Предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царствия Божия не наследуют»* (Гал. 5:19–21). Указанный текст однозначно свидетельствует, что христиане, придерживающиеся еретических воззрений, не смогут войти в Царство Небесное, равно как и пьяницы, блудники и прочие нечестивцы. Причина справедлива и понятна: таковые (еретики) пребывают вне Тела Христова, а значит:

- чужды Церкви Христовой;
- остаются плотскими, ибо лишены благодати, подаваемой исключительно в Церкви посредством святых Таинств;
- отчуждены от спасения.

В другом месте Павел продолжает: *«еретика, после первого и второго вразумления, отверщайся, зная, что таковой развратился и грешит, будучи самоосужден»* (Тит. 3:10). Божественное Откровение вновь акцентирует опасность исповедания искажённой веры (которая и именуется собственно ересью) и подтверждает, что противящиеся Истине не наследуют Царства Небесного. Слова эти суровы, но таково определение Всемогущего Бога, пред величием которого человек обязан склониться. Представители протестантских течений, в силу категоричности данных текстов и общего духовного

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

ослабления, зачастую игнорируют их, обращаясь к более «лояльным» фрагментам Священного Писания. Однако *«Бог не человек, чтоб Ему лгать, и не сын человеческий, чтоб Ему изменяться. Он ли скажет и не сделает? будет говорить и не исполнит?»* (Числ. 23:19). Избирательное прочтение Библии – любимое занятие сектантов, так как на таком принципе можно обосновать любое, даже самое безумное учение. Вдумчивый читатель Нового Завета помнит, что данный принцип был разработан никем иным, а самым дьяволом, пытавшимся искусить Спасителя в пустыне (Мф. 4:6-7). Мог ли представить псалмопевец, создавая 90-й псалом, (который сатана столь искусно использовал в искушении Иисуса), мысль о том, что его слова могут быть истолкованы как призыв к безрассудным и опрометчивым поступкам? Вряд ли такое возможно. 90-й псалом говорит совсем о другом. Он является глубоким исповеданием веры в Божью защиту, покровительство и милость. Псалом подчеркивает, что упование на Господа дарует человеку безопасность и избавление от всякого зла. Это не призыв к безрассудным действиям, а утверждение доверия Богу, Который оберегает верующих в любых обстоятельствах. Псалом напоминает, что истинная безопасность – не в испытании Бога, а в пребывании под Его покровом и вере в Его промысел. Но об этом позже. Итак, согласно Священному Писанию, для спасения человеку необходимы не только покаяние, добрые дела, социальное служение и признание Иисуса личным Господом (как утверждают протестанты), но как минимум и правильная вера – истинное православное вероисповедание.

1. Где Церковь, а где суррогат?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо определить: что есть Церковь и каковы её границы? Оппоненты нередко утверждают: «Церковь – это люди», «Церковь – собрание верующих», дополняя: «В Писании Церковь обозначается термином “эκκλησία” (др.-греч. ἐκκλησία), что означает “собрание”. Следовательно, мы правы». Однако соответствует ли это толкование библейскому контексту? Анализ понятия «эκκλησία» в рамках всего Священного Писания (а не изолированных цитат, как часто делают протестанты) приводит к выводу: Церковь – не просто собрание людей, но богочеловеческий организм, имеющий четкие отличительные критерии. Например, в Новом Завете термин «эκκλησία» применяется к язычникам, собравшимся для суда над апостолом Павлом (Деян. 19:32). Можно ли считать это убогое собрание подлинной Церковью? Очевидно, нет – с этим не согласились бы даже сами протестанты. Более того, не все исповедующие веру во Христа принадлежат к Церкви Христовой. Это трагично для

заблуждающихся еретиков, но оно соответствует истине. Подтверждение сему читатель многократно находит в новозаветных текстах, например, в Евангелии от Иоанна евангелист пишет: *«Многие, видя чудеса, которые Он творил, уверовали во имя Его, но Сам Иисус не вверял Себя им»* (Ин. 2:23–24). Данный отрывок ясно показывает: вера в Христа совсем не гарантирует принадлежность такового к Его Телу (Церкви). *«Если же не послушает их – продолжает апостол Матфей –, скажи церкви; а если и церковь не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь»* (Мф. 18:17). Здесь двое или трое верующих вообще противопоставлены Церкви, что опровергает идею неопротестантов о том, что малая группа верующих уже составляет Церковь. Таким образом, утверждение о «Церкви как сообществе двух-трёх верующих» – миф, основанный не на Слове Божьем, а на человеческих интерпретациях.

2. Православное понимание учения о Церкви.

Итак, согласно Слову Божьему истинной Церковью можно считать только такое общество верующих в Иисуса Христа людей, которое:

1. Основано Самим Иисусом Христом в день Пятидесятницы (Как повествует об этом книга Деяний).

2. Сохраняет и передает чистоту Божественного учения во всей её полноте, то есть через Священное Писание и Священное Предание со дня своего существования и до скончания веков (2 Фес. 2:15).

3. Имеет трехчинную иерархию и Таинства.

4. Ведет свое начало непрерывно от Христа и до наших дней.

Теперь уместно рассмотреть эти аспекты поподробнее.

Изначально важно отметить, что Господь Иисус Христос создал одну единственную Церковь в день Пятидесятницы, как было сказано ранее (а не церкви, как ошибочно думают сектанты). Декларация Баптистского всемирного альянса выразила общее для всех протестантских сообществ несогласие с этим утверждением. В ней указано: *«...мы верим, что все, кто исповедует Иисуса Христа как Господа и Спасителя, являются частью Его тела, Церкви, независимо от их конфессиональной принадлежности»* [2]. Но подтверждение подобным лозунгам мы не обнаруживаем в Божественном Откровении. Напротив, оно прямо повествует об обратном (Мф. 16:18). Церковь – это Тело, оно одно. Нанося сокрушающий удар баптистской декларации, апостол восклицает: *«один Господь, одна вера, одно крещение»* (Еф. 4:5). Никто в Библии не сможет найти подтверждения тому мнению, что церковей может быть много и все они ведут к спасению. Это миф и очередное человеческое предание, выдуманное самими же протестантами вопреки их же убеждениям. Комично,

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

что излюбленный принцип «Sola Scriptura» (только Писание) в реальной жизни у протестантов не актуализируется. Они, отвергнув истинное Божественное Предание обложили себя многочисленными преданиями человеческими.

Итак, Церковь одна – это библейский факт, который должны принять протестанты, так усердно декларирующие незыблемый авторитет Писания.

Следуя далее вдумчивый читать логически придет к следующему вопросу: можно ли доказать, что именно Православие есть та Церковь, которая ведет свое начало от Христа, до наших дней? Ответ ортодоксальных христиан очевиден – да, можно. Это подтверждается историческими справками, выражающимися в апостольской преемственности веры. Честный читатель Священного Писания не сможет игнорировать тексты, иллюстрирующие, передачу апостольского преемства преемникам через рукоположение.

Незыблемость церковной традиции зиждется на неразрывной цепи посвящения священнослужителей, берущей начало от Самого Спасителя. Как свидетельствует Евангелие, Христос лично избрал апостолов, провозгласив: *«Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас»* (Ин. 15:16). Эти ученики, исполненные благодати Пятидесятницы, стали первыми звеном в преемственности служения, передавая дар Духа через священный обряд возложения рук. Книга Деяний запечатлела этот принцип: *«Рукоположив же им пресвитеров к каждой церкви»* (Деян. 14:23), а также описывает, как *«через возложение рук апостольских подается Дух Святой»* (Деян. 8:18).

Апостольские послания подчеркивают сакральность этого преемства. Святой Павел наставляет Тимофея: *«Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе... с возложением рук священства»* (1Тим. 4:14), акцентируя непреложность божественного избранничества. Тот же принцип отражен в руководстве для Тита: *«Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров»* (Тит. 1:5). Апостолы не только закладывали основы церковного устройства, но и предостерегали от поспешности: *«Рук ни на кого не возлагай поспешно»* (1Тим. 5:22), утверждая принцип осознанного избрания достойных.

К концу I века христианский мир уже обладал четкой структурой: каждая значительная община управлялась пресвитерами, чье посвящение восходило к апостольскому источнику. Эти пастыри, принявшие благодать через цепь рукоположений, стали живыми носителями той самой силы, что сошла на учеников в день Пятидесятницы.

Об этом пишут и представители древней Церкви, которые стали преемниками апостольского служения. Например, Климент Римский, апостольский ученик, в своем *«Первом послании к Коринфянам»* (конец I века)

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

подчеркивает: *«Апостолы были посланы проповедовать Евангелие, и они, проповедуя по странам и городам, поставляли начатки своих трудов, после испытания Духом, епископами и диаконами для будущих верующих»* [3, с. 155]. Очевидно, текст свидетельствует о том, что уже в раннехристианский период рукоположение рассматривалось как способ передачи апостольской власти и обеспечения преемственности в Церкви. Аналогичную мысль развивает Ириней Лионский во II веке в своем труде «Против ересей». Он пишет: *«Мы можем перечислить тех, кто был поставлен апостолами в церквях как епископы, и их преемников до нашего времени, которые ничего не знали о том, что вводится еретиками»* [4, С. 257]. Ириней подчеркивает, что апостольское преемство через рукоположение обеспечивает сохранение истинного учения и единства Церкви. В раннехристианский период идея апостольского преемства через рукоположение была не только теоретической концепцией, но и практической нормой, закрепленной в жизни Церкви. Киприан Карфагенский (III век) в своем труде «О единстве Церкви» утверждает: *«Церковь основана на епископах, и каждое действие Церкви управляется теми же самыми предстоятелями. Поэтому необходимо, чтобы епископы были поставлены через рукоположение, чтобы сохранить единство и преемственность от апостолов»* [5, с. 54-57]. Это древняя практика, позволяющая отделить истинную Церковь от сумасбродного сборища. Что касается Русской Церкви, ее становление связано с Крещением Руси (988 г.). Находясь в юрисдикции Константинополя до 1448 года, она обрела самостоятельность с учреждением патриаршества в 1589 году. Сегодня 179-м преемником апостольской традиции является Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.

Сегодня, любой желающий протестант может в «два клика» проследить апостольскую преемственность, например, Русской Православной Церкви от Святейшего Патриарха Кирилла вплоть до апостола Андрея.

Можно ли произвести подобный эксперимент в протестантизме? Конечно нет. Никакой преемственности от апостолов и тем более от Христа у них нет и быть не может. Ведут же они свое начало не от Сионской горницы, а в лучшем случае от Мартина Лютера, который жил всего каких—то 500 лет назад. А где была Церковь более 1500 лет до появления Лютера – уместно спросить протестантских оппонентов? Могло ли быть такое, что врата ада все-таки удалось одолеть Церковь, вопреки обетованию Спасителя?

Говорить же о современных неопротестантах и вовсе комично. Например, так называемые «пятидесятники» имеют свое начало даже не от Лютера, а от Чарльза Пархема, который жил в прошлом XX веке. Это практически современник нашего времени. Баптисты имеют начало от Джона Смита,

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

который жил в XVII веке. Адвентисты – от Елены Уайт, жившей в XIX веке, и так далее. Следовательно, основаны данные направления были не Христом на основании апостолов (*Еф. 2:20*), а всего лишь обычными людьми. Очевидность данного положения настолько проста и лежит на поверхности, что порой приходится удивляться, как такие простые аспекты не в состоянии уразуметь адепты протестантских организаций. Как сказано: *«видя, не видят, и слыша, не слышат, и не разумеют» (Мф. 13:13)*.

Православие сохранило так же и вероучение в неизменном виде, отвергнув поздние доктринальные новации как Запада (филиокве), так и протестантизма (учение об оправдании верой без дел). Например, догмат о Боговоплощении, сформулированный на Халкидонском соборе (451 г.), остаётся краеугольным камнем православной христологии, тогда как в протестантизме христологические вопросы часто подвергаются реинтерпретациям.

В то время как протестантские общины возникли в результате исторических разрывов (Реформация XVI в., «Великие пробуждения» XVIII–XIX вв.), Православная Церковь демонстрирует институциональную и доктринальную непрерывность. Её единство основано не на организационной централизации, а на общей вере, выраженной в соборных решениях и литургическом единстве. Это подтверждается единством православных Церквей в признании таинств, календаря постов и праздников, а также в осуждении современных вызовов (например, экуменизма радикального толка).

Проводя обзор второго критерия истинной Церкви, следует сделать небольшое отступление и коснуться темы Священного Предания. Церковь никогда не ограничивала Откровение Божье одним только Священным Писанием – ни в апостольское время, ни сегодня. Это факт. И на то есть веские причины. Но следует рассмотреть все по порядку.

Во-первых, о необходимости Предания как такового в Церкви возвещает само Богодухновенное Писание. Апостол Павел, наставляя Фессалоникийскую Церковь, восклицает: *«Стойте и держите предания, которым вы научены или словом, или посланием нашим» (2 Фес. 2:15)*. Итак, данный текст дает четкое указание на то, в каких формах апостолы передавали Божественное откровение своим последователям: первое – это научение словом (собственно само Священное Предание), и второе – письменным посланием (это то, что в Церкви принято именовать Священным Писанием). Более того, тот же апостол увещевает паству Христову: *«...удаляться от всякого брата, поступающего бесчинно, а не по преданию» (2 Фес. 3:6)*. Приходится поражаться, как протестанты, «штурмующая» из года в год Библию, умудряются не замечать, как сами апостолы неоднократно ссылались на различные Предания в своих

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

посланиях. Так, например, во 2-м послании к Тимофею апостол пишет: *«Как Ианний и Иамврий противились Моисею, так и сии противятся истине, люди, развращенные умом, невежды в вере»* (2 Тим. 3:8). А разве сможет тот же баптист найти этот сюжет на страницах священных текстов? Сказано ли где в Библии о том, как некие Ианний и Иамврий противились некогда пророку Божию Моисею? Нет, в Ветхом Завете эти имена не встречаются. Однако апостол, ничуть не сомневаясь, заимствует эту историю из иудейского предания и оглашает ее как всем известный факт.

Другой пример. Апостол Иуда (не Искарот) в своем послании повествует, что Архангел Михаил некогда спорил с дьяволом о Моисеевом теле (Иуд. 1:9). Но и в этом случае Писание Ветхого Завета никак не подтверждает данной истории как таковой, так как и она заимствована из Предания. В книге Деяний апостол восклицает: *«Блаженнее давать, нежели принимать»* (Деян. 20:35) – приписывая эти слова самому Христу. Но в Евангелии нет подобных изречений у Господа. Очевидно, Павел снова позаимствовал это учение из Священного Предания. Протестантам же, чтобы быть последовательными в своих убеждениях, необходимо вместе с Преданием отказаться и от всех этих текстов, так как они не имеют в себе никакого библейского обоснования.

И это еще не все. Восьмая глава Евангелия от Иоанна повествует о некой женщине, взятой в прелюбодеянии, которую привели ко Христу лукавые иудеи для определения ее дальнейшей участи (Ин. 8:3–11). Интересно, что этот поистине трогательный фрагмент текста отсутствует в большинстве наиболее авторитетных и древних греческих рукописей, содержащих четвертое Евангелие. Это подтверждают и самые яркие ученые протестантских деноминаций. Брюс Мецгер пишет: *«Этот рассказ отсутствует в лучших греческих рукописях: р66, р75, κ, B, L, N, T, W, X, Δ, Θ, Ψ, 33, 157, 565, 892, 1241 и т. д. Старосирийский (Syrs,c) перевод и арабская редакция “Диатессарона” Татиана не обнаруживают знания этого отрывка, равно как его не содержит и Пешитта. Древние коптские церкви также не включали этот рассказ в свои варианты Библии, поскольку он отсутствует в саидских, субахмимских и более старых бохейрских рукописях. Некоторые армянские рукописи и старогрузинские переводы тоже опускают это место. На Западе этот рассказ отсутствует в готском переводе и некоторых старолатинских рукописях (a, f, l, q)»* [18, с. 155–156].

Но гораздо более значимым фактом является то, что ни один из греческих отцов церкви на протяжении первой тысячи лет не ссылаясь на эту перикопу. Это относится даже к тем отцам и авторам, кто в своих трудах процитировал все Евангелие, стих за стихом, как, например, Ориген, Иоанн Златоуст и Нонн (в

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

стихотворном парафразе). Евфимий Зигабен, живший в первой половине XII в., был первым греческим автором, прокомментировавшим этот рассказ, но заявившим при этом, что точные списки Евангелия его не содержат. Самой ранней рукописью, содержащей греческий текст рассказа, является греко-латинский «Кодекс Безы», относимый обычно к V или VI в. Но эта богооткровенная истина всегда хранилась в Церкви, но в форме Священного Предания. Гораздо позже она была включена уже в евангельский текст Иоанна Богослова.

Наиболее парадоксальным является то, что, отвергая Предание Церкви, сектанты фактически лишают себя и самого Писания. Дело в том, что ныне используемый список библейских книг, которым пользуются протестанты, не упал на христиан с неба (как Коран когда-то на голову Мухаммеда) в готовом виде. Одних евангелий в первые века насчитывалось не менее 20-ти разных вариаций (!): Евангелие от Иуды, от Петра, от Фомы, Евангелие детства, гностические евангелия и пр. Списки книг в разных поместных церквях долгое время были разными. В западных общинах длительное время исключали из канона Послание к Евреям и Апокалипсис. На востоке разногласия были по поводу канонов, где некоторые общины не признавали Послание Иакова и Второе Послание Петра. Эфиопская Церковь пошла дальше и включила в канон ряд апокрифических книг, таких как Послания Климента, книгу Еноха, Дидаскалию и др. Церковь только впоследствии (IV в.), движимая Духом Святым, отсеяла «пшеницу от плевел» и утвердила канон Священного Писания, которым пользуются в настоящее время, в том числе и протестанты. Но в дискурсе данного вопроса встаёт очередной вопрос: какой критерий использовала Церковь в качестве мерила истины на святых соборах? – верно – это было Священное Предание. Учитывая это, хотелось бы спросить протестантов: на каком основании они используют в своём обиходе канонический корпус Священного Писания, напрочь отвергая при этом Предание Церкви? Логичнее ведь, следуя этой логике, включить в свою Библию также и все иные книги, которые использовались ранее христианами разных групп в первые века. В этом вся суть сектантской теологии – у неё нет никакой структурированности и последовательного обоснования. В этой связи всевозможные лозунги «нет Преданию!», «только Писание!» и пр. имеют весьма шаткое основание и являются необоснованными. Но, обнажая и далее невежество современных сектантов, важно обратить их внимание на следующее.

Фактическая нечитабельность текстов книг Ветхого Завета без Предания

Известно, что специфика еврейского языка предполагает написание текста одними согласными буквами. Первоначально в нём не было ни гласных, ни заменяющих их знаков. Например, сочетание «КРВ» могло означать: крОвь, крИвОй, крОв, кОрОвА, кАрАВАЙ и т.д. Ветхий Завет, а именно как минимум 39 книг, был написан именно таким образом [17]. Истинная интерпретация возможна только через Предание, на основе которого текст был позже огласован гласными. Синодальный перевод Ветхого Завета, используемый протестантами, воспроизведён на основе масоретского текста (!), интерпретированного исключительно по Преданию. Таким образом, как следует из вышесказанного, Библия сама по себе вообще не читабельна без Предания. Отвергая его, честные протестанты должны отказаться и от Ветхого Завета, и от части Нового. В противном случае это не может не расцениваться как лицемерная попытка усидеть на «двух стульях». Таким образом, протестантизм, отсекающий часть Божественного откровения, не соответствует критериям Церкви. Как говорил святой Иоанн Кронштадский: *«протестантство – это бунт против Церкви, замена любви гордыней личного мнения. Их "свобода" ведёт к холодности веры и распаду нравов»* [6, с. 480]. Каждый член протестантской общины, толкуя Писание «от ветра головы своея», выдаёт личное мнение за «откровение». Результат – бесчисленные противоречивые трактовки, деноминации, толкования и вероучения. Неудивительно, что в такой среде возникают такие чудовищные практики, как женское священство, истерический «святой смех», гомосексуальные семьи, теории процветания и пр. Нередко даже в одной общине возникают десятки разных интерпретаций одного текста. Лидеры, избегая конфликтов, поощряют «свободу понимания», утверждая, что все трактовки верны, просто Бог «открывается всем по-разному». Порочность данного заявления очевидна. Может ли Бог противоречить Самому Себе и говорить одному «чаду» одно, а другому прямо противоположное? Может ли Он чёрное называть белым и белое чёрным (Ис. 5:20)? Нет, это скорее описание политики антихриста, которая будет построена на глобальной системе лжи и обмана, но никак не Всемогущего Бога. Когда у апостолов возник вероучительный вопрос, они собрали Собор (Деян. 15) и, движимые Духом Святым, вынесли единогласное решение: не налагать нормы Ветхого Завета на новообращённых; воздерживаться от идоложертвенного, крови, удушения и блуда. Православная Церковь, следуя этому принципу, созвала VII Вселенских Соборов, утвердивших Истину и отринувших ложь. Критерий Церкви Христовой – не субъективное мнение того или иного человека, а соборное решение и постановления, ибо сказано:

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

«Церковь есть столп и утверждение Истины» (1 Тим. 3:15). Приверженцы принципа «Только Писание» очередной раз показывают свое антибиблейское мировоззрение, ведь сказано: *«братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом, или посланием нашим».* (2-е Фес 2:15). Отвергая Священное Предание, протестанты отвергают тем самым и повеления Господа, которые сохранились в Церкви в устной форме. Это настоящее кощунство и презрение к Всемогущему Творцу. О таковых псалмопевец возвещает: *«... что ты проповедуешь уставы Мои и берёшь завет Мой в уста твои, а сам ненавидишь наставление Моё и слова Мои бросаешь за себя»* (Пс 49:17) – как же точно соотносится это обличение со всеми протестантствующими. Неужели поступающие так в действительности рассчитывают на спасение и Милость Всемогущего Бога, который воздаст каждому по делам его (Мф 16:27).

Церковь же Христова, никогда не отсекала Слово Божье и не противопоставляла Писание и Предание, а всегда рассматривала их как единый источник Божественного Откровения. Литургическая практика, учение отцов Церкви и решения Вселенских Соборов будучи руководимы Духом Святым образуют единое библийское Откровение, сохраняющееся в Православии и отсутствующее в протестантских конфессиях.

Итак, протестантизм вопреки Слову Божьему самочинно отсекающий существенную часть Божественного Откровения и отказавшись от Священного Предания, под второй аспект истинной Церкви также не попадает. Часто после подобных диалогов от протестантов можно услышать аргумент, который, по их мнению, свидетельствует о том, что все-таки несмотря ни на что они находятся в истинной и спасительной Церкви. Кратко уместно рассмотреть его.

«Исцеление от зависимости и болезней в протестантизме».

Обычно этот аргумент используют люди, которые ранее находились в какой-то сложной жизненной ситуации, в наркотической или алкогольной зависимости. Они как правило говорят, что в свое время им было очень плохо, они находились на грани смерти, многие из них использовали множество разных методов, но «освобождение» они смогли получить только, попав в протестантский реабилитационный центр. Именно там они смогли получить исцеление, а раз так, то протестантизм в целом – это и есть Церковь Христова.

Но, честно следуя этой логике, можно прийти к выводу, что не только протестантизм – это истина, так как там происходят всевозможные исцеления, но, например, тот же ислам. Доподлинно известно об эффективности мусульманских реабилитационных центров, которых в мире изрядное количество и в которых так же происходят все возможные освобождения и

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

исцеления. Люди исцеляются от разных зависимостей и там. Идя далее, можно привести в пример и сайентологический реабилитационный центр. А кто такие сайентологи? – это религия, учение которых сродни сатанинскому, но при этом эффективность и центра невероятно высокая, множество свидетельств получения исцеления от наркотических недугов имеются и у них. Следует ли из этого, что их религиозные убеждения истинны, так как там происходят такие вещи? Более того это обнаруживается и в ряде атеистических организаций, где люди весьма успешно получают так называемое «освобождение». Например, на просторах сети опубликована трогательная история о женщине, преодолевшей зависимость от героина, кокаина и метамфетамина [7]. Она демонстрирует невероятную силу воли, вернув себе здоровье и возможность радоваться жизни вместе с дочерью. Однако её исцеление ничуть не мешает ей, как и ранее праздновать Хэллоуин, со всеми его языческими корнями и символикой, связанной с тёмными силами. Этот факт указывает ни на что иное, как на ее духовную мертвость. Известно, что христианство прямо запрещает участие в подобных сборищах. Сказано: *«Не участвуйте в бесплодных делах тьмы, но и обличайте»* (Еф. 5:11). Хэллоуин, исторически связанный с культом смерти и оккультизмом, остаётся порождением врага рода человеческого, и празднующие его становятся сопричастниками самому дьяволу. Стоит ли этой женщине, пережившей чудесное преображение, продолжать участвовать в делах тьмы? Её история – горькое напоминание: можно вырваться из ада наркозависимости, но остаться рабом духовной пустоты. Как и многие протестанты, она получила телесное «освобождение», но не коснувшееся ее духовного состояния. Вне Церкви, вне Таинств, вне борьбы со страстями любое исцеление остаётся хрупким?

В действительности все очень просто. Само Священное Писание дает очевидный ответ: Бог, как Милосердный и крайне Человеколюбивый, *«повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных»* (Мф. 5:45). Он заботится, питает, одевает и исцеляет не только христиан, но и мусульман, безбожников и даже воинствующих богоборцев, но это совсем не означает, что Бог разделяет убеждения всех этих людей и они идут к спасению!

Если задать вопрос представителю, например, баптистской деноминации: «Признает ли его община спасение члена организации, например, (запрещенной в РФ) “Свидетели Иеговы”, демонстрирующего искреннее покаяние, исцеление от всех видов наркомании и алкоголизма, благотворительность и нравственное преображение?», то ответ будет однозначно отрицательным. Несмотря на внешние признаки духовного роста, баптистская теология акцентирует, что

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

исповедание ереси (в данном случае – отрицание божественности Христа и троичности Бога) исключает возможность спасения даже при наличии видимых добродетелей (Гал. 1:8–9). Поэтому спасение в христианской парадигме невозможно вне единства с Церковью, сохраняющей неповреждённое апостольское учение. Даже искреннее нравственное совершенствование вне ортодоксальной веры не отменяет канонических критериев, установленных Вселенскими Соборами.

Интересно также отметить, что, по мнению святых отцов, часто в еретических организациях так называемые «исцеления» по своей сути являются скорее профанирующими, нежели действительными. Преподобный Паисий Святогорец пишет: *«когда человек избавляется от наркомании через протестантов, он просто меняет одну страсть на другую – фанатизм. Без исповеди, Причастия и смирения – это не исцеление, а самообман»* [19, с. 98]. Святитель Игнатий Брянчанинов уточняет: *«мнимая свобода от страстей часто скрывает тончайшее рабство. Кто бросил пьянство, но предался тщеславию своей "святостью", тот сменил медного идола на золотого»* [12, с. 114]. Лукавый враг рода уже 7500 лет искушает человечество и является прекрасным психологом. Чтобы прельстить несчастного сектанта, он ослабляет своё воздействие на те или иные страсти (например, алкоголизм), чтобы утвердить человека в гораздо более тяжёлом зле – ереси. Человек, «освободившийся» от многолетней болезни, убеждает себя, что исцелиться ему удалось именно в секте и что это – как не знак «свыше» о необходимости его присутствия в ней. Хуже всего, что руководители подобных общин нередко манипулируют и запугивают своих адептов, внушая им, что стоит им выйти из их организации, как они мигом окажутся в том же рве, в котором находились ранее. Этот страх буквально заковывает сектанта в духовные кандалы и погружает его в погибель. Таким образом, человек ценою временного ослабления своего порока теряет в конечном счете и тело, и душу, погубляя их в горькой бездне небытия, где *«будет (нескончаемый – ред. Б.А.) плач и скрежет зубов»* (Мф. 22:13). В этой связи данный аргумент абсолютно неоснователен и не несет функции критерия, по которому возможно было бы определение истинности Церкви.

Таинства

Всемогущий Господь основал Церковь, через которую пожелал излить благодать Святого Духа на Свой народ, чтобы тот мог достичь спасения. *«Таинства – пишет святитель Филарет (Дроздов) – есть священные действия, через которые тайным образом действует на человека благодать, или*

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

спасительная сила Божия» [23, с. 100]. В крещении человек перерождается для новой жизни, очищается от скверны прародительского греха и усыновляется Богу. В миропомазании получает силы для духовного возрастания и служения Творцу. На исповеди очищает свою душу. Величайшим же из Таинств является Евхаристия, которая есть Он Сам. Человек, причащаясь с благоговением Святых Тайн Христовых, становится в буквальном смысле сотелестником Богу (1-е Кор. 12:27), очищается от грехов и достигает обожения – высшей цели своего существования. *«Как железо, раскаленное огнем, становится огнем, так и человек, соединяясь с Телом Христовым, делается тем, что есть Христос: обожженным и бессмертным»* [11, с. 612–613] – учит св. Николай Кавасила. Иначе говоря, Евхаристия – это Таинство, в котором наша отягощенная грехом природа соединяется с обожженной, безгрешной природой Христа и преображается в нетление. Всего этого лишены протестанты. На это имеется множество неоспоримых доказательств. Уместно привести некоторые из них: во-первых, вне Церкви не может быть никаких таинств. В «Послании Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере» утверждается: *«Веруем, что все таинства совершаются только в Кафолической Церкви, где сохраняется истинная вера и апостольское преемство»* [26, с. 308–321], к которой протестанты никоим образом не имеют отношения. Священное Писание многократно и многообразно утверждает, что власть совершения таинств была вверена не всем ученикам Христовым, а только одним апостолам. Например, в Евангелии от Матфея (Мф. 28:19–20) Иисус обращается к апостолам с повелением: *«Идите, научите все народы, крестя их во Имя Отца и Сына, и Святого Духа...»* – это указывает на то, что миссия крещения (одного из таинств) была доверена только апостолам. Или иной пример: в Евангелии от Иоанна (Ин. 20:21–23) Христос дует на апостолов (а не на всех учеников) и говорит: *«Примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся...»* – очевидно, что и совершение таинства исповеди Господь вверил одним апостолам. То же самое касается и Евхаристии: во время Тайной Вечери (Мф. 26:26–28) Иисус поручает именно апостолам это величайшее Таинство: *«Сие творите в Мое воспоминание»*. То же касается и прочих священнодействий. Далее в Деяниях апостолов и посланиях неоднократно подчеркивается, что апостолы передавали эту власть через рукоположение своим преемникам (Деян. 6:6; 1 Тим. 4:14; Деян. 13:2–3). Это предполагает, что право совершать таинства передавалось через определенную иерархическую цепь, а не автоматически подряд всем верующим. Преемственность апостольской власти, образованной через рукоположение, продолжалась на протяжении веков и дошла до настоящего времени. Эта непрерывная цепочка

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

рукоположений, как было сказано ранее, является фундаментальным аспектом Истинной Христовой Церкви, позволяющим сохранять благодать Святого Духа и власть для совершения таинств.

Во-вторых, интуитивно прозревая глубину этой коллизии, они избрали псевдоразрешающий «путь» через профанацию сакральной природы таинств, редуцируя их полноту до умозрительной символики. Вот что пишет один из родоначальников и отцов Реформации: *«Таинства – это лишь публичные знаки, которыми мы исповедуем себя слугами Божьими... Они не дают благодати, но укрепляют веру через напоминание о том, что Бог уже совершил»* [17, с. 45]. Подобное утверждение представляется спорным и даже комичным. Может ли спасти человека, умирающего от смертельной болезни, воспоминание о лечебных препаратах, которые ему выписал врач? Нет – ему необходимо признать их реальную действенность и принимать согласно указаниям специалиста, иначе он неизбежно погибнет. Подобная аналогия применима и к духовной сфере. П. Рогозин вторит реформатору Цвингли о символическом характере таинств: *«Крещение и Вечеря Господня – это видимые знаки, установленные Христом для напоминания о Его жертве. Они не несут в себе спасительной силы, но служат свидетельством веры общины»* [16, с. 214].

Данное утверждение вызывает недоумение, если учитывать практику совершения «вечери Господней» в некоторых протестантских общинах. Например, большинство баптистов (к которым принадлежит и П. Рогозин) не допускают к участию в Причастии членов общины, находящихся на церковном взыскании («замечании»), детей или лиц, пребывающих в нераскаянном грехе и пр. Если Евхаристия интерпретируется исключительно как воспоминание о Жертве Христа, то возникает вопрос: почему дети, согласно этой логике, лишены возможности «вспоминать» Спасителя? В Евангелии от Матфея (19:14) Христос прямо запрещает апостолам препятствовать детям приходить к Нему: *«Пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное»*. Не противоречит ли подобная практика баптистов данному указанию? Кроме того, остаётся неясным, почему участие в воспоминании о Жертве Христовой запрещено грешникам, если Писание многократно призывает их обратиться к Богу (*Деян. 3:19; Ис. 55:7; Притч. 28:13*) и взирать на Христа как на Спасителя (*Ин. 3:14–15; Евр. 12:2*), напоминая о цене, заплаченной за грехи мира (*Ин. 1:29; 1 Пет. 2:24; 1 Ин. 2:2*).

Стоит также отметить, что апостол Павел в Первом послании к Коринфянам предупреждает об опасности недостойного участия в Евхаристии, связывая это со смертельной опасностью

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

(1 Кор. 11:30). Помимо этого, если бы Таинство являлось лишь символическим актом, остаётся необъяснимым, почему Христос не пояснил метафорический характер Своих слов ученикам, соблазненным учением о Евхаристическом реализме (Ин. 6:66). Напротив, Он подтвердил серьёзность Своих слов, спросив остальных: *«Не хотите ли, и вы отойти?»* (Ин. 6:67). Для спасения христиане призваны реально, а не символически, соединяться с Божественной благодатью через благоговейное участие в Таинствах, подаваемых в Церкви Христовой. Этим обусловлена категоричность слов Христа: *«Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни»* (Ин. 6:53). Впрочем, протестанты правы в одном: в отсутствии у них сакраментальных Таинств, однако причина этого кроется не в «небиблейском» характере этой практики, а в отсутствии апостольской преемственности и пребывании их вне спасающей церковной ограды.

Духовные причины возникновения ересей, расколов и отходов от Православного учения

Как известно, основу вероучения Церкви составляют догматы. Догматы были открыты Церкви Самим Богом в исполнение слов Священного Писания о Церкви как «столпе и утверждении истины» (1-е Тим.3:15). В силу своей возвышенности они трудны для понимания. Как следствие, случалось, что попытки их истолковать и раскрыть приводили к тем или иным заблуждениям, а нередко и к ересям. Но объективности ради, не всякое заблуждение можно определить, как ересь. Ересь – это упорное противление воле Божией. Ересь, по учению Божественного Писания, – это есть *«дело плоти»* (Гал. 5:19–21). Вот что говорит об этом в «Отечнике» свт. Игнатий (Брянчанинов): *«Собственно же ересь возникает тогда, когда богослов, зная ясно выраженное учение Церкви, противопоставляет ему своё. Ересь – это бунт против учения Церкви. Это обстоятельство делает понятным случай, происшедший с аввой Агафоном. Желая испытать смирения старца, к нему пришли монахи и обвинили в тяжких грехах. Пока о нём говорили, как о блуднике или ленивце, старец соглашался и лишь просил помолиться о нём, грешном. Но вот один из испытующих добавил: “А ещё говорят, что ты – еретик”. “Ну, нет – только не еретик!” – вдруг слышит он в ответ резкое возражение. Братия, пояснив старцу истинную цель своего прихода, спросила, почему он многие грехи за собою признал, а обвинение в ереси сразу отверг. Старец же ответил, что все грехи человеческие – от слабости, и нет человека, который хоть в какой-то мере не поддавался им. “Ересь же не от слабости, а от упорства воли»* [12, С. 99]. По мнению

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Б. Паскаля: *«Ошибка их не в том, что они следуют лжи, а в том, что не следуют истине»* [13, с. 185] – иными словами, основанием их заблуждения является не невежественность как таковая, но сознательное упорство и противление Истине. Вот он, настоящий портрет еретика.

Аналогичная ситуация и в случае с протестантизмом. Большинство представителей данного направления не удовлетворяется многовековым церковным учением, но противопоставляют ему своё субъективное понимание и интерпретацию того или иного Божественного догмата. При этом первое, как правило, нагло отвергается и выставляется ложным.

В эпоху передовых технологий, когда любой человек может в считанные секунды получить доступ к древнейшим рукописям, церковным документам и историческим исследованиям, сознательный отказ от Христовой Церкви в пользу протестантизма представляет собой не только богословскую проблему, но и глубокий экклезиологический парадокс. Доступность первоисточников, подтверждающих непрерывность апостольской традиции и сакраментальной природы Церкви, делает такой выбор актом волевого противления Божественному домостроительству. Это противостояние, как отмечают святые отцы, есть не что иное, как повторение греха гордыни, восходящего к падению Люцифера (Ис. 14:12–15).

Отвержение Церкви – мистического Тела Христова (1 Кор. 12:27) – не может быть оправдано ни историческими, ни доктринальными аргументами. Как предупреждает Евангелие, *«всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет»* (Мф. 12:25), а потому разрыв с Православием ведёт не к обновлению веры, но к утрате благодати. В этом контексте слова Спасителя о *«геенне огненной, где червь их не умирает и огонь не угасает»* (Мк. 9:48) стоит понимать не как метафору, а как онтологическое описание последствий добровольного отчуждения от источника жизни – Церкви. Кризис церковного единства, усугубляемый технологическим прогрессом, требует не осуждения, но миссионерского ответа. Если раньше расколы возникали из-за невежества, то сегодня все чаще они становятся следствием сознательного выбора. Историческая, богословская и духовная уникальность Православия заключена в его неразрывной связи с апостольским наследием, которое, как живая нить, проходит через два тысячелетия христианской истории. Протестантизм, отвергая эти основы, неизбежно утрачивает связь не только с исторической Церковью, но и с онтологической сутью христианства.

Почему именно Православие? Потому что только в нём звучит голос Христа, не искажённый человеческими реформами; только в нём благодать Святого Духа нисходит не как абстрактная идея, но как живая сила,

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

преображающая человека; только оно, по слову свт. Игнатия Богоносца, есть *«Церковь, председательствующая в любви»* [15, С. 296], где вера неотделима от любви, а любовь – от истины. В этом – её неповторимость, её крест и её слава.

Литература

1. Библия. Синодальный перевод. – М.: Российское Библейское Общество, 2011. – 1376 с.
2. Декларация Баптистского всемирного альянса (2004 г.). – [б.м.]: Baptist World Alliance, 2004.
3. Климент Римский. Первое послание к Коринфянам // Писания мужей апостольских. – СПб.: Изд-во СПбДА, 2003. – Гл. 42. – С. 155.
4. Св. Ириней Лионский. Против ересей. Кн. III // Сочинения. – М.: Паломник, 1996. – Гл. 3. – С. 257.
5. Св. Киприан Карфагенский. О единстве Церкви // Творения. – М.: Паломник, 1999. – Гл. 4. – С. 57.
6. Св. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Т. 1. – М.: Отчий дом, 2005. – Запись 124. – С. 480.
7. Дневник наркомана // The Sun. – URL: <https://www.thesun.co.uk/...> (дата обращения: 28.03.2025).
8. Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1993. – 672 с.
9. Свт. Василий Великий. О Святом Духе. – М.: Сибирская Благовонница, 2012. – 192 с.
10. Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М.: Сибирская Благовонница, 2012. – 480 с.
11. Св. Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе // Patrologia Graeca. – Т. 150. –
12. С. 612–613.
13. Свт. Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты. Т. 1: О прелести. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – 320 с.
14. Паскаль Б. Мысли о религии. – М.: Тип. И.Д. Сытина, 1905. – 225 с.
15. Свт. Игнатий Брянчанинов. О ересьях и расколах. – М.: Сибирская Благовонница, 2012. – 256 с.
16. Игнатий Богоносец, свщмч. Послание к Римлянам (Вступление) // Писания мужей апостольских. – СПб.: Изд-во СПбДА, 2003. – С. 296.
17. Рогозин П. Догматика евангельской веры. – [б.м.]— Гл. 8: Таинства Церкви. – С. 214.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

18. Цвингли У. Об истинной и ложной религии (1525) // Избранные сочинения. – М.: Наука, 2020. – Гл. 7. – С. 78.
19. Мецгер Б. Текстология Нового Завета: Рукописная традиция, изменение и принятие оригинала. – М.: ББИ св. апостола Андрея, 1996. – 325 с.
20. Прп. Паисий Святогорец. Слова. Т. 1: С болью и любовью о современном человеке. – М.: Святая Гора, 2004. – 320 с.
21. Никеров В.А. История как наука. – М.: [б.и.], – Гл. 1: Новая хронология.
22. История Русской Православной Церкви. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1997. – 816 с.
23. Учение о Священном Предании в Православии. – М.: Сибирская Благовонница, 2010. – 288 с.
24. Филарет (Дроздов), митрополит Московский. Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. – Москва: Издательство Московской Патриархии, 2006. – 128 с.
25. Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви (XIX в.). – М.: Изд-во Московской Патриархии, 2006. – С. 47.
26. Писания мужей апостольских. – СПб.: Изд-во СПбДА, 2003. – 296 с.
27. Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о Православной Вере (1723) // Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. Т. III. – СПб.: Синодальная типография, 1859. – С. 308–321.

Верин Дионисий, иерей
магистрант БПДС (с м/н)

Россия, г. Городец

verindn@gmail.com

Гоголюк Юлиан Евгеньевич,
протоиерей

кандидат богословия,

зав. магистратурой БПДС

(с миссионерской направленностью),

Россия, г. Белгород

cradle77@mail.ru

Особенности служения диаконисс в Древней Церкви на примере св. Олимпиады Константинопольской

Аннотация. Статья посвящена анализу служения св. Олимпиады Константинопольской, диакониссы христианской Церкви IV века. На основе свидетельств агиографических и литургических источников, святоотеческих творений и материалов современных отечественных и зарубежных исследователей воссоздается картина служения св. Олимпиады в непростых исторических условиях. Выделяются такие важнейшие направления деятельности св. Олимпиады как благотворительная деятельность, руководство основанной ею обителью в Константинополе, молитвенное служение, административная и финансовая поддержка священства. Подчеркивается значимость для служения диаконисс и их прославления среди народа таких христианских добродетелей как милосердие, щедрость, любовь к аскезе, трудолюбие. В заключении формулируется вывод о том, что пример св. Олимпиады не теряет своей актуальности и в XXI веке, когда обязанности диаконисс фактически выполняют многие женщины, посвятившие себя социальной работе и служению Церкви и Богу.

Ключевые слова: Олимпиада Константинопольская, диакониссы, Древняя Церковь, служение женщин в Церкви, раннее христианство, Церковь в IV веке.

Verin Denis, priest
Master's student
of the Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with a missionary orientation), Gorodetz, Russia
verindn@gmail.com

Gogolyuk Yulian Evgenievich,
archpriest,
candidate of theology,
head of the Magistracy
of the Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with missionary orientation)
cradle77@mail.ru

Features of the ministry of deaconesses in the ancient church on the example of the holy olympiad of constantinople

Annotation. The article is devoted to the analysis of the ministry of St. Nicholas. Olympiads of Constantinople, deaconesses of the Christian Church of the IV century. Based on the evidence of hagiographic and liturgical sources, patristic writings, and materials from modern domestic and foreign researchers, a picture of the ministry of St. Nicholas is being recreated. Olympiads in difficult historical conditions. The following are the most important areas of St. Peter's activity. Olympiads as a charitable activity, leadership of the monastery she founded in Constantinople, prayer service, administrative and financial support for the priesthood. The importance of such Christian virtues as charity, generosity, love of austerity, and diligence for the ministry of deaconesses and their glorification among the people is emphasized. In conclusion, the conclusion is formulated that the example of St. Olympiads do not lose their relevance in the 21st century, when the duties of deaconesses are actually performed by many women who have devoted themselves to social work and service to the Church and God.

Keywords: Olympiad of Constantinople, deaconesses, the Ancient Church, the ministry of women in the Church, early Christianity, the Church in the IV century.

Жизнь и деятельность святой диакониссы Олимпиады Константинопольской относится к IV веку – к тому непростому для истории Церкви времени, когда возникало множество лжеучений, которые необходимо было опровергать и защищать чистоту истинного вероучения.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Это было время великих догматических споров, время богословского творчества и прояснения истины. Многочисленные ереси и борьба с ними давали материал для осмысления и утверждения христианского учения. Кроме того, «посленикийский период, когда Церковь могла свободно развивать богословскую мысль, называют Золотым веком святоотеческой письменности. Этот период стал временем развития церковной литературы, богословских споров и стремления к закреплению живого Предания Церкви в гибких формах богословского мировоззрения» [10, с. 108].

Кроме того, «в IV в. отмечался подъем в греческом богословии, обусловленный победой христианства над язычеством и повышенным интересом к классической античной литературе» [10, с. 105]. А некоторые категории в христианской философии становятся тождественными с понятиями, важными для античной мысли. В частности, это относится к понятию целомудрия (σωφροσύνη), связанным с монашеской жизнью, которая служила примером и для мирян – как для мужчин, так и для женщин.

Рост монашеского движения в IV в. был обусловлен быстрым обмирщением христианства. Христианство становится государственной религией, и отражает попытки сохранить жизнь раннехристианских общин как образец.

Именно в это время в христианской Церкви развивается институт диаконисс – служение женщин, о котором упоминается в различных исторических, канонических, литургических источниках, начиная с IV века.

Диакониссами служили женщины в Древней Церкви, и упоминание об этом служении относятся к первым христианским векам. В таком источнике как книга Апостольских постановлений отмечается, что «диакониссою же должна быть дева непорочная, а если не так, то, по крайней мере, вдова однобрачная, верующая и почтенная» [3, с. 147].

Функциями диаконисс было оказание помощи священнослужителям при крещении женщин и проведении отдельных ритуалов, поддержание общественного порядка в женской части храма во время богослужения, посреднические функции в передаче просьб епископу от женской части общины. Кроме того, диакониссы занимались распределением пожертвований среди женщин, которые нуждались в такой помощи. В целом «служение диаконисс было сходным со служением диаконов, но было обращено исключительно к женской части общины и не имело сакраментального выражения во время общественного богослужения» [2, с. 581].

Состав женщин, искавших служения при храме, был одинаков со времен Древней Церкви. Это были вдовы и девы, т. е. благочестивые женщины без родительского или мужского попечения [4, с. 39]. Вдовам в Древней Церкви

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

полагалось особое молитвенное служение, в дома же верующих со служением вдовы не входили, а о помощи вдовам сказано у апостола Иакова, как о форме благочестивых деяний (Иак.1.27). Девы как особая форма служения Церкви пользовались почтением и уважением, выбор безбрачия поощрялся апостолом Павлом (1Кор.7.34).

О деятельности диаконисс свидетельствуют и такие агиографические памятники, как жития святых.

Так, житие св. Олимпиады Константинопольской, составленное анонимным автором в V веке, раскрывает некоторые детали ее служения, но не переведено на русский язык. Источником сведений о жизни и деятельности св. Олимпиады на русском языке являются жития диакониссы, составленные свт. Димитрием Ростовским, иеромонахом Макарием Симонопетрским, свт. Филаретом Черниговским. Кроме того, важные сведения о служении св. Олимпиады содержатся в письмах свт. Иоанна Златоуста, который был духовным отцом св. Олимпиады и обращался к диакониссе в посланиях во время его изгнания.

Анализ этих источников, с опорой на материалы современных отечественных и зарубежных исследователей, позволит выявить основные направления служения св. Олимпиады в статусе диакониссы, подчеркнет значимость женского служения в Древней Церкви, а также позволит наметить направления женского служения в XXI веке.

Св. Олимпиада была родом из знатной семьи сенатора, но рано осиротела и, как утверждают исследователи на основе анализа писем свт. Григория Богослова, «была отдана под опеку префекту Константинополя» [6, с. 606]. Кроме того, свидетельства из сочинения свт. Григория «К Олимпиаде» будущая диаконисса находилась в воспитании у двоюродной сестры святителя, которая считалась одной из наиболее образованных женщин IV века [12, с. 15]. Предположительно, религиозные знания св. Олимпиада приобрела также благодаря общению со святителем Григорием Богословом, который нередко навещал свою двоюродную сестру [12, с. 15].

Св. Олимпиада вступила в брак в возрасте около 22 лет, однако менее чем через два года овдовела и отказалась от повторного замужества. Согласно «Синаксарю» иером. Макария Симонопетрского, муж будущей диакониссы «умер прежде, чем они сочетались как супруги» [7, с. 256].

По распоряжению императора Феодосия, у св. Олимпиады, которая была богата, отобрали всё имущество до достижения ею 30-летнего возраста. В ответ на эти действия св. Олимпиада выражает императору благодарность за то, что тот освободил ее от забот, связанных с распоряжением и раздачей имеющегося

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

у нее богатства, которое можно было бы направить на дела благотворительности. Кроме того, св. Олимпиаде не разрешалось общаться с духовенством и присутствовать на богослужениях. Благодаря праведной и аскетичной жизни св. Олимпиады вскоре с нее снимают все наложенные ранее запреты, возвращают имущество, которое она в последствии употребляет на дела милосердия, проявив исключительную щедрость.

Возраст, предписанный апостолом Павлом для посвящения женщин в диаконисы, составляет 60 лет. Об этом указывается в послании апостола к Тимофею: «Вдовица должна быть избираема не менее, как шестидесятилетняя, бывшая женою одного мужа» (1Тим. 5:9). Однако св. Олимпиада была посвящена в это служение свт. Нектарием, архиепископом Константинопольским, намного раньше, в возрасте около 38 лет (по некоторым оценкам – в тридцатилетнем возрасте [2, с. 606]). Диаконисса стала преданной ученицей свт. Иоанна Златоуста, который к тому времени был возведен в служение архиепископом и получил от св. Олимпиады в дар большую часть ее движимого и недвижимого имущества.

Св. Олимпиада стала основательницей монастыря, который находился в Константинополе и примыкал к южной стороне церкви св. Софии и соединялся с церковью отдельным проходом. В монастыре изначально пребывало 50 ближайших помощниц св. Олимпиады, а затем к ним присоединились ее родственницы, которые жертвовали на нужды обители собственное имущество. Вскоре количество проживающих в монастыре женщин насчитывало 250 человек, из которых несколько дев также был посвящены в диакониссы для того, чтобы вместе со св. Олимпиадой они могли постоянно нести церковное служение в обители [12, с. 420].

Через свт. Иоанна Златоуста св. Олимпиада передала в пользование церкви св. Софии всё оставшееся у нее недвижимое имущество и право получать продовольствие.

Согласно повествованию первого жития св. Олимпиады, диаконисса отличилась исключительно аскетичным образом жизни и постоянным пребыванием в молитве и прославлении Бога. В монастырь не разрешалось приходить никому из посторонних, и только свт. Иоанн Златоуст мог приходить в обитель для наставлений насельниц. В свою очередь, св. Олимпиада снабжала свт. Иоанна всем тем, что было необходимо для его ежедневного служения в епископии.

Св. Олимпиада продолжала поддерживать свт. Иоанна Златоуста во время его ссылки, а также добивалась его возвращения, обращаясь к императорским чиновникам и священнослужителям. Претерпевая нападки со стороны недругов

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

святителя – одним из них был епископ Александрийский Феофил, который критиковал св. Олимпиаду за то, что она приютила монахов, изгнанных им из Нитрийской пустыни – св. Олимпиада оказывается перед судом. Поводом для привлечения св. Олимпиаду к суду стал пожар, разгоревшийся в церкви св. Софии. Обвинение было снято, однако несправедливое отношение к св. Олимпиаде подорвало ее здоровье, и в дальнейшем она продолжает принимать нуждающихся, пребывая уже в состоянии серьезной болезни и истощении физических сил.

Отказавшись от общения со свт. Арсакием, который был назначен на епископское служение вместо свт. Иоанна Златоуста, св. Олимпиада заплатила большой штраф и покинула Константинополь. Оставшиеся дни земной жизни св. Олимпиада провела в Никомидии, сохраняя подвиг глубокой аскетичной монашеской жизни. Большой поддержкой для нее были письма свт. Иоанна Златоуста, который продолжал наставлять св. Олимпиаду, утешать ее в бедствиях и высказывал надежду на скорую встречу.

По различным оценкам исследователей, св. Олимпиада скончалась в 407 или в 408 гг. [6, с. 607].

Первое житие св. Олимпиады упоминает о таких направлениях ее деятельности как помощь монастырям и церквям, забота о заключенных и бедных, и о тех, кто находился в изгнании. Святая помогала многим священнослужителям и епископам, а также поддерживала дев и аскетов. Со св. Олимпиадой нередко советовался по церковным вопросам свт. Нектарий Константинопольский. На протяжении всей жизни святая продолжала жертвовать собственное имущество, земли и материальные средства на нужды Церкви, передавая богатство в распоряжение разных епископов.

Многочисленны были и добродетели св. Олимпиады – она отличалась исключительной скромностью, невозмутимостью, благоразумием. Св. Олимпиада одевалась очень просто, придерживалась строгой аскезы, проявляя воздержание в пище, никогда не вкушая мяса, а также редко мылась, стыдясь собственного тела [12, с. 435].

Благодаря своей щедрости и другим христианским добродетелям уже при жизни св. Олимпиада испытывала большое уважение со стороны духовенства и простого верующего народа, несмотря на то, что всегда избегала суетной мирской славы. «Не только святым и добродетельным людям делала она добро, но и крамольникам и врагам, как Антиоху, епископу птолемаидскому, Акакию веррийскому, Севериану гавалийскому и их подобным» [3, с. 155].

«Толкование на Песнь Песней» свт. Григория Нисского, составленное в конце IV века, было посвящено автором именно св. Олимпиаде, вскоре после ее

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

кончины. В исторических источниках отмечается, что почитание св. Олимпиады как исповедницы началось еще при ее жизни, а в IX веке преп. Иосифом Песнописцем была составлена служба в честь св. Олимпиады [6, с. 607].

Важнейшей добродетелью, которая способствовала тому, что св. Олимпиаду поставили в диакониссу, является ее щедрость, которая служила ярким образцом проявления христианской доброты и милости, готовности жертвовать другим людям всё, что у тебя есть. «И с великим усердием и самоотвержением исполняла она эту должность диакониссы, которая во многом была похожа на должность нынешних сестер милосердия» [1, с. 158], – отмечает прот. Григорий Дьяченко в XIX веке. «Она доставляла приношения церквям, монастырям, кафедрам, странноприимным домам, темницам, местам ссылки. Не сосчитать тех невольников, которым она даровала свободу платой денег господам их» [11, с. 112], – отмечает в житии св. Олимпиады свт. Филарет Черниговский (Гумилевский).

На примере св. Олимпиады прот. Григорий Дьяченко раскрывает сущность учения о христианской милостыне. В одном из поучений о. Григорий подчеркивает, что св. Олимпиада всегда направляла своё богатство на добрые дела – поддерживала больницы, платила за выкуп пленных, возводила храмы. При этом для себя св. Олимпиада оставляла только самое необходимое для жизни, постоянно пребывая в трудах, молитве, заботясь о бедных и больных, никогда не предавалась развлечениям и отдыху. Имения, которые св. Олимпиада жертвовала на нужды Церкви, нередко разорялись нерадивыми управителями, сама св. Олимпиада испытывала на себе козни множества врагов, недовольных ее высоким положением и признанием среди народа, святая нередко несправедливо предстала перед судом [11, с. 112].

Большие духовные силы св. Олимпиада черпала из переписки со свт. Иоанном Златоустом, который рассмотрел в ней источник больших христианских добродетелей, спасительных для Церкви IV века. В каноне святым женам Олимпиаде Константинопольской и Евпраксии Тавеннской упоминается об этом следующими словами: «Велик тѣ сосѹд узрѣв Божѣственнаго Дѹха, Олимпиáдо, богáтно вели́кими сво́ими исполняет тѣ учéнии в патриáрсах вели́кий Златослóв, блажéнная» [8, с. 201].

Свт. Иоанн Златоуст учил св. Олимпиаду достойно, по-христиански переносить несчастья, которые сопровождали ее служение. Святитель, называя Олимпиаду «достопочтеннейшей и боголюбезнейшей диаконисой», подчеркивает, что все скорби, связанные с мирскими делами – временны и преходящи, и одна цель должна сопровождать жизнь человека – это избегание

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

греха. «Все же остальное – басня, укажешь ли ты на козни или на ненависть, или на коварство, на ложные доносы или бранные речи и обвинения, на лишение имуществ или изгнания, или заостренные мечи, или морскую бездну, или войну всей вселенной...» [5, с. 668].

Слова свт. Иоанна Златоуста, обращенные к диакониссе Олимпиаде, свидетельствуют о сложности исторических обстоятельств, в которых св. Олимпиада несла своё служение. Козни множества врагов и косвенных гонений сопровождали деятельность диакониссы, которая стремилась направить все свои способности, духовные и материальные силы на пользу Церкви. Свт. Иоанн Златоуст наставляет ее продолжать борьбу во имя благой цели, подавая пример спасительных добродетелей другим людям: «возбуждай души всех, набирай свой боевой строй, чтобы для тебя был двойной и тройной и многократный венец добродетели, как за то, что сама терпишь, так и за то, что и других побуждаешь к тому же...» [5, с. 669].

Итак, жизнеописание св. Олимпиады позволяет обратить внимание на три важнейших фактора служения св. Олимпиады в качестве диакониссы: во-первых, св. Олимпиада была поставлена в диакониссы благодаря своей исключительной щедрости и христианским добродетелям.

Во-вторых, св. Олимпиада, выполняя обязанности диакониссы, совмещала служение Церкви с социальной работой. Возглавляя основанный ею монастырь, св. Олимпиада находилась в постоянном сотрудничестве со священнослужителями Константинополя и других регионов, помогая им советом и материальными средствами в церковных делах.

В-третьих, на протяжении всей жизни св. Олимпиада продолжала свой духовный рост, пребывая в послушании у свт. Иоанна Златоуста, наставления которого она получала постоянно, в том числе и во время ссылки святителя.

Высота христианских добродетелей св. Олимпиады, глубокая аскетичность ее жизни, исключительное трудолюбие, которое было направлено на помощь нуждающимся, определили прославление святой еще во время ее жизни.

В целом служение св. Олимпиады стало образцом служения диаконисс в Древней Церкви и примером для современных женщин, занимающихся социальной работой и работающих в храмах Русской Православной Церкви. Несмотря на упразднение чина диаконисс, обязанности этого служения сохраняются и поддерживаются множеством женщин, желающих посвятить свою жизнь Богу и Церкви.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Литература

1. Дьяченко Г., прот. Полный годичный круг кратких поучений, составленных на каждый день года применительно к житиям святых: в 2 т. – М.: Издательство А. Д. Ступина, 1896. – Т. 1. – 548 с.
2. Желтов М., диак. Диаконисса // Православная Энциклопедия. – ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2006. – Т. 14. – С. 605–610.
3. Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Димитрия Ростовского: 12 книг. – М.: Ковчег, 2010. – Кн. 8. – 390 с.
4. Зотин А. А. Возможные канонические границы служения диаконисс в современной Православной Церкви: дисс... кандидата богословия. – М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2022. – 192 с.
5. Иоанн Златоуст, свт. Письма к разным лицам // Творения. – СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1897. – Т. 3. – Кн. 2. – С. 560–817.
6. Крюкова А. Н. Олимпиада // Православная Энциклопедия. – М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2010. – Т. 52. – С. 605–610.
7. Макарий Симонопетрский, иером. Синаксарь: Жития святых Православной Церкви: в 6 т. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. – Т. 6. Июль-август. – 896 с.
8. Минея, месяц июль. – М.: Сретенский монастырь, 1995. – 254 с.
9. Постановления Апостольские. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – Кн. VI. – 240 с.
10. Скурат К. Е. Золотой век святоотеческой письменности (I–V века). – М.: Яхрома, 2006. – 319 с.
11. Филарет (Гумилевский) архиеп. Черниговский. Жития святых, чтимых Православною Церковию, с сведениями о праздниках Господских и Богородичных, и о явленных чудотворных иконах. – С.-Петербург: Издательство И. Л. Тузова, 1900. – Июль. – 332 с.
12. Malingrey A.-M. Lettres à Olympias, Vie Anonyme d'Olympias. France: Cerf, 1968. 489 p.

УДК 27-61

Козицкий Иван Алимович
Студент 2 курса магистратуры
Белгородской православной духовной семинарии
Россия, г. Белгород
ivanko763@gmail.com

Митрополит Антоний Сурожский (Блум) – целитель душ и телес

Аннотация. В статье рассматриваются два основных направления деятельности митрополита Антония Сурожского: пастырская и врачебная. Владыка Антоний затрагивал очень важный аспект врачебной деятельности – это степень погружения доктора в страдания пациента. Ощутить полностью все страдания пациента невозможно, и в случае возможности, было бы крайне болезненно, однако необходимо иметь христианское сострадание к своему пациенту. Также рассматривается важность покаяния для излечения человека, либо бывают случаи, когда болезнь неизлечима и необходимо подготовить человека к переходу в вечность.

Ключевые слова: Антоний Сурожский, религия, православие, медицина, исцеление, покаяние.

Kozitsky Ivan Alimovich
2nd year master's student of Belgorod Theological Seminary
Russia, Belgorod
ivanko763@gmail.com

Metropolitan Anthony Surozhsky (Bloom) – healer of souls and bodies

Abstract. The article deals with two main directions of Metropolitan Anthony Surozhsky's activity: pastoral and medical. Vladyka Anthony touched upon a very important aspect of medical activity - the degree of immersion of the doctor in the suffering of the patient. It is impossible to feel all the sufferings of a patient, and if possible, it would be extremely painful, but it is necessary to have Christian compassion for the patient. The importance of repentance for the cure of a person is also considered, or there are cases when the disease is incurable and it is necessary to prepare a person for the transition to eternity.

Keywords: Anthony Surozhsky, religion, Orthodoxy, medicine, healing, repentance.

МИТРОПОЛИТ АНТОНИЙ СУРОЖСКИЙ (БЛУМ) –
ЦЕЛИТЕЛЬ ДУШ И ТЕЛЕС

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

История Православия знает много примеров замечательных людей, которые служили одновременно и Богу, и науке, не находя в этом противоречия – даже наоборот, обогащая каждую из этих сфер: от святых Космы и Дамиана Асийских до архиепископа Луки Войно-Ясенецкого.

Яркий пример в этом отношении – митрополит Антоний Сурожский (Блум), который пришёл к православной вере приблизительно в то же время, что и стал заниматься медициной. В возрасте 14 лет он впервые прочёл Евангелие, а чуть позже, после школы, окончил биологический и медицинский факультеты Сорбонны. Эти две сферы его жизни постоянно переплетаются между собой, дополняя друг друга.

Например, из биографии нам известно, что перед тем, как он станет военным хирургом французской армии, будущий митрополит тайно приносит монашеские обеты. Вплоть до 1948 г., пока священническая деятельность полностью не поглотила его, он продолжает полноценную медицинскую практику. Но вопросы человеческих и духовных ценностей в медицине волновали его всю дальнейшую жизнь.

И здесь нам любопытно рассмотреть несколько аспектов, где пересекаются эти две области человеческого бытия.

Во-первых, где проходит граница, по которой нужно строить взаимоотношения между участниками терапевтического процесса. Чтобы принести пользу, врач обязан сохранять хладнокровие и бесстрашие, нейтральное отношение к пациенту. С другой стороны, пациент – живой человек, а не объект исследования, душа, которой свойственны свои уникальные черты и глубинные переживания, не ограничивающиеся физическим недомоганием.

Неоднозначная тема для исследования, за которое берётся Сурожский – глубина погружения врача в страдания пациента. Ларошфуко писал: «У нас всех достанет сил, чтобы перенести несчастья ближнего». При этом, каждый доктор, изо дня в день, именно этим и занимается: сопереживает пациенту, разделяет с ним его скорби, как физические, так и душевные, употребляя на это всю силу собственной эмпатии, уважение и трепет перед чудом человеческой жизни.

В частности, митрополит приводит поразительный пример своего знакомого врача, который считал, что единственная цель анестезии – облегчить работу хирурга.

«Современное человечество обесчеловечено. Бесчеловечность, равнодушие к страданиям других, нежелание помочь, поделиться, пойти навстречу, эгоцентризм и эгоизм приобретают поистине вселенский масштаб» [5, с. 20], – с огорчением пишет Сурожский. Его проповедь – попытка отыскать путь

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

обратно, к «единому на потребу», что рождает любовь как к близкому, так и к далёкому: «покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога».

Насколько глубоко сопереживание может переходить в сентиментальность? Над этим вопросом также размышлял митрополит. «Пациент не нуждается в том, чтобы мы ощущали его боль или его страдание, он нуждается в нашей творческой отзывчивости на его страдание и его положение, нуждается в отклике достаточно творческом, чтобы он подвигнул нас к действию, которое в первую очередь коренится в уважении, в благоговении по отношению к этому человеку» [5, с. 24], – писал он.

Ведь, что бы врач ни совершал в адрес пациента – он должен взять за точку отсчёта тот факт, что человек физически нездоровый находится в ненормальном состоянии также и душевном, и духовном. Он редко способен рассуждать здраво, логически. Порой пациент эгоистичен, эгоцентричен. И это тоже понятно: все его мысли, его действия направлены на то, чтобы каким-то образом остановить боль, прекратить своё страдание. Ведь боль – это первое, чего сторонится человек, старается всячески избежать в течение всей жизни.

И это инстинктивное стремление заложено в нас Богом. Каждый человек является созданием Божиим. Потому самоубийство и любые действия, наносящие вред человеческому телу, являются грехом.

С другой стороны, нередко через боль проходит путь к духовному возрастанию. Достаточно вспомнить, как святые Православной церкви встречали недуги – как посещение Господне. Если скорби и сильные искушения не случались – монахи беспокоились, не забыл ли Он о них. Святитель Лука Крымский говорил: «Я полюбил страдание». А старец Иосиф Исихаст как-то почувствовал недомогание и онемение тела – на шее у него образовался большой нарыв. Старец тут же сообщил послушникам: «Это новогодний подарок».

Однако подобное восприятие практически недоступно для людей светских, мирских. В народе говорят: «Господи, спасибо, что взял деньгами», имея в виду, что дороже человеческого здоровья, и в то же время ничего более хрупкого и непредсказуемого в природе не существует. И путь сквозь боль – он страшный, он чрезвычайно страдальческий. Не зря терапия неизлечимых больных вынесена в отдельную отрасль медицины – паллиативную помощь. А для правильной коммуникации с пациентами создана специальная наука – деонтология.

Понимая как врач особенности подобного, т.е. болезненного, физиологического состояния, митрополит проводил по нему как по пути

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

пациентов, осознавая также как священник его необходимость для духовного возрастания: «Сила бо Моя в немощи совершается» (2 Кор. 12, 9).

Во-вторых, интимность взаимодействия, которая сравнима с коммуникацией между священником и верующим. Господь наш Иисус Христос говорит к Евангельскому страждущему: «Хочешь ли быть здоров?». Потребность в фигуре врача, телесного и духовного, сквозит во многих Евангельских текстах. Каждый приём у доктора – своего рода исповедь, которая вскрывает тайны, страхи и постыдные аспекты жизни человека, в которых он не в силах признаться ни близким, ни самому себе.

Взаимоотношения между пациентом и врачом могут быть ближе, чем между ребёнком и родителями, друзьями, даже мужем и женой. Болеющий человек предстаёт перед доктором в полной наготе, и речь не только и не столько о физиологическом обнажении. С одной стороны, надеясь исцелиться, он делится тем, в чём порой боится признаться близким и даже самому себе. Он показывает себя слабым, уязвимым. То доверие, которое устанавливается между доктором и пациентом – оно настолько глубинное, онтологическое, потому что ориентировано не на обретение каких-либо дополнительных выгод, удовольствия. Нет, оно инстинктивное, его цель – элементарное выживание. И пускай оно дискретное, и эти два собеседника, выполнив «общее дело», расстанутся, как попутчики поезда, надолго, а может быть и навсегда. Но отчаянность и продиктованная нею глубина их взаимоотношений полностью поглощает обе стороны.

Митрополит Антоний предельно тонко ощущает всю палитру этих многомерных этических переживаний. Он пишет: «В основе врачебного подхода – сострадание. Это человеческий подход, который может быть привнесён в любую отрасль человеческой деятельности, но медицины вовсе не существует вне сострадания, без сострадания».

Здесь важно уточнить, что под состраданием понимается не попытка пережить те же самые ощущения, ту боль – которую чувствует пациент. Это невозможно, не нужно, да и попросту недоступно. Ведь каждый врач в течение жизни заботится о сотнях, тысячах, а то и десятках тысяч больных людей. Он не способен пропускать боль каждого из них через себя.

Но что ему доступно – так почувствовать собственную боль по поводу чужого страдания. И христианство вкладывает в его руки все необходимые инструменты, чтобы с хирургической точностью выработать в себе чувство эмпатии, исцеляющее пациента и при этом не разрушающее врача – который проводит его лечение.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Евангелие рассказывает о женщине, страдавшей кровотечениями, которая верила, что, «если только прикоснусь к одежде Его [Господа], выздоровею» (Мф. 9, 21). И тайком она смогла дотронуться до края Его одежды. На что Господь говорит: «Я чувствовал силу, исшедшую из Меня» (Лк. 8, 46). Как здесь, так и, скажем, в Деян. 5, 12 также рассказывается об излиянии спасительной силы вне зависимости от желания её носителя: «Руками же Апостолов совершались в народе многие знамения и чудеса»; а также «Бог же творил немало чудес руками Павла, так что на больных возлагали платки и опоясания с тела его, и у них прекращались болезни, и злые духи выходили из них» (Деян. 19, 11-12). Вероятно, ту женщину пожелал исцелить Сам Бог, и Он совершил исцеление через Сына.

Каждый врач понимает, что он может приложить все необходимые усилия для лечения пациента, но судьба последнего в конечном итоге всё равно лежит вне пределов возможностей медицины – она решается Волей Божией. Но при этом он также обязан отдавать себе отчёт в том, что со своей, человеческой стороны, он должен реализовать всё – что на него возложено для сохранения человеческой жизни и здоровья. Его прямая задача – выполнить свою работу в согласии с Волей Божией и следуя примеру Господа, стремясь повторить Его черты – кротость, смирение, милосердие и т.д.

В-третьих, чёткое распределение областей взаимодействия с человеком: здесь он пациент, но здесь – уже прихожанин. Святитель Григорий Богослов считал, что врачебное искусство направлено на материальное и временное, когда как пастырство заботится о нематериальной душе. Забота врача – предписывать лечение, однако гораздо труднее врачевать «нравы, страсти, образ жизни и волю».

Как доктор, Сурожский проводит чёткую границу человеческого «я»: «Пока мы здоровы, мы думаем о себе как о существах духовных. Мы принимаем своё тело как нечто само собой разумеющееся, в каком-то смысле мы им пользуемся, как только можем, но никогда не думаем о нём, как о партнёре, равноправном с душой. Однако, когда это тело слабеет, когда болезнь, боль поражают наше тело, тогда мы внезапно обнаруживаем, что мое тело – это я сам. Я – не мое смутенное сознание, не мои чувства, полные тревоги, я – тело, которому теперь грозит гибель, которое полно боли».

Здесь интересно подчеркнуть, что всему своё время, и есть время для терапии с помощью доказательной медицины – но иногда наступает момент для духовного исцеления.

В-четвёртых, Сурожский исследует с духовной точки зрения вопрос того, насколько глубоко должен заходить врач, чтобы сохранить жизнь пациенту.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

«Есть период», пишет он, «когда можно бороться за жизнь, надежда велика. Но в иных случаях, несмотря на всё, что предпринято, жизнь не может сопротивляться натиску распада, болезни». Приходит момент, когда врач как будто оборачивается к смерти и говорит: «Моё время прошло, настало твоё время» [5, с. 26]. И тут важно смело или, по крайней мере, спокойно взглянуть в лицо смерти, принять её, смириться с её приходом – на что способны, к сожалению, очень немногие из людей.

Каждый человек, который получил полноценное медицинское образование, подтвердит – что удивлён тому, насколько мудро, гениально и точно составлен человеческий организм. Сколько в нём загадок, чудес – которых современная наука не может пока понять и объяснить, и тем более повторить. В любом случае, подытоживает митрополит, и медик, и священник – оба остаются прежде всего людьми. А «роль каждого члена общества – не уклониться от вызова, какой ставит нам жизнь, не быть тем, кто делает людей податливыми, трусливыми, беспомощными» [5, с. 23]. Каждая из этих профессий даёт видение жизни и смерти, а также их противостояния. «Благодаря этому видению мы не смеем позволить себе быть ниже человеческого роста» [5, с. 23], – подытоживает митрополит.

Также тема болезни неразрывно связана с необходимостью покаяния. Покаяние – это «живительная смерть». Покаяние – это нерушимый мост, через который Бог приводит душу кающегося грешника к Себе. Покаяние требует постоянной работы над собой, это не одномоментный акт. Бог дарует благодать видеть человеку свои греховные стороны, которые омрачают нашу жизнь, которые мешают видеть Бога, с любовью воспринимать ближнего. Господь дарует и силы «постоянно выправлять свою жизнь, постоянноодеваться, постоянно вновь находить потерянный или презренный нами путь» [7, с. 329].

Владыка Антоний говорит о том, что несмотря на то, что все мы нуждаемся в покаянии и очищении своей совести, «мы все грешим по-своему». У каждого человека есть особая личная рана, в исцелении которой не помогут общие места и штампы. Таинство покаяния, пожалуй, самое интимное. Однако не следует отождествлять покаяние и раскаяние, говорит митр. Антоний, ибо «раскаяние – это ещё не покаяние: обнаружить в себе грех и греховность – надо, но только над ними плакаться – недостаточно, важно осознавать, что в покаянии мы стоим перед Богом, милующим, и нужно уметь не только плакать, не только увлекаться погружением в своё раскаяние, но и радоваться, и благодарить» [7, с. 329]. Владыка Антоний часто рассказывал историю о двух павших иноках. После падения они вернулись в монастырь, и ушли в строгий затвор каяться. Один каждый день громко плакал и отчаивался в спасении, а из кельи другого

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

уже на следующий день изумлённые братья услышали пасхальные песнопения. Они решили, что брат погиб и сошёл с ума. После 40 дней первый брат, обливавшийся слезами, не сумев преодолеть отчаяния, ушёл в мир. Другой вышел с сияющим лицом, он говорил, что Бог – его Спаситель, что все возможно в укрепляющем Господе Иисусе Христе (Флп. 4, 13), что сила Божия в немощи совершается (2 Кор. 12, 9), и он остался, и долготелним подвигом вырос далеко за ту меру, из которой он отпал» [7, с. 237].

Одна сторона покаяния – увидеть грех, другая – не отчаяться от содеянного. Почему святые, которые, кажется, так превосходят нас в жизни, имеют такое сокрушение о грехах? Владыка Антоний отвечает на это следующими словами: «потому, что не постоянная мысль о грехах, а видение милости Божией позволяет святым познать свою греховность. Когда мы смотрим на грехи на фоне Божественного присутствия, они выступают со всей рельефностью и обретают всю глубину и трагичность» [8, с.15]. Но, зная милосердие Божие, мы не должны успокаивать себя тем, что Он всегда прощает. Нельзя надеяться на то, что все как-нибудь уладится. Владыка повторяет слова прп. Серафима Саровского, что «Бог простит все – но ты «смотри, какой ценой!.. Чем мы пренебрегаем, когда остаёмся нераскаянными и спокойно примираемся с тем, что мы грешим “как все”, или говорим: “больших грехов нет, только мелкие”». [7, с.427] Серьёзное покаяние связано с глубоким осознанием своего призвания. Только на фоне того достоинства и той славы, к которым призывает нас Господь, мы сможем расти, преодолевая узы греха. Невозможно расти, лишь втоптывая себя в грязь и тьму.

Если человека оставить один на один с угрызающей его совестью, то жизнь превратится в безысходный ад. Из этого ада невозможно увидеть Царство Небесное. А ведь одно из условий покаяния – это видение, ощущение близости Царства Небесного. «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 3, 2). Владыка в проповеди о покаянии говорит, о том, что мы можем просить у Бога прощения только в том случае, если мы всю свою жизнь приняли, как бы из Его рук. И если мы принимаем всю нашу жизнь из Его рук, тогда у нас не остаётся места для самооправданий. Это мучительно, но это необходимо: все обстоятельства, все повороты судьбы всех людей, даже самых неприятных в нашей жизни мы должны принять без остатка с благодарностью из рук Божиих, иначе «мы не сможем освободиться от внутренней тревоги, от внутреннего плена и от внутреннего протеста» [7, с. 431].

И последний этап покаяния – это решимость. Часто нам, даже все знавшим, не хватает решимости на деле приступить к тому, о чем мы просим Бога. Покаяние должно начаться видением грехов, расти надеждой на

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

милосердие Божие, а завершиться – подвигом, когда мы себя самих принуждаем жить как надо, а не так, как мы жили до сих пор. Немыслимо представить себе начало христианской жизни без действенного покаяния. Не всякий говорящий «Господи! Господи!» войдёт в Царствие Божие, а тот, кто приносит плод по воле Господней. А первая заповедь Евангелия – заповедь о покаянии, исполнение которой невозможно отложить тому, кто хочет приблизиться ко Христу.

Владыка Антоний свидетельствует из своего литургического, пастырского и монашеского опыта о том, что жизнь и молитва нераздельны. Жизнь без молитвы делает человека плоским, лишает его глубины и полноты внутреннего измерения: «пока я молюсь – я живу» [8, с.12].

Таким образом, первое, что делает человек, не молящийся Богу, – это обкрадывает себя. Во-вторых, искажаются отношения с окружающими людьми. Если наша жизнь посвящена близким, то наши отношения, не освящённые взаимным молитвенным предстоянием, также сводятся только физическому плану, и в ближнем «мы не обнаруживаем всей безмерности и вечности его судьбы». В-третьих, мы профанируем весь мир, в который призвал нас Бог, так как «не молиться – значит оставлять Бога за пределами всего существующего, и не только Его, но все, что Он значит для созданного Им мира» [8, с. 16].

Исходя из вышесказанного, следует отметить, что как душа и тело крепко взаимосвязаны, так и врачевание тела не может считаться завершённым без уврачевания души. Важнейшим актом для преобразования и исцеления человеческой души, является покаяние, искреннее, не само оправдательное, но слёзное, призванное к очищению всего человека, тех потаённых уголков души, в которые мы часто боимся заглянуть, заваливая проход к ним рутинными делами или земными гедонистическими наслаждениями. Покаяние в его изначальном значении, μετάνοια греч. – «сожаление (о совершившемся), раскаяние», μετάνοια – «перемена ума», «перемена мысли», «переосмысление» [9], о котором мы часто забываем, заменяя его автоматическим перечислением содеянных грехов. Именно этого покаяния ждёт от нас Господь, посещая нас болезнями.

Главной же задачей православного пастыря и врача – является помочь болящему раскрыть своё сердце пред Господом, подобрать нужные слова утешения и оказать поддержку.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2002. 1376 с.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

2. Антоний (Блум), митр. Сурожский. «Быть православным в Англии...» (О Сурожской епархии) // АО. 1995. № 2 (5).
3. Антоний (Блум), митр. Сурожский. Беседы о вере и Церкви. М., 1991. 319 с.
4. Антоний (Блум), митр. Сурожский. Исцеление тела и спасение души // Человек. 1995. № 5.
5. Антоний Сурожский, митр. Материя и дух / Труды. М, 2002. 1098 с.
6. Антоний Сурожский, митр. Труды [Электронный ресурс] Электронная библиотека митрополита Антония Сурожского. URL:<https://www.mitrass.ru/trudy2/>. (дата обращения 10.04.2025)
7. Антоний Сурожский, митр. Труды. М, 2002. 1098 с.
8. Антоний Сурожский, митр. Школа молитвы. Клин, 2000. 496 с.
9. Древнегреческо-русский словарь: Около 70000 слов (в 2-х томах) / Сост. И. Х. Дворецкий. М.: ГИС, 1958. / 1 т. – 1043 с.

УДК 23/28

Копцов Евгений Владимирович
магистрант 2 курса
Белгородской православной духовной семинарии
(с миссионерской направленностью)
Россия, г. Белгород

Отношение Православной церкви к демократии

Аннотация. Распад Советского Союза повлек за собою большие изменения не только для стран входивших в состав СССР, но и для европейского континента в целом. Вместе с прекращением существования советской России закончилась и монополия одной партии, которая руководила страной на протяжении семи десятков лет. В результате произошедших событий в «новой» России был взят курс на построение демократического общества, которое бы гарантировало всем гражданам страны равные права и свободы, а Православной церкви вновь стать духовным стержнем общества. Смена атеистической идеологии, господствовавшей в Советском Союзе, на реальную свободу вероисповедания, было воспринято всеми религиозными конфессиями на территории нашей страны как ключевой фактор в развитии России. Вместе с тем «волны» демократических преобразований стремились вторгнуться и во внутреннюю жизнь самой Православной церкви, что не соответствовало вековым устоям церковного управления. Демократизация большинства сфер жизни во многих случаях сводилась к анархии и популизму, что невозможно представить в церковном устройстве, поэтому Православная церковь руководствуется принципами соборности и приверженности святоотеческому наследию (если сказать шире, то Церковному Преданию). В них нет плюрализма мнений и многопартийности, но присутствует дух Истины, который руководит Церковью с момента ее основания.

Ключевые слова: Православная церковь, христианство, демократия, политика, власть, закон, свобода, ответственность.

Evgeny V. Koptsov
2nd year Master's student at Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with missionary orientation),
Belgorod, Russia

The attitude of the Orthodox Church towards democracy

Annotation. The collapse of the Soviet Union brought about major changes not only for the countries that were part of the USSR, but also for the European continent as a whole. Together with the end of Soviet Russia, the monopoly of one party that had ruled the country for seven decades also ended. As a result of the events that took place in the “new” Russia, a course was taken to build a democratic society that would guarantee equal rights and freedoms to all citizens of the country, and the Orthodox Church would once again become the spiritual core of society. The change from the atheistic ideology that dominated the Soviet Union to real freedom of religion was perceived by all religious denominations in our country as a key factor in the development of Russia. At the same time, the “waves” of democratic reforms sought to invade the internal life of the Orthodox Church itself, which did not correspond to the centuries-old foundations of church governance. Democratization of most spheres of life in many cases has been reduced to anarchy and populism, which is impossible to imagine in the church structure, therefore the Orthodox Church is guided by the principles of conciliarity and commitment to the patristic heritage (in a broader sense, to the Church Tradition). There is no pluralism of opinions and multi-party system, but there is the spirit of Truth, which has guided the Church since its foundation.

Keywords: Orthodox Church, Christianity, Democracy, Politics, Authority, Law, Freedom, Responsibility.

Демократические преобразования, произошедшие в нашей стране в начале 90-х годов XX века, стали, своего рода, калькой с демократических устройств стран Западной Европы. Демократия провозглашалась как подлинное народовластие, как антипод тоталитаризму и тирании, сковывавших либеральные общественные настроения посредством репрессивных мер. Несмотря на то, что в 70-е – 80-е годы начались либеральные процессы как в странах т.н. соцлагеря, так и в СССР, этих веяний оказалось недостаточно, и негативные настроения в обществе в отношении к существующим коммунистическим и прокоммунистическим режимам лишь усиливались. За демократические преобразования в обществе в нашей стране выступали и представили православной общественности и священнослужители. Так, в своем

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

послании, в адрес участников Международной конференции Межпарламентской ассамблеи Православия, патриарх Алексий II отметил: «... демократические нормы и православные ценности не противостоят друг другу» [1].

Если, действительно, под демократическими ценностями понимать ценность свободы, взаимоуважения, ответственного отношения к своему делу и к окружающим, возможность открыто исповедовать свою веру, а также иметь возможность открыто отстаивать свою гражданскую позицию, то все вышеперечисленное не противоречит христианским ценностям. Вместе с тем, провозглашение демократических прав и свобод и их реальная реализация на практике не являются вещами одного порядка. Одно дело провозгласить лозунг, за которым следует общество, и совсем другое воплотить его в жизнь. Разницу между декларацией и реализацией российское общество ощутило в полной мере на себе в 90-е годы XX века.

Сегодня в большинстве своем автокефальные православные церкви, как и другие христианские церкви, поддерживают «демократизацию государства и общества» (что не исключает сопротивления и оппозиции этому понятию), выступая против любых форм тоталитаризма и использования насилия в качестве средства решения споров и конфликтов. Как отмечают исследователи: «Критерием демократии обычно считается наличие политического плюрализма, когда власть является предметом борьбы в законных формах, и на нее претендуют разные партии» [5]. Обычно, волеизъявление народа при демократической форме управления государством происходит по средствам участия граждан в выборах и референдумах различных уровней.

Роль Церкви в связи с исчезновением коммунизма в СССР и Восточной Европе отнюдь не является незначительной или малозначительной. «Оппозиционные» политические партии и движения, а также критически настроенная интеллигенция либо возникли внутри Церкви, либо получили от нее существенную поддержку. Однако, стремясь содействовать «демократизации общества», Церковь одновременно твердо противостоит всем (как внешним, так и внутренним) требованиям «церковной демократизации», подчеркивая, что Церковь – это не «демократическое», но «иерархическое» сообщество. В качестве примера данному утверждению можно привести Устав РПЦ, где в пункте 6 Общих положений, указано, что: «Русская Православная Церковь имеет иерархическую структуру управления» [9].

Внешние требования «церковной демократизации», выдвигаемые многими центрами политической и экономической власти, мотивированы прежде всего эгоистическими интересами. Эти требования являются выражением желания,

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

чтобы Церковь также была включена и функционировала в соответствии с условиями потребительской и демократической идеологии прогресса. Внутренние требования «демократизации», исходящие изнутри Церкви, являются следствием многовекового разлада, связанного с соотношением священства (иерархии) и верующих (мирян). Зачастую Церковь отождествляется исключительно со священством, а верующие, таким образом, становятся как бы «клиентами», «потребителями религиозных благ» и «послушной» паствой.

Эти внутренние требования, по сути, отражают желание включить верующих в число активных участников выборов священников и епископов, управления Церковью и всей ее жизни как таковой. По сути, это означает, что Церкви предлагается подражать демократическому светскому порядку. Конфликт между «клерикальным» и демократическими принципами в Церкви представляет для нее угрозу, которая может привести к непредсказуемо трагическим последствиям.

Здесь уместно сделать отступление от главной темы нашего исследования и обратить внимание на действительное участие мирян в избрании духовенства в древней церкви. Подробно эта тема изложена в работе А.П. Лебедева «Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века». Так, в частности, А.П. Лебедев отмечает, ссылаясь на письменные указания Киприана Карфагенского: «...Но особенно ясно и решительно миряне проявляли свои права на участие в делах церкви в вопросе об избрании пастырей. Обычай призывать народ к участию в этом деле твердо сохранялся в II веке. Киприан называет указанный обычай установлением божественным и уверяет, что он всегда держался его» [7, с. 102]. И другой фрагмент, указывающий на участие мирян в избрании епископа: «Если освобождалась епископская кафедра, то народ вместе с клиром рассуждал о выборе нового епископа, предлагались различные кандидаты, оценивались достоинства и недостатки; после всех этих рассуждений выбор падал на какое-либо определенное лицо. Затем назначался день для посвящения избранного. И эта процедура имела целью опять-таки выяснить, действительно ли данное лицо поставляется с согласия народа, и потому, прежде рукоположения, старший из цела епископов, явившихся для посвящения, обращался к клиру и народу троекратно с вопросом: тот ли это, кого они требуют себе предстоятели? Действительно ли он достоин епископского служения? Все ли согласны на его избрание? Когда получался от народа ответ утвердительный на все эти вопросы, происходил самый факт посвящения» [7, с. 103].

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Не углубляясь в предмет изучения роли мирян в избрании духовенства, все же отметим, что указанные свидетельства говорят о такой практике в древней церкви. Но стоит учитывать, что таковая практика была не выражением «демократических» веяний церкви, а проявлением ее духа соборности. Также следует учитывать и то, что община в древней церкви радикально отличалась от современных приходских общин, а если учитывать современные способы манипуляции приходской общины (вспомним хотя бы недавние процессы, связанные с Украиной и «самоопределением» там приходских общин к какой церковной структуре им принадлежать [8]), то становится очевидным, что практика древней церкви не может быть полностью перенесена в современные реалии.

Возвращаясь к нашему исследованию, отметим, что еkkлезиальный и демократический порядки (еkkлезиальная и демократическая власть) – это два совершенно разных порядка, взаимно несводимых и неприменимых. Совершенно бессмысленно применять модель демократической власти к Церкви, и наоборот. Все попытки сделать это чаще всего заканчивались трагически. Церковь есть Богочеловеческое сообщество, а не сообщество людей. В рамках этой концепции, Бог не только Творец мира и человека, но и его единомышленник, активный субъект исторических процессов. Он жизнь всех живых существ и всего сущего. Церковь основана на Божественном законе. По сути, она управляется Богом, а не верующими или духовенством. Ее жизнь не зависит от «большинства голосов» (хотя некоторые решения в Церкви иногда принимаются большинством голосов). Если вера когда-нибудь станет зависеть от «большинства голосов», это приведет ее к гибели.

Демократия, однако, основана на четкой антропоцентрической метафизике и антропологии, или как это обозначил Ю. Хабермас на «законе разума» [10]. Для Церкви источником и основанием всякой власти является Сам Бог; демократия же находит свой источник и свое основание в мифологизированной, мистифицированной и сакрализованной воле народа. Церковь остается верной так называемому принципу «авторитета сверху», который распространяется в нисходящем направлении; демократия же, напротив, зависит от принципа «авторитета снизу», который распространяется в восходящем направлении. Именно поэтому церковная организация, будь то «моноцентричная» (римская) или «полицентричная» (восточно-христианская), имеет в определенной степени пирамидальную структуру, всецело напоминающую (внешне) полуабсолютистскую монархию. Этого не отменяют даже так называемые «синодальные» структуры, или различные «советы» и «комитеты», положительная роль которых уже ни у кого не вызывает сомнений. Даже если Церковь позволит

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

верующим избирать священников и епископов (или получить некое право согласия), сами выборы не заставят кандидатов стать рукоположенными священниками или епископами; это достигается исключительно через «возложение рук» (хиротония), которое одно только и легитимирует и узаконивает всю власть и благодать в Церкви.

Сама природа политической демократической власти существенно отличается от еkkлезиальной власти, то есть власти Церкви, которая есть «авторитет» или «сила любви» и добровольное служение другому. Мирская власть есть власть, предоставляемая (или получаемая по наследству и проч.) от общества правителю и проявляется главным образом, как власть властвовать над другим в соответствии с законом.

Здесь можно привести слова апостола Павла из послания к Римлянам: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13, 1). Из толкования блаженного Феофилакта Болгарского [3] мы знаем, что власть, как некое установление, является Божественным установлением, однако цель «властвования» в церкви и в светском обществе кардинально различаются (если, конечно, не брать во внимание теократические государства). Если власть в церкви установлена и осуществляется ради спасения человека от греха и смерти, то власть мирская призвана к регулированию взаимоотношений в обществе на общепринятых данным обществом основаниях.

На протяжении всей истории с обеих сторон предпринимались попытки отождествить эти два вида власти друг с другом или сделать так, чтобы одна из них отменяла другую. Отношения между этими двумя типами власти – это не «или - или», а «и». Именно так следует трактовать принцип автономии Церкви и государства. Необходимо проводить различие между ними, но совершенно бессмысленно и трагично противопоставлять одно другому. В истории они должны сосуществовать с определенной степенью взаимозависимости там, где такая взаимозависимость необходима.

Эту мысль прекрасно выразил Н. Бердяев: «Государство есть трудный и жертвенный путь человеческий в трехмерном, а не четырехмерном пространстве, в природном мире, лежащем во зле. Государство не может быть основано лишь на любви. Царство любви есть царство благодати, Царство Божие, а не царство кесаря. На любви основана Церковь, а не государство. Царство это есть иное измерение бытия, чем государство. Эти два царства сосуществуют, соприкасаются, приходят во взаимодействие, но никогда не сливаются, не отождествляются и не исключают друг друга, не вытесняют друг

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

друга. Все попытки навязать государству христианскую любовь как единственную основу ведут к тирании» [2, с. 98].

Экклезиальный порядок (авторитет) в основном связан с принципом «единства власти» (экклезиальной власти). Правда, в большинстве современных церковных конституций известен и принцип разделения властей, хотя на практике он не имеет существенного значения. Этот принцип «разделения властей» (законодательной, исполнительной и судебной) является неотъемлемой характеристикой любого демократического общества. Без установленного «баланса власти» между носителями власти, демократический порядок был бы совершенно невозможен.

Православная Церковь рассматривает себя прежде всего как «харизматический организм», то есть как общение любви, которое само по себе включает различные служения (органы), и никогда как исключительно правовой институт, несмотря на то что право и институты существуют и внутри Церкви. Церковь использует право (каноны) так же, как медицинская наука, например, использует хирургические операции (только тогда, когда для спасения жизни или решения конкретной медицинской проблемы не может быть применено никакого другого решения).

В Церкви сосуществуют как принцип акривии (соблюдение закона), так и принцип икономии (прощение и любовь). Церковь иногда придерживается «буквы закона», а иногда нет («каждый случай должен рассматриваться в своем свете», как сказал патриарх Герман). Демократия предполагает верховенство закона. Современный человек не может представить свою жизнь вне институтов и закона. Мы сталкиваемся с отчетливой тенденцией, когда все аспекты человеческой жизни институционализируются и регулируются законом. Как отмечает Н.Г. Якушева: «Чем выше степень цивилизованности, развитости и гуманности общества, тем большую потребность оно испытывает в законах. Это предъявляет повышенные требования к содержанию закона. Содержание закона должно быть правовым, то есть соответствующим неотъемлемым, неотчуждаемым и естественным правам человека. Степень соблюдения прав человека в законе – критерий качества самого закона, показатель его сущности и полезности, справедливости и ориентированности на свободу» [11, с. 911]. Кажется, что больше закона порождает больше власти. Чем больше власти и могущества на одной стороне, тем больше страха на другой. В определенной степени это подтверждает представления о том, что современные общества характеризуются особой диалектикой власти и страха, бунта и подчинения.

Настойчивые призывы и настаивания о «необходимости демократизации Церкви», с какой бы стороны они ни исходили, излишни, вредны и неуместны.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Однако это не означает, что современная Церковь не нуждается в «христианизации» («достижении православности») всех церковных институтов, к которым у верующих возникло чувство сопротивления, вызванное их (институциональных) атрофией и, как следствие, тенденцией парализовать церковную жизнь. Эта «христианизация» институтов должна рассматриваться прежде всего как их приведение в соответствие с природой Церкви, а не государства. Институты должны стать «знаковыми», и, что самое главное, Церковь должна считать своим императивом установление постоянного состояния взаимозависимости между своими служениями, а также равновесия в отношениях «один - много». Необходимо сделать все, чтобы миряне действительно стали конституирующим фактором Церкви.

Церковь «иерархична», и это не должно подвергаться сомнению, но было бы большой и трагической ошибкой интерпретировать этот атрибут как подразумевающий подчинение, как многие, к сожалению, часто делают. Такие толкования и вытекающие из них практики превращают Церковь в тоталитарный коллектив и/или военную казарму, а личные отношения между ее членами из полных благодати и основанных на любви превращаются в отношения «начальник-подчиненный» и «раб-хозяин», что возвращает Церковь в глубокую предысторию. Церковь всегда должна быть на переднем крае как защитница свободы и человеческого достоинства. Ее члены должны иметь свободу внутри Церкви и никогда не должны быть поставлены в такое положение, чтобы стремиться получить свободу от Церкви; они должны участвовать в авторитете Церкви, а не борьба за власть над ней.

Христиане должны служить Богу и Церкви, а не использовать Бога и Церковь для достижения своих личных целей и средств. Хотя Православная церковь не является «демократической» в политологической интерпретации данного термина, она по своей природе обладает «демократическим потенциалом» и выполняет двоякую социальную роль. Во-первых, она должна быть открыта миру, стремиться к спасению времени и мира. У нее нет оснований отказывать в поддержке всем людям, политическим партиям, движениям, общественным субъектам, выступающим за неэтистское правовое государство; государство, защищающее права и свободы человека, поддерживающее культурное, научно-техническое и информационное развитие; государство, не допускающее любых форм дискриминации и насилия; государство, стремящееся к сокращению разрыва между богатыми и бедными; государство, способствующее диалогу и сотрудничеству между всеми народами мира, заботящееся о защите окружающей среды.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Одновременно Церковь может «демистифицировать» демократию, лишить ее любой формы присвоения абсолютной ценности и значимости, которая должна признаваться лишь условной и относительной, или как указал прот. С. Булгаков «перестать мерить церковь демократией» [3]. Современная православная церковь с ее авторитетом и влиянием на общество имеет все возможности выявить социальную патологию либерально-демократического общества, делая акцент на традиционную культуру и традиционные ценности.

Демократический порядок не является идеальным. Однако он все же позволяет Церкви осуществлять свою миссию в мире без давления извне, не позволяя ей проявлять «эксклюзивистские» тенденции и отказывая ей в праве осуществлять государственную власть, тем самым защищая ее от пагубных соблазнов политической власти и стремлении к мирскому господству.

Литература

1. Алексей II: демократические нормы и ценности православия не противостоят друг другу [Электронный ресурс]. – URL: https://ru.wikinews.org/wiki/Алексий_II:_демократические_нормы_и_ценности_православия_не_противостоят_друг_другу (дата обращения: 17.03.2025)
2. Бердяев Н.А. Философия неравенства / Составитель и отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 624 с.
3. Блаженный Феофилакт Болгарский, архиеп. Толкование на Послание к Римлянам святого апостола Павла [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/tolkovanie-na-poslanie-k-rimljanam-svjatogo-apostola-pavla/13 (дата обращения: 17.03.2025)
4. Булгаков С., прот. Церковь и демократия [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Bulgakov/tserkov-i-demokratija/ (дата обращения: 11.03.2025)
5. Демократия в церкви [Электронный ресурс]. – URL: <https://foma.ru/demokratiya-v-czerkvi.html> (дата обращения: 11.03.2025)
6. Иванов С.С. Христианская демократия: идеология и политика // Вестник Поволжского института управления. 2016. № 1 (52). – С. 114-121.
7. Лебедев А.П. Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006. – 448 с.
8. Силловые захваты храмов УПЦ раскольниками на Украине продолжаются [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavie.ru/146582.html> (дата обращения: 11.03.2025)
9. Устав Русской Православной Церкви принят на Архиерейском Соборе 2000 г. [Электронный ресурс]. – URL:

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

<https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/ustav-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/> (дата обращения: 17.03.2025)

10. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. – М.: АКАДЕМИЯ, 1995. 260 с.

11. Якушева Н.Г. Закон как источник права современного правового российского государства // Вестник Удмуртского университета. – 2019. – Т. 29, вып. 6. – С. 911-916.

Священник Константин Владимирович Кукушкин
председатель Комиссии по канонизации
святых Петрозаводской и Карельской Епархии,
настоятель храма Покрова Богородицы пгт. Пряжа Республики Карелия,
настоятель храма Тихвинской иконы Божией Матери г. Петрозаводска.
Магистрант Белгородской духовной семинарии
(с миссионерской направленностью)

Местная религиозная организация православный Приход храма
Покрова Богородицы п. Пряжа Петрозаводской и Карельской Епархии
Русской Православной Церкви (Московский Патриархат),
Российская Федерация, Республика Карелия, Пряжинский район, пгт. Пряжа

Почитание святителя Иоасафа Белгородского в Олонецкой губернии (по материалам церковной периодики)

Аннотация. Целью работы является дать общее представление о почитании святителя Иоасафа Белгородского в Олонецком крае. В основу работы положено изучение и систематизация материалов церковной периодики – Олонецких Епархиальных Ведомостей в период с 1907 по 1914 годы. В статье изложены основные события, которые послужили прославлению святого в Карельской земле.

Ключевые слова: святитель Иоасаф Белгородский; Олонецкая губерния; священномученик Никодим Кононов; Александро-Свирское братство; миссионерские чтения; Олонецкие святые; Голиковские чтения; епископ Олонецкий Никанор; крестный ход; Кафедральный собор г. Петрозаводска.

Priest Konstantin Vladimirovich Kukushkin

Place of work: Local religious organization The Orthodox Parish of the Church of the Intercession of the Virgin Mary in the village of Pryazha, Petrozavodsk and Karelian Diocese of the Russian Orthodox Church (Moscow Patriarchate), Russian Federation, Republic of Karelia, Pryazhinsky district, Pryazha.

Information about the author: Chairman of the Commission for the Canonization of Saints of the Petrozavodsk and Karelian Diocese (Russian Orthodox Church), rector of the Church of the Intercession of the Virgin Mary in Pryazha (Republic of Karelia, Russia), and rector of the Tikhvin Icon of the Mother of God Church in Petrozavodsk. Master's student at The Belgorod Theological Seminary (with a missionary focus).

Электронная почта: pokrov-karelia@yandex.ru

The worship of Saint Joasaph of Belgorod in the Olonets Governorate (based on church periodicals)

Annotation. The purpose of this work is to provide a general overview of the worship of Saint Joasaph of Belgorod in the Olonets region. It is based on a study and analysis of the church publications, specifically in Olonetskiye Eparhial'nye Vedomosti (the Olonets Diocesan Gazette) from 1907 to 1914. This article will describe the key events that contributed to the glorification of the saint in Karelia.

Keywords: St. Joasaph of Belgorod; Olonets Governorate; Hieromartyr Nikodim Kononov; Alexander of Svir's Brotherhood; missionary readings; saints of the Olonets region; Golikov's readings; Bishop Nikanor of Olonets; procession; the Cathedral of Petrozavodsk.

Почитание святителя Иоасафа Белгородского в Олонецкой губернии (ныне Республика Карелия) неразрывно связано с именем священномученика Никодима (Кононова), епископа Белгородского – предпоследнего ректора Олонецкой духовной семинарии, на должность которого он был назначен 17 марта 1909 года. Прибыв в г. Петрозаводск, новоназначенный ректор семинарии архимандрит Никодим (Кононов), очень хорошо известный местному духовенству и населению Карельского края по ранее изданным в Олонецкой епархии книгам, сразу же включился в активную просветительскую деятельность. Памятная книжка Олонецкой губернии за 1910 год перечисляет его многочисленные общественные и церковные должности [2: 277], и одна из этих многочисленных должностей – это член Александрo-Свирского братства,

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

с деятельностью которого и будет связано почитание свт. Иоасафа Белгородского в Олонецком крае. Следует отметить, что северная часть Олонецкой губернии на протяжении длительного периода времени была своего рода «рассадином» старообрядческого раскола (Выговская пустынь, Даниловский скит – крупных очагах старообрядчества, расположенных в северных частях территории Олонецкой губернии – ныне Республики Карелии) и разного рода сектантских учений [2: 278] и цели и деятельность данного братства были направлены на содействие миссионеров при обращении заблудших в лоно Православной Церкви ... при устройстве миссионерских курсов...[18: 1-8]. С этой целью в Петрозаводске Братством проводились миссионерские чтения. С появлением архимандрита Никодима в Петрозаводске были возобновлены религиозно-нравственные чтения. 14 сентября 1909 г. в Петрозаводске отмечалось «новое» десятилетие просветительских чтений в Назарьевском доме Александро-Свирского Братства. Присутствовавший на торжествах епископ Олонецкий и Петрозаводский Никанор (Надеждин) представил собравшимся нового руководителя чтений – архимандрита Никодима, ректора Олонецкой духовной семинарии [2: 278]. Впоследствии, именно по инициативе архимандрита Никодима, свт. Иоасаф Белгородский, которого он очень почитал и к прославлению которого приложил не мало усилий и трудов, станет покровителем религиозно-нравственных чтений Александро-Свирского Братства в Назарьевском доме Петрозаводска и послужит его широкому почитанию в Олонецком крае. «Основной курс чтений богословский, - пишут «Олонецкие епархиальные ведомости». – Исключение составляло лишь чтение 14-го сентября (1911 г.). В этот вечер был отслужен торжественный молебен пред началом нового учебного года. Пел архиерейский хор и молитвенные воззвания были к Александру Свирскому, Олонецкому чудотворцу и святителю Иоасафу Белгородскому, прекрасный образ которого (подарок Александро-Свирского братства Карельскому Братству Георгия Победоносца), остается в Назарьевском доме до начала лета, когда торжественно в крестном ходе образ будет препровожден в селение Поросозеро. На каждом чтении, с полным благоговением певцами, служителями и самим Владыкой, когда он изволит быть поется величание святителю Иоасафу... Помогите Бог по молитвам святителя Иоасафа Белгородского и Александра Свирского Чудотворца так же честно и успешно провести и второе полугодие религиозно-нравственных чтений» [7: 46-47,49]. Спустя два года те же самые «Олонецкие епархиальные ведомости» писали: «...обстановка чтений соответствует характеру их. Слушатели приобрели лампы для своих святынь: 1) епархиальной исторической иконы Спасителя, 2) «Явления Божией Матери

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Александрю Свирскому, купленной на сборные деньги солдатом Лукошкиным и 3) иконы святителя Иоасафа, драгоценной памяти, присланной из Белгорода Епископом Никодимом и перед этими иконами жгли масло и свечи во время каждого чтения» [8: 340]. Святитель Иоасаф Белгородский был канонизирован в 1911 году. Это событие также было отражено на страницах «Олонецких епархиальных ведомостей», в разделе «Распоряжение Епархиального начальства» сказано следующее: «Святейший Синод благословил совершить 04 сентября по всем церквям торжественную службу Святителю Иоасафу Белгородскому. О чем объявляется духовенству епархии к сведению» [15: 426]. Еще ранее «Олонецкие епархиальные ведомости» писали: «Согласно утвержденному Его Преосвященством Преосвященнейшим Никанором, епископом Олонецким и Петрозаводским, Архипастерскою резолюциею от 10 сего декабря за № 5104 журнальному постановлению, Совета Александро-Свирского Братства. Следует отметить, несмотря на, казалось бы, краткий период пребывания (с 1909 по 1911 гг. – всего лишь 2 года) архимандрита Никодима (Кононова) – (сщмч. Никодима, епископа Белгородского) в Олонецком (ныне - Карельском) крае, размах его деятельности впечатляет. Так, он собрал и систематизировал сведения о подвижниках древнего Карельского края, составив первый «Олонецкий патерик», который был опубликован на страницах Олонецких епархиальных ведомостей», а также многие и многие исторические очерки о жизни Олонецких святых [2: 279]. Призвание архимандрита Никодима к архиерейскому служению ни для кого не стало неожиданностью, ибо возведение его в епископский сан давно высказывалось в Священном Синоде. Императорский указ на страницах «Олонецких епархиальных ведомостей» сообщал о Высочайшем решении и утверждении о «бытии ректору Олонецкой духовной семинарии архимандриту Никодиму-епископом Рыльским, вторым викарием Курской епархии» [3: 737]. И эту новость «радостную для о. архимандрита Никодима, но печальную для переполненной слушателям аудитории» братского Назарьевского дома, поведал на чтениях Владыка Никанор, епископ Олонецкий, добавив, что «приблизительно через неделю покидает наш город стяжавший всеобщую любовь и уважение за короткое время своего пребывания в Петрозаводске, глубокочтимый, церковно-общественный деятель – о. Ректор духовной семинарии, за его назначением на кафедру епископа Рыльского» [2: 280]. Ровно через неделю Владыка Никанор в сослужении архимандрита Никодима (Кононова) совершил богослужение в Крестовоздвиженской церкви Петрозаводска, и в тот же день на чтениях в Братском Назарьевском доме было совершено прощание с бывшим ректором. Вот, что пишут об этом «Олонецкие

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Епархиальные Ведомости»: «14 декабря истекшего года на еженедельных религиозно-нравственных чтениях, в церковно-приходской Голиковской Никольской школе состоялось прощальное чествование основателя Голиковских чтений – бывшего ректора семинарии архимандрита о. Никодима, по случаю назначения его епископом Рыльским.... о. Архимандрит обратился к посетителям со своим словом назидания. Припомнив о начале Голиковских чтений... и пожелав процветания Голиковке в духовном отношении..., о. архимандрит Никодим сообщил о предстоящей разлуке, обещал памятовать всех в своих молитвах и обещал от лица всех присутствующих принести моление у мощей нового чудотворца русского свт. Иоасафа, в день памяти которого и в епархию которого он назначен» [4: 43]. От лица всех присутствующих к архимандриту о. Никодиму обратился со словом благодарности иеромонах Иоанн (Братолюбов) – руководитель чтений, который указал на труды и заботы о. Никодима, на его постоянное участие в чтениях и как ревнителя христианского просвещения. Свое слово иеромонах Иоанн заключил выражением скорби от разлуки и о радости, о призвании архимандрита о. Никодима на высшее служение Архипастырское и от лица всех присутствовавших просил молитв о. Никодима перед ракой святых мощей Святителя Иоасафа [4: 44]. Впоследствии участники и посетители Голиковских чтений пожелали сделать пожертвование на раку для св. мощей святителя Иоасафа и просили иеромонаха Иоанна собранное ими (6 руб.44 коп.) переслать по назначению. Собранную сумму с добавлением лепты от себя иеромонах послал переводом на имя архиепископа Курского и Обоянского, Высокопреосвященнейшего Питирима (Окнова) [4: 44-45]. Накануне своего отъезда из Петрозаводска 10 декабря 1910 года архимандрит Никодим в здании Олонецкой духовной семинарии организовал вечер памяти канонизируемого свт. Иоасафа Белгородского. Вот что пишут «Олонецкие Епархиальные Ведомости» об этом: «Бывают в жизни русского народа такие события, в которых явно видна премудрая Десница Божия. К таким событиям принадлежит и готовящееся великое торжество прославления св. Иоасафа, епископа Белгородского, Чудотворца...Торжество это имеет громадное значение в русской жизни... Поэтому нельзя не порадоваться тому, что и у нас в Петрозаводске, это приготовление к великому торжеству встретило сердечный отклик... Утром в этот день, в семинарской церкви о. Ректором (архимандритом Никодимом) при участии любителей из воспитанников была отслужена заупокойная Литургия по св. Иоасафу и его родителям» [3: 749-750]. В двенадцать часов с четвертью в семинарию прибыл епископ Олонецкий Никанор. Владыка обратился с кратким словом к собравшимся, в котором

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

выразил пожелание, чтобы вся деятельность каждого имела своим основанием повиновение воле Божией, плодом чего бывает святость. «Пример св. Иоасафа да послужит новым побуждением к жизни для Господа», – закончил свою речь Владыка [3: 750]. После этого слово взял ректор семинарии архимандрит Никодим (Кононов), который предложил собравшимся чтение о жизни, деятельности, чудесах и прославлении Святителя Иоасафа и поделился личными впечатлениями от посещения г. Белгорода минувшим летом (1910 г.) Несмотря на продолжительность чтения, которое заняло 1 ч 20 минут, оно было прослушано всеми с глубоким вниманием. После чтения семинаристами был исполнен концерт Бортянского «Воспойте Господеви песнь нову». Затем воспитанник V класса А. Чесноков прочитал стихотворение, посвященное памяти святителя Иоасафа. После этого духовенство во главе с епископом Олонецким Никанором и все собравшиеся поднялись в семинарский храм, где была совершена панихида по Иоасафу Белгородскому. «Это скромное торжество-памятование Святителя очень дорого. Теперь питомцы нашей духовной школы, ознакомленные с ходом дела, принесут добрые думы и в самые глухие села Олонии...», – писал архимандрит Никодим на страницах «Олонецких Епархиальных Ведомостей» [3: 751]. В тот же день епископ Олонецкий Никанор утвердил журнал Совета Александро-Свирского Братства с мероприятиями по приготовлению к участию в торжестве прославления святителя Иоасафа в Олонецком крае. Решено было составить и напечатать в «Олонецких Епархиальных Ведомостях» сказание о свт. Иоасафе, которое бы могло употребляться духовенством в проповеднических целях. Также было решено напечатать указатель всех изданий о святителе Иоасафе. Комиссии по устройству Братских чтений было поручено составить примерные программы и указатели к ним материалов для внебогослужебных и школьных чтений, посвященных памяти святителя Иоасафа. Кроме того, было решено написать образ святителя Иоасафа (в полтора аршина высотой и аршин шириной, художественного письма), затем освятить его на его мощах и в день торжества служения Олонецкого Архиепископа в Кафедральном соборе в г. Петрозаводске, в собрании Братств Свирского и Карельского передать его в один из глухих, но центральных мест Олонецкой Карелии. «Дело это хорошее, – писал архимандрит Никодим, – несомненно эта икона станет святыней той местности и послужит к духовному утешению многих в минуты скорби и трудностей жизни... Пусть же крепнет любовь к новому Чудотворцу Русскому и на нашем суровом Севере... А на страже Православия в Олонии против натиска панфиннства и сектанства да станет Святой Муж, Новый Чудотворец Святитель Иоасаф» [3: 752].

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

22 декабря 1910 года архимандрит Никодим, закончив свое ректорское служение в Олонецкой духовной семинарии, покинул губернский г. Петрозаводск и направился в Санкт-Петербург, где ему предстояло принять епископский сан, став викарным архиереем Курско-Белгородской земли. В день епископской хиротонии архимандрита Никодима «по желанию и на средства слушателей» религиозно-нравственных Назарьевских чтений из Петрозаводска в Александро-Невскую Лавру на его имя была отправлена телеграмма следующего содержания: «В священный день Вашей хиротонии, с любовью о Господе, вспоминая Вас, нашего глубокочтимого проповедника и руководителя религиозно-нравственных чтений в Назарьевском доме, мы слушатели и слушательницы чтений, с благословения архипастыря, приветствуем Ваше Преосвященство, милостивейший Владыка, с принятием благодати епископства. Горячо молим Господа о наивысшем успехе Вашего святительского служения святой Церкви Божией и усердно просим Ваших архипастырских молитв о нас и благословения» [4: 47]. В тот же вечер от епископа Никодима в Петрозаводск пришла ответная телеграмма: «Горячо молился сегодня. Всегда буду молиться о незабвенных тружениках и посещающих Братский дом. Божие благословение сугубое да пребудет на Вас и на всех сердечно меня приветствующих. Вчера служил по о. Иоанну, поклонился от вас. Теперь буду молить святителя Иоасафа. Их молитвами да дарует Христос каждому истинное счастье! До гроба не забуду Вашей любви» [4: 47-48]. И действительно связь епископа Никодима с Олонецкой губернией не прекращалась и способствовала широкому почитанию свт. Иоасафа Белгородского в древнем Олонецком, Карельском крае.

В 1914 году на страницах «Олонецких епархиальных ведомостей» был размещен анонс о предстоящем крестном ходе с иконой свт. Иоасафа Белгородского по отдаленным поселениям Олонецкой губернии. «Во главекрестного хода, – пишет издание, – намерен все время идти Преосвященный епископ Киприан – карельский миссионер. Карельское Братство Олонецкой губернии дает 50 рублей на покупку листов для раздачи народу во время крестного хода и Александро-Свирское Братство дает 25 рублей на приобретение иконок свт. Иоасафа для продажи народу. Совет Александро-Свирского Братства решил произвести покупку всего этого в Белгороде, в лавке Троицкого монастыря при содействии епископа Никодима, которым 27 декабря 1911 года была освящена в Белгороде на мощах свт. Иоасафа икона с изображением святителя, купленная Александро-Свирским Братством для Карельского Братства и помещенная последним около 2 лет тому

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

назад в Поросозере» [6: 277-278]. Именно с этой иконой впоследствии и был совершен крестный ход.

Маршрут крестного хода по карельским приходам Повенецкого уезда Олонецкой епархии с иконой свт. Иоасафа Белгородского в 1914 г.

25-26 мая Троицын и Духов дни. Местный многолюдный праздник в с.Поросозере, где находится чтимая икона Св. Иоасафа. После торжественных здесь служений выход в 9 ч. утра в дер. Совдозеро – 30 верст. Богослужение в часовне. Ночлег.

27 мая Вторник. Выход в Янгозеро – 12 верст. Литургия. Бдение. Ночлег.

28 мая Выход в Сельги – 35 верст. Бдение. Ночлег.

29 мая Литургия. Выход в Паданы – 18 верст. Бдение. Ночлег.

30 мая Литургия. Выход в Евгоры – 20 верст. Бдение дорогой. Ночлег в Евгорах.

31 мая Выход в Масельгу – 16 верст. Противораскольническая беседа в школе. Бдение. Ночлег.

1 июня Воскресная литургия в Масельге. Выход в Остречье - 12 верст. Бдение. Ночлег.

2 июня Выход в Покровское – 14 верст. Литургия. Выход в Карзик-Озеро – 15 верст. Бдение дорогой. Ночлег.

3 июня Литургия. Выход в Юштозеро – 19 верст. Бдение дорогой. Ночлег.

4 июня Литургия. Выход в Свят-Наволоки – 22 версты. Дорогой бдение. Ночлег.

5 июня Литургия. Бдение. Ночлег.

6 июня Выход в Койкару – 19 верст. Бдение. Ночлег.

7 июня Литургия. Выход в Линдозеро – 25 верст. Дорогой бдение. Ночлег.

8 июня Воскресная литургия. Бдение. Ночлег.

9 июня Выход в Пяльвозеро – 30 верст. Дорогой бдение. Ночлег.

10 июня Литургия в Пяльвозере на открытом воздухе. Выход в Поросозеро – 15 верст. Благодарственный молебен [11: 322-323].

Общая протяженность 18-ти дневного крестного хода с иконой свт. Иоасафа Белгородского составила 302 версты или 322 км, во время которого было отслужено 12 литургий, 13 вечерних богослужений или бдений, 6-ть из которых были совершены дорогой, т.е. во время пути.

По окончании этого крестного хода был составлен рапорт Благочинного 33 округа на имя епископа Олонецкого Никанора, который был размещен на страницах «Олонецких епархиальных ведомостей». «Долг имею, – пишет Благочинный, – почтительнейше донести Вашему Преосвященству, что по милости Божией и молитвами Свт. Иоасафа Белгородского, крестный ход с

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

иконою его по карельским приходам Повенецкого уезда, при громадном стечении народа совершен благополучно, согласно утвержденному Вами маршруту [19: 582-583].

Ровно через три года после вышеописанных торжеств, в 1917 году в стране произойдет государственный переворот и установление советской власти. В Олонецкой губернии она была установлена в 1918 году. Церковь на территории бывшей Российской Империи подвергнется жесточайшим гонениям и притеснениям со стороны государства. Будут закрыты тысячи храмов, многие из которых впоследствии будут разрушены. Эта печальная участь не обошла стороной и Троицкий храм с. Поросозеро древнего Олонецкого края, где когда-то находилась чтимая икона святителя Иоасафа Белгородского, дальнейшая судьба которой не известна.

Литература

1. Епископ Никодим. К предстоящему торжеству прославления свт. Иоасафа Белгородского // Олонецкие Епархиальные Ведомости, № 19, 1911, с. 322-334.

2. Иерей Константин Кукушкин / Олонецкий период деятельности сщмч. Никодима, епископа Белгородского по материалам церковной периодики // Труды Белгородской духовной семинарии (с миссионерской направленностью), г. Белгород, 2017 г.

3. Олонецкие Епархиальные Ведомости, № 36, 1910, с. 748-752, здесь же с. 753.

4. Олонецкие Епархиальные Ведомости, № 3, 1911, с. 43, здесь же с. 47.

5. Олонецкие Епархиальные Ведомости, № 11/12, 1913, с. 209.

6. Олонецкие Епархиальные Ведомости, № 11/12, 1914, с. 277-278.

7. Олонецкие Епархиальные Ведомости, № 2, 1912, с. 48.

8. Олонецкие епархиальные ведомости, № 15, 1914, с. 340.

9. Отдел неофициальный / А. С., Религиозно-нравственные чтения в Назарьевском доме // Олонецкие Епархиальные Ведомости, № 2, 1912, с. 46-49.

10. Отдел неофициальный / Местная жизнь // Олонецкие Епархиальные Ведомости, № 11/12, 1914, с. 277-278;

11. Отдел неофициальный / Местная жизнь // Олонецкие Епархиальные Ведомости, № 14, 1914, с. 322-323;

12. Отдел официальный / О пожертвованиях поступивших в церкви епархии // Олонецкие Епархиальные Ведомости, № 5, 1912, с. 107.

13. Отдел неофициальный / От Совета Александра-Свирского Братства // Олонецкие Епархиальные Ведомости, № 13, 1912, с. 241.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

14. Отдел неофициальный / Прощальное чествование о. архимандрита Никодима в Назарьевском братском доме 19 декабря // Олонецкие Епархиальные Ведомости, № 2, 1911, с. 23-33.

15. Отдел официальный / Распоряжение Епархиального Начальства / К сведению духовенства епархии // Олонецкие Епархиальные Ведомости, № 25, 1911, с. 426.

16. Отдел неофициальный / Религиозно-нравственные чтения в Назарьевском доме // Олонецкие Епархиальные Ведомости, № 2, 1912, с. 46-47.

17. Отдел неофициальный / Хроника // Олонецкие Епархиальные Ведомости, № 33, 1911, с. 590-591.

18. Параграф I, Устав Олонецкого епархиального церковно-православного Александро-Свирского Братства / Отдел официальный // Олонецкие Епархиальные Ведомости, № 1, 1907, с. 1-8

19. Рапорт Благодичного 33 округа Олонецкой епархии Преосвященному Никанору епископу Олонецкому и Петрозаводскому // Олонецкие Епархиальные Ведомости, № 25, 1914, с. 582-583.

УДК 27

иер. Алексей Логинов
магистрант Белгородской православной духовной семинарии,
Россия, г. Белгород
akimova5@mail.ru

Осмысление проблематики семейной этики в наследии свт. Луки (Войно-Ясенецкого)

Аннотация. В представленной научной статье рассматриваются особенности семейной этики в наследии свт. Луки (Войно-Ясенецкого). В рамках этого вопроса святителем затрагиваются такие основные темы как особенности взаимоотношений супругов, их совместного духовного развития; подготовка будущих супругов к семейной жизни; значение таинства Венчания для семьи и ответственности супругов перед Богом; значение участия в жизни Церкви для семьи; проблемы, особенности и принципы воспитания детей. Осмысление проблематики семейной этики в наследии святителя имеет свои основания в Священном Писании Ветхого и Нового Завета, святоотеческом наследии, а также основных положениях христианской антропологии. Главной заслугой святителя Луки (Войно-Ясенецкого) является то, что он актуализирует традиционные нормы и принципы семейной этики для современного культурно-исторического и социального контекста, что придает его воззрениям актуальный характер.

Ключевые слова: свт. Лука (Войно-Ясенецкий), Православная Церковь, семейные ценности, брачные отношения, воспитание детей, таинство Венчания, духовная жизнь, семейная этика, православная антропология.

Priest Aleksiy Loginov
Master's degree student of Belgorod theological Seminary,
Russia, Belgorod
akimova5@mail.ru

Understanding the problems of family ethics in the legacy of St. Luke (Voyno-Yasenetsky)

Abstract. The presented scientific article examines the features of family ethics in the legacy of St. Luke (Voyno-Yasenetsky). Within the framework of this issue, the saint touches upon such basic topics as the peculiarities of the relationship between spouses, their joint spiritual development; the preparation of future spouses for family life; the importance of the sacrament of Marriage for the family and the responsibility of spouses before God; the importance of participation in the life of the Church for the family; problems, features and principles of parenting. The understanding of the problems of family ethics in the legacy of the saint has its foundations in the Holy Scriptures of the Old and New Testaments, the patristic legacy, as well as the main provisions of Christian anthropology. The main merit of St. Luke (Voyno-Yasenetsky) is that he actualizes the traditional norms and principles of family ethics for the modern cultural, historical and social context, which gives his views a relevant character.

Key words: St. Luke (Voyno-Yasenetsky), The Orthodox Church, family values, marital relations, parenting, the sacrament of Marriage, spiritual life, family ethics, Orthodox anthropology.

Личность, жизнь, служение и наследие свт. Луки (Войно-Ясенецкого) (1877 – 1961 гг.) продолжает привлекать внимание не только богословов, историков и философов, но и представителей естественно-научного знания, особенно же медиков. Труды святителя посвящены различным аспектам медицинской науки, а также богословским проблемам: антропологии, апологетике, гомилетике, различным духовно-назидательным темам. Однако одной из наиболее интересных и одновременно не до конца изученных сегодня сторон творчества свт. Луки (Войно-Ясенецкого) является аспект семейной этики.

Важно заметить, что проблема осмысления истинных семейных традиционных ценностей неразрывно связана с демографическим кризисом, который охватил Российское общество, и в целом, весь мир сегодня. На данный момент наблюдаются кардинальные изменения в структуре демографических

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

процессов, в частности, в резком изменении динамики рождаемости и смертности, одной из главных причин чему является уход от подлинных семейных ценностей и традиций. Русская Православная Церковь не может оставаться в стороне от этой проблемы, поэтому вынуждена отвечать на этот вызов. Глобальный и многоаспектный характер демографической ситуации в современный период побуждает православных священнослужителей более детально и сущностно исследовать эту проблему, обращаясь к опыту служения и наследию отечественных богословов, пастырей, подвижников благочестия. Одним из таковых был свт. Лука (Войно-Ясенецкий). Таким образом, актуальность настоящей статьи продиктована не только теоретическим, но и практическим значением.

Различные вопросы и проблемы семейной этики отражены в следующих основных работах свт. Луки (Войно-Ясенецкого): «О семье и воспитании детей», «Спешите идти за Христом», а также в своем обширном гомилетическом наследии.

Христианская этика и антропология, источниками которой является Священное Писание и святоотеческое наследие маркирует ядро воззрений свт. Луки (Войно-Ясенецкого) на сущность семьи, особенности брачных отношений, духовную жизнь супругов, а также принципы воспитания детей. Семейная этика святителя представлена двумя ключевыми проблемами, на которых он подробно останавливается. Во-первых, это аспект взаимоотношений супругов в брачном союзе. Во-вторых, это особенности, принципы и проблемы взаимоотношений родителей со своими детьми. Необходимо перейти к анализу каждой из представленных тем.

Любая семья, отмечает свт. Лука (Войно-Ясенецкий), появляется не на пустом месте, но предполагает определенного рода опыт добрачных взаимоотношений. Колоссальную роль в семье играет жизнь до заключения брачного союза. От того, какие отношения будут выстраиваться между возлюбленным в добрачный период, во многом зависит последующая судьба их семьи [6, с. 91]. Отдельной проблемой для свт. Луки Войно-Ясенецкого является то, когда в добрачный период возлюбленные (либо кто-то один из них) вели порочный и греховный жизни. Эту мысль святитель подробно раскрывает в следующем ключе: «В семьях пьяниц, воров, убийц, прелюбодеев чаще всего вырастают дети, ведущие ту же греховную жизнь, какую вели их родители. Видя это, люди возмущаются, огорчаются, обвиняют Бога в том, что столь многие рождаются в условиях, не благоприятствующих делу спасения» [4, с. 30]. Подобно тому как последствия грехопадения прародителей Адама и Евы распространяются на каждого человека, все творение, так и порочная

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

жизни супругов негативно скажется впоследствии как на их детях, так и на последующем поколении.

После того, как возлюбленные начнут свой путь жизни в законных брачных отношениях важно еще больше усилить совместными усилиями духовное развитие и всячески гнушаться греха, порока страстей. Если брачная жизнь, особенно на новона начальном этапе своего развития начнется с различных проявлений греховного начала, то эту проблему тяжело будет уvrачевать и преодолеть впоследствии. Порочная жизнь в семейных отношениях оказывает негативное влияние не только на родителей, но и на детей, т.к. наследственность (не только на генетическом, но и на духовном уровне) имеет существенно важное значение в процессе их воспитания. Свт. Лука (Войно-Ясенецкий) рассматривает этот как страшный грех, за который родители будут отвечать перед Богом. Ответственность родителей за воспитание детей в чистоте и добродетельной жизни – одна из главных задач семейной жизни, по мнению святителя. Соответственно ее игнорирование является грехом, который является источником как духовной деградации, так и разрушения семейных отношений.

Взаимоотношение супругов в христианском браке сравниваются свт. Лукой (Войно-Ясенецким) со взаимоотношениями Господа Иисуса Христа и Матери Церкви. В этом смысле можно говорить, что семейная этика святителя носит еклесиологическое содержание. В качестве подтверждения своей мысли свт. Лука (Войно-Ясенецкий) ссылается на Апостольское чтение, которое содержится в чинопоследовании таинства Венчания – Еф. 5:20-33. Святитель дает свое толкование этому свидетельству послания св. ап. Павла к Ефессянам перелагая его на контекст семейной этики: Господь Иисус Христос является Главой, а Церковь есть Его Тело, так как именно здесь находится мозг как главный орган человеческого тела. От Спасителя, как от истинного Источника, питаются Божественной благодатью все православные христиане. Христос является как Источником жизни всех верующих, так и бытия Церкви как Его Тела. Соответственно, заключает свт. Лука (Войно-Ясенецкий): «И в браке от мужа, как от главы, исходит всё лучшее, необходимое для процветания семьи» [3, с. 5]. В древний исторический период подобные взаимоотношений служили не только репрезентацией взаимоотношения Спасителя и Церкви, именно по тому семья именовалась «малой» или «домашней церковью». Свт. Лука (Войно-Ясенецкий) подробно анализирует данное понятие, и, тем самым, дает для всех православных христиан следующую пищу для размышлений: что из себя может представлять, пусть и в наименьшей степени, домашняя церковь в современную эпоху? [5, с. 27]. Чтобы в той или иной степени стремиться к достижению

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

данного идеала, святитель советует распределять обязанности в семье, аналогично тому, как они распределяются в Церкви.

Отца семейства святитель уподобляет епископу, который является главой конкретной епархии – образ семьи. Подобно тому, как правящий архиерей распределяет обязанности в своей епархии и несет за это большую ответственность, так и отец должен распределять необходимые обязанности в семье. Как и архиерей, отец как глава семьи должен вести свою семью по пути духовной жизни ее членов, в основе которой лежит исполнение Евангельских заповедей.

Мать в семье сравнивается свт. Лукой (Войно-Ясенецким) с диаконисой институт которых был развит в Древней Церкви. Диаконисы в раннехристианском контексте занимались, с одной стороны христианским социальным служением (диаконией), с другой – помогали готовить к вступлению в Церковь новых лиц (преимущественно женского пола) через специальные огласительные беседы. Соответственно, подчеркивает свт. Лука (Войно-Ясенецкий) все матери и жены несут в семье аналогичную роль диаконис. На практике это подразумевает то, что женщины в семье должны наставлять детей и супруга (в случае необходимости) Закону Божьему.

Представленные выше семейные обязанности актуальны во все времена развития семейного института, и более того, делаются еще более актуальными в современном культурно-историческом контексте по мнению святителя. В этой связи свт. Лука (Войно-Ясенецкий) поясняет свою мысль следующим образом: ««Ибо нельзя родить дитя и бросить его; на родителях, и прежде всего на матери, лежит святейшая обязанность – вырастить ребенка и дать ему воспитание. Эта обязанность – тяжелейший долг женщины... Все великое, вечное, святое всегда должно ставиться во главу угла. Поэтому необходимо, чтобы в жизни женщины эта важнейшая задача занимала первое место. Женщина ответственна за воспитание детей перед государством и перед обществом. Более того, от этой обязанности она отказаться не может и не смеет, ибо совершит тяжкий грех» [3, с. 10]. В этих словах раскрывается кенотический аспект богословского осмысления семейной этики в наследии свт. Лука (Войно-Ясенецкого). Семья – это прежде всего труд, крест, которые разделяют все ее члены на пути к спасению. Поэтому все трудности, возникающие на пути семейной жизни, должны разделяться и преодолеваются супругами совместно.

Отдельное внимание свт. Лука отводит особенностям взаимоотношений в семье. Прежде всего, основой жизни всякой семье должна стать чистая и искренняя любовь, которая может быть укоренена только лишь в любви Божией. Такая любовь призвана пронизывать каждый шаг семейной жизни

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

супругов. Эталоном этой абсолютной и чистой любви, как отмечает свт. Лука (Войно-Ясенецкий), является Искупительная Жертва Господа Иисуса Христа, принесенная Им на Голгофе. Жертва Сына Божиего на Кресте освящает семейную любовь и возносит ее к любви Божественной. Отталкиваясь от этой мысли, святитель подчеркивает, что основой истинной христианской семьи является взаимная жертва, совместный крест (Гал. 6:2).

Важное место в семейной этике свт. Луки (Войно-Ясенецкого) занимает понятие «терпение». Терпение – важнейшее качество, которым должны руководствоваться супруги как в своих взаимоотношениях, так и в деле воспитания детей. Ссылаясь на пример Спасителя и Его учеников, святитель пишет в связи с этим: «Терпите, как терпел Сам Господь наш, как терпел святой Павел и все апостолы. Не отвечайте злом на зло, а молитесь об оскорбляющих вас, уподобляясь святым» [5, с. 29]. Однако этот вовсе не означает того, что необходимо руководствоваться терпением во всех случаях без исключения. Бывают, например такие ситуации, когда кто-то из супругов занимается рукоприкладством или изменой. Терпение в семье, о котором пишет свт. Лука (Войно-Ясенецкий) должно иметь Евангельские основания.

Учение о взаимодополнении супругов и их синергичных взаимоотношениях маркирует ядро семейной этики свт. Луки (Войно-Ясенецкого). В законном браке мужчина обретает полноценное восполнение своего естества, а его душа преисполняется истинной любовью «из сокровищ души своей жены» [5, с. 29]. В этой идее святитель отталкивается от следующей антропологической предпосылки: мужское сердце, отличающееся таким качеством, как грубость, смягчается нежностью и лаской женского сердца. Свт. Лука (Войно-Ясенецкий) также подчеркивают, что женщины, в отличие от мужчин, более открыты к духовной любви. Вместе с тем, мужчина является хранителем домашнего очага, защитником и силой семьи. Несмотря на различные антропологические характеристики, качества темперамента, супруги призваны стать единой плотью и единой душой в браке. Из этого сакрального единства, которое святитель уподобляет единству Христа и Церкви, должно родиться нечто высшее – ребенок, который соединит в своем естестве лучшие качества своих родителей [10, с. 47].

Семейная этика свт. Луки (Войно-Ясенецкого) имеет в том числе и критические положения. В частности, святитель говорит о недопустимости гражданского брака, т.е. сожителства мужчины и женщины без официальной регистрации. Для подтверждения своей мысли святитель ссылается на ветхозаветный пример жизни Исаака и Ревекки. На их примере святитель демонстрирует, как можно спокойно, полагаясь на волю Божию обрести

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

истинную семейную любовь и счастье. Критикуя гражданский брак, свт. Лука (Войно-Ясенецкий) говорит о важной роли таинства Венчания, необходимость установления которого встречается в Священном Писании. Прежде всего, это событие присутствия на свадебном торжестве Спасителя в Кане Галилейской. Христос, пребывая на брачном пиршестве освятил тем самым брак (Ин. 2:1-11). Если сам Господь посетил законный брак и освятил Его собственным присутствием, то и всем православным христианам необходимо освящать свой семейный союз одним из семи таинств Церкви – Венчанием.

Подготовка к вступлению в брак и освящению его в таинстве Венчания предполагает крайне ответственный подход, тщательную подготовку. Прежде всего, будущие супруги должны иметь опыт духовной жизни, воцерковления, понимать значение тому к святому таинству, к которому они приступают, а также то, какую ответственность они возлагают на себя парад Господом. В этой связи свт. Лука (Войно-Ясенецкий) говорит о том, что супруги должны обдумать свой шаг, принимая во внимание, что семейные отношения подразумевают, в том числе, и совместное несение креста, особую ответственность перед Богом: «Вспоминайте слова о важности брака и стройте его так, чтобы он был союзом, благословленным Самим Богом» – комментирует свою мысль святитель [5, с. 22].

Семейная этика святителя затрагивает в том числе и аспект взаимоотношений родителей со своими детьми. Важное место здесь занимает поведение самих родителей, на которых смотрят и равняются дети. В качестве наглядного примера свт. Лука (Войно-Ясенецкий) прибегает к образу губки. Дети как губки быстро впитывают все то, что происходит в мире вокруг них. В частности, это касается тех особенностей взаимоотношений отца и матери, которые имеют место в семье. Будучи архипастырем, святитель неоднократно сталкивался с неправильным воспитанием детей. Об этом свидетельствуют следующие его слова: «Смеет ли христианин, имеющий семью, подавать пример разврата своим детям; смеет ли он оскорблять угнетать и бить свою жену, ругаться и сквернословить? Но разве вы не знаете таких, которые называют себя христианами, ходят в церковь, а дома бесчинствуют?» [5, с. 22].

Свт. Лука (Войно-Ясенецкий) также критикует тенденцию, когда люди ограничивают свой благочестивый, православный образ жизни исключительно стенами храма, а за его стенами, прежде всего, в семье, быту ведут себя как нехристиане. Это крайне негативно влияет на детскую психику, и, прежде всего, на дальнейшее духовное развития детей. При подобной тенденции у ребенка будут развиваться такие качества как лицемерие, формальное отношение к духовной жизни Церкви, которое впоследствии может вылиться в атеизм.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Важно, чтобы вся семейная жизнь была пронизана духом истинной веры и благочестия во избежание подобных негативных тенденций.

Воспитание – залог и основа развития семьи. В данном случае, свт. Лука (Войно-Ясенецкий) ссылается на мысли свт. Иоанна Златоуста. Последний сравнивает родителей, которые не занимаются должным воспитанием ребенка с детоубийцами, которые не только обрекают себя на грех и погибель, но и введут туда своих детей [2, с. 67]. Эта позиция разделяется православным архипастырем, который убежден, что родители, пренебрежительно относящиеся к воспитанию собственных детей, будут отвечать за свое бездействие на Страшном Суде. Причем, свт. Лука (Войно-Ясенецкий) в данном случае крайне категоричен в своих размышлениях, утверждая, что наказанию подвергнуться как родители, так и дети, свидетельством чему является Ветхозаветное свидетельство из первой книги Царств о первосвященнике Или и его детях (1 Цар. 1-4).

В семейной этике свт. Луки (Войно-Ясенецкого) содержатся в том числе и практические рекомендации, связанные с воспитанием детей. Первое, чем необходимо руководствоваться в этом деле – это обучить ребенка основам православной благочестивой жизни: искренней и осмысленной молитве, знаниям Закона Божиего, добродетельной жизни, основанной на Евангельских Заповедях. Важно, чтобы ребенок параллельно изучал светские науки и воспитывался в духе Православной веры. В этом процессе родители должны придерживаться «золотой середины».

Одним из главных и необходимых принципов воспитания ребенка является наказание. Важно, отмечает святитель, чтобы наказание ребенка носило не эмоциональный характер, и не было следствием проявления раздражения родителей, но имело конструктивные педагогические основания. Если отец и мать в процессе наказания детей будут руководствоваться гневом, злобой и вспыльчивостью, это не только не даст необходимого эффекта, но и усугубит положение, т.к. разовьет в личности ребенка новые комплексы, которые могут стать преградой в построении его дальнейших конструктивных отношений с родителями, а также может оказать негативное влияние на его духовное развитие. Важно, чтобы в основе наказания лежала любовь, милосердие, чувство ответственности родителей перед Богом, что не могут не почувствовать дети. В этом случае они будут убеждены в справедливости наказания, что сыграет конструктивную роль в их дальнейшем развитии. Нельзя впадать и в другую крайность – чрезмерно баловать и лелеять своих детей. Целью воспитания со стороны родителей должно стать не обеспечение ребенка всеми лучшими и комфортными материальными условиями жизни, но возвращение в

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

его душе высших духовных качеств. В этом случае ребенок будет давать оценку своим поступкам и действиям, что особо важно, как для его личностного развития, так и для развития конструктивных взаимоотношений с родителями и родственниками.

Таким образом, семейная этика свт. Луки (Войно-Ясенецкого) раскрывает ряд важных тем, которые не теряют своей актуальности и сегодня. Это вопросы особенностей взаимоотношения супругов их совместного духовного развития; подготовки будущих супругов к семейной жизни; значение таинства Венчания для семьи; проблемы, особенности и принципы воспитания детей в семье. Семейная этика свт. Луки (Войно-Ясенецкого) с одной стороны имеет свои библейские истоки и святоотеческие основания, с другой стороны, служит запросам и проблемам современной эпохи, в которую, к сожалению, наблюдается постепенный распад истинных семейных ценностей.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Эксмо, 2024. – 1296 с.
2. Иоанн Златоуст, свт. К враждующим против тех, которые привлекают к монашеской жизни // Творения: в 12 т. – СПб.: Санкт-Петербургская духовная академия, 1895. Т. 1. – С. 43-122.
3. Лука (Войно-Ясенецкий), свт. Господня Пасха: Проповеди и беседы в дни Великих праздников. – М.: Сестричество во имя свт. Игнатия Ставропольского, 2013. – 160 с.
4. Лука (Войно-Ясенецкий), свт. Евангельское злато. – М.: Издательство «Москва», 2007. – 336 с.
5. Лука (Войно-Ясенецкий), свт. О семье и воспитании детей. – М.: Сибирская благовонница, 2009. – 44 с.
6. Лука (Войно-Ясенецкий), свт. Спешите идти за Христом. – М.: Храм св. Космы и Дамиана на Маросейке, 2000. – 240 с.
7. Лука (Войно-Ясенецкий), свт. Я полюбил страдание. – Минск: Терирем, 2017. – 240 с.
8. Песоцкая Е.Н., Ивлиева Е.Н. Антропология духовности в наследии Луки Войно-Ясенецкого (социально- философский аспект) // Инновационная наука, 2015. № 6. – С. 130-134.
9. Поповский М. А. Жизнь и житие Святителя Луки (Войно-Ясенецкого), архиепископа и хирурга. – СПб.: Сатисъ, Держава, 2002. – 509 с.
10. Фадеев Д. Особенности семейной этики в трудах святителя Луки (Войно-Ясенецкого) // Нива Господня. Вестник Пензенской духовной семинарии. – Пенза, 2020. № 3 (17). – С. 44-50.

УДК 27-75

Поломошнов Егор Александрович,
магистрант 2 курса Белгородской православной духовной семинарии
(с миссионерской направленностью)
Россия, г. Белгород

Положение Сербской Православной Церкви в годы Второй мировой войны (1939-1945)

Аннотация. События Второй мировой войны крайне негативно отразились на судьбе Сербской Православной Церкви. Данные сложности были обусловлены тем, что её каноническая территория была подвергнута разделу на зоны влияния между разными оккупационными силами. Тяжёлое положение было также связано с арестом предстоятеля Церкви – патриарха Гавриила. Несмотря на заточение первоиерарха, Сербской Церкви удалось сохранить каноническое управление и не допустить раскола внутри. Также тяготы военного времени выражались в разграблении и разрушении храмов и монастырей. Большое количество священнослужителей подвергались тюремному заключению или вовсе были приговорены к расстрелу.

Невзирая на тяжёлую обстановку, связанную с оккупацией, сербскому народу во главе с её иерархами удалось сохранить веру и церковный правопорядок, сформированный на протяжении многих сотен лет.

Ключевые слова: Вторая мировая война, Сербская Православная Церковь, каноническая территория, зоны влияния, оккупация, предстоятель, патриарх Гавриил, иерархи, военное время, церковный правопорядок.

Egor Polomoshnov,
2nd year Master's student
Belgorod Orthodox Theological Seminary (with a missionary orientation),
Russia, Belgorod

The situation of the Serbian Orthodox Church during the Second World War (1939-1945)

Abstract. The events of the Second World War had a very negative impact on the fate of the Serbian Orthodox Church. These difficulties were caused by the fact that its canonical territory was divided into zones of influence between different occupying forces. The difficult situation was also connected with the arrest of the primate of the

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Church, Patriarch Gabriel. Despite the imprisonment of the first hierarch, the Serbian Church managed to maintain canonical governance and prevent internal schism. Also, the hardships of wartime were expressed in the looting and destruction of churches and monasteries. A large number of clergymen were imprisoned or even sentenced to death by firing squad.

Despite the difficult situation associated with the occupation, the Serbian people, led by its hierarchs, managed to preserve their faith and the church's rule of law, which had been formed for many hundreds of years.

Keywords: World War II, Serbian Orthodox Church, canonical territory, zones of influence, occupation, primate, Patriarch Gabriel, hierarchs, wartime, church law and order.

На начало Второй мировой войны Сербская Православная Церковь представляла из себя автокефальную поместную Церковь со статусом патриархата. Ранее в 1919 году, разрозненные земли Сербии, Хорватии и Словении объединились в единое государство - королевство Югославия. Исходя из того, что большая часть населения исповедовала православие, то открыто вставал вопрос о необходимости иметь самостоятельную Церковь, имевшую своего предстоятеля в патриаршем достоинстве. В мае того же 1919 года проходит объединённый собор сербских епископов, целью которого стала необходимость объединения и возможность получения статуса патриархата. На имя Константинопольского патриарха было получено прошение с необходимостью восстановления автокефальной Сербской Церкви. В итоге, Вселенский патриарх утвердил свою резолюцию, что позволило восстановить сербским иерархам патриаршество, ликвидированное в 1766 году в ходе турецкого вмешательства в церковные дела.

При рассмотрении личности первого патриарха новейшего времени – Димитрия (1920-1930), стоит указать, что он активно занимался организацией церковного управления. Именно в период его патриаршества были возрождены древние епископские кафедры: Бихачевская и Браничевская. Более того, удалось основать епархию на территории Чехословакии, где её первым иерархом стал епископ Чешский и Моравско-Силезский Горазд. На основании воспоминаний современников и биографов святителя Димитрия, профессор К.Е. Скурат делает вывод о патриархе, «как об исключительно добром архипастыре, всецело преданном делу Церкви и своему народу. Несмотря на занимаемый высокий пост в Церкви, Патриарх Димитрий всегда оставался скромным и всем доступным. Естественно, что избрание его на Патриарший престол было встречено всеобщей радостью» [5, с. 87].

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

При изучении личности патриарха Димитрия (Павловича), важно учитывать его вклад в развитие отношений между Сербской и Русской Православными Церквями. По его приглашению нашли политическое убежище иерархи Русской Церкви, которые не признали новое советское правительство и ввиду поражения "Белого движения", вынуждены были покинуть территорию советской России. Впоследствии, Всероссийский патриарх Тихон (Белавин) поблагодарил предстоятеля Сербской Церкви за возможность приютить русских епископов. Важной чертой деятельности патриарха Димитрия является и то, что он желал возродить духовность сербского народа. При его непосредственном участии был организован "Христианский национальный союз". Вдобавок, предстоятелю Сербской Церкви была не безразлична ситуация с книгоиздательской деятельностью Сербской Церкви. В результате чего, и был издан Хилендарский Типикон святого Саввы.

Преемник Димитрия, патриарх Варнава (Росич) (1930-1937) продолжил деятельность своего предшественника. Его служение оказалось куда более активным, нежели у патриарха Димитрия. Возрождаются и основываются новые епархии. Происходит строительство главного собора Белграда - Святого Саввы. Подвергается изменению и устав Сербской Православной Церкви. По своему характеру, патриарх Варнава отличался независимостью и свободомыслием. Это видно, на примере его позиции, относительно утверждения конкордата между Ватиканом и королевством Югославия во главе с Миланом Стоядиновичем, где он всячески выступал против его принятия. В результате чего, данное соглашение было отвергнуто парламентом, что ставило положение православной церкви в выгодную позицию.

Внезапная кончина патриарха Варнавы породила версии о его насильственной смерти. Но ввиду отсутствия доказательств, вышеуказанная версия была отвергнута. Вскоре сербский патриарший престол занял митрополит Черногорский Гавриил (Дожич) (1937-1950). По своим убеждениям, он, как и его предшественник, был ярким противником ратификации конкордата с Римским Престолом.

Первые годы патриаршего служения Гавриила V отмечены следующими позитивными тенденциями. Прот. И Сокаль в своей статье «Патриарх Сербский Гавриил (Некролог)» их подробно отмечает. «Вопросы, не соответствующие церковным канонам, как например: двоебрачие духовенства и другие, были сняты с программы церковных соборов. Были мирно решены вопросы материального обеспечения Церкви и духовенства, а также церковной дисциплины. Налажена была и подготовка кандидатов в священство путем открытия семинарий и богословского факультета» [7, с. 24]. Всё это

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

обуславливалось наличием у предстоятеля большого опыта и умения организовать церковную жизнь.

Поэтому, как и в случае с Ватиканом, так и в ситуации с немецкой оккупацией он твёрдо защищал основы православной веры и являлся патриотом своего Отечества. Не претерпел он и ратификации пакта Югославии с гитлеровской Германией, подписанного 27 марта 1941 года. На проходившем внеочередном Архиерейском соборе 27-31 марта 1941 года, патриарх Гавриил выступил со своей речью, где выразил полное негодование пакту, считая действия правительства Драгиша Цветковича, равными государственной измене. В ходе вооружённого мятежа 27 марта 1941 года, правительство Цветковича было свергнуто. По своей сути, сам принятый юридический акт подразумевал: наличие территориальной целостности Югославии, отсутствие на её территории войск гитлеровской коалиции, а также отказ Югославии в военных операциях нацистского блока. Несмотря на наличие подписанного пакта о ненападении, Германия нарушила свои обязательства и 6 апреля без объявления войны напала на территорию Югославии. По большому счёту, нападение было связано с тем, что Гитлер не доверял новому правительству во главе с генералом В. Симовичем. Также, по мнению многих аналитиков, свержение лояльного режима Гитлеру, расценивалось им самим – как предательство.

Говоря о положении Сербской Православной Церкви в годы Второй мировой войны, важно отметить тот факт, что её положение в это время, было крайне сложным. Связано это было с тем, что её канонические территории находились под контролем разных политических сил, активно враждовавших между собой. В частности, стоит констатировать, что часть её клира поддерживала оккупационное коллаборационистское правительство Сербии, находившееся под контролем объединённых войск Италии и нацистской Германии. Между тем, те, кто не заняли сторону "Правительства национального спасения" вынуждены были поддерживать правительство императора в изгнании – Петра II или же примкнуть к просоветскому политическому движению Иосипа Броза Тита, придерживавшегося коммунистической идеологии. Всё это не могло не негативно сказываться на положении Церкви в обществе.

Как известно, в апреле 1941 года войска гитлеровской Германии вместе со своими союзниками вторглись на территорию королевства Югославии и в течение нескольких дней сумели установить оккупационный режим на её территории. Само вторжение сопровождалось следующими действиями. С самого утра 6 апреля германские войска и её союзники наносили массированные удары по Белграду и другим городам Сербии. Бомбардировка

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

также преследовала цель уничтожения аэродромов, железных дорог и узлов связи. Несмотря на попытку перехватить несколько немецких истребителей, ВВС Югославии потеряли 20 истребителей в воздухе и 44 самолёта на аэродромах [1, с. 385].

Помимо наземного нападения германских войск, итальянский флот начал блокировать морские побережья Югославии. Это позволило подвергнуть уничтожению югославский аэродром Мостар. В результате наступательных действий, 7 апреля 1941 года итальянские войска осуществили натиск на территорию Югославии. В течение десяти дней продолжалось вторжение оккупационных войск. В результате, 17 апреля 1941 в Белграде министр иностранных дел Югославии А. Цинцар-Маркович и начальник оперативного отдела югославского генерального штаба генерал Р. Янкович подписали от имени Югославии акт безоговорочной капитуляции [3, с. 268].

После объявления капитуляции территория Югославии была разделена между разными политическими центрами влияния. В состав Германии была включена территория Северной Словении. В состав Италии вошли территории Далмации и Южной Словении. Под контроль Болгарии перешли земли: большая часть Вардарской Македонии и восточные районы Сербии. В подчинение Албании были переданы Косово и Метохия, западные районы Македонии и восточные районы Черногории. И напоследок стоит отметить, что часть северо-восточной Словении и Воеводина перешли под контроль Венгрии. После такого дробного деления, были образованы следующие территориальные образования: республика Сербия, Независимое государство Хорватия и королевство Черногория. Обобщая проблему положения Сербской Церкви в период оккупации, непременно стоит подчеркнуть: все оккупационные центры управления негативно относились как к сербскому народу, так и к церкви.

Период немецкой оккупации распространяется на территории самой Сербии и Баната. Известно, что данная территория включала в себя несколько епархий, а также Белградо-Карловацкую митрополию. Здесь нацисты на протяжении всего периода вели себя крайне враждебно по отношению к религиозным массам. В частности, можно привести цитирование известного сербского историка-исследователя Слиепкевича, считавшего, причиной такого отношения "религиозную и национальную однородность населения Сербии и формирование единой сербской администрации"[6, с. 106.]. Сама же Сербская Православная Церковь в лице своего предстоятеля - патриарха Гавриила и некоторых высших церковных иерархов вставали на защиту родной

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

территории. Их деятельность заключалась в призывах к сербскому населению в необходимости вести освободительную борьбу против оккупантов.

За свою активную патриотическую деятельность в борьбе с нацистами, патриарх был подвергнут тюремному заключению. Известно, что у патриарха была возможность покинуть пределы королевства Югославии и эмигрировать за границу, – Гавриил ответил категорическим отказом, обуславливая это, желанием нести тяжёлое бремя оккупации вместе со своей паствой. В момент ареста, «патриарх простоял 6 часов под снегом и дождём в одной мантии на площадке перед монастырскими воротами, пока немцы грабили монастыри. Гестаповцы хотели даже снять панагию с мощей Св. Василия. После этого они погрузили награбленное в 6 автомобилей и, взяв патриарха, острожского архимандрита Леонтия и Душана Дожица, племянника патриарха, отвезли их в Сараево» [4]. На протяжении второй половины 1941 года, патриарх оставался в заточении и более того, был подвергнут частым сменам мест заключения. Продолжительное время, предстоятель Сербской Православной Церкви находился в лагере Дахау. Лишь 8 мая 1945 года ему удалось встретить свободу в Тироле.

Несмотря на арест патриарха, Сербская Церковь не погрузилась в эпоху смуты и борьбы за церковное влияние. Большая часть епископов продолжала оставаться на кафедрах, что позволило соблюсти принцип канонического управления епархиями. Ввиду невозможности патриархом управлять церковью, на основании устава, временное руководство Соборами и Синодами перешло к митрополиту Скопскому Иосифу (Цвиевичу), как старейшему по хиротонии иерарху. Вопрос временной передачи патриарших полномочий был несомненно согласован с самим патриархом Гавриилом. Где его в заключении навестили сербские иерархи Ириней (Чирич), Нектарий (Круль), Иоанн (Илич) и Емилиан (Пиперкович). Члены делегации подробно известили патриарха о положении дел [2].

Вскоре, после посещения епископами патриарха Гавриила, был организовано и проведено заседание Священного Синода, на котором был рассмотрен вопрос передачи функций предстоятеля Сербской Церкви митрополиту Иосифу. В конечном счёте, иерархи подтвердили передачу полноты патриаршей власти Скопскому митрополиту. Также на заседании Синода было принято заявление, касательно необходимости исполнять верующими все постановления сербских и германских властей для того, чтобы сохранялся правопорядок и мир. В свою очередь, Синод неуклонно призывал к непоколебимой стойкости в вере и в борьбе с течениями, имевшими попытку разделить Сербскую Церковь.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Говоря о действиях немецких властей в отношении церковного имущества, то первым делом, они подвергли поруганию здание Сербской Патриархии, превратив её в место для казармы. Имущество, находившееся в здании, было украдено и уничтожено. Впоследствии, в октябре 1941 года помещение было возвращено в пользование Церкви. Вся её деятельность строго регулировалась нацистами. Была введена должность специального цензора, занимавшегося проверкой почтовых ящиков высших церковных иерархов. Более того, жёсткому контролю были подвергнуты вся церковная книгоиздательская и публицистическая деятельность. Несмотря на попытки гестаповцев ограничить деятельность Церкви, в полном объёме, этого не удалось добиться. Уже осенью 1941 года возобновляется печатное издательство «Вестник СПЦ» и календаря «Церковь».

Как и во многие моменты борьбы за влияние в межгосударственных отношениях, церковные организации часто становилась методом политического воздействия. Так происходило и в годы немецкой оккупации, где на духовенство оказывалось сильное давление с желанием склонить к одному из политических центров влияния. Несмотря на такие попытки, Священный Синод вынужден был выступить с протестом и с требованием невмешательства государственных структур во внутренние дела православной церкви. Невозможность использовать церковные структуры в качестве политического инструмента воздействия побуждает главу сербского правительства генерала Милана Недича провести встречу с епископатом Сербской Церкви. В ходе встречи 20 октября 1941 года, премьер-министр сообщил архиереям о необходимости борьбы с коммунистическим движением. Более того, генерал настаивал, что данная борьба должна также включать и полную лояльность оккупационному режиму. По завершении встречи, митрополит Иосиф заявил об отсутствии желания церковного руководства вмешиваться в политические процессы.

На протяжении действия оккупационного режима на территории Сербии, её священноначалие не раз доказывало необходимость отстаивать свои интересы и права. В некоторой степени, бескомпромиссность доходила до того, что сербские епископы просили коллаборационистское правительство «о ходатайстве перед немецкими властями с тем, чтобы политическая благонадежность духовенства не ставилась под сомнение» [2]. Несмотря на то, что высшее церковное руководство дистанцировалось от поддержки какой-либо политической силы, большая часть низшего духовенства всячески участвовала в партизанских движениях, где многие из них погибали от рук нацистов.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Характеризуя период немецкой оккупации, стоит выделить, что несмотря на вторжение немецких войск на территорию Югославии, сама Сербская Церковь не была лишена высшего церковного управления, что в должной мере позволило ей нести своё служение на благо Церкви и Отечества.

В зону влияния болгарской оккупации территории Сербии, подпали несколько епархий: Битольско-Охридская, Скопльская и Злетовско-Струмичская. Яркой неприязни к сербскому духовенству со стороны болгарских оккупантов не было, но их действия заключались в выселении представителей духовенства, не являвшихся уроженцами захваченных болгарскими, местностей. Активное вмешательство болгарских захватчиков проявилось в переименовании названия архиерейских кафедр. Влезание во внутренние дела Сербской Церкви со стороны болгар обуславливалось и тем, что они в самовольном порядке распоряжались назначением духовенства на архиерейские кафедры и на приходы. По большей части, командировались священнослужители, имевшие юрисдикцию Болгарской Церкви, находившейся в тот период в состоянии схизмы.

Касательно положения сербских епархий в период итальянской оккупации, то здесь отношение зависело от ряда некоторых факторов. Прежде всего, особое место имел этнический фактор и наличие формы административного управления. Первоначально, у итальянцев не было негативного отношения к сербскому духовенству. Но ввиду того, что население выражало негодование против установления независимого государства на оккупированных территориях под итальянским господством и развязыванием населением гражданской войны. Особенно такие протесты имели явный отклик на территории Черногории.

Не обошло Черногорию и разделение граждан на зоны влияния между оккупантами, националистами и партизан-коммунистами. В большинстве случаев, духовенство придерживалось националистического движения, ввиду того, что коммунистическая идеология имела крайне негативное отношение к православному духовенству. Ввиду наличия разных зон влияния, нередко на разрозненных территориях происходил настоящий хаос, приводивший сербское духовенство к просьбе оккупантов навести порядок на захваченных территориях. По свидетельству известного российского церковного историка М.В. Шкаровского: «Всего за годы войны от рук оккупантов в Черногории погибло 17 священнослужителей: 9 убили итальянцы, 5 – албанские националисты и хорватские усташы и 3 – немцы, причем последние в 1943 г. живыми сожгли настоятеля монастыря Пива игумена Илариона (Мийатовича) и

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

священника прихода Пива Йоко Сочицу. Кроме того, 47 священнослужителей погибли в ходе борьбы оккупантов с партизанами» [8].

Большой авторитет в Черногории имел митрополит Черногорско-Приморский Иоанникий (Липовац). Его деятельность заключалась в защите местных жителей от действий итальянских оккупантов. Также митрополит старался по возможности, помогать нищим и беженцам, страдавшим от действий албанских, немецких и хорватских оккупантов. Несмотря на свою патриотическую деятельность, владыка был обвинен в государственной измене и по приказу генерала Пеко Дапкевича подвергнут жестоким пыткам, вследствие которых, епископ и скончался в июне 1945 года.

Немаловажно стоит сказать и о жизни сербского духовенства в период действия венгерской оккупации. Под их воздействие попала Бачская епархия. Первоначально, как и большинство оккупационных режимов, венгерские захватчики устраивали террор в отношении местных жителей и представителей духовенства. Например, жители г. Ночи Саде, проживавшие после 1918, обязаны были в срочном порядке покинуть свой родной город. Активно венгры вмешивались и во внутренние дела церкви. Попытка создать автокефальной церковь Венгрии побудило предстоятеля Румынской Православной Церкви - патриарха Никодима, активно вмешаться в дела оккупантов, что позволило не допустить создания раскольнической структуры. Впоследствии, духовенству Бачской епархии во главе с епископом Иринеєм (Чиричем) удалось наладить контакт с венгерскими властями. Епархии были возвращены отобранные монастыри. Перестали действовать гонения в отношении верующих. Несомненно, это было связано с приближением поражения Германии и её союзников в войне.

Резюмируя всё вышесказанное о положении Сербской Православной Церкви в годы Второй мировой войны, немаловажно отметить, что несмотря на наличие разного рода препятствий, каноническое управление Сербской Церковью не было подвергнуто серьёзным изменениям и тем более не было заменено раскольническими структурами. Большую роль играло и желание самих сербских епископов вести диалог с оккупационным правительством. Конечно же, немаловажную значимость в налаживании диалога играли этнический и конфессиональный характер, а также стремление жителей захваченных территорий освободиться от оккупационного режима.

Литература

1. Гальдер Ф. Оккупация Европы. Военный дневник начальника генерального штаба 1939–1941. М.: «Центрполиграф», 2007. – 448 с.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

2. Игнатий (Шестаков), иеродиак. Сербская Православная Церковь и оккупационные режимы на территории Югославии в 1941-1945 гг. [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavie.ru/orthodoxchurches/41137.htm> (дата обращения: 09.04.2025).

3. История Второй Мировой войны 1939–1945 (в 12 томах) / А. А. Гречко. – М.: Воениздат, 1974. – Т. 3 Начало войны. Подготовка агрессии против СССР. – 498 с.

4. Кузеванов О. Патриарх Сербский Гавриил (Дожич). [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavie.ru/orthodoxchurches/39484.htm> (дата обращения: 08.04.2025).

5. Скурат К.Е., проф. История Поместных Православных Церквей: В 2 т. – М.: Русские огни; АНС, 1994. – Т. 1. – 336 с.

6. Слиепчевич, Джоко История Сербской Православной Церкви. – Белград: Београдски издавачко-графички завод, 1991. – Т. 3: Период второй мировой войны и послевоенный период. – 449 с.

7. Сокаль И., прот. Патриарх Сербский Гавриил (Некролог) // Журнал Московской Патриархии, № 5 (май 1950). – С. 22-25.

8. Шкаровский М.В. Православная Церковь на оккупированной итальянскими войсками территории Югославии в годы Второй мировой войны. [Электронный ресурс]. – URL: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2010/10/12/pravoslavnaya_cerkov_na_okkupirok_kupir_italyanskimi_vojskami_territorii_yugoslavii_v_gody_vtoroj_mirovoj_vovoj_c_hast_2/ (дата обращения: 09.04.2025).

УДК 27

иер. Андрей Устинов
магистрант Белгородской православной духовной семинарии,
Россия, г. Белгород
o.yrievna5@yandex.ru

Осмысление свт. Николаем (Касаткиным) статуса Японской Православной Церкви в контексте ее взаимоотношений с Русской Православной Церковью на рубеже XIX-XX вв.

Аннотация: В настоящей статье анализируется проблема отношения свт. Николая (Касаткина) к статусу Японской Православной Церкви в контексте ее взаимоотношений с Русской Православной Церковью на рубеже XIX-XX вв. Анализируется осмысление святителем вопроса церковно-государственных взаимоотношений и на его основании, вопрос статуса Японской Церкви. Подчеркивается, что данные проблемы имеют тесную взаимосвязь, ведь в процессе становления и развития Японской Церкви, свт. Николай (Касаткин) параллельно пытался выстроить ее конструктивное взаимодействие как с местными властями, так и с Российской империей. В заключении отмечается, что свт. Николай (Касаткин) был сторонником того, чтобы Японская Церковь продолжала тесно взаимодействовать с Русской Церковью. Несмотря на то, что в перспективе русский миссионер видел Японскую Церковь независимой, он был убежден, что на тот момент времени еще не было подготовлено всех необходимых условий для этого. Даже когда в прагматическом ключе он говорил о независимости Японской Церкви, эти идеи озвучивались им исключительно для государственной власти Японии, чтобы уберечь Церковь от возможных притеснений, особенно же в период русско-японской войны 1904-1905 гг.

Ключевые слова: свт. Николай (Касаткин), русско-японская война, православная миссия, Японская Православная церковь, автокефалия, миссионерское служение, Русская Православная Церковь, церковно-государственные взаимоотношения, каноническое право.

Priest Andrey Ustinov
Master's degree student of Belgorod theological Seminary,
Russia, Belgorod
o.yrievna5@yandex.ru

Understanding of St. Nikolai (Kasatkin) of the status of the Japanese Orthodox Church in the context of its relationship with the Russian Orthodox Church at the turn of the 19th-20th centuries.

Abstract. This article analyzes the problem of the svt relationship. Nicholas (Kasatkin) of the status of the Japanese Orthodox Church in the context of its relationship with the Russian Orthodox Church at the turn of the 19th-20th centuries. The article analyzes the saint's understanding of the issue of church-state relations and on the basis of his question of the status of the Japanese Church. It is emphasized that these problems have a close relationship, because by establishing the Japanese Church, St. John Paul II. At the same time, Nikolai (Kasatkin) tried to build constructive cooperation with both local authorities and the Russian Empire. In conclusion, it is noted that Svt. Nikolai (Kasatkin) was an advocate for the Japanese Church to continue to work closely with the Russian Church. Despite the fact that the Russian missionary saw the Japanese Church as independent in the future, he was convinced that all the necessary conditions for this had not yet been prepared in the near future. Even when he spoke pragmatically about the independence of the Japanese Church, these ideas were voiced by him exclusively for the Japanese government to protect the Church from possible oppression, especially during the Russian-Japanese war of 1904-1905.

Keywords: svt. Nikolai (Kasatkin), Russian-Japanese war, Orthodox mission, Japanese Orthodox Church, autocephaly, missionary ministry, Russian Orthodox Church, church-state relations, canon law.

Личность свт. Николая (Касаткина) (1836-1912 гг.) известна многим как во внутрицерковных кругах, так среди многих светских ученых и исследователей. Сегодня имеется обширное число трудов, затрагивающих тот или иной аспект жизни и служения японского миссионера. При этом личные мировоззренческие установки святителя практически не попадают в поле внимания ученых. Сам свт. Николай был не только выдающимся проповедником, церковным деятелем и миссионером, но и оригинальным богословом. Эта тема начинает осмысляться лишь в последние годы развития богословской науки, особенно в свете публикаций его дневников. В них встречается множество интересных

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

мыслей, оценок и воззрений святителя по тем или иным общетеоретическим проблемам.

В представленной статье будут исследованы взгляды святителя на проблему канонического статуса Японской Православной Церкви в контексте ее взаимоотношений с Русской Православной Церковью в то время. Личная позиция свт. Николая (Касаткина) по этому вопросу полностью сформируется на позднем этапе его миссионерского служения. Особую роль здесь сыграли обстоятельства кризиса в дипломатических взаимоотношениях между Российской Империей и Японией, пик которого пришелся на время русско-японской войны 1904-1905 гг. [11, с. 303]. Во время военного конфликта местные верующие в контексте усиления русофобских взглядов как на верхах, так и среди народа стали требовать от русского пастыря его конкретной позиции по проблеме статуса Церкви [9, с. 28]. Это автоматически подразумевало возможность обретения ей независимости от России.

Прежде всего, необходимо заострить внимание на том, как свт. Николай (Касаткин) смотрел на взаимоотношения Японской Церкви со светской властью. Святитель, на протяжении длительного периода изучающий церковную историю, осознавал православную точку зрения по этому вопросу и стремился к тому, чтобы на основании своих взглядов утвердить ее на Японской земле. Несмотря на то, что по данной проблеме свт. Николай не писал никаких собственных исследований, в его дневниках периодически затрагивается его личная реакция на мнения разных отечественных философов и богословов. К примеру, свт. Николай (Касаткин) как критиковал, так и соглашался с воззрениями В.С. Соловьева, с которым он был лично знаком еще с 80-х годов XIX в [6, с. 241-242].

В одной из своих заметок от 1882 г. святитель дает положительную оценку статье мыслителя под названием «О духовной власти в России» [1, с. 38]. Здесь священноначалие Русской Церкви критиковалось за то, что оно не содействует сближению клира с паствой, но, лишь усиливает с одной стороны разрыв между священством и народом, и, с другой стороны – способствует формированию внутри Церкви многочисленных сект и расколов. Отталкиваясь от этих размышлений В.С. Соловьев выдвигает собственную формулу взаимоотношений светской и духовной власти: «Истинное отношение церкви и государства, без сомнения, есть обоюдная свобода, но не отрицательная свобода равнодушия, а положительная свобода согласного взаимодействия в сослужении одной общей цели – устройению истинной общественности на земле» [10, с. 236].

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Свт. Николай (Касаткин) характеризует позицию русского философа как правдивую и соглашаясь с ней, критикует ситуацию, которая сложилась в церковно-государственных взаимоотношениях конца XIX в. [6, с. 130]. Чтобы подкрепить свою критическую позицию, святитель приводит следующий исторический факт: прот. В. Бажанов, являющийся духовным наставником трех российских императоров, старался не сослужить епископам дабы «не стоять ниже них» [2, с.379–383]. Свт. Николай (Касаткин) усматривал в этой позиции известного иерарха репрезентативный пример состояния Русской Православной Церкви, где, наперекор каноническим постановлениям, «нет, значит, Бога, ни для попа царского, ни для царя» [6, с. 134-135]. В результате, святитель отмечает, что государство и православное священноначалие должны не раздумывать о построении конкретной модели церковно-государственных взаимоотношений, но подчинить себя Господу и Его Святым Заповедям. Он также замечает, что государство не должно возвышать себя над Церковью, в чем он поддерживает мысль В.С. Соловьева.

Примечательно, что спустя некоторый период времени, когда В.С. Соловьев в контексте своей метафизики всеединства будет выступать за единство всех христианских конфессий и деноминаций (включая Православную Церковь) под предводительством одной власти, японский миссионер раскритикует эту идею. Святитель говорит о необходимости утверждения православной симфонии светской и духовной властей, в рамках которой Церковь и государственная власть организуют свою жизнь и деятельность, основываясь на принципе сотрудничества [8, с. 112]. При этом государство не вторгается в область церковной жизни, а Церковь в государственную сферу. Подобная модель, как убежден свт. Николай (Касаткин), должна быть перенесена в Японию.

Основываясь на воззрениях относительно особенностей церковно-государственных взаимоотношений, свт. Николай (Касаткин) в 1880-е гг. уже имел свою четкую позицию о статусе и месте Японской Церкви в Православном мире. Миссионер был убежден, что Восточное христианство будет впоследствии главной местной религией, исповедуемой большей частью местных жителей. Следствием этого, станет то, что, во-первых, развитие Православной Церкви здесь будет всячески поддерживаться со стороны местных властей, с другой же, восточно-христианская духовная традиция станет неотъемлемой составляющей менталитета японцев.

Свт. Николай (Касаткин) внимательно следил за тем, как в разные периоды и в разных условиях японские власти относятся к Православной Церкви и христианству в целом. Крайне значимыми здесь являются беседы русского

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

миссионера с известным на тот момент государственным деятелем Японии Создзимой Танэоми, который длительный период времени изучал протестантскую теологию.

Что касается свидетельств свт. Николая (Касаткина) относительно утверждения православной веры государственной властью Японии, то здесь необходимо обратить внимание на одну из его заметок в дневнике, датированную 1885 г. Здесь он говорит, что не стоит упускать возможный потенциал, который может быть использован для обращения Императора в православную веру [6, с. 267]. Поэтому свт. Николай (Касаткин) старался укреплять свои взаимоотношения в том числе и с представителями японской государственной власти, в частности, с Создзимой Танэоми, с которым он был знаком еще с 1871 г.

Важно понимать, что святитель рассуждал так, руководствуясь не какими-то личными корыстными мотивами, но общим благом. По его мнению, принятие православной веры должно следовать сверху, т.е. идти от государственной власти, как в случае с событием Крещения Руси в 988 г. Первым шагом на пути к этому, по мысли русского миссионера, должно было стать обращение в христианскую веру непосредственно Создзимы Танэоми, которого он воспринимал как одного из наиболее одаренных и выдающихся жителей Японии.

Как основоположник и руководитель Духовной Миссии в Японии святитель изначально использовал фразу «Японская церковь» как на страницах своего эпистолярного наследия, так и в официальных докладах и рапортах, направленных на имя Святейшего Синода. Под этой формулировкой понималось общее количество христиан, исповедующих православную веру на территории Японии. Сам же святитель воспринимал себя не только в качестве руководителя Духовной Миссии, но и как предстоятель Японской Церкви, проблемы и вопросы которой рассматривались на специальных соборах с участием духовенства. Свт. Николай (Касаткин) никогда не воспринимал свою позицию по тому или иному вопросу как единственно верную и истинную, учитывая всегда соборное мнение пастырей [5, с. 133]. Вслед за тем, как в 1908 г. на Киотскую кафедру был назначен владыка Сергей (Тихомиров), святитель воспринимал его как непосредственного клирика Японской Православной Церкви. Исходя из этого, справедливо утверждать, что в воззрениях свт. Николая (Японского) русское духовенство было неотъемлемой частью Русской Духовной Миссии, а японская паства, сотрудники и духовенство - Японской Церкви. Сам же святитель Николай воспринимал себя одновременно как руководителем Миссии и председателем Японской церкви.

ОСМЫСЛЕНИЕ СВТ. НИКОЛАЕМ (КАСАТКИНЫМ) СТАТУСА ЯПОНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В КОНТЕКСТЕ ЕЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ С РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ НА РУБЕЖЕ XIX-XX ВВ.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Об этом свидетельствуют и те заметки, которые святитель делал в своих дневниках. Там он с сожалением говорит о том, что Японская Церковь пребывает в крайне тяжелом материальном положении, а местные христиане не стремятся к разрешению этой проблемы. Эту проблему свт. Николай (Касаткин) связывает в том числе и с фактом зависимости Японской Церкви от Русской [6, с. 189-190]. Святитель, особенно до 1904 г., был сторонником административной самостоятельности Японской Церкви от Российской Империи. Первым шагом на пути к этому статусу должна была стать экономическая независимость, позволившая снять финансовое бремя с Русской Церкви.

После начала русско-японской войны (1904-1905 гг.) свт. Николай (Касаткин) изменяет собственную позицию по этому вопросу, опираясь на новые реалии. Сразу после начала военного конфликта многие местные православные христиане боялись быть подвергнуты гонениям со стороны местных властей, а также националистически настроенных кругов [3, с. 82]. Большая часть паствы и духовенства просили святителя конкретизировать вопрос статуса Японской Церкви, а также особенности и содержание ее взаимоотношений с Россией. Большая часть говорила о необходимости дарования Японской Церкви автокефалии. В подобных условиях, переживая за то, что Духовная Миссия может быть упразднена местными властями, святитель начал публично свидетельствовать о необходимости дарования Японской Церкви независимости.

Крайне примечательной в данном случае является заметка, которая была написана свт. Николаем (Касаткиным) для Петра Исикавы. Последний, весной 1909 г. был приглашен на диалог в департамент религий Министерства внутренних дел. Ключевой темой для обсуждения была проблема построения дальнейших отношений Японской Церкви с Русской [6, с. 516-517]. В этом контексте русский миссионер фактически говорит о том, что ее самостоятельность обусловлена утверждением архиепископа Токийского и Японского. При этом, святитель четко осознавал, что в восточно-христианской традиции факт наличия архиепископа еще ничего не говорит о каноническом статусе той или иной Церкви. Однако святитель намеренно высказал свою позицию по этому вопросу [7, с. 72].

В аналогичной манере святитель давал ответ на вопросы, поставленные перед духовенством – представителями первого собора православных христиан, связанных с Собором 1909 г. Так, например, здесь святитель будет утверждать следующее: «С тех пор, как поставлен Архиепископ Японской Церкви, можно сказать, что Японская Церковь есть ветвь Церкви Вселенской. Если бы создан

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

был Вселенский Собор, то, конечно, на нем был бы и самостоятельный представитель Японской Церкви» [6, с. 546]. Отвечая на вопрос того, насколько корректно говорить о независимости церковно-административного управления в Японии, святитель, подчеркнул, что на основании канонических постановлений, Японская Церковь в данной сфере «совершенно независима от России» [6, с. 546]. В дополнение к этой мысли, свт. Николай (Касаткин) делает еще одну ремарку: все финансы, которые поступают из Российской Империи, направлены в бюджет Духовной Миссии, а не непосредственно Японской Церкви. Как глава Миссии святитель сам принимает решение как именно должно распоряжаться финансами. В любом случае, источник финансирования никак не определяет канонический статус той или иной Церкви. Стоит обратить внимание и на упоминания святителем того, что он, будучи главой Японской Церкви на протяжении 40 лет никогда не спрашивал советов и рекомендаций у Св. Синода по вопросу церковного управления.

Представленные выше факторы дают возможность реконструировать концепцию, которой придерживался свт. Николай (Касаткин) по проблеме взаимоотношений между Духовной Миссией и Японской Церковью. Во-первых, они представляют собой разные субъекты. Во-вторых, Японская Церковь, обладающая собственной паствой и духовенством (многие из которых были рукоположены в священный сан из числа местных жителей) независима от Русской и Российской Империи. Святитель всячески стремился к тому, чтобы в скором времени она существовала за счет самофинансирования. В-третьих, Духовная Миссия в отличие от Японской Церкви подчиняется непосредственным образом Русской Церкви.

Главным вопросом здесь является то, насколько сам свт. Николай (Касаткин) воспринимал Японскую Церковь как независимый субъект, способный существовать независимо от всякого контроля со стороны Духовной Миссии. Свидетельства эпистолярного наследия наглядно демонстрируют, что сам святитель давал неоднозначную оценку данной проблеме. В частности, он не отводил какой-либо особой роли своему статусу как предстоятеля и уж тем более никогда не думал о том, что оказал влияние на изменение канонического статуса и положения Японской Церкви. Сам святитель был осведомлен об этом лишь в начале апреля 1906 г., спустя семь дней после того, как состоялось данное событие. В результате, факт утверждения за свт. Николаем (Касаткиным) титула архиепископа был неожиданной и даже ошеломляющей новостью для него самого. Более того, он неоднократно говорил с тревогой и сожалением об этом, подчеркивая, что если бы эти новости были реальны, он вынужден был бы в срочном порядке оставить все дела в Японии и отправиться на Собор в Россию [6, с. 278].

ОСМЫСЛЕНИЕ СВТ. НИКОЛАЕМ (КАСАТКИНЫМ) СТАТУСА ЯПОНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В КОНТЕКСТЕ ЕЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ С РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ НА РУБЕЖЕ XIX-XX ВВ.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Со временем ситуация изменилась. 28 мая свт. Николай (Касаткин) по завершении богослужения и молебна обратился с проповедью, где подчеркнул, что дарование ему титула архиепископа актуально для Японской Церкви, которая с этого момента становится «самостоятельно Церковью» [6, с. 332]. Под последней фразой, по всей видимости, подразумевается не независимость от Св. Синода Русской Церкви, как может показаться на первый взгляд при буквальном ее прочтении. По всей видимости, свт. Николай (Касаткин) подразумевал здесь каноническую самостоятельность, которой обладала Японская Церковь на уровне епископата с определенными характерными чертами и более расширенным правовым статусом в сравнении с любой другой епархией, которая входит в юрисдикцию Русской Церкви на территории Российской Империи. К примеру, свт. Николай (Касаткин) часто именовал обычные собрания православного духовенства Собором. В отечественной традиции за подобного рода собраниями было закреплено название «духовная консистория». Тем не менее, это никак не расходилось с канонической традицией Православной Церкви, и на основании дошедших до наших дней архивных материалов и документов, не вызывало никаких пререканий со стороны Св. Синода.

Правовое положение Собора Японской Церкви во время служения и миссионерской деятельности свт. Николая (Касаткина) вплоть до революционных событий в России 1917 г. не выходили за границы правового статуса духовной консистории. К примеру, не поступало даже каких-либо намеков будто ему необходимо принять решение об избрании предстоятеля местной Церкви (что было неотъемлемой частью церковно-административного управления всех Церквей, имеющих автокефальный статус). Свт. Николай (Касаткин), равно как и ее преемник еп. Сергей (Тихомиров), были утверждены епископами на Токийскую кафедру личным распоряжением российского государя [12, с. 47].

Репрезентативным примером служит и то, что на одном из Соборов духовенства, созданных летом 1904 г., свт. Николай (Касаткин) обратился с докладом, утверждая, что Японская Церковь после того, как его предстоятельство подойдет к своему завершению, должна написать прошение в Св. Синод об избрании нового архиерея из России. Здесь же он подчеркнул, что нет необходимости торопиться к самостоятельности и независимости, так как Японская Церковь может стать чем-то на подобии «протестантской секты» [4, с. 24]. Японский миссионер был убежден, что Японская Церковь должна еще не менее века пребывать в ведении Св. Синода, и «из России должна получать

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Епископов, которым и подчиняться строго и безусловно; так только она воспитается в ветвь Единой Соборной Апостольской Церкви» [6, с. 115].

Исходя из представленного выше анализа, становится видно, что свт. Николай (Касаткин) четко осознавал, что Японская Церковь еще не имела всех необходимых условий и потенциала для обретения самостоятельности. Он также понимал, что этот статус в восточно-христианской канонической традиции должен быть официально признан прочими Церквями. В вопросе канонического статуса Японской Церкви святитель четко утверждает, что она в действительности – часть Русской Церкви. Поэтому широко распространенная в научных кругах точка зрения, что святитель выступал на протяжении всего своего служения за самостоятельность Японской Церкви является спорным тезисом и довольно сильно упрощает реальное положение дел. Как видно из свидетельств дневников, свт. Николай (Касаткин) был сторонником того, чтобы Японская Церковь продолжала тесно взаимодействовать с Русской Церковью. Несмотря на то, что в перспективе русский миссионер видел Японскую Церковь независимой, он был убежден, что в ближайшем будущем еще не подготовлено всех необходимых условия для этого. По этой причине он критиковал всех, кто выступал за преждевременное дарование ей независимости. Даже когда в прагматическом ключе он свидетельствовал о независимости Японской Церкви, подобные идеи артикулировались им исключительно для государственной власти Японии, чтобы уберечь Церковь от потенциальных притеснений и репрессий.

Литература

1. Ворожихина К.В. В.С. Соловьев между Православием и Католичеством: отклики современников // История философии. – М., 2021. Т. 26, № 2. – С. 35-45.
2. Жерихина Е. И. В. Б. Бажанов – протопресвитер и духовный наставник // Труды СПбГУКИ. 2009. Вып. 184. – С. 379–383.
3. Жукова Л.В. Обеспечение отправления религиозных обрядов русским военнопленным в Японии в 1904-1905 гг. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. – М., 2006. – № 3. – С. 79-88.
4. Лукин А. В. Подход святителя Николая японского к проблемам отношений Церкви и государства и определению статуса Японской Православной Церкви // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – М., 2022. № 99. – С. 11-29.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

5. Николай (Оно Шигенобу), иером. Становление Японской Православной Церкви при архиепископе Николае (Касаткине) в период с 1876 по 1891 г.: обзор первоисточников из архивов Японской Православной Церкви: дис. ... канд. богословия. М., 2018. – 204 с.
6. Николай (Касаткин), свт. Дневники: в 5 т. – СПб.: Гиперион, 2004. Т. 2. – 958 с.
7. Николай (Касаткин), свт. Письма священнику Сергию Судзуки // Христианское чтение. – СПб., 2012. – № 5. – С. 15-190.
8. Саблина Э. Б. Правосл. Церковь в Японии в кон. XIX-XX вв. и ее основатель святитель Николай: дис. ... кан. ист. н: 07.00.03. – М.: МГУ, 2000. – 287 с.
9. Сакона Такэси. Военнопленные в период русско-японской войны 1904-1905 гг. // Япония сегодня. – Владивосток, 2002. – №4. – С. 21-45.
10. Соловьев В.С. О духовной власти в России // Собрание сочинений: в 18 т. – СПб: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1912. Т. 3. С. 236.
11. Трухин В.Н. Николай (Касаткин), святитель // Православная энциклопедия. – М.: Православная энциклопедия, 2022. Т. 50. – С. 299-306.
12. Яблонская О.В. Япония и японцы в трудах миссионера Николая Японского: «Чужие» и «Свои» // Эпоха науки. – М., 2019. – № 18. – С. 46-52.

УДК 266

Иеромонах Ферапонт (Грязнов Евгений Александрович),
Карельская митрополия, Петрозаводская епархия,
Олонецкий район, пос. Интерпоселок,
Важеозерский Спасо-Преображенский мужской монастырь
магистрант 2 курса БПДС (с м/н),
feropont73@gmail.com

Миссионерская и просветительская деятельность Карельского православного братства во имя вмч. Георгия Победоносца в начале XX столетия

Аннотация. В начале XX века Карельское православное братство во имя великомученика Георгия Победоносца проявило себя как важный форпост в деле сохранения и укрепления религиозной идентичности и православной культуры среди карельского народа, а также в борьбе с панфиннизмом и утверждении православной веры перед лицом чуждых идеологических интенций. Его деятельность была многогранной и разноплановой: миссионерская, социальная и благотворительная деятельность Братства среди карелов была проявлением любви и служения ближнему в контексте Заповедей Божиих. Целью настоящего исследования – выявление основных направлений деятельности братства, оценка вклада братства в сохранение православной веры и русской культуры в Карелии. Методы исследования включают в себя: исторический метод, описательный и сравнительно-исторический методы, метод контент-анализа и обобщение. Выводом исследования является следующее утверждение: братство было проводником Божественных Истин, фактором утверждения и сохранения Православия среди карельского народа; миссионерская и просветительская деятельность братства была многогранна и обширна, что позволило сохранить Православие среди карелов в условиях панфиннизма, инославного прозелитизма.

Ключевые слова: миссия Карельского православного братства в начале XX в.; карельские миссионеры начала XX в.; борьба с панфиннизмом в Карелии.

Hieromonk Ferapont (Evgeny Gryaznov),
Karelian Metropolis, Petrozavodsk diocese,
Olonetsky district, Interposelok settlement,
Vazheozersky Spaso-Preobrazhensky Monastery,
2nd year master's student of Belgorod
Orthodox Theological Seminary,
feropont73@gmail.com

Missionary and educational activities of the Karelian Orthodox Brotherhood in the name of St. George the Victorious in the early twentieth century

Summary. In the early 20th century, the Karelian Orthodox Brotherhood in the name of the Great Martyr George the Victorious showed itself to be an important outpost in preserving and strengthening religious identity and Orthodox culture among the Karelian people, as well as in fighting Panfinnism and affirming the Orthodox faith in the face of foreign ideological intentions. Its activities were multifaceted and diverse: the missionary, social and charitable activities of the Brotherhood among the Karelians were a manifestation of love and service to the neighbor in the context of God's Commandments. The purpose of this study is to identify the main directions of the brotherhood's activities and to evaluate the brotherhood's contribution to the preservation of the Orthodox faith and Russian culture in Karelia. The research methods include: historical method, descriptive and comparative-historical methods, method of content analysis and generalization. The conclusion of the study is the following statement: the brotherhood was a guide of Divine Truths, a factor in the affirmation and preservation of Orthodoxy among the Karelian people; the missionary and educational activities of the brotherhood were multifaceted and extensive, which made it possible to preserve Orthodoxy among the Karelians in the conditions of pan-Orthodox proselytizing.

Key words: mission of the Karelian Orthodox Brotherhood in the early twentieth century; Karelian missionaries of the early twentieth century; struggle against Panfinnism in Karelia.

В начале XX века структура структура Православной Церкви органично включала в себя различные братства, главным признаками которых были:

- братский синодик, наличие которого означало связь с прошлыми поколениями верующих, утверждение традиции,

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

- устав, который определял цели, задачи братства и способы их достижения, осуществления деятельности,
- традиции, формирующие православную идентичность и духовный опыт из поколения в поколение,
- фиксированное членство, свидетельствующее о сознательном и ответственном принятии на себя обязательств перед Богом и братством,
- общность религиозных взглядов, основанная на понимании Священного Писания и Предания в контексте православной теологии,
- взаимопомощь, выражающая основной принцип христианской жизни, заключающийся в любви к ближнему в соответствии с Божественным императивом,
- стремление к религиозному образованию, отражающее потребность в углублении религиозных знаний, в осознании своей веры и необходимости ее защищать,
- активная роль мирян, свидетельствующая о понимании Церкви как тела Христова, где каждый человек, независимо от статуса, призван активно участвовать в церковной жизни и православной миссии [4].

Православные братства конца XIX – начала XX вв. представляли собой объединения из духовенства и мирян, интегральные элементы церковной структуры, которые способствовали утверждению, углублению и сохранению православной веры и культуры в обществе. Братства в своей миссионерской и просветительской деятельности делали акцент на проповеди, убеждениях, просвещении.

Одним из таких Братств начала XX века было Карельское православное братство во имя вмч. Георгия Победоносца. Было бы неверным утверждать, что историография в сфере изучения развития и деятельности данного братства весьма обширна, однако, тем не менее, история братства интересует многих современных исследователей.

Так, в частности, историк, старший научный сотрудник Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН М. В. Пулькин в своих работах «Олонецкая епархия в период великих реформ 1860 – 1870-х гг.» [9], «Переводы Евангелия на карельский язык в XIX – начале XX в.» [10], «Православные приходы на севере Карелии: этноконфессиональные аспекты пастырской деятельности (вторая половина XIX – начало XX в.)» [11] рассматривает деятельность карельских православных братств, выявляет миссионерский аспект деятельности православных приходов и братств, в частности Карельского братства им. вмч. Георгия Победоносца, проводит обзор

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

его переводческой деятельности, выявляет особенности борьбы карельских братств с панфиннизмом.

Доктор философии, доцент Хельсинкского университета М.А. Витухновская в исследовании «Карельские православные братства: формирование и первые годы существования» [2] рассматривает процесс возникновения и становления православных братств в Карелии в конце XIX – начале XX веков, анализирует предпосылки, детерминанты их создания (социальные, экономические и религиозные факторы, в частности особенности местной религиозности, влияние русского Православия, цели православной миссии), процесс организации, социальный состав братств, основные направления их деятельности и роль в жизни карельского общества. Кроме того, автор указывает на проблемы и трудности, с которыми сталкивались карельские братства (например, нехватку квалифицированных кадров, непонимание со стороны населения, инославная пропаганда и прочие).

Историк, старший научный сотрудник Карельского научного центра РАН Е.Ю. Дубровская в своих исследованиях «Противоборство панфиннизма и русского великодержавного шовинизма в Карелии (по материалам источников конца XIX – начала XX в.)» [6] и «Карелия начала XX в. в глазах православного духовенства» [5] рассматривает борьбу православных верующих с панфиннизмом, лютеранством в Карелии, анализирует процессы формирования карельских православных братств, выявляя их основные принципы и направления деятельности, борьбу Православной Церкви с язычеством, сектантством. Автор на основании архивных источников, православных документов, отчетов анализирует уровень образования и жизни карельского населения в начале XX столетия, отмечает роль карельских православных братств в религиозной и общественной жизни Карелии, в деле сохранения православной веры, развития образования и культуры, решения социальных проблем карельского социума.

На основании изученной литературы и источников по теме исследования мы можем отметить, что предпосылками создания Карельского православного Братства имени вмч. Георгия Победоносца стали социально-политическая ситуация в Карелии в начале XX века, рост финского национализма, инославного прозелитизма и их влияние на православное население Карелии.

Православные карельские приходы первыми обратили внимание на засилье, активную миссионерскую деятельность протестантов и рост финского национализма. Русская Церковь решила противостоять антиправославным интенциям посредством укрепления православной веры и культуры среди карелов. С этой целью было решено создать Карельское православное братство,

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

инициатором создания стал архиепископ Финляндский и Выборгский Сергей (Страгородский), которого поддержало духовенство, миряне и представители интеллигенции.

И 26 ноября 1907 г. было создано Карельское православное братство во имя вмч. Георгия Победоносца. В ходе формирования братства был выработан его устав, который ставил четкие цели, задачи и направления деятельности братства.

В первые годы особенно активно в миссионерском служении братства отличился иеромонах, а затем епископ Киприан (Шнитников), который «поистине горел и пламенел духом, работал, не покладая рук, для просвещения карельского народа. Отец Киприан выучил финский язык, познакомился с историей, нравом и бытом народа. ...вскоре на пожертвования была построена богадельня» [14]. Отец Киприан занимался разработкой устава братства.

В задачи братства входило «содействие укреплению и преуспеянию Православия и развитию русского национального чувства среди карел Архангельской, Олонецкой и Финляндской епархий путем устройства церквей, часовен, общежитий при школах, приютов, домов трудолюбия, содействие улучшению материального положения духовенства и учащихся начальных школ, содействие организации дела православной миссии в Карелии, открытие библиотек и читален, издательство книг и брошюр духовного и патриотического содержания на карельском наречии, объединение молодежи и всех лучших сил карельских приходов в кружки и Братства и содействие укреплению среди православных карел церковных и народных начал. Средствами Братства по уставу должны служить членские взносы и добровольные пожертвования» [3].

Основными направлениями деятельности братства стало миссионерское, просветительское, социальное служение, которое включало в себя: открытие и поддержку церковно-приходских школ и училищ, библиотек, издание и распространение православной литературы на русском и карельском языке (апологетической, катехизаторской направленности), проведение лекций, бесед с населением Карелии. Благотворительная деятельность включала в себя сбор финансовых средств, книг, одежды, лекарств, продуктов для оказания помощи нуждающимся, бедным приходам и обителям. Кроме того, братство помогало в реставрации, восстановлении, строительстве Храмов [8, с. 8].

Представители братства защищали интересы православных карелов в органах местного самоуправления, оказывали противодействие их дискриминации со стороны финнов, протестантов, боролись с насильственной финнизацией.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Следует отметить, что с 1905 года финляндцы стали открыто заявлять о своих притязаниях на исключительный правовой статус в отношении Северо-Западной, Финляндской Карелии, но и в пределах Русской Архангельской и Олонецкой Карелии. Образовавшееся на этой почве национальное движение в Финляндии, целью которого было отторжение карельского населения от лона Русской Православной Церкви, разрыв органической связи Карелии с Россией, основанной на симфонии православной веры и общей культуры, проявилось на первых порах в форме протестантско-финской миссионерской экспансии и лютеранского прозелитизма среди православных карел.

Как отмечает митрополит Григорий (Чуков), «территориальное соседство с Финляндией, экономическая зависимость от нее, религиозное невежество и темнота народная были главными причинами и благоприятной почвой для возникновения здесь панфинской опасности... не только среди финляндского общества и народа, но и среди русских карел, офинившихся в Финляндии, нашлось не мало ревнителей лютеранства и сочувствующих идее панфинства,... которые считали, что русская Карелия сидит во тьме и сени смертной» [3].

Таким образом, в Карелии возникла панфинская угроза, панфинско-лютеранская опасность, которой необходимо было противостоять, чем и занимались представители Карельского православного братства [6], «объединившем со временем всех православных деятелей Финляндской, Олонецкой и Архангельской Карелии в борьбе с панфинской опасностью» [3].

Помимо этого, члены братства вели культурно-просветительскую деятельность: организовывали различные мероприятия по укреплению православной культуры (концерты, торжества и прочее), религиозной идентичности. Также братства организовывали Богослужения, в которых участвовали сами и призывали к этому карелов. Богослужения, торжества в дни православных праздников, проповеди катехизаторской, миссионерской направленности – все это формировало и укрепляло православное самосознание местного населения Карелии, помогало противостоять панфинско-протестантской пропаганде.

Важным направлением деятельности братства было открытие и обеспечение церковно-приходских школ, которые играли важную роль в образовании населения Карелии, особенно в сельской местности. Н.Н. Ружинская на основании архивных источников отмечает, что уровень нравственности, духовности и образования «паствы по приходам был довольно разнообразным: в местах с преобладанием земледельческого населения – народ благочестивый, посещает церкви в воскресные и праздничные дни, исповедуется и причащается; места, где преобладают отхожие промыслы и

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

заработки, развито торгашество – преобладают зависть, обман, соперничество и подстрекательство... нищенство, как промысел» [12, с. 106].

Митрополит Григорий (Чуков) отмечает, что отсутствие школ, Храмов, особенно в сельской, лесной местности, «не имение живой проповеди воспитывали в прихожанах чувство религиозного индифферентизма. Картина нравственной жизни прихода представляла много недочетов... охлаждение к храму и забвение важнейших православных обрядов (постов, иконопочитания, молитвы за умерших и т. п.) служило благоприятной почвой для разного рода суеверий и в то же время создавало условия, благоприятствующие лютеранскому влиянию» [3].

Одной из причин такого низкого уровня духовности, такого религиозного состояния православных карел было, по мнению митрополита Георгия, слабое интеллектуальное развитие, причем не только мирян, но порой и местного духовенства. При этом в финляндской Карелии действовала финская высшая народная школа, которая была общей для финнов-лютеран и православных карел. Естественным образом, в такой школе господствовал финско-лютеранский дух преподавания и воспитания, и православные ученики оказывались под давлением националистических и лютеранских идей. Это, в свою очередь, способствовало тому, что учащиеся, напитавшись этими идеями, постепенно начинали испытывать симпатии в отношении панфиннизма и лютеранства.

В этой связи одной из главных задач братства было открытие православных школ, библиотек, просвещение и детей, и взрослых православной верой, катехизация, укрепление православных карелов в Православии, а также повышение уровня образования духовенства, подготовка миссионерских кадров для служения в Карелии.

Кроме того, православное братство противостояло местному язычеству, которое переплелось с Православием после принятия карелами православной веры в XIII веке. Это переплетение произошло ввиду того, что карелы «не понимали церковнославянский язык и русский язык проповеди, поэтому они просто заучивали церковнославянские молитвы наизусть, не понимая их смысла, и для них эти молитвы становились чем-то вроде магических заговоров. Это приводило к тому, что у карелов в гораздо большей степени, чем у русских, сохранялись языческие представления, мифология, фольклор. Были даже “книжницы”, которые играли порой роль колдунов и знахарей, заговаривали болезни, гадали, предсказывали судьбу» [13].

Братство боролось с язычеством, протестантами посредством православных публикаций (в журналах, газетах, брошюрах), проповедей,

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

просветительской, социокультурной, благотворительной деятельности. Там, где не было храма, братство старалось построить его или, как минимум, организовать молитвенные комнаты. Миссионеры-проповедники организовывали крестные ходы, паломничества, молебные пения, лекции, беседы, что способствовало укреплению веры и вовлечению людей в церковную жизнь.

Братство издавало православную литературу на карельском языке, переводило православные книги, например, Новый Завет, молитвословы, богослужебные книги, на карельском и русском языках были изданы «евангельские чтения и на одном карельском языке поучения на двенадцатые праздники, также изданы на двух языках краткое руководство для преподавания закона Божия детям младшего возраста, молитвы пред причащением, наставления к правильному разумению таинства крещения» [3].

Кроме того, братство периодически созывало съезды православно-русских деятелей. На съездах обсуждались проблемы православной миссии, распространения христианства, принимались меры по поднятию религиозно-нравственного уровня карел. Так, например, обсуждались проблемы, связанные с отдаленностью многих поселений от храмов: «отсутствие священников приводило к росту влияния старообрядчества ... карел шаток в православии, но крепок в расколе» [11]; «карелы, будучи из-за бездорожья отрезанными громадными расстояниями и непроходимыми болотами от административных центров губерний, были совсем не избалованы» [5] визитами православных деятелей. При этом «остро ощущалась потребность в образованных священниках особенно в приходах с приверженным старообрядчеству населением» [9, с. 74]. Соответственно, предлагалось построить в наиболее отдаленных деревнях церкви-часовни, а пастырям обязательно совершать несколько раз в год объезды окормляемых территорий. Также было решено обучать пастырей местному языку карел.

Представители съездов с целью религиозного просвещения, назидания карел утверждали необходимость изданий и распространения среди карел Писания (в частности, Нового Завета) и молитвослова (параллельно на карельском и русском, на карельском и церковно-славянском языках), изданий православного вероучения в сравнении с лютеранским, книг и журналов, листовок религиозно-нравственного содержания и противолютеранского характера. Кроме того, на съездах предлагали рассылать православные книги, журналы, брошюры в отдаленные, глухие поселения. Предлагалось устраивать церковно-певческие курсы, а для того, чтобы повысить уровень образования населения, было предложено организовать обучение детей из удаленных

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

поселений в церковно-приходских школах, которые располагались в крупных уездах.

Кроме того, представители съездов понимали, что необходимо повышать культурно-экономическое положение карел, и с этой целью обсуждался вопрос проведения железной дороги, соединяющей Карелию с центром России, а также отдаленные поселения с центрами районов. Также обсуждали организацию земской почты на всех приходах, увеличение числа агрономов с целью сельскохозяйственного развития [3].

Для актуализации Православия было принято решение о составлении Евангельских и литургических чтений. В целях расширения пастырского попечения и просвещения паствы Светом Христовой истины местных псаломщиков и диаконов привлекали к проповеди, миссионерской, апологетической деятельности, проведению духовных бесед с народом. С целью катехизации и духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения было решено учреждать певческие школы, курсы катехизаторов и общества трезвости, чтобы укрепить их в благочестии и уберечь от пагубных страстей.

В результате, братство издавало Евангелие, Шестопсалмие, организовывало катехизические беседы по издаваемым пособиям. Также обсуждался вопрос необходимости введения преподавания карельского языка в Олонецкой духовной семинарии.

Все выше названные предложения не просто обсуждались, но и реализовывались, приводились в жизнь: создавались кружки ревнителей православия, трезвости, благотворительные фонды, а также миссионерские и так называемые «сумочные» библиотеки (когда издания распространялись книгоношами, которые разносили по домам православные издания). Братство обращалось к местным властям с просьбой о закрытии винных (алкогольных) лавок и недопущении открытия новых. В рамках просветительской деятельности братство организовало переводческо-издательскую комиссию, которая издала на русском и карельском языках вопросы при исповеди мирян, молитву пред причащением, 12 страстных Евангелий, краткую Священную историю, некоторые Богослужбные песнопения, слово о таинстве Крещения, брошюры о любви к Богу и ближнему, некоторые жития святых, сведения о панфинской пропаганде и брошюры по борьбе с панфинско-лютеранской пропагандой. Также были изданы брошюры об открытии Православного Карельского Братства в Видлицах, в Олонецке, о пропаганде финн среди карел, инструкции для ревнителей православия и прочие [10].

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Православное Братство, в духе апостольского служения, ревностно осуществляло христианизацию и катехизацию карельского населения посредством братских миссионеров и катехизаторов, чей апостолат выражался в миссионерских поездках по селениям Финляндской и Олонецкой Карелии, где они участвовали в православных торжествах, Богослужениях с проповедью Слова Божия на карельском языке. Кроме того, они проводили душеспасительные, катехизаторские, просветительские беседы с народом, распространяли православную литературу, брошюры и листовки, наставляющие в вере, благочестии и нравственности, «религиозно-нравственного, патриотического и полемико-апологетического содержания – сочинений к опровержению сектантских старообрядческих и ложно-социальных учений» [1].

Миссионеры способствовали открытию «в 1908 при Седецкой второкласной школе Повенецкого уезда двухгодичных учительско-миссионерских курсов. Из числа 14 человек, успешно окончивших первый год обучения, 5 человек приобрели права учительства и занимали учительские должности в церковно-приходских школах Повенецкого уезда, некоторые сдали экзамен на псаломщика и получили назначения в карельские приходы» [3].

Карельское братство было упразднено в 1917 году [7].

Таким образом, деятельность Православного Карельского братства «относится к последнему предреволюционному десятилетию. Оно было создано в то время, когда в Финляндии начало действовать панфинское движение, направленное на отторжение карелов от России» [2, с. 79]. Православные деятели, представители братства оказывали противодействие панфиннизму, способствовали распространению Православия среди карел, укреплению церковных и народных начал [8, с. 5], улучшению экономического и культурного положения Карелии. Братство посредством просветительской, миссионерской, благотворительной, социальной, образовательной деятельности несло свет Христовой Истины в среду карельского народа, укрепляя его в вере и направляя к спасению.

Литература

1. «Бог благословит братство и его деятельность всяким преуспеянием в славу божию...» // Информационный отдел Петрозаводской и Карельской епархии. 2020 г. [Электронный ресурс]. – URL: <https://eparhia10.ru/news/5852/> (дата обращения 10.04.2025).

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

2. Витухновская М. А. Карельские православные братства: формирование и первые годы существования // Православие в Карелии: Материалы республиканской научной конференции (24–25 октября 2000 г.). / Отв. ред. В. М. Пивоев. – Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2000. – С. 79-89.

3. Григорий (Чуков), митр. Очерк деятельности Православного Карельского Братства св. великомученика Георгия в Олонецкой губернии. – Петрозаводск: Олонец. губ. тип., 1909. – 62 с. [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij-Chukov/ocherk-deyatelnosti-pravoslavnogo-karelskogo-bratstva-v-olonetskoj-gubernii/> (дата обращения 10.04.2025).

4. Дорофеев Ф. А. Православные братства: генезис, эволюция, современное состояние. – Нижний Новгород: Издательство ННГУ, 2006. – 251 с.

5. Дубровская Е. Ю. Карелия начала XX в. глазами православного духовенства // Православие в Карелии: Материалы республиканской научной конференции (24–25 октября 2000 г.). / Отв. ред. В. М. Пивоев. – Петрозаводск: ПетрГУ, 2000. – С. 89-97.

6. Дубровская Е. Ю. Противоборство панфиннизма и русского великодержавного шовинизма в Карелии (по материалам источников конца XIX – начала XX в.) // Вопросы истории Европейского Севера. – Петрозаводск, 1991. – С. 55-64.

7. Карельское православное братство [Электронный ресурс]. – URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Карельское_православное_братство (дата обращения 10.04.2025).

8. Островский Д. Задачи, деятельность и значение Православного Карельского Братства во имя св. Великомученика и Победоносца Георгия: (Речь на религиозно-нравственном чтении 24 янв. 1910 г. в Братском Назарьевском Доме г. Петрозаводска) / Олонецкое Карельское Братство. – Петрозаводск: Олонец. губ. тип., 1910. – 16 с. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.prilib.ru/item/333325> (дата обращения 10.04.2025).

9. Пулькин М. В. Олонецкая епархия в период великих реформ 1860–1870-х гг. // Православие в Карелии: Материалы республиканской научной конференции (24–25 октября 2000 г.). / Отв. ред. В. М. Пивоев. – Петрозаводск: ПетрГУ, 2000. – С. 74-80.

10. Пулькин М. В. Переводы Евангелия на карельский язык в XIX – начале XX в. // Вестник ПСТГУ III: Филология. – 2010. – Вып. 4 (22). – С. 123-131 [Электронный ресурс]. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/perevody-evangeliiya-na-karelskiy-yazyk-v-xix-nachale-xx-v> (дата обращения 10.04.2025).

11. Пулькин М. В. Православные приходы на севере Карелии: этноконфессиональные аспекты пастырской деятельности (вторая половина

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

XIX – начало XX в.) // Гуманитарные научные исследования. – 2014. – № 6 [Электронный ресурс]. – URL: <https://human.snauka.ru/2014/06/7051> (дата обращения 26.03.2025).

12. Ружинская И. Н. Приходские священники о благочестии жителей Олонецкой губернии в XIX – начале XX в. // Православие в Карелии: Материалы республиканской научной конференции (24–25 октября 2000 г.). / Отв. ред. В. М. Пивоев. – Петрозаводск: ПетрГУ, 2000. – С. 106-115.

13. Филатов С. Карелия: православно-лютеранское пограничье // Дружба народов, №5, 2000 [Электронный ресурс]. – URL: <https://magazines.gorky.media/druzhba/2000/5/kareliya-pravoslavno-lyuteranskoe-pograniche.html> (дата обращения 01.04.2025).

14. 110 лет со дня преставления епископа Сердобольского Киприана [Электронный ресурс] // Официальный сайт Валаамского монастыря. 01.07.2024. – URL: <https://valaam.ru/publishing/3751/> (дата обращения 28.03.2025).

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

УДК 261.7

Иеромонах Алексей (Сергей Юрьевич Черняев)
магистр богословия,
аспирант Санкт-Петербургской Духовной академии
e-mail: cherniaev.sergiy@yandex.ru

Развитие и деятельность военного духовного ведомства русской церкви в XVIII – XIX веках

Аннотация. В данной статье описывается роль православия в истории России и его влияние на формирование русской идентичности, патриотизма и государственности. Особое внимание уделяется истории военного духовенства, которое стало важным элементом религиозной и военной жизни страны. В тексте рассматриваются ключевые этапы развития института военного духовенства, особенно начиная с XIX века. Освещается деятельность первых обер-священников, таких как Павел Яковлевич Озерецковский и Александр Алексеевич Желобовский, и их вклад в создание системы подготовки военных пастырей. Упоминается реформа 1815 года, которая закрепила постоянное присутствие обер-священника в армии и создание Главного штаба. Также описывается учреждение должности дивизионных благочинных в 1821 году, что позволило более эффективно управлять военным духовенством. Текст подчеркивает важность военного духовенства в поддержании боевого духа и морали солдат, а также его роль в консолидации общества и укреплении государственной власти.

Ключевые слова: православие, военное духовенство, Святейший Синод, главный священник, Российская Империя

Hieromonk Alexy (Sergey Yuryevich Chernyaev)
Master of Theology, post-graduate student of St. Petersburg Theological
Academy
e-mail: cherniaev.sergiy@yandex.ru

Development and activity of the military spiritual department of the russian church in the xviii - xix centuries

Abstract. This article describes the role of Orthodoxy in the history of Russia and its influence on the formation of Russian identity, patriotism and statehood. Special attention is paid to the history of the military clergy, which became an important

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

element of the religious and military life of the country. The text examines key stages in the development of the institution of the military clergy, especially from the 19th century onwards. It highlights the activities of the first ober-priests, such as Pavel Yakovlevich Ozeretskovsky and Alexander Alekseevich Zhelobovsky, and their contribution to the creation of the military pastoral training system of training military pastors. Mention is made of the reform of 1815, which enshrined the permanent presence of an ober-priest in the army and the establishment the creation of the General Staff. Also described is the establishment of the post of divisional bishops in 1821, which allowed for more efficient management of the military clergy. The text emphasises the importance of the military clergy in maintaining the morale and morale of the soldiers, as well as its role in the consolidation of society and strengthening of state power.

Keywords: Orthodoxy, military clergy, Holy Synod, chief priest, Russian Empire

На протяжении вот уже более чем тысячу лет православие остается живой душой Русской Земли, гарантом противодействия негативным тенденциям жизни русского общества, консолидации русского народа. Исторически сложилось, что именно Православие соединило в себе Христолюбие как отличительную черту русского человека, уникальный патриотизм, праведность и подвижничество, народность и лояльность к официальной власти.

Архиепископ Димитрий Херсонский писал: «Откуда все, что есть лучшего в нашем отечестве, чем ныне более дорожим мы по справедливости, о чем принято размышлять нам, что отрадно и утешительно видеть вокруг себя? От веры православной, которую принес нам равноапостольный князь наш Владимир. Мы не можем не радоваться необъятному почти величию земли отечественной. Кто первый виновник сего? Святая вера православная. Она соединила воедино разрозненные племена славянские, уничтожила племенные их отличия, поставившие преграду их общению и образовала один многочисленный, сильный и единодушный народ русский. Она из чуждых нам племен образовала не только братьев наших по вере, но и сродных нам по народности, обучив их и языку, и обычаям русским. Кто соблюл и сохранил нашу народность в течение стольких веков, после стольких переворотов, посреди стольких врагов, посягавших на нее? Святая вера православная. Она очистила, освятила и укрепила в нас любовь к отечеству, сообщив ей высшее назначение и силу любви к вере и Церкви. Она воодушевляла героев Донских и Невских, Авраамиев и Гермогенов, Мининых и Пожарских. Она вдыхала и вдыхает воинам нашим непоколебимое мужество в бранях и освящает саму брань за Отечество как святой подвиг за веру Христову...» [9, с.436].

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Русская Православная Церковь всегда молилась за христолюбивое воинство и благославляла его на ратные подвиги, особенно во дни брани. Желая укрепить дух и веру воинов нашего Отечества, Церковь направляла священнослужителей в полки. История военного духовенства в России представляет собой уникальный и многогранный аспект как религиозной, так и военной истории страны. Этот институт, возникший в контексте сложных социальных и политических изменений, стал важным элементом не только военной структуры, но и духовной жизни общества. Военное духовенство, как особая категория священнослужителей, призванных исполнять свои обязанности в условиях военных действий, имеет глубокие корни, уходящие в далекое прошлое. Его развитие связано с изменениями в государственной политике, религиозной жизни и культурных традициях России. XIX век можно назвать периодом наибольшего развития и становления военного духовного ведомства. Важно отметить, что именно в этот период происходит централизация управления, упорядочивание организационных процессов, расширение направлений деятельности, повышение уровня образования и подготовки полковых священников.

Ключевым событием начала XIX века для военного духовенства стала реализация положений «Воинского устава» 1797 г., касающихся системы управления. В 1800 г. Павел I назначает действующего обер-священника армии и флота, наделяя его полномочиями для руководства над всеми военными священниками и членством в Святейшем Синоде. В тоже время, из руководящего звена исключаются епархиальные архиереи, которые согласно новым правилам, больше не участвуют в процессах кадровой комплектации воинских частей на территории своих епархий.

Первый обер-священник армии и флота Павел Яковлевич Озерецковский за небольшой, семилетний период своей деятельности достиг значительных успехов в развитии военно-церковного ведомства. Почти сразу после вступления в должность он занялся «упорядочением структуры военных священников. По его распоряжению были собраны в войсках и представлены все сведения о полковых и флотских священниках» [6, с.82]. Стараниями протоиерея Павла Озерецковского было положено начало созданию специальных учебных заведений для подготовки военных пастырей. Ему удалось добиться беспрецедентного права без резолюции Святейшего Синода напрямую ходатайствовать перед императором о вручении наград отличившимся священнослужителям.

В 1815 г. Александр I своим Указом создает Главный штаб Его Императорского Величества, при котором должен состоять обер-священник

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

армии и флота, управляющий не только священнослужителями сухопутных воинских частей и военно-морского флота, но и военных госпиталей. С этого времени обер-священнику предписывается находиться в армии постоянно, даже в случае отсутствия военных действий. С 1816 г. в состав Главного штаба добавляют должность обер-священника гвардейских и гренадерских частей [5, с.4].

Масштабность института военного духовенства, охватывающего всю территорию Российской Империи, создала потребность в дополнительном органе управления, посредника между военно-духовным командованием и полковыми пастырями. Исходя из этого, в 1821 г. была введена должность дивизионных благочинных. Изначально по стране насчитывалось 14 благочиний, в функции которых входило: беречь и осуществлять инвентаризацию церковной собственности; проводить мониторинг деятельности священников; определять степень подготовки к служению; оказывать консультационную помощь; проверять тексты публичных проповедей и поучений; контролировать наличие и качество обучения военнослужащих Закону Божьему; разбирать конфликтные ситуации [8, с.43].

С 1840 г. система управления институтом военного духовенства усложняется появлением еще одного профильного обер-священника, руководящего военным священством Северного Кавказа. Обер-священник Отдельного Кавказского корпуса (в дальнейшем, в связи с переименованием корпуса обер-священник Кавказской армии) был закреплён в штате ее Главного штаба. Таким образом, к середине века должность обер-священника была раздроблена на три части, что привело к фрагментации власти в институте военного духовенства.

В 1858 г. должность обер-священника армии и флота переименована в главного священника, который назначался императорским указом «по представлению главнокомандующего войсками и военного министра, которые ходатайствовали перед Синодом» [2, с.56], выдвигая кандидатуру.

Возвращение к централизации власти в институте военного духовенства началось в 1883 г. В июле этого года окончил земной путь главный священник армии и флота протопресвитер Василий Борисович Бажанов. Назначенный на эту должность Александр Алексеевич Желобовский, при поддержке военных чиновников выступил с инициативой создания единого центра управления военным священством. В 1888 г. были объединены должности главного священника и обер-священника гвардейских и гренадерских частей – главный священник гвардии, гренадер, армии и флота, что частично устранило проблему параллельного управления.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

По итогам работы еще одной особой комиссии в 1890 г. Святейший Синод принимает решение соединить должности всех главных священников. В июне этого же года протоиерей Александр Желобовский получил от Синода Указ о назначении его протопресвитером военного и морского духовенства. Эта должность была равноценна церковному чину архиепископа и военному званию генерал-лейтенанта и давала право личного обращения к императору. Таким образом, к концу столетия выстроилась единая иерархическая структура военного духовного ведомства, во главе которого стал один руководитель, при котором сформировалась организационная структура – Духовное правление, включающая в себя присутствие и канцелярию, в функции которого входило ведение делопроизводства военно-церковного ведомства.

Система управления военным священством видоизменялась в периоды крупных войн, дополняясь на это время структурами, осуществляющими координацию в зоне боевых действий. Так, на время Отечественной войны 1812 г. были созданы должности обер-священников армий и корпусов, полевых главных священников, которые упразднялись при установлении мира.

Несмотря на плодотворные успехи в развитии Военного духовного ведомства, на первом этапе его становления, возникли ряд проблем, в частности: находясь на территории той или иной епархии, священнослужители обязаны координировать свою деятельность с местным архиереем, на практике это фактически не осуществлялось военным духовенством, так как возникала ситуация, когда воинские формирования располагались на территории «двух епархий». Святейший Синод не мог полноценно устранить это противоречие в церковном правовом поле, потому что реализовать параллельное подчинение двум руководящим структурам, проблематично (особенно учитывая постоянные передвижения армейских частей), а также в силу повышенного контроля Церкви светской властью [4, с.245-246].

Компромиссным решением стало Положение 1890 г. «Об управлении церквями и духовенством военного и морского ведомства» [1], которое обозначало полномочия протопресвитера военного и морского духовенства и архиерея на территории дислокации военной части. Протопресвитер координировал кадровые движения, заведовал материальными ресурсами, принимал решения о награждении за заслуги, проверял деятельность подведомственных храмов и учебных заведений. Архиереи совершали хиротонии и осуществляли церковный суд.

Следует отметить изменения, произошедшие в кадровой подготовке военного духовенства, в связи с повышением уровня образования. Это связано с увеличением числа и развитием духовных образовательных учреждений и

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

повышением материального обеспечения, что существенно сказалось на социальном статусе полковых и военно-морских священников. Было положено начало формированию специализированных профильных учебных заведений для целенаправленной подготовки военно-церковного штата. Уже в 1800 г. первый обер-священник армии и флота отец Павел Озерецковский разработал и предоставил на рассмотрение императору проект учреждения (был одобрен Павлом I), целью которого, являлась подготовка профильных церковных кадров для армии и флота. Конечно же, в силу сословной структуры российского общества в армейских семинариях обучались, в основном, дети военного духовенства, которые после выпуска поступали на службу в армию и флот.

Такое внимание и забота об образовании полковых священников положительно сказалась на всем военном ведомстве. К концу столетия статус военно-церковного священства значительно повысился, к нему относились с большим уважением, если ранее полковые священники назначались принудительно или как дисциплинарная мера за провинность, теперь выбор был осознанным и целенаправленным. Начиная с 1890 г. «для выходцев из духовенства, вытесняемых из епархий за нарушение церковной дисциплины, переход на службу в военное ведомство сделался совершенно невозможным» [3, с.19].

Согласно отчетам, к 1894 г. в институте военного духовенства преобладающее число пастырей обладало законченным духовным образованием. В 1899 г. требования к священству военно-церковного ведомства, по постановлению протопресвитера Александра Желобовского становятся еще выше, предпочтение отдается лицам, имеющим академическое образование и выпускникам семинарий, закончивших обучение с отличием. Кроме того, священникам предписывалось приумножать полученные знания, путем самообразования. Было рекомендовано регулярно самосовершенствоваться не только в религиозных дисциплинах, но и в светских, для более полного понимания реалий современной социальной жизни.

Что касается деятельности военного духовенства, то к XIX в. она значительно расширяется. Ключевое место, как и прежде, отводилось совершению богослужений и проповеди. Пастыри освящали военные строения, корабли, организовывали крестные ходы. Особое внимание уделялось в их деятельности духовно-нравственному, религиозному, патриотическому и эстетическому воспитанию среди военнослужащих, которое ранее не было в достаточной мере сформировано. Также в задачи священников теперь входило непосредственное участие в процессе адаптации вновь поступивших на службу

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

призывником, оказание им поддержки и помощи. Кроме того, священник должен был провести оценку морального уровня вверенной ему военной части, выявить и систематизировать круг основных проблем и разработать способы и методы внесения корректив. Как правило, это были групповые и индивидуальные просветительские беседы на актуальные темы, рекомендации к прочтению духовной литературы (во многих подразделениях организовывались библиотеки со специально подобранными изданиями), назначения на послушания (например, петь на клиросе или выполнять обязанности пономаря) [10, с.21], вовлечение в благотворительную деятельность.

Внешняя политика России в обозначенный период, в частности участие в крупных военных конфликтах, актуализировала проблему патриотического воспитания личного состава Вооруженных сил. Внутри страны формировались и распространялись либеральные идеи, доходившие и до армейской среды, что также требовало концентрации усилий для противодействия вольнодумству и идеологической разобщенности. Военные пастыри активно работали по этому направлению, обосновывая с религиозной и исторической точки зрения, несостоятельность и разрушительность деструктивной идеологии.

К обязанностям военных священников, в обозначенный период, добавляется работа по религиозному воспитанию и просвещению военнослужащих. В середине века представителей нижних военных должностей обучали Закону Божьему полковые пастыри. К концу столетия была сформирована методика преподавания, определено количество часов, установлена система внеучебных бесед на религиозные темы [5, с.5].

Работе в данной сфере уделяли большое внимание, так как в армии наблюдалась тенденция возрастания числа не православных военнослужащих, кроме того, популяризировались атеистические идеи.

Распространенной была практика обучения священнослужителями чтению и письму неграмотных солдат, преимущественно представителей крестьянского сословия, не получивших даже азов обучения. После длительной воинской службы многие из них приобретали запас знаний, существенно повышая свой образовательно-культурный уровень. В воинских частях все чаще стали появляться читальни, организованные и курируемые священниками. Для обучения, как правило, подбирались книги религиозной тематики «как средство борьбы с противохристианскими теориями и революционной пропагандой» [11, с.73].

Следует отметить и положительный опыт духовенства в тяжелых условиях военных конфликтов. Так во время Отечественной войны 1812 г.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

священнослужители делили тяготы с военнослужащими, каждому военному корпусу полагался свой пастырь, дивизии благочинный. Часто на территориях, занятых наполеоновскими войсками, священники состояли при партизанских отрядах, порой именно пастыри возглавляли отряды сопротивления. После окончания войны в 1813 году, впервые в истории Российской Империи был награжден орденом Святого Георгия Победоносца представитель духовенства – пастырь 19-го егерского полка отец Василий Васильковский, уроженец Белгородской губернии, который в битве при Малоярославце, тяжело раненный, не покидая поля боя, благословлял воинов и исповедовал умирающих [7, с.323]. Командир 24-й пехотной дивизии генерал-майор Лихачев в своём обращении к члену Святейшего Синода обер-священнику армии и флота протоиерею И. С. Державину писал о Васильковском: «Во вверенной мне дивизии 19-го Егерского полка священник Василий Васильковский во время бывшего 15 июля 1812 г. близ города Витебска сражения по искреннему его усердию находился при начале оного впереди с крестом, благословил полк, потом в самом жарком огне, поощряя всех на побеждение неприятеля, и исповедовал тяжело раненых, где от рекошета ядра землею в левую щеку получил рану, но и с оною находился ещё в сражении, пока вторично получил в крест, бывший у него на груди, удар пулею и от оной сильную в грудь контузию; я долгом поставляю о таковой отличности священника Васильковского сообщить Вашему высокопреподобию и просить покорнейше за ревность его к вере и пользе Монаршей о исходатайствовании пристойного награждения, которого он по всей справедливости заслуживает».

Опыт, полученный военными священниками во время Отечественной (1812), Крымской (1853-1856) и Русско-Турецкой (1877-1878) войны во многом определил вектор развития института военного духовенства. Были выявлены и учтены проблемы пастырской службы в боевых условиях и военных госпиталях. Теперь от каждого священнослужителя требовалось получить навык оказания первой медицинской помощи, так как во время сражений пастырям предписывалось находиться «на передовом перевязочном пункте, где скапливались раненые, нуждавшиеся в медицинской помощи и моральной поддержке» [6, с.212], а так же поле боя. Обладая даже базовыми знаниями медицины, они оказывали не только духовную, но и физическую помощь военнослужащим.

Служение военного духовенства в условиях военных конфликтов показало практическую ценность существующей нормативно-организационной базы ведомства, что позволило реализовать необходимые корректировки. Анализируя развитие института военного духовенства в период XVIII-XIX вв.,

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

можно сделать вывод, что за два столетия достигнут существенный прогресс в нормативно-организационном поле и кадровом обеспечении, благодаря которому военно-церковное ведомство смогло противостоять многочисленным вызовам начала XX в. и особенно в периоды Русско-японской и Первой мировой войны, а опыт, полученный в ходе этих сражений лег в основу Синодального отдела по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными органами РПЦ.

Литература

1. Васильев А. В. Генезис института военного духовенства Российской Империи. URL: https://elibrary.ru/download/elibrary_28380385_10455605.pdf
2. Дорофеева Т. Г. Патриотизм и военное духовенство // Нива Господня. 2017. Вып. 3 (5). С. 56.
3. Емельянов С. Н. Быт и служба российского военного духовенства конца XIX-начала XX века // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. 2017. № 4. С. 19.
4. Емельянов С. Н. Правовые основы прохождения службы военного духовенства Русской армии во второй половине XIX-начале XX века // Известия Юго-Западного государственного университета. 2018. № 4 (29). С. 245–246.
5. Иванова С. И. Военное духовенство в XIX-нач. XX вв.: религиозно-патриотическое воспитание военнослужащих Русской армии // Современные проблемы гуманитарных и общественных наук. 2024. № 1. С. 4.
6. Котков В. М. Военное духовенство России. Страницы истории. – СПб.: Нестор, 2004. С. 82.
7. Налетова Н. Ю. Вклад духовенства в победу русского народа в годы наполеоновского вторжения // Гуманитарные науки в современном вузе: вчера, сегодня, завтра. СПб.: СПбГУПТД, 2020. С. 323.
8. Невзоров Н. Исторический очерк: управления духовенством военного ведомства в России. М.: Директ Медиа, 2020. С. 43.
9. Савинкин А.Е., Домнин И.В., Белов Ю.Т. Христоролюбивое воинство. Православная традиция Русской Армии. – Москва: Русский путь, 1997. С. 436.
10. Суглобов Г. А. Союз креста и меча: Церковь и война. М.: Воениздат, 1969. С. 21.
11. Фалютинский Г. Положение и задачи священника в полку // Вестник военного духовенства. 1890. № 3. С. 73.

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

*Материалы научно-практической конференции
«100-летие блаженной кончины святителя Тихона, Патриарха Московского:
история, богословское осмысление, актуальность»*

УДК 27-75

Сергей Александрович Колесников,
доктор филологических наук,
проректор по научной работе
Белгородской православной духовной семинарии,
профессор Белгородского юридического института МВД России
308025, Белгородская область, г. Белгород, Гражданский пр., 75
Белгородская православная духовная семинария
Skolesnikov2015@yandex.ru

Христианский архетип власти в средневековой военной литературе Московского царства

Аннотация. В статье рассматриваются основные контуры христианского архетипа царской власти в боевых условиях, которые описывались литературой Московского царства. Образ царя представал как идеальный воин, воин Христов, воплощающий в себе такие самые яркие и положительные черты, как патриотизм, христианская вера, мудрое отношение к роли Церкви в боевых реалиях того времени. Царь воспринимался как оружие Божье, как земное воплощение гнева Божьего против врагов – внешних и внутренних. Именно в царском образе через литературные памятники формировался образ идеального защитника христианской земли и идеального правителя христианского государства.

Ключевые слова: литература Московского царства, христианство и литература, война и христианство.

Sergey Kolesnikov,
Doctor of Philology,
Vice-Rector for Scientific Work
Belgorod Orthodox Theological Seminary,
Professor of the Belgorod Law Institute
of the Ministry of Internal Affairs of Russia
308025, Belgorod region, Belgorod, Civil Ave., 75
Belgorod Orthodox Theological Seminary
Skolesnikov2015@yandex.ru

The Christian Archetype of Power in the Medieval Military Literature of the Moscow Kingdom

Abstract. The article examines the main contours of the Christian archetype of tsarist power in combat conditions, which were described by the literature of the Moscow Kingdom. The image of the tsar was presented as an ideal warrior, a warrior of Christ, embodying such the brightest and most positive features as patriotism, Christian faith, a wise attitude to the role of the Church in the combat realities of that time. The king was perceived as a weapon of God, as the earthly embodiment of God's wrath against enemies – external and internal. It was in the royal image through literary monuments that the image of the ideal defender of the Christian land and the ideal ruler of the Christian state was formed.

Keywords: literature of the Moscow Kingdom, Christianity and literature, war and Christianity.

Роль Церкви в военной истории позднесредневековой Руси не ограничивалась исключительно духовным освящением боевых действий. Более значимой, что и подчеркивалось всей литературой того времени, становится духовная мощь, которую укрепляла Церковь и духовная помощь, которую оказывали ее служители. Показательной для понимания места клира в боевых действиях становится весьма популярная в этот период «Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году». Детальное описание осады Константинополя включает и описание той духовной и реальной помощи, которую оказывали священнослужители осажденным. Повесть рассказывает о том, что происходило после одного из самых ожесточенных приступов на стены города: «Наутро же цесарь приказал священникам и дьяконам собрать трупы и похоронить их, а тех, кто был еще жив, передать врачам». Дело милосердия, погребения, четко обозначенный участок деятельности – погребение мертвых и

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

медицинская помощь живым – включали священство в единое военное братство, в живой организм воинства. Воины, потерявшие силы непосредственно в бою, могли отдыхать, когда священство убирало трупы и помогало раненым.

Но главная задача священства и Церкви до боя, во время его и после битвы, конечно, носила духовный характер. «Повесть о взятии Царьграда» сохранила очень символический эпизод, показывающий духовное единение клира и мирян, т. е. всей Церкви, в деле молитвословия во имя победы. «И повелел патриарх, - пишется в «Повести...», - звонить в колокола по всему городу, призывая всех людей, не участвовавших в бою, и женщин и детей отправиться по своим приходам, молиться и благодарить Бога и всенепорочную Его Мать, Владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию». «Повесть о взятии Константинополя» основывалась на том тезисе, что духовное со-ратничество, молитвенная битва наравне с воинами есть одна из основных целей Церкви и через этот литературный памятник данная идея находила свое распространение в национальном сознании русского народа.

В литературных памятниках позднесредневековой Руси процесс общей молитвы-битвы обретает глобальный характер, отражающий новый масштаб национального становления: укрепление единства нации. Однако русские литературные памятники позднего средневековья оставили упоминания не только о синхронном военном служении клира во время самой битвы, но и о служении, выполняющем, возможно, еще более важную духовную функцию – диахронно ориентированное служение как сохранение памяти о самой битве и о воинах, участвовавших в ней. Именно представители священства становятся теми, кто охранял память о героях прошедших сражений для будущих поколений. Так, «первый сибирский архиепископ Киприан приказал «кликати» Ермаку и его погибшим товарищам вечную память. Архиепископские дьяки расспросили ставшихся в живых участников похода и на основе их рассказа составили поминальный список «убиенных» и краткую летопись» [1, 412]. Память о войне, сохраненная Церковью, выросшая из многовековой «методики» памяти смертной, как раз и может рассматриваться как серьезнейший вклад Церкви в становление и развитие военного дела на Руси.

Участие Русской Православной церкви в военных событиях позднего средневековья постоянно расширялось. Это развитие синтеза военного и церковного можно рассматривать как один из факторов, определивших преодоление кризисного состояния национальной культуры эпохи Смутного времени. Именно синтез этих направлений стал основой для адекватного ответа на разразившуюся катастрофу. Если бы – сослагательность не может быть

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

признана как эффективная модель для построения культурологических гипотез, но все-таки – если бы в Смутное время не возникло результативного синтеза военного и церковного, если бы эти направления существовали бы раздельно, на максимальной дистанции, то того всплеска военного патриотизма и религиозной воинственности, по сути, спасших Московскую Русь, представить просто невозможно.

Одним из важнейших духовно-военным ресурсом, который стремилась увеличить Церковь в позднее средневековье, стало особое, религиозное понимание роли царя на войне и взаимоотношений царской власти с Церковью. Церковь во многом взяла на себя право формирования национально-военного и национально-духовного лидера, каковым и должен был быть царь.

История взаимоотношений царской власти и Русской Православной церкви сложна, и восходит к византийской идее «симфонии», с наибольшей конкретностью сформулированная в известных положениях Максима Грека. Он, в свою очередь, отталкивался от 6-й новеллы Юстиниана: «Священство и царство суть величайшие у человеков дары, по вышнему благоволению данные, из коих одно служит делам Божественным, другое – земным и печется о них. Оба от того же начала происходят и украшают человеческую жизнь, [поэтому] да не будет у императоров большей заботы, чем достоинство священников; те же за них молят Бога. Ибо если одно всецело безупречно и имеет дерзновение к Богу, а другое справедливо и должно врученным ему государством править, будет доброе некое согласие, которое доставляет всяческую пользу человеческому роду». Соположенность священства и царства – принципиальная характеристика их отношений. Для Московской Руси подобное соратничество являло наиболее эффективную модель государствообразующего алгоритма, в отличие от модели, предлагаемой еще Иоанном Златоустом «священство важнее самой Царской власти и есть самая высшая власть», по которой шло католичество.

Симфоничность священства и царства становилась наиболее эффективным алгоритмом и с точки зрения военного дела. Соединенность, а не противопоставленность сил – церковных и государственных – отвечало национальным интересам, направленных на усиление мощи как государства, так и Церкви. В позднем средневековье мы наблюдаем единство интересов Русской Православной церкви и Московского государства. Это единство стало запечатленным сакральной маркировкой царской власти, которая была закреплена грамотой патриарха Константинопольской Церкви от 1556 г., давшая сакральное право Ивану Грозному называться царем.

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

Внутри самого Московского царства духовно-политическое и духовно-военное понимание поступательно крепло. Духовник Ивана Грозного Сильвестр через свои послания, отличающиеся высоким литературным слогом, помогал осознать царю свое сакральное призвание, причем призвание воинское, ратоборца, вышедшего на стезю духовной брани. Сильвестр благословлял царя как «самодержца вечна, православныя веры истинного наставника, на Божия враги крепкого борителя, Христовы церкви столпа неколебимого». И каждый значительный поступок, и прежде всего военное событие, каковым стало, например, взятие Казани, истолковывалось Сильвестром в глубоко религиозном ключе. Так, пастырь характеризовал взятие Казани как истинно религиозный акт, как исполнение Божественной воли, «зело бохощет сего Бог, дабы вся вселенная наполнилася православия». Поэтому становится понятной та высокомерная позиция, с которой Иван Грозный взирал на тех, кто не соответствовал его представлениям и сакральном уровне царской власти. Подлинная царская власть могла быть только от Бога, а не иметь «демократического» происхождения, как это было, по мнению Ивана Грозного, например, в случае со шведским королем Юханом III, представляющего неполноценного самодержца, а «кабы староста у волости». Но подробнее об Иване Грозном ниже.

Своей кульминации симфония царской власти и Церкви достигает в эпизоде выбора на царствование Михаила Романова, проходившего в формате церковной соборности. Собор 1613 г. был беспрецедентно широк по своему социальному составу и явил всю Русскую землю. Правда, «лучшие люди всех чинов», государственная элита того времени видела царем представителя шведской династии (в «Листе земских людей Новгорода Великого к королевичу Карлу Филиппу» есть и такая характеристика событий: «... Но мы можем признать, что в Московском государстве воры одолели добрых людей; мы также узнали, что в Московском государстве казаки без согласия бояр, воевод и дворян, и лучших людей всех чинов, своим воровством поставили государем Московского государства Михаила Романова»), но именно военной «элите» в лице казаков, очевидно, принадлежало последнее слово, и это тоже знаковый момент, определяющий военное и духовное понимание статуса царя на Руси позднего средневековья.

Вместе с тем Церковь играла, несомненно, важную роль в процессе выбора царя, достаточно вспомнить об Авраамии Палицыне, том самом авторе известного литературного памятника «Сказание об осаде Троицкого монастыря». В одном из русских хронографов сохранилась запись: «: «И приходили на подворье Троицкого монастыря к келарю старцу Авраамию

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

Палицыну многие дворяне и дети боярские, и гости многие разных городов, и атаманы, и казаки и открывают ему совет свой и благоизволение, принесошаж и писание о избрании царском». И именно этого видного церковного деятеля и яркого средневекового писателя можно считать активным участником процессов симфонического разрешения сложнейшего вопроса о русском престолонаследии.

В позднем средневековье формируется сакральное понимание царя как религиозного лидера нации и воинства. В «Казанской истории» сакральное значение царя постулируется как основополагающий принцип служения: «Бога бойтесь, а князя почитайте, всегда творя для него добро в страхе Господнем. Ибо он – божий слуга и отмститель, злом воздающий злым, а добрым – благом: не напрасно ведь он держит меч в руках своих, а против тех, кто противится». Оружие в руках царя, его воинственность, направленная против внешних и внутренних врагов, определяли военную основу царской власти. Право и одновременно обязанность царя – защищать свою призванность на престол военными методами.

Бог призывает царя исполнять свое царское предназначение, а потому даже Андрей Курбский, обличая конкретного царя, Ивана Грозного, признает сакральное происхождение самой монаршей власти: «Царю, от Бога препрославленному, паче же во православии пресветлуявившуся, ныне же грех ради наших сопротивным обретеса». И далее Андрей Курбский дает развернутое представление о сакральном идеале царя, того царя, который, по его мнению, предстоит перед судом Божьим и отвечает за свои действия перед Абсолютом. Показательно, что именно Бога-Христа Курбский призывает в «судители» между ним и «неправильным» царем, каким предстает в «Повести о московском князе» Иван Грозный: «Он есть Христос мой, сидяще на престоле херувимстем одесную величества в превысоких, – судитель между тобою и мною... Бог – сердцам зритель – во уме моем прилежно смыслях и совесть мою свидетеля поставлях, и исках, и зрех, мысленно обращался, и не вем себе, и не наидох в чем пред тобою согрешивша». Именно высшая мера ответственности, сакральная мера ответственности определяет, считало русское позднее средневековье, статус царя, его право занимать высшую властную ступень.

При этом для царских подданных положение царя по многом уподоблено положению Бога, что отражено, например, в «Троицкой повести», где сказано: «Написано ведь в Божественном Писании, что тайну цареви подобает хранить, а дела Божии преславно проповедовать: если кто тайну царскую не хранит, земным царем на смерть осуждается, если же дела Божии и великие его милости не проповедуем, то не только вред душе своей наносим, но и вечным мукам себя

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

предаем, ибо душевная беда – вечно мучиться». Предательство интересов царя означало предательство Бога. Бог и царь соприкасаются в тайне, сакральная потаенность помыслов и промыслов характеризует восприятие царя как высшего земного руководителя.

Так развернуто остановится на теме сакрального понимания царской власти в позднесредневековой Московии пришлось из-за важной темы, в которой соединяются главные направления наших размышлений – религия, война, литература. Тема эта – особое положение царя во время боя, в ходе военных событий. Военное лидерство, имеющее сакральное происхождение, мы обнаруживали и в княжеском статусе Древней Руси. Однако царь – категория более высокого как политического, так и религиозного порядка. Князь имел меньшую «зону ответственности», ограниченную рамками княжества, – ответственность царя приобретает вселенский масштаб. Теперь царь, получивший этот статус из рук вселенского патриарха, отвечает за весь мир, полноценно участвует в мировой, т. е. в Божественной истории, преобразует ее согласно (или не согласно – как считал Курбский) воле Божьей. И эта высшая воля в полной мере проявляется в бою.

Произведением, в значительной степени посвященным теме особого положения царя в бою, можно назвать «Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году». Византийский император, по сути, является главным героем данной повести, и по тем перипетиям, которые происходят с царственным лицом, можно судить, как оценивали и понимали роль царя на войне в позднесредневековой Руси. «Победа в бою и поражение царское по Божьему промыслу свершается», – утверждал автор повести, и в этом принципе зафиксирована теснейшая связь царя и его военных решений с высшей сакральностью.

Царь, цесарь рассматривается как сакральная фигура, находящаяся в постоянном контакте с Богом, выполняющим Божью волю всеми своими действиями. А потому каждый жест, каждый поступок, каждое решение царя – и прежде всего в военной сфере, как сфере, определяющей жизнь и смерть всего народа, – получает глубоко символическое, религиозное истолкование. «Повесть о взятии Царьграда», например, дает детальное изображение действий цесаря накануне боя, отмечает его глубокую набожность как необходимейшее условие грядущей победы: «Цесарь же, словно услышав веление Божье, отправился в Великую церковь и пал на землю, прося Бога о милости и прощении за грехи, и попросался с патриархом, и со всем причтом, и с царицей. И, поклонившись на все стороны, вышел из церкви, и снова раздались вопли всего клира и находившегося тут народа, жен и детей, которых было не счесть,

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

– все рыдали и стонали, так что казалось, что эта огромная церковь зашаталась, и голоса их, думается мне, достигли до небес. Цесарь же, выходя из церкви, одно только промолвил: «Кто хочет пострадать за Божьи церкви и за православную веру, пусть пойдет со мной!»).

Необходимо обратить внимание на тот факт, что молитва и участие в сражении царя оказываются равноправными. Царь, изображенный в данной повести, являет собой симбиоз воинского и священнического, он одновременно воин и священнослужитель. И та и другая грань его действий, а точнее деяний, представлены как сакральные действия, призванные обеспечить торжество воли Божьей в земном мире. И, как мы увидим на примере Ивана Грозного, подобная модель сакрального воительства и священнослужения, будет питать всю идею царской власти в позднем средневековье.

Именно святым воином предстает царь в другой повести, посвященной уже собственно русской истории, - «Троицкой повести о взятии Казани». Показателен величественный, с религиозной прежде всего точки зрения, образ царя, создаваемый данным литературным произведением, стоящего в полном боевом вооружении накануне битвы: «Когда же началась литургия, трепета и благоговения достойное зрелище представлял собою благочестивый царь, стоявший в церкви во всем вооружении, в сияющих, ничем не прикрытых доспехах. Сам же благочестивый царь прилежно взирал на образ Христа, Бога нашего, и на родившую его Богоматерь, и на угодника его великого Сергия, ибо стоял он перед его чудотворным образом, непрестанно в сердце своем повторяя молитвы и изливая из глаз реки слез». Идеал святого воинства, воплощаемый в царе и царем, теперь получал четко персональные черты – именно царь становился тем реальным воплощением идеи святого воительства, который получил свое начало в таких литературных памятниках Древней Руси, как «Житие Александра Невского» и «Житие Дмитрия Донского». Но еще раз подчеркнем: степень сакральной ответственности царя изображается в литературе той эпохи гораздо более высокой.

Царь предстоит пред Богом, сам, персонально несет ответственность перед Ним, а не распределяет свою сакральную ответственность с подчиненными. Потому-то Иван Пересветов в своей «Большой челобитной», пусть с определенной долей политического лавирования, но все же религиозно четко, подчеркивал персональное предстояние царя пред Божиим ликом: «Боже, сохрани и милостив будь к благоверному русскому царю великому князю всея Руси Ивану Васильевичу и к царству его, чтобы не уловили и его также вельможи еретической своей ворожкой и своим коварством, чтобы не укротили его воинственный дух, боясь смерти, чтобы им, богачам, не погибать. Вот ведь

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

благочестивого царя царьградского Константина Ивановича укротили вельможи воинственный дух еретической своей ворожкой и коварством от лени, так что потеряли они православное царство и царя благочестивого сгубили мечом иноплеменника». Право царя на самодержавие, на свою собственную волю выводится из религиозного тезиса о сопоставимости воли царской и воли Божьей.

Царь воспринимался как оружие Божье, как земное воплощение гнева Божьего против врагов – внешних и внутренних. Даже Андрей Курбский вынужден признать подобное значение царя: «Тогда настало время христианским царям отмстить басурманам за христианскую кровь, проливаемую много лет беспрестанно, и привести себя и отечество свое к покою, ведь не для чего другого, но для того только и бывают они помазаны, чтобы справедливо судить и защищать от нападения варваров царства, врученные им Богом». В этой фразе обозначен весь военно-религиозный функционал царя: наказывать врагов Бога военными действиями, войной.

Царь в позднесредневековой Руси считался мечом Божиим, а точнее обоюдоострым мечом – с остриями, обращенными к мирскому и духовному. Позднее, в период правления Алексея Михайловича, эта метафора двухзаостренности власти получить свою полную оформленность: момент своеобразного двоевластия самого царя и «великого государя» патриарха Никона, который присвоил себе данный титул в 1653 г. И именно эту точку можно считать точкой зарождения новой эпохи в истории России – эпохи Империи. Но до этого было еще далеко. Пока Московскому государству предстояло пройти очень сложный путь к имперскому могуществу.

Литература

1. Скрынников Р.Г. Иван Грозный. – М.: АСТ, 2001

УДК 261.7

Копцов Евгений Владимирович
магистрант 2 курса
Белгородской православной духовной семинарии
(с миссионерской направленностью)
Россия, г. Белгород

Христианская церковь и гражданское общество в Европе: необходимость сотрудничества

Аннотация. В современном мире гражданское общество играет все более значимую роль не только в социальной сфере, но и в сфере политической. Несмотря на достаточно позитивный опыт деятельности неправительственных организаций, отношением к ним в Западной и Восточной Европе различны. Если на Западе подобные общества стали неотъемлемой частью социума, то в Восточной Европе к ним сформировалось отношение как «агентам влияния», способные воплощать в жизнь деструктивные и чуждые идеи. Отсюда возникает вопрос об отношении христианской церкви к подобным организациям. В статье раскрываются условия, при которых христианская церковь не только может сотрудничать с гражданским обществом (организациями), но и выступать в качестве системообразующей инстанции, организующей и направляющей гражданские группы на решение конкретных задач.

Ключевые слова: христианская церковь, гражданское общество, Европа, политика, власть.

Evgeny V. Koptsov
2nd year Master's student at Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with missionary orientation),
Belgorod, Russia

The Christian Church and Civil Society in Europe: the need for cooperation

Annotation. In the modern world, civil society plays an increasingly important role not only in the social sphere, but also in the political sphere. Despite the rather positive experience of non-governmental organisations, the attitude towards them in Western and Eastern Europe is different. While in the West such societies have

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

become an integral part of society, in Eastern Europe they have been treated as ‘agents of influence’ capable of implementing destructive and alien ideas. Hence the question arises about the attitude of the Christian Church to such organisations. The article reveals the conditions under which the Christian Church can not only cooperate with civil society (organisations), but also act as a system-forming institution, organising and guiding civil groups to solve specific problems.

Keywords: Christian Church, civil society, Europe, politics, power.

Термин «гражданское общество» появляется во второй половине XX века. Это понятие приобрело массовый характер, особенно в обществах Восточной Европы. Чаще всего оно подразумевает активное участие граждан в тех сферах жизни, которые, как считается, не связаны на прямую с государственным управлением или экономикой.

Гражданское общество («неправительственные организации», «некоммерческий сектор», «добровольный сектор») возникает как реакция на увеличение влияния государства на общественную жизнь, на все возрастающую власть и влияние транснациональных компаний и неформальных центров власти, на различные искажения и деформации демократических обществ. Как субъект, стремящийся вырваться из-под принуждения и опеки государства, гражданское общество стремится сделать государство более «чувствительным» к проблемам общества, указывая на те сферы жизни, которые, зачастую, остаются вне поле зрения властей. Современное светское государство испытывает постоянное давление со стороны гражданского общества. Именно по этой причине гражданское общество некоторые называют «социальным романтизмом» [4].

Как отмечает С.В. Сиражудинова: «На первый взгляд «религия» и «гражданское общество» далеки друг от друга. Однако включенность религии в структуры гражданского общества подталкивает к выводу, что религиозная практика и идентичность, способствующие самоорганизации в общность, регламентируемую и структурируемую, сплоченную, выражающую коллективный интерес, позволяет рассматривать религиозные организации как структуру, развитие которой влияет на институт религии, внутрирелигиозные отношения, выполняет социальные функции» [7, с. 93]. Иными словами, религиозные организации имеют и социальное измерение, поскольку представляют из себя общность людей, объединенных по религиозным убеждениям, совместно участвующих в совершении религиозных обрядов и осуществляющих свою деятельность в соответствии с законодательством. При этом религиозная организация вступает со взаимоотношение со множеством

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

иных организаций, от институтов власти, до общественных движений и СМИ, что обуславливает ее сотрудничество с различными социальными институтами, в том числе и с институтами гражданского общества. Более того, сегодня, именно религиозные организации являются активными участниками волонтерской деятельности, направленной на оказание помощи различным слоям населения, что включает религиозные институты в сферу деятельности общественных организаций.

На сегодняшний день в европейских исследованиях можно выделить две теории функционирования гражданского общества:

1. Антиэтатистская. Выступает против общественно-политической деятельности государства. Здесь гражданское общество включает в себя субъектов экономики и рынка;

2. Коммуникативно-либеральный вариант. Его понимание состоит в том, что гражданское общество независимо от государства и сферы экономики и рынка [9, с. 39].

Основная роль гражданского общества - создание консолидированного сообщества граждан, направленное на решение общественных проблем непосредственно самими гражданами в рамках законодательства и при возможном участии государственных институтов.

Характеристики гражданского общества, как отмечает Р. Бигович, следующие:

1) Плюрализм (признание разнообразия на всех уровнях. На этическом уровне это часто порождает моральный релятивизм);

2) Автономия (человек является независимым существом - независимым даже от Бога);

3) Цивилизованность (когда индивиды и ассоциации на всех уровнях осознают свои взаимные обязанности и ответственность перед сообществом и обществом. Идеалом и целью является то, что никто не должен находиться в изоляции, хотя и пользуется личными и частными сферами жизни. Некоторые также называют это реляционизмом);

4) публичность и коммунитаризм, которые являются предпосылками так называемого «открытого общества» [9, с. 42].

Таким образом, под гражданским обществом следует понимать такие институты и объединения социальных групп, которые основаны на добровольности, дополняют друг друга, в основном финансово независимы, автономны по отношению к государству, уважают правопорядок и принимают так называемые общественные ценности.

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

Рассмотрим более детально указанные характеристики. Добровольность является неотъемлемым условием гражданского общества, поскольку именно оно выступает в качестве основного мотива для самоорганизации граждан ради решения актуальных вопросов, касающихся большинства членов общества или основной его части. Коммуницируя между собою гражданские институты дополняют друг друга при решении поставленных задач, отвечая за свое направление деятельности. При этом усилия институтов гражданского общества могут пересекаться между собою, что позволяет более оперативно решать насущные вопросы не прибегая к помощи со стороны органов власти, а справляться собственными силами и средствами.

Финансовая независимость заключается в использовании средств, собранных либо сами представителями организации, либо из средств спонсорской помощи, которая может оказываться как со стороны НКО, так и со стороны различных финансовых групп. Различные источники финансирования являются внебюджетными средствами, что позволяет осуществлять деятельность гражданским институтам не прибегая к помощи властных институтов, а следовательно – реализуя собственные общественные инициативы, которые по той или иной причине не реализуются государственными органами.

Финансовая независимость является ключевым условием в вопросе об автономности по отношению к государственным органам. Это не значит, что программы, реализуемые институтами гражданского общества, противоречат государственным программам. В большинстве случаев программы и инициативы со стороны гражданского общества носят более точечный характер, и направлены на решение насущных задач локального характера, тогда как государственные программы направлены на решение проблем более широкого, глобального уровня. Более того, очень часто, именно проблемы, озвученные гражданскими институтами, и пути их преодоления, впоследствии, становятся задачами, к решению которых подключается государство. Тогда, совместными усилиями со стороны органов государственной власти и общественных организаций, происходит качественный скачок в решении актуальных и насущных вопросов.

И последнее, осуществление деятельности в рамках нормативных и законодательных актов. Эффективная деятельность общественных организаций может давать положительные результаты, если она осуществляется в рамках закона, поскольку противозаконная деятельность будет не только пресекаться государственными органами, но и не будет вызывать интерес со стороны

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

граждан, а скорее наоборот, будет отталкивать большинство активных общественников от участия в таком виде деятельности.

Говоря о структуре гражданского общества, можно сослаться на проведенное А.В. Ситниковым исследование, в котором он указывает, что: «Структура гражданского общества состоит из ряда блоков. Во-первых, это социальный блок в сферах взаимопомощи и социальной поддержки (например, благотворительные организации и проч.). Во-вторых, это клубы по интересам, разнообразные группы самоусовершенствования. В-третьих, блок, куда входят отношения, связанные с образованием, наукой, культурой, защитой окружающей среды, защитой памятников культуры и т.п. Наконец, это правозащитные организации, группы гражданского контроля, осуществляющие контроль за действием исполнительной власти, процедурой выборов и т.д. В структуре гражданского общества необходимо отметить информационную сферу, т.е. средства массовой информации (СМИ)» [8, с. 12].

Анализируя указанную структуру отдельное внимание следует обратить на информационную сферу. Именно информационная сфера и СМИ играют значительную роль в процессе реализации инициатив общественных организаций. СМИ, в самом широком смысле, способны сегодня определять не только новостную повестку, но оказывать первостепенное влияние на формирование общественного сознания, общественного восприятия тех или иных событий. В связи с этим Церковь достаточно активно сотрудничает как с различными СМИ, так и активно продвигает собственные информационные ресурсы, отражающие точки зрения на разные события через призму христианского вероучения.

В отношении к гражданскому обществу СМИ способны акцентировать внимание на потребностях и нуждах различных слоев населения, привлекая к заявленным проблемам общественное внимание. По средствам СМИ общество не только фиксирует свой взгляд на проблемных точках, но и способно консолидироваться для решения задач. СМИ доносят до широкого круга общественности и освещают те элементы общественной жизни, которые по тем или иным причинам не привлекли к себе должного внимания со стороны государства. По средствам СМИ общественные организации могут обратиться за помощью не только к структурам власти, но и к частным компаниям и лицам, с просьбой об оказании помощи для решения возникших проблемных ситуаций.

При этом СМИ могут играть и обратную роль, освещая деятельность различных организаций в негативном ключе. Дискредитация деятельности общественных движений (по тем или иным причинам), способна свети на нет различные общественные инициативы. В связи с этим, зачастую, деятельность

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

структур гражданского общества освещается т.н. независимыми СМИ, которые не имеют государственного финансирования, и самостоятельны в формировании своей информационной политики. Также именно независимые СМИ помогают (и здесь это важно отметить) сосредоточиться на решении действительно насущных задач, а не создании видимости решения таковых.

Сегодня существует ряд мнений в отношении того, в чем должна выражаться деятельность гражданского общества:

1) помогать гражданам самоорганизовываться и становиться активной частью общества;

2) критически относиться к политическим, экономическим и государственным центрам власти;

3) проявлять особую заботу о слабых и немощных, о тех, кто в обществе находится в уязвимом положении и подвергается дискриминации. Поэтому от церквей в Западной Европе часто можно услышать, что они «не хотят заниматься политикой», но «хотят сделать политику возможной» [2].

Сегодня в Западной Европе, в рамках процесса модерна и постмодерна, существует тенденция вытеснения веры из государственной и политической сферы (в узком смысле этого слова) и помещения ее в сферу гражданского общества. Церкви Западной Европы, особенно Римско-католическая и Евангелическо-реформаторская, рассматривают сферу гражданского общества как важнейшую для будущей христианской политической деятельности. Продвижение гражданского общества ставится в один ряд с продвижением христианского послания и миссии христианства. Существуют такие убеждения и интерпретации, которые говорят, что без христианской традиции в Европе гражданское общество не может быть устойчивым в долгосрочной перспективе.

В Восточной Европе государства все еще в значительной степени являются этатистскими и управляются исключительно политическими партиями. Гражданское общество только зарождается. На него смотрят, в большей или меньшей степени, осторожно. Людей, участвующих в его создании, могут именовать «иностранными наемниками» и «правительственными неправительственными организациями». С другой стороны, так называемое гражданское общество в этих регионах в основном негативно относится к церквям, религиозным общинам и национальным традициям. Государства, а не неправительственные организации, поддерживают более позитивное отношение к религии.

Диалог между Церковью и гражданским обществом либо незначителен, либо практически отсутствует. Такая картина, преимущественно, присуща странам Западной Европы. Это связано с тем, что института гражданского

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

общества и общественные организации, преимущественно, акцентируют свое внимание, на т.н. либеральной повестке, тогда как христианская Церковь выступает с более консервативной повесткой, что обусловлено ее вероучением и сложившейся веками системой моральных и нравственных установок. Обе стороны (Церковь и общественные организации) склонны игнорировать друг друга или проявлять взаимное недоверие и подозрительность. Церкви и религиозные общины сопротивляются всем попыткам позиционировать их как часть гражданского общества и приравнять к неправительственным организациям.

Развивая эту мысль, отметим, что стремление либерализации общественных устоев, борьба за права меньшинств, экологию и проч. вызваны не сколько действительно ужасным положением указанных сфер, сколько медийной ангажированностью этих повесток. И другое дело, когда речь заходит о насущных сторонах существования большинства населения, то здесь новостной фон резко сужается, а следовательно, не может создать «очередной сенсации». Именно поэтому христианская церковь в Европе зачастую дистанцируется от общественных организаций, поскольку призывает обращать внимание на действительные проблемы общества, а не на новостную повестку.

Церковь в мире – это ярко выраженный социальный феномен. Она действует в мире, стремясь спасти мир от забвения, от греха и смерти, а не «освободить» человека от мира. Ей необходимо вести диалог и сотрудничать с гражданским обществом по всем общезначимым вопросам, особенно поощряя и помогая тем субъектам, которые стремятся помочь немощным, инвалидам и тем, кто подвергается дискриминации. Церковь не может не поддерживать право каждого человека на активное участие в социальной и общественной жизни. Потребность в общении - это первейшая потребность всех людей.

Условно говоря, в самой Церкви есть проявления духа и менталитета «гражданского общества». Современный человек желает быть субъектом, а не пассивным объектом исторических процессов. Верующие хотят быть активными и творческими членами Церкви, а не пассивными «слушателями» или «клиентами». Тем не менее, Церковь и религиозные общины не должны утонуть в гражданском обществе или отождествить себя с ним, как это происходит в отношениях с любым типом государства. Церковь может принять под свое «крыло» все объединения этого мира, но она не может стать атрибутом ни одного из них.

Ряд исследователей считают, что самый надежный способ влияния Церкви на общество и политику – это ее участие в гражданском обществе. «Именно через предвидение будущего Церкви и религиозные общины должны искать

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

наиболее подходящий метод своей деятельности в сфере политики и общественной жизни. Все прежние модели сегодня уже неприменимы» [3].

Идентичность Церкви и религиозных общин в социально-политических процессах должна быть узнаваема и четко артикулирована. Возможно, стоит подумать о том, чтобы Церковь и религиозные общины кропотливо и терпеливо выстраивали общую социально-политическую философию, которая была бы равноправна с другими политическими идеями и программами. Если она не желает предавать себя, то Церковь не может не пытаться одухотворить Евангелием сферу политики и гражданского общества.

Современные европейские народы, общества и государства имеют возможность принять христианскую церковь как позитивную, базисную ценность и рассматривать ее как «общественное достояние», а не как «частное дело», с которым по тем или иным причинам приходится мириться. Придется ли вообще говорить о будущем Европы без присутствия и влияния христианской церкви на ее общественную и политическую жизнь. Сложно сказать, как будет выглядеть Европа, если ее политическая жизнь будет лишена влияния науки, философии, искусства, или если европейские народы и общества начнут относиться ко всему этому как к «частному делу», как это происходит сейчас, в большей или меньшей степени, с церковью.

Иоанн Мейендорф в своей работе «Православие и современный мир» утверждает, что одна из самых больших ошибок, которую повторяют многие, - это рассматривать вариант отказа от политики, поскольку люди уже привыкли считать политическую деятельность неизбежно двусмысленной и зачастую грязной. Более того, он утверждает, что в действительности отказ от политики означает пассивную, бессознательную и безответственную поддержку тех, кто собирается взять на себя власть [1]. Часто случается так, что не те люди приходят к власти в неподходящее время только благодаря равнодушному большинству. К этому можно добавить, что искушение и опасность для христиан заключается не в политической деятельности, а в потере христианской идентичности. И. Мейендорф также говорит, что «Церковь поощряет и она всегда будет призывать верующих участвовать в политике и нести ответственность, потому что если они этого не сделают, то это сделают другие» [1].

Современные рассуждения о христианском измерении Европы следует воспринимать не как признак «реставрации европейского прошлого» или шаг назад, а как шаг вперед. Разумеется, Церковь в Европе должна отойти от присущего ей конформизма (слепого человекоугодия) и обеспечить реинтеграцию человека, что предполагает установление синтеза между верой и

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

знанием, законами и любовью, правом и моралью, религиозным и светским. Европе необходимо установить баланс в отношениях «Бог-человек», «личность-общество», «время-вечность», «локальное-универсальное». Этот баланс и реинтеграция невозможны без христианского видения и христианского измерения жизни.

Литература

1. Иоанн Мейендорф, протопресвитер. Православие и современный мир. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/pravoslavie-i-sovremennyyj-mir/1 (дата обращения: 07.04.2025)
2. Кнорре Б.К. Церковь и гражданское общество. URL: <https://grans.hse.ru/data/2012/07/10/1254998769/Кнорре.%20Церковь%20и%20гражданское%20общество%20-%20сокращенный%20вариант%20доклада.pdf> (дата обращения: 07.04.2025)
3. Леонова О.Г. Роль Церкви в гражданском обществе // StudiaHumanitatis. 2013. № 2. URL: <https://st-hum.ru/en/node/75> (дата обращения: 09.02.2025)
4. Лункин Р.Н. Церкви в политике и политика в церквях. Как современное христианство меняет европейское общество. URL: https://kartaslov.ru/книги/Р_Н_Лункин_Церкви_в_политике_и_политика_в_церквях_Как_современное/2 (дата обращения: 09.02.2025)
5. Прокопенко Е.Е. Тенденции и рубежи взаимовлияния государства и религиозной организации как структурного элемента гражданского общества в современных российских условиях // Теории и проблемы политических исследований. – 2016, Том № 5. -№ 6А. -С. 267-285.
6. Сабаев Е.Г. Роль русской православной церкви в становлении гражданского общества в России // Известия Саратовского университета. 2011. Т. 11. Сер. Социология. Политология, вып. 3. – С. 37-39.
7. Сиражудинова С.В. Религия и гражданское общество на постсоветском пространстве: политический аспект // Информационные войны. – 2016. – 2 (38). – С. 92-97.
8. Ситников А.В. Церковь в структуре гражданского общества // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – М.: Аст ПРИНТ–Медиа, 2011. – Т. 1. – С. 11–17.
9. Bigović R. The Orthodox Church in the 21st Century. – Belgrade, 2013. – 147 p.

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

УДК 27-75

Поломошнов Егор Александрович,
магистрант 2 курса
Белгородской православной духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород

Карловацкий собор 1921 года и его роль в становлении отношений между Сербской Церковью и РПЦЗ

Аннотация. Карловацкий собор 1921 года стал важным этапом в отношениях Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ) и Сербской Православной Церкви. Русская интеллигенция, покинувшая Россию из-за политических потрясений, нашла приют у сербских архиереев. Митрополит Антоний (Храповицкий) организовал церковное управление для эмигрантов, создав Архиерейский Синод РПЦЗ. Благодаря связям Антония с сербскими иерархами, РПЦЗ получила привилегии в каноническом управлении Сербского Патриархата. Собор заложил основы для дальнейшего развития взаимоотношений между двумя церквями, способствуя укреплению духовных связей между народами России и Сербии.

Ключевые слова: Карловацкий собор, РПЦЗ, Сербская Православная Церковь, Россия, митрополит Антоний (Храповицкий), Архиерейский Синод РПЦЗ, сербские иерархи, каноническое управление, народы России и Сербии.

Egor Polomoshnov,
2nd year Master's student
Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with a missionary orientation),
Russia, Belgorod

The Karlovac Cathedral of 1921 and its role in the establishment of relations between the Serbian Church and ROCOR

Annotation. The Karlovac Council of 1921 marked an important stage in the relations between the Russian Orthodox Church Outside of Russia (ROCOR) and the Serbian Orthodox Church. The Russian intelligentsia, who left Russia due to political

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

upheaval, found shelter with Serbian bishops. Metropolitan Anthony (Khrapovitsky) organized the church administration for emigrants, creating the Synod of Bishops of ROCOR. Thanks to Anthony's connections with the Serbian hierarchs, ROCOR received privileges in the canonical administration of the Serbian Patriarchate. The Council laid the foundations for the further development of relations between the two churches, contributing to the strengthening of spiritual ties between the peoples of Russia and Serbia.

Keywords: Karlovac Cathedral, ROCOR, Serbian Orthodox Church, Russia, Metropolitan Anthony (Khrapovitsky), Synod of Bishops of ROCOR, Serbian hierarchs, canonical administration, peoples of Russia and Serbia.

Изучая тему становления отношений Сербской Православной Церкви между Русской Православной Церкви Заграницей, непременно важно уделить особое внимание роли Первого Всезарубежного собора, известного как "Карловацкого" в истории взаимоотношений между двумя Церквями. Прежде чем переходить к непосредственному изучению Карловацкого собора, важно описать какова была политическая обстановка на территориях двух братских стран: России и Сербии.

Как известно, на начало 1920-х годов, российская государственность подверглась сложным процессам, связанными с событиями революции и завершающейся гражданской войны. Особая сложность заключалась и в том, что в ходе политической борьбы к власти пришли социал-революционеры, крайне негативно относившиеся к старым устоям и традициям. Такая негативная реакция последовала и на православных верующих. С поражением сторонников Белого движения, часть русской интеллигенции во главе с митрополитом Киевским Антонием (Храповицким) вынуждена была эмигрировать из страны, ввиду надвигавшейся угрозы репрессий. Благодаря заботливым действиям сербских церковных иерархов, удалось приютить русских священнослужителей, в частности и митрополита Антония.

Рассматривая ситуацию на территории Сербии, здесь нужно отметить следующее. В 1918 году происходит образование нового государства - королевства Югославии. Сама же Сербская Церковь подвергается разделению на несколько автономных образований. Этими образованиями являлись: Сербская Церковь в самой Сербии, Церковь Черногории, Карловацкая Церковь; а также Церковь Буковино-Далмации и Церковь Боснии и Герцеговины [3, с. 2.]. Помимо изменения территориально-административного деления Сербского Патриархата, Церковь утрачивала и ряд религиозных свобод, тем самым

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

приравниваясь с другими христианскими деноминациями, функционировавших в Сербии: католицизмом и протестантизмом.

Спустя год, уже в 1919 году благодаря усилиям Белградского митрополита Димитрия (Павловича) происходит объединение епархий в единую Сербскую Церковь. В тоже время начинается подготовка Архиерейского собора, задача которого состояла в возрождении Патриархата. В результате, решением собора патриаршество было восстановлено в лице архиепископа Печского, митрополита Белградского-Карловачского, патриарха Сербского Димитрия.

Переходя к подробному обзору событий Первого всезарубежного собора, стоит уделить небольшое внимание личности его организатора - митрополита Антония (Храповицкого). Сам по себе, Владыка являлся образованным и высокоинтеллектуальным человеком. На людей действовал он не строгостью и законностью, а добрым, кротким словом. Преосвященный Антоний давно приобрел себе широкую известность, как весьма усердный и ревностный распространитель духовного просвещения и богословской науки в народных массах [1, с.765]. Некоторое время, архиепископ Антоний являлся правящим архиереем Харьковской епархии. Но ввиду революционных событий февраля 1917 года вынужден был оставить кафедру и уйти на покой. Спустя несколько месяцев был восстановлен в должности харьковского архиерея и уже осенью 1917 года принимал участие на Поместном соборе 1917-1918 гг., являясь при этом одним из кандидатов на патриарший престол. Ввиду того, предстоятель избирался методом жребия, архиепископ Антоний им не стал. Русскую Церковь возглавляет митрополит Московский Тихон (Белавин). В 1918 году, владыка Антоний избирается митрополитом Киевским и Галицким. На протяжении Гражданской войны и ввиду захвата большевиками Киева, вынужден был покинуть пределы города и переселиться в Екатеринодар к генералу А.И. Деникину.

Но из-за надвигавшегося разгрома Белого движения, Киевский митрополит вынужден был покинуть территории бывшей Российской империи и переселиться сначала в Константинополь, а затем в Сербию. Несмотря на жизнь в эмиграции, митрополит Антоний всячески пытался поддержать сторонников Белого движения, остатки которого продолжали действовать на территории Дальнего Востока. Антоний призывал к созданию народного ополчения для защиты «православной веры и русского обычая» [12, с. 373]. Аналогией народного ополчения, по его мнению, являлись освободительные отряды К. Минина и князя Д. Пожарского, спасшие Москву от польского гнёта в 1612 году.

Уже по прошествии первого русского заграничного церковного собрания в 1927 году, Антоний вынужден был прервать евхаристическое и всякое общение

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

с Русской Православной Церковью в лице заместителя патриаршего местоблюстителя – митрополита Сергия (Страгородского). Его призыв заключался в следующем: «Заграничная часть Всероссийской Церкви должна прекратить сношения с Московской церковной властью ввиду невозможности нормальных сношений с нею и ввиду порабощения её безбожной советской властью, лишаящей её свободы в своих волеизъявлениях и каноническом управлении Церковью» [1, с. 786]. Несмотря на запрещение в священнослужении Временным патриаршим синодом, прещения не признал и тем самым продолжал возглавлять Архиерейский Синод РПЦЗ.

В годы Гражданской войны образовывается новый орган церковного управления, именуемый Временным высшим церковным управлением на Юго-Востоке России. Его задача заключалась в организации церковного управления и в окормлении верующих, разделённых фронтами боевых действий. В виду эмиграции во главе с генералом П.Н. Врангелем, большая часть иерархов переселяется в Югославию. Несмотря на гостеприимство сербских иерархов, решение принять русское духовенство на своей канонической территории для них оказалось непростым и крайне сложным. Это обуславливалось тем, что ранее русские священнослужители находились в Константинополе. А исходя из этого, должны были получить отпускную грамоту от Константинопольского патриарха, ввиду нахождения в юрисдикции последнего. Этого не произошло. Русские архиереи в самовольном порядке покинули турецкую столицу, не испрашивая разрешения, исходя из того, что они находятся под подчинением Московского патриарха.

Видя бедственное положение русских иерархов, «сербь были обеспокоены захватом власти в России большевиками и приняли беженцев из всех слоёв общества, сочувствуя своим братьям-славянам из России» [9, с. 30]. На проходившем Архиерейском соборе Сербской Православной Церкви 31 августа 1921 года был подробно рассмотрен вопрос положения русских епископов, оказавшихся в эмиграции на территории Сербии. Архиереи констатировали факт бедственного положения русских беженцев и обязались помогать им впредь, как это было и ранее. Святой Архиерейский Синод будет изо всех сил помогать русским иерархам, диаконам и священникам в изгнании, и в соответствии с потребностями и их способностями он будет принимать их на сербскую церковную службу [10, с. 126]. Более того, русское духовенство находило благосклонность высших сербских иерархов, что давало им возможность иметь покровительство у Архиерейского Синода Сербской Церкви. В ходе обсуждений, сербские архиереи пришли к единогласному решению, тем самым подтвердив возможность Архиерейского Синода окормлять русских беженцев.

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

В результате положительной реакции со стороны сербского епископата, члены Высшего русского церковного управления за границей обращаются напрямую к патриарху Димитрию с возможностью «разрешить собрание Русской Церкви и провести его в Сербии» [3, с. 8-9]. Предстоятель Сербской Церкви позитивно отнёсся к просьбе русских епископов и благословил им проведение собора.

Собор проходил 21 ноября – 3 декабря 1921 года в Сремских Карловцах в Королевстве Сербов, Хорватов и Словенцев. По большому счёту, ряд заявлений имели чисто политический оттенок и отражали мнения русских эмигрантов, касательно отношения к событиям в России и установившейся в ней советской власти. Подавляющее число участников совещания являлись политиками-монархистами, что давало соблазн назвать собор не представительным, ввиду того, что «помимо избранных членов правом голоса на Соборе обладали и лица, лично приглашенные митрополитом Антонием» [8, с. 27]. Ввиду антисоветской направленности участников всезарубежного собора, это давало большой повод к «нажиму большевиков на патриарха Тихона» [7, с. 432]. В частности, митрополит Евлогий (Георгиевский) возражал против принятия заявления с антисоветской риторикой, считая его «несвоевременным, тем самым отягчая положение патриарха» [4, с. 397].

Основным вопросом, обсуждаемым на заседаниях Собора, стала необходимость организации церковного управления среди верных чад Русской Православной Церкви, оказавшихся за границей. Участники Собора образуют новый орган исполнительной и судебной власти – Высшее русское церковное управление за границей, под руководством митрополита Киевского и Галицкого Антония. Сам митрополит Антоний, при этом усваивал должность «заместителя патриарха». Все решения и резолюции признавали над собой верховенство власти патриарха, «хотя на деле ни один из документов этого собрания не был послан ему на утверждение» [14, с. 207]. В мае 1922 года под председательством патриарха Тихона было организовано совместное заседание Священного Синода и Высшего церковного совета, где подробным образом рассматривалась ситуация с проведённым ранее «Карловацким собором». Епископат Русской Церкви в лице патриарха Тихона осудил действия организаторов всезарубежного совещания за призывы к восстановлению монархии и порицание действий советской власти. Более того, не имея никаких канонических прав выступать с политическими заявлениями, священноначалие упраздняет деятельность Высшего церковного управления и принимает заявление об ответственности некоторых русских иерархов в отношении высказываний в адрес событий, происходивших в советском государстве.

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

Впоследствии, митрополит Антоний и члены ВЦУ отказываются повиноваться решению патриарха, считая его несостоятельным и политизированным.

Подробно изучив решения Карловацкого собора, стоит непосредственно перейти к истории взаимоотношений Сербской Православной Церкви и РПЦЗ. Более того, на основании данного анализа стоит и уделить небольшое внимание тому, как события Карловацкого собора сказались на взаимоотношениях двух братских Церквей – Русской и Сербской. 1920-е гг. – время становления взаимоотношений между РПЦЗ и Сербской Церковью. Как известно, Сербская Церковь в лице патриарха Димитрия, всячески оказывала разностороннюю помощь русскому духовенству и верующим, подвергнувшимся трудной ситуации, связанной с эмиграцией. Более того, по просьбе патриарха Московского Тихона, предстоятель Сербской Церкви рукополагает во епископа Алеутского – архимандрита Антония (Дашкевича), одного из участников всезарубежного собора. Поддержка сербского духовенства заключалась и в евхаристическом общении. Представители русского епископата, неоднократно принимали участие в богослужениях и церковных торжествах по случаю памятных дней патриарха Димитрия. Примечательно событие, когда на награждение предстоятеля Сербской Церкви Панагией Гроба Господня были приглашены свыше десятка епископов РПЦЗ. Сербская Церковь продолжала собирать средства на помощь Русской Церкви. Сам же патриарх Димитрий всячески старался поддержать русское духовенство, оказавшееся в разделении с Матерью-Церковью.

Однажды, во время отъезда митрополита Антония, временным председателем Архиерейского Синода стал его заместитель – архиепископ Феофан (Быстров). В связи с этим, патриарх Димитрий отправил телеграмму с добрыми пожеланиями на новые труды новому временному председателю Синода РПЦЗ. Это породило слухи о том, что патриарх Тихон не имеет никакой возможности исполнять полномочия предстоятеля Русской Церкви. Исходя из этого, вставал вопрос о его освобождении от патриарших обязанностей. Впоследствии, данные сообщения были опровергнуты патриархом Димитрием, и он в свою очередь «заверив святителя Тихона в том, что не имеет никакого отношения к этому слуху и по-прежнему считает Его Патриархом России и поминает его на службе» [2, с. 2]. Такое положение дел продолжало оставаться на протяжении всего патриаршего периода Димитрия. Первоиерарх РПЦЗ имел почётное протокольное старшинство во время богослужений и официальных мероприятий в Сербской Церкви. Даже во время отпевания патриарха Димитрия, митрополит Антоний возглавил отпевание почившего предстоятеля Сербской Церкви. Иногда, оценивая своё высокое положение в Сербии, владыка Антоний в самовольном порядке распоряжался переводами сербских

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

священников из юрисдикции Сербского Патриархата в РПЦЗ. Что случилось и с архимандритом Киприаном (Керном), являвшимся клириком Сербской Церкви. Это, конечно, было не позволительно со стороны норм канонов и постановлений церковных соборов. Но ввиду своего большого авторитета и положения в Церкви данный шаг не был осуждён. Впоследствии, сам архимандрит Киприан в своих «Воспоминаниях о митрополите Антонии (Храповицком) и епископе Гаврииле (Чепуре)», отмечал: «С юрисдикцией митрополита Антония я решительно порвал. Его я не переставал любить и чтить, но всю «антониевщину», все «карловацкое» окружение не принимало мое сердце» [5, с. 124].

С кончиной патриарха Димитрия в Сербской Православной Церкви начинается новый этап её развития. На патриарший престол возводится митрополит Скоплярский Варнава (Росич) – давний знакомый митрополита Антония по Московской Духовной академии. Именно по просьбе Варнавы, первоиерарх РПЦЗ возглавил чин его интронизации. Впоследствии, предстоятель Сербской Церкви отмечал: «Он мне больше чем родной отец» [6, с. 286]. Такие доброжелательные отношения между двумя иерархами не могли не сказываться на высоком уровне двух церквей. Прежде чем, давать полную оценку состоянию отношений между СПЦ и РПЦЗ, необходимо разобраться и во взаимоотношениях митрополита Антония с руководством РПЦ во главе с заместителем патриаршего местоблюстителя – митрополитом Сергием (Страгородским) в момент становления патриарха Варнавы на Сербский первосвященнический престол.

На момент 1930-х гг., Русская Православная Церковь фактически управлялась митрополитом Сергием, совместно с Временным Патриаршим Синодом, который решал проблемы внутри церковного характера, и помимо прочего, ещё занимался и «изданием ряда актов, которыми определялся весь строй церковного управления, позиция Патриаршей церкви в отношениях с государственной властью, с поместными Православными церквами, с инославным миром, с церковной диаспорой, а также отношение к внутренним расколам» [13, с. 516]. Митрополит Сергей управлял Церковью в статусе заместителя Патриаршего Местоблюстителя, ввиду того, что сам глава Русской Церкви - митрополит Пётр находился в ссылке и не имел возможности решать церковные вопросы. Именно при митрополите Сергии в 1927 году происходит принятие «Декларации», свидетельствовавшей о полной лояльности и поддержки Церкви деятельности советской власти. Цель принятия данного документа заключалась в возможности найти компромисс с правительством и в смягчении репрессий в отношении духовенства и верующих.

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

Проводя заседание Архиерейского Собора РПЦЗ 5 сентября 1927 года, митрополит Антоний открыто поднял вопрос об отношении к "Декларации митрополита Сергия". Участники Собора, заслушав доклад митрополита Антония, пришли к выводу о разрыве отношений со священноначалием Русской Церкви, из-за её действий в отношении безбожной власти. Реакции со стороны руководства Московского Патриарха, долгое время не поступало. Лишь 22 июня 1934 года на заседании Патриаршего Синода был рассмотрен вопрос об отношении к «Карловацкой группе», где русские иерархи, проживавшие за границей, предавались церковному суду из-за нарушения духовного единства и в отказе в повиновении высшей церковной власти Русской Церкви – Патриаршему Синоду во главе с митрополитом Сергием. Несмотря на запрещение в священнослужении Синодом архиереев РПЦЗ, митрополит Антоний таких действий не признал и тем самым продолжать нести служение в качестве Первоиерарха РПЦЗ.

Исходя из вышеизложенного, стоит перейти непосредственно к действиям патриарха Сербского Варнавы, стремившегося объединить представителей разных ветвей Русской Православной Церкви. Ввиду наличия добрых отношений и с митрополитом Антонием, и с митрополитом Сергием, патриарх всячески пытался помирить враждующие стороны. В ходе переписки, митрополит Сергей неоднократно просил предстоятеля Сербской Церкви помочь наладить общение с зарубежными епископами. Ключевым моментом, мешавшим в восстановлении общения митрополита Сергия с представителями РПЦЗ была та самая "Декларация", провозглашавшая полную лояльность советской власти. И поэтому, идти на сближение с РПЦ, митрополит Антоний не собирался. Более того, аргументация владыки Антония заключалась в том, что он следовал постановлениям патриарха Тихона, предоставившего русским епископам за границей, статус самоуправляемой Церкви до того момента, пока не будет установлена законная церковная власть. Следовательно, исходя из сложившейся ситуации, патриарх Варнава не мог способствовать нормализации отношений между двумя враждующими сторонами. Очевидно, предстоятель Сербской Церкви видел в действиях митрополита Сергия, желание единолично управлять Русской Церковью, не имея при этом канонического статуса – Патриаршего Местоблюстителя. Издание указа о запрещении в священнослужении архиереев «Карловацкой группы», по его мнению, было необоснованным, ввиду того, что данное решение принималось под давлением митрополита Сергия на других архиереев Патриаршего Синода – органа не имевшего права вести судебные дела, являвшихся прерогативами Архиерейского или Поместного Соборов.

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

Несмотря на действия митрополита Сергия, патриарх Варнава не переставал поддерживать Русскую Церковь в трудные годы её существования. Но видя и бедственное положение иерархов РПЦЗ, глава Сербской Церкви постоянно уделял им пристальное внимание. Вплоть до смерти митрополита Антония в 1936 году, патриарх Варнава должным образом относился к главе РПЦЗ, сравнивая его с "ранними отцами Церкви" [11, с. 121]. Ввиду огромного влияния владыки Антония на Блаженнейшего Варнаву, видно, что он негативно относился к действиям советской власти, желая при этом восстановления царской России и законного церковного управления в Русской Церкви.

Подводя итоги анализа роли Карловацкого собора 1921 года в контексте формирования отношений между Сербской Православной Церковью и Русской Православной Церковью Заграницей (РПЦЗ), следует особо выделить фигуру митрополита Антония (Храповицкого). Данный иерарх, обладая выдающимися дипломатическими способностями, сумел организовать структуру, которая долгое время находилась вне евхаристического общения с Русской Православной Церковью.

Его стремление обеспечить эмигрировавшим иерархам равные права и свободы на территории Сербии было достигнуто благодаря его умению договариваться с предстоятелями Сербской Православной. В результате этого, как в случае с патриархом Димитрием, так и в случае с патриархом Варнавой, отношение православных сербов к РПЦЗ характеризовалось сочувствием и благосклонностью. Несмотря на негативную оценку действий советской власти и отделение от подчинения Московскому Патриархату, Карловацкий собор способствовал длительному разделению между двумя ветвями Русской Православной Церкви: Русской Православной Церковью (РПЦ) и Русской Православной Церковью Заграницей (РПЦЗ). Лишь в 2007 году это разделение было преодолено в результате подписания акта о каноническом общении между РПЦ и РПЦЗ, что долгое время являлось мечтой иерархов Сербской Православной Церкви, искренне стремившихся к устранению раскола в братской Церкви.

Литература

1. Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. – М.: ПСТГУ, 2007. – 941 с.
2. Грамота Святейшаго Димитрия, Патриарха Сербскаго на имя вр. исп. об. Председателя Архиерейскаго Синода Русской Православной Церкви заграницей Высокопреосвященнаго Архиепископа Феофана // Церковные ведомости. – 1924. – №17-18. – С. 2.

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

3. Грамота, Его Святейшества, Святейшего Димитрия, патриарха Сербского Святейшему патриарху Всероссийскому // Церковные ведомости. – 1922. – №8-9. [Электронный ресурс]. – URL: https://russportal.ru/index.php?id=publications.tsv1922_08_01 (дата обращения: 23.04.2025).

4. Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни: Воспоминания Митрополита Евлогия, изложенные по его рассказам Т. Манухиной. Париж, 1947. – 677 с.

5. Киприан (Керн), архим. Воспоминания о митрополите Антонии (Храповицком) и епископе Гаврииле (Чепуре). – Москва: Изд-во ПСТГУ, 2012. – 143 с.

6. Кострюков А. А. Лекции по истории Русской Церкви (1917—2008): Учебное пособие. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. – 368 с.

7. Кострюков А. А. Русская Зарубежная Церковь в 1925—1938 гг. Юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью. – М.: Издательство ПСТГУ, 2011. – 624 с.

8. Кострюков А. А. Русская Зарубежная Церковь в первой половине 1920-х годов. Организация церковного управления в эмиграции и его отношения с Московской Патриархией при жизни Патриарха Тихона. – М.: Издательство ПСТГУ, 2007. – 398 с.

9. Никон (Рклицкий), епископ. Жизнеописание Блаженнейшего Антония, Митрополита Киевского и Галитского. – 1959. – Т. 5. – 336 с.

10. Польский М., прот. Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и заграницей. – Джорданвилль, Нью-Йорк. 1948. – 194 с.

11. Речь Святейшего Патриарха сербского Варнавы над гробом Блаженнейшего Митрополита Антония в. Белградском соборе 31 августа/13 сентября 1936 г.// Церковная жизнь. – 1936. – №8-9. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.rus-orden.com/Docs.aspx?doc=texts3/130810news.html> (дата обращения: 25.04.2025).

12. Саблин И. Дальневосточная республика: от идеи до ликвидации. – М.: Новое литературное обозрение, 2020. – 480 с.

13. Цыпин В. А., прот. Временный Священный синод // Православная энциклопедия. – М., 2005. – Т. IX : Владимирская икона Божией Матери – Второе пришествие. – С. 516–517.

14. Цыпин В. А., прот. История Русской Православной Церкви, 1917—1990: Учебник для православных духовных семинарий. М.: Издательский дом «Хроника», 1994. – 254 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;

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

6) текст статьи;

7) библиография – оформленный в соответствии с библиографическими требованиями список использованной автором литературы (на русском языке);

8) список иллюстраций – приводимый, в случае необходимости, список присылаемых отдельно от текста статьи иллюстраций.

При наличии текстов на древних языках рекомендуется использовать шрифты типа Unicode.

Страницы не нумеруются. Список литературы размещается в конце статьи. Ссылки на источники в тексте заключаются в квадратные скобки с указанием номера из списка использованных источников и номеров страниц при цитировании. Ссылки оформляются как затекстовая библиографическая ссылка согласно ГОСТ 7.0.5-2008 (см. Приложение 2). В конце статьи приводится библиография, в которой указываются все архивные документы, бумажные и интернет-публикации, на которые имеются ссылки в тексте статьи (образец оформления статьи см. Приложение 3). Не использовать табуляций и автоматических списков.

Приложение 2

Единый формат оформления пристатейных библиографических списков в соответствии с ГОСТ Р 7.05-2008 “Библиографическая ссылка”

Авторефераты

Глухов В. А. Исследование, разработка и построение системы электронной доставки документов в библиотеке: Автореф. дис. канд. техн. наук. – Новосибирск, 2000. – 18 с.

Аналитические обзоры

Экономика и политика России и государств ближнего зарубежья : аналит. обзор, апр. 2007, Рос. акад. наук, Ин-т мировой экономики и междунар. отношений. – М. : ИМЭМО, 2007. – 39 с.

Диссертации

Фенухин В. И. Этнополитические конфликты в современной России: на примере Северо-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)

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Логинова Л. Г. Сущность результата дополнительного образования детей // Образование: исследовано в мире: междунар. науч. пед. интернет-журн. 21.10.03. URL: <http://www.oim.ru/reader.asp?nomer=366> (дата обращения: 17.04.07)

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 устойчивого развития города (на примере Тюмени) // Экология ландшафта и планирование землепользования: тезисы докл. Ксерос. конф. (Иркутск, 11=12 сент.200 г.). – Новосибирск, 2000. - С.125–128.

Монографии:

Тарасова В. И. Политическая история Латинской Америки : учеб.для вузов. – М.: Проспект, 2006. – С.305–412.

Философия культуры и философия науки: проблемы и гипотезы: межвуз. сб. науч. тр. / Саратов. гос. ун-т; [под ред. С. Ф. Мартыновича]. – Саратов : Изд-во Саратов. ун-та, 1999. – 199 с.

Райзберг, Б. А. Современный экономический словарь / Б. А. Райзберг, Л. Ш. Лозовский, Е. Б. Стародубцева. – 5-е изд., перераб. и доп. – М.:ИНФРА-М, 2006. – 494 с.

Статья из журналов или сборников:

Адорно Т. В. К логике социальных наук // Вопр. философии. – 1992. – №10. – С. 76–86.

Crawford P. J., Barrett T. P. The reference librarian and the business professor: a strategic alliance that works // Ref. Libr. 1997. Vol. 3. № 58. P.75–85.

Кузнецов, А. Ю. Консорциум – механизм организации подписки на электронные ресурсы // Российский фонд фундаментальных исследований: десять лет служения российской науке. – М.: Науч. мир, 2003. – С.340–342.

Электронный ресурс

Художественная энциклопедия зарубежного классического искусства [Электронный ресурс]. – М. : Большая Рос.энцикл. [и др.], 1996. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

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 данной статье рассматривается вопрос о своеобразии богословия иконы в трудах отца Павла Флоренского. Особый акцент в статье делается на решении проблемы взаимоотношения лица и лика, фиксации тех выводов, которые делал отец П. Флоренский при решении данной проблемы. К основным выводам можно отнести следующие: тесная духовная связь между реальным лицом и иконописным ликом; возможность воздействия иконного образа на внешний облик созерцателя; уподобление лика Божьему образу; опасность духовного оскудения, внешне проявляющаяся в деградации облика в личину; специфика пространственно-временных отношений между молитвенником и иконой; формирование основных положений богословского искусствоведения.

Ключевые слова: П.А. Флоренский; богословие иконы; богословское искусствоведение; иконный лик; лицо; личина; иконопись

Kolesnikov Sergey A.
Doctor of philological Sciences,
Vice-rector for research, Belgorod theological Seminary,
Russia, Belgorod,
Skolesnikov2015@yandex.ru

Metaphysics of light and shadow in the theology of icon Pavel Florensky

Abstract. This article considers the question about the originality of the theology of icons in the works of O. Pavel Florensky. Special emphasis is made on

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

solving the problem of the relationship between face and face, fixing what conclusions did the O. P. Florensky in the reconciliation of this problem. The main findings include the following: a spiritual connection between the real person and iconographic face; the possible impact of the icon image on the appearance of the contemplator; the likening of the face of God pattern; the danger of spiritual impoverishment, outwardly manifested in the degradation of the image in the mask; the specificity of the spatio-temporal relationship between the prayer book and icon; the formation of the main provisions in the theological arts.

Key words: P. A. Florensky; the theology of the icon; theological criticism; the icon of the face; face; mask; iconography.

Текст статьи.....

Ссылки на источники внутри текста в квадратных скобках [2, с. 46]

Литература

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 XX

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

Формат 720x1040 1/16. Гарнитура «Таймс».

Объем журнала: 11,16 п. л.

Свободная цена

Оригинал-макет подготовлен

Издательским домом Белгородской митрополии
во имя священномученика Никодима, епископа Белгородского

Технический редактор *А. Кутковой*

Отпечатано в ООО «Эпицентр»

г. Белгород, ул. Богдана Хмельницкого, 135, офис 40.

Тираж 100 экз. Заказ 90.