

ТЕОЛОГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ 2022

*Ежегодник
Научно-образовательной теологической ассоциации*



Москва
Издательский дом
«НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА»
2022

УДК 37.01
ББК 86.2
Т 33

*Печатается по решению
Совета Научно-образовательной
теологической ассоциации*

Редакционный совет:

Митрополит Волоколамский Иларион (председатель), Н. М. Кропачев,
Я. И. Кузьминов, А. В. Лубков, В. А. Мау, Р. М. Мухаметшин, Е. И. Пивовар,
В. А. Садовничий, М. Н. Стриханов, Г. И. Теплых, В. М. Филиппов,
Д. О. Швидковский, Д. В. Шмонин

Редакционная коллегия:

Д. В. Шмонин (председатель), А. А. Левицкая, М. С. Стародубцева, Г. И. Теплых

Редакторы-составители:

А. А. Левицкая, М. С. Стародубцева

Т 33 **Теология и образование 2022** : Ежегодник Научно-образовательной теологической ассоциации / под ред. А. А. Левицкой, М. С. Стародубцевой. – М.: Изд-во РАНХиГС, 2022. – 220 с.

ISBN 978-5-907497-50-4

Первый выпуск серии «Труды молодых ученых» ежегодника «Теология и образование» Научно-образовательной теологической ассоциации выступает дополнением к традиционному формату издания, известному читателям с 2018 г. Сборник сформирован по итогам Первого Всероссийского форума молодого теолога и является результатом деятельности молодого поколения представителей теологической отрасли знания. Поступившие статьи затрагивают исследовательские аспекты современного понимания теологии, внося свежие идеи в теологическое осмысление проблем образования в современном вузе.

УДК 37.01
ББК 86.2

ISBN 978-5-907497-50-4

© Изд-во РАНХиГС, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Левицкая А. А., Стародубцева М. С., Теплых Г. И.,</i> Предисловие	6
--	---

МАСТЕР-КЛАСС

<i>Меньшиков В. М.,</i> Как восстановить систему духовно-нравственного воспитания в российском образовании.....	8
---	---

ТЕОЛОГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

<i>Алтынкович Н. И.,</i> Теологический компонент в профессиональном становлении учителя.....	18
<i>Богатырёв А. Д.,</i> Изучение Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современных образовательных организациях.....	20
<i>Кутырева И. В., Ширнов С. А.,</i> Особенности духовно-нравственного воспитания молодежи в современном обществе	24
<i>Тяпкин В. С.,</i> Преподавание Священного Писания в высшей школе: методический аспект	26
<i>Бочкарев В. О.,</i> Методика преподавания исагогики Ветхого Завета (по исследованиям М. Г. Селезнева)	31
<i>Водопьянова Е. Д.,</i> Педагогические взгляды святителя Игнатия (Брянчанинова): сотериологический и онтологический аспекты	36
<i>Щегорцова Д. А., Ханина Т. И.,</i> Формирование профессиональных компетенций студентов факультета теологии и религиоведения Курского государственного университета в рамках работы по православному просвещению обучающихся Курской области.....	39
<i>Еремينا М. А.,</i> Перспективы теологического образования в системе педагогического ВУЗа	42
<i>Белинский Н. О.,</i> Внедрение религиозного компонента в светское образование: проблемы и возможные пути решения	45
<i>Кузнецова Е. С., Шумакова А. Р.,</i> Осмысление духовного подвига новомучеников и исповедников Русской Церкви и сохранение памяти о них (из опыта работы факультета теологии и религиоведения Курского государственного университета).....	49

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

<i>Барган К. А.,</i> Богословское размышление понимания гагаузами Вознесения Господа нашего Иисуса Христа.....	53
<i>Михальский В. А.,</i> Понятия теологумена и ереси в современном христианском богословии.....	57
<i>Кожухова В. Е.,</i> Образ христианки в трудах Тертуллиана и Киприана Карфагенского	60
<i>Буланов С. Л.,</i> Развитие концепции апокатастасиса в восточной патристике.....	63

<i>Писаренков Г. А.</i> , Сотериология свт. Григория Паламы в свете учения о божественных энергиях.....	66
<i>Бирюков А. А.</i> , Идея провиденциализма в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX века (Вл. С. Соловьев, Н. А. Бердяев)	69
<i>Баси Аббакар Х. А.</i> , Значение А. Ф. Лосева в деле сохранения русской религиозной философской традиции в условиях советского государства	73
<i>Добротворский В. В.</i> , Актуальность софиологического дискурса и контемпоральная рецепция наследия прот. Сергия Булгакова	76
<i>Сковородко А. Д.</i> , Молитва и дар благодати в творчестве Серена Кьеркегора: теологический анализ	80
<i>Янчецкий И. В.</i> , Проблема зла в православном аналитическом богословии: подход Р. Суинберна	83
<i>Дроздовский П. Д.</i> , Теология освобождения. Генезис идей	86
<i>Данилова Е. С.</i> , Идеология и практика современного исламского фундаментализма: постановка проблемы.....	89
<i>Гриднева М. В.</i> , Представления Барэвройо (Григория Абу Ль-Фараджа) о свободе воли в христианско-исламском контексте	92
<i>Никишин В. А.</i> , Аксиомы религиозного опыта и научное познание в современном дискурсе.....	96
<i>Иеромонах Никон (Сандульский Д. В.)</i> , Сравнительный анализ представлений о страстях: св. Феофан Затворник и Ф. М. Достоевский. Постановка проблемы	99
<i>Денисов А. А.</i> , Феномен православного старчества: богословский и социально-философский анализ	104

ИСТОРИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

<i>Архимандрит Дамиан (Цветкович)</i> , Святитель Николай Сербский и экуменическое движение в свете Второй Ассамблеи Всемирного Совета Церквей в Эвастоне в 1954 г.....	110
<i>Павлова Н. И.</i> , Сущность духовного подвига мучениц древней Церкви	112
<i>Мельников Н. Г.</i> , Влияние аскетических принципов Востока на западное монашество в период его становления	115
<i>Румянцев О. А.</i> , Флорентийская уния: актуальные вопросы современности.....	119
<i>Иеродиакон Александр (Серпенинов)</i> , Деятельность архиепископа Палладия (Каминского) в западных епархиях Русской Православной Церкви	123
<i>Усова В. А.</i> , Образ гражданина России в житиях новомучеников и исповедников Русской Православной Церкви	127
<i>Куприенко В. К.</i> , Антирелигиозная пропаганда на Кубани в первой половине 20-х гг. XX в.	131
<i>Коробейников Д. С.</i> , Международная деятельность Русской Православной Церкви в 1945-1953 гг.....	136
<i>Топоров М. О.</i> , Обновленческий раскол на Кубани в 1922-1925 гг.	140

<i>Суховецкий В. А.</i> , Реакция приходского духовенства на падение монархии по материалам региональной периодической печати (на примере Омских епархиальных ведомостей)	145
<i>Моздор А. В.</i> , Пневматология святителя Максима Исповедника и святителя Григория Паламы	148
<i>Медведев А. Н.</i> , Интерпретация толкований Пролога Евангелия от Иоанна в трудах святых отцов и русских библеистов на примере анализа выражения «дал власть быть чадами Божьими» (Ин. 1:12).....	151
<i>Абеленцев В. С., Просветов С. Ю.</i> , Сравнительный анализ учения Иисуса Христа в канонических Евангелиях и апокрифической гностической традиции.....	154
<i>Лазурченко С. А.</i> , Экзегеза св. прав. Иоанна Кронштадского на послание апостола Павла к Галатам.....	157
<i>Иванов Н. А.</i> , Сотворение растений в еврейском и греческом тексте Шестоднева (Быт. 1:11-12). К вопросу о влиянии античной науки на перевод Семидесяти.....	162

ПРАКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

<i>Ходунов Е. С.</i> , Канонические ограничения личного статуса психически больных лиц: история и современность	167
<i>Цымбал А. А.</i> , Процедура канонизации в Русской Православной Церкви. Современное положение дел	171
<i>Галаев Д. Д.</i> , Правовое регулирование деятельности больничных священников.....	175
<i>Гапотий А. А.</i> , Православное братство как путь к реализации социальной функции Церкви	179
<i>Бобрышова Е. В.</i> , Дружба в христианском миропонимании в творениях христианских подвижников благочестия.....	182
<i>Шаров А. А.</i> , Феномен патриотизма в христианской теологии	185
<i>Дубиничев О. И.</i> , Проповедь священномученика Философа Орнатского как одна из форм миссионерства.....	188
<i>Панфилова А. Д.</i> , Проблема пандемии: современное теологическое осмысление.....	193
<i>Добренко А. А.</i> , Светская этика vs Православная теология: проблема выбора.....	195
<i>Примак Н. А.</i> , Формирование законодательных основ правового регулирования деятельности религиозных организаций в 1990-е гг.	197
<i>Ильин А. С.</i> , Православие в свете политической теологии Аристотеля Папаниколау.....	202
<i>Березина Л. А.</i> , Подходы и интерпретации гражданской религии	205
<i>Панченко С. В.</i> , Практика совершения Литургии апостола Иакова в свете славянских рукописей.....	209
<i>Самохин Д. Н.</i> , Символика монашеского облачения: историко-богословский аспект	212
<i>Воскресенская П. А.</i> , Христианский театр: смысл и цели в современных социокультурных условиях	216

ПРЕДИСЛОВИЕ

Сборник трудов, который держит в руках читатель, является результатом научной деятельности представителей молодого поколения теологической отрасли, которые ярко проявили себя на Первом Всероссийском форуме молодого теолога, состоявшемся в ноябре 2021 г. Форум проводился Научно-образовательной теологической ассоциацией при поддержке Комиссии по развитию теологического, религиозного и духовно-нравственного образования Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации в рамках V Всероссийской (с международным участием) научной конференции «Теология в научно-образовательном пространстве».

В его работе приняли участие более 300 молодых теологов из семнадцати регионов России, а также участники из Сирии и США, в том числе 240 обучающихся по направлению подготовки «Теология» на образовательных программах (студенты бакалавриата, магистранты и аспиранты). Кроме того, участниками стали более 60 представителей органов государственной власти, духовенства, ректоров, проректоров, деканов, заведующих кафедрами теологии и научно-педагогических работников.

Высокий интерес к различным исследовательским областям современной теологии, который мы видим у учащихся светских и религиозных вузов, свидетельствует о понимании значения теологии как науки и как предметной области образования в образовательной и социокультурной политике государства, в мире и для молодых людей, в частности.

Эту позицию определил в своем приветствии к участникам Форума Президент Научно-образовательной теологической ассоциации – Председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, председатель Межведомственной координационной группы по преподаванию теологии в вузах, ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры митрополит Волоколамский Иларион:

«В последние годы происходит сближение двух сфер: теологии в духовных учебных заведениях и теологии, которая присутствует в светском образовательном пространстве. Создан и функционирует общий федеральный образовательный стандарт по теологии, в паспорта научных специальностей включены три исследовательских направления: теология православная, исламская и иудейская. Принято решение о дополнении паспортов теологией протестантского направления. И это понятно, поскольку теология не может быть оторвана от конкретных религиозных традиций (в этом отличие теолога от религиоведа), и она развивается. Мы развиваем теологию в духовных учебных заведениях и в светском образовательном пространстве как межрелигиозный проект. Наше Отечество является страной многоконфессиональной, и для каждой традиции создается или будет создано пространство для того, чтобы представители этой традиции могли изучать теологию в полном объеме. Я очень надеюсь, что теологи смогут получать образование на соответствующем высоком научном уровне».

Важным аспектом практического направления теологии являются ее теологические ответы на вопросы и вызовы общества, предоставление возможности молодым ученым заявить о себе в науке, высказать свою активную позицию по отношению к развитию государственно-конфессиональных отношений. Позицию теологии необходимо озвучивать на самую широкую аудиторию, в том числе на молодых людей, так как только теология изучает глубинные взаимодействия человека и Бога, человека и человека, описывая духовные аспекты жизни общества.

Сборник открывается – в рубрике «Мастер-класс» – статьей доктора педагогических наук, профессора В. М. Меньшикова (Курский государственный университет), за которым следуют публикации, непосредственно связанные с образованием и воспитанием, которые можно отнести к предметной области «Теология образования».¹

Далее публикуются материалы Форума молодых теологов ученых по различным направлениям теоретической, исторической и практической теологии.

Сборник является первым изданием в серии «Труды молодых ученых» в рамках традиционного ежегодника Научно-образовательной теологической ассоциации «Теология и образование», выпускаемому с 2018 года. Статьи, подготовленные молодыми учеными, публикуются в авторской редакции с указанием фамилий, имен и отчеств научных руководителей, а также научной аффилиацией.

¹ Шмонин Д. В. Технология блага: очерки теологии образования. М., 2018; он же. Теология образования: введение в предмет // Вопросы теологии. 2021. Т. 3, № 4. С. 460–477.

МАСТЕР-КЛАСС

Меньшиков Владимир Михайлович
доктор педагогических наук, профессор,
заведующий кафедрой
теологии и религиоведения
Курского государственного университета

Как восстановить систему духовно-нравственного воспитания в российском образовании

***Аннотация.** Духовное возрождение, начавшееся в нашей стране с конца 80-х годов прошлого века, вело к постепенному восстановлению в российской школе традиционной системы духовно-нравственного воспитания. Однако отмена в 2008 году регионального компонента стала началом ее ликвидации, что усугубило состояние нашего образования. В статье рассматриваются пути реанимации системы традиционного духовно-нравственного воспитания.*

***Ключевые слова.** Бог, образование, духовно-нравственное воспитание, идеология эпохи Просвещения в образовании, духовно-нравственные ценности, религиозная культура, организация духовно-нравственного воспитания в современном российском образовании.*

Введение

Сегодня кризис европейского образования, начавшийся уже с 60-х годов, кризис, в который постепенно втягивался и Советский Союз, а затем и Россия, – это очевидная реальность. И он вызывает серьезную тревогу. Конечно, часть людей недовольна нашим образованием и по извечной недовольности живого человека всем и вся. И все-таки кризис образования – это реальность. И он нуждается в преодолении. Решению этой проблемы посвящена данная статья.

1. Почему отсутствует духовно-нравственное воспитание в современном образовании?

Преодоление кризиса образования начинается с осознания его причин, которые, как и во всяком серьезном кризисе, носят неслучайный характер и имеют свою историю. Главной причиной современного кризиса европейского образования является отсутствие или почти полное отсутствие духовно-нравственного воспитания, основанного на традиционных религиозных ценностях.

А причина отсутствия системного духовно-нравственного воспитания в европейском образовании – хотим или не хотим мы это признавать – мировоззренческая. Она в убеждении людей, определяющих развитие образования, что религия

несовместима с наукой, искусством, культурой, научно-техническим прогрессом в целом и поэтому религиозных ценностей не должно быть в образовании.

Это убеждение родилось не в наши дни. Вот уже несколько веков в общественном сознании утверждается своего рода установка, что с помощью науки и техники, культуры и просвещения, и в то же время отбросив суеверие, то есть религию, общество и каждый человек достигнут подлинного, реального, а не иллюзорного счастья.

Оценивая в целом состояние Европы, системно реализующей эту идею, мы вправе спросить: прошло несколько веков, начиная с XVII века, времени старта эпохи Просвещения, так удалось ли Европе, провозгласившей эти идеи, достичь счастья всего общества и каждого человека?

Можно вполне точно сказать: увы, нет! Да, с одной стороны, Европа сегодня получила в свои руки научно-технические средства, о которых она не мечтала даже в самых смелых полетах фантазии в XVII–XVIII вв. Ей действительно удалось построить общество, которое реализовало концепцию научно-технического прогресса. Реализовала она и вторую часть своей идеи – освободить людей от суеверий, то есть от религии. Европа сегодня почти отказалась от христианства, многие люди не знают о религии ничего. И тем самым идеология эпохи Просвещения в целом реализована.

Но тогда почему Европа не достигла обещанного ей процветания и счастья? Более того, сегодня Европа погружается в духовно-нравственный и социальный кризис, превосходящий кризис античности ее позднего периода. При этом самое опасное в этой ситуации состоит в том, что Европа, уходя от христианства, все более формирует темную духовность, что наиболее заметно в европейской культуре с ее отрицанием истины, добра и красоты.

Можно сказать, что это к нам не относится. Увы, относится. Просто так случилось, что мы оказались в последнем вагоне европейской цивилизации. Но... если поезд летит в бездну, то много ли радости от того, что мы сидим в последнем вагоне?

И, значит, пока поезд не улетел в бездну, надо подумать, как спасти его. А для этого мы должны осознать, что ошибается не только отдельный человек, но и народ, общество, страна, поскольку субъектом познания, мировоззрения является не только отдельный человек, но прежде всего общество. Идеологию творит общество в целом. А отдельные люди – наиболее выдающиеся мыслители – скорее, осознают, выражают и артикулируют те или иные идеи. И поэтому мы вправе задать себе вопрос: да, Европа была права в своем развитии науки, техники, культуры, но насколько она была права в своем тотальном отрицании религии? Думается, абсолютно неправа. И об этом свидетельствует охвативший Европу духовно-нравственный кризис.

Но если духовно-нравственный кризис современной Европы – это всем видимая реальность, то разве не должны мы спросить: это случайность или закономерность? Думается, что закономерность. Как писал в свое время Г. В. Ф. Гегель, все испорченное испорчено на достаточном основании. И значит, духовно-нравственный кризис имеет свое достаточное основание. И им является уход от религиозной жизни, а значит, от Бога. И поэтому надо осознать великую истину,

независимо от того, является ли человек верующим или неверующим: религия является каким-то очень важным общественным институтом и фактором жизни общества и каждого человека. И без нее не может быть не то что счастливой, а даже их нормальной жизни, как не может ее быть, если в современном обществе будет уничтожена наука или искусство, здравоохранение или образование.

Понятно, зачем нужна современному обществу наука или образование, но почему общество и каждый человек столь остро нуждается в религии? Ответ очень прост: потому что именно религия прежде всего формирует духовный и нравственный потенциал общества и каждого человека. И это объясняется тем, что общество и человек так устроены, что в нем подобное формируется только подобным. И ни одно направление общественной или человеческой жизни нельзя заменить другим. И вот почему духовно-нравственную основу общества и человека может формировать только религия. Да, духовное начало можно в какой-то мере компенсировать другими направлениями общественной жизни – искусством, наукой, подобно тому как слух в какой-то мере компенсирует отсутствие зрения у слепого человека. Но полноценно одна сфера общества не может заменить другую. Более того, уход от религии превращает саму науку и искусство в средство служения злу. И вот почему уход от религии ведет к духовно-нравственной деградации общества, завершающейся в конце концов его гибелью.

И опять же, это не голословное утверждение. Это закономерность. И ее можно видеть во многих погибших цивилизациях. Классический пример такой гибели – Древнеримская империя.

Если же говорить о Западной Европе, то первые признаки ее духовного неблагополучия стали проявляться уже в XIX веке. Первыми, кто почувствовал эту опасность, были представители европейского романтизма и российские мыслители. В частности, об опасном духовном состоянии Запада писали и говорили славянофилы, получившие свое образование в Европе, лично знакомые с ее самыми великими мыслителями.

Конечно, вновь и вновь мы можем задавать один и тот же вопрос: а что, без религии не может быть духовности и нравственности? И ответ очень прост: духовности – точно нет. А нравственности? Разве не уверяют нас до сих пор неверующие люди, что нравственным человек может быть и без всякой религии: ведь я неверующий, а вот же я нравственный – не пью, не ворую, не убиваю и т. д.

Но не будем спешить с быстрыми ответами. Как известно, деятели эпохи Просвещения были уверены, что наука и искусство, культура в целом станут основой не только духовной, но и нравственной жизни, и поэтому стоит просветить людей научными истинами, тогда они станут подлинно духовными и подлинно нравственными людьми.

Увы, как это хорошо было понято в XIX веке, особенно глубоко это осознал К. Д. Ушинский, одной науки или искусства совершенно недостаточно, чтобы человек был нравственным. Нравственность только тогда является живой нравственностью, когда она строится на основе религиозных заповедей, которые и составляют ее абсолютные нормы. В противном же случае, как это хорошо известно из истории, как только гаснет вера, так скоро уходит и нравственность. Вопрос же заключается только во времени и прочности духовно-нравственного фундамента,

заложенного предками. В. О. Ключевский писал: «Творя память преподобного Сергия, мы проверяем самих себя, пересматриваем свой нравственный запас, завещанный нам великими строителями нашего нравственного порядка, обновляем его, пополняя произведенные в нем траты. Ворота Лавры преподобного Сергия затворятся и лампы погаснут над его гробницей только тогда, когда мы растратим этот запас без остатка, не пополняя его»².

Но работает ли правило, что духовность и нравственность общества и человека формируются прежде всего на основе религии, в образовании? Да, работает. Все сказанное о духовно-нравственном состоянии общества в целом прямо относится и к образованию, потому что образование – это всегда органичная часть общества, и поэтому оно не может быть чем-то оторванным от общества. И если нет искусства ради искусства, то тем более нет школы ради школы. Образование, являясь важнейшим органом общества, есть нечто единое с обществом. А можно ли представить себе, чтобы какой-то орган существовал и действовал вопреки организму?

Соответственно, деятели эпохи Просвещения всегда придавали исключительное значение в реализации своих идей образованию, которое должно было наряду с наукой, техникой и культурой стать решающим фактором преобразования общества и формирования нового человека, «новой породы людей». Поэтому деятели этой эпохи считали возможным и необходимым с помощью образования не только нести людям науку, культуру, но и преодолевать суеверие и предрассудки народа, то есть освобождать народ от религии. Результатом этой установки стало то, что религиозное образование на протяжении веков все больше и больше сокращалось.

Напомним основные вехи этого пути: религиозное образование сначала вынесли в отдельное направление – XVI в., когда в западноевропейской школе появился Закон Божий, а затем, все более сужая его объем, превратили в какой-то в лучшем случае культурный реликт, символ уважения к прошлой исторической культуре своих стран и народов. Но целый ряд европейских школ, прежде всего американская, и вовсе вынесли этот предмет за школьные стены. Следствием этого стало то, что постепенно европейская школа все более становилась институтом умственного воспитания, в основе которого лежала наука. В меньшей степени в школе было представлено эстетическое, телесное и трудовое воспитание. В результате в Европе, и особенно США, мы наблюдаем кризис образования, наиболее ярко проявившийся в духовно-нравственной сфере.

Следовательно, если современное европейское общество переживает глубочайший духовно-нравственный кризис, то его переживает и образование, потому что школа – это своеобразный слепок и орган общества, живущий по тем же законам, что и общество в целом. И отсюда следует вполне закономерный вывод: если современное образование, современная школа хотят преодолеть охвативший их кризис, то нужно прежде всего восстановить в должной и необходимой,

² Ключевский В. В. Преподобный Сергий Радонежский // Путь на Маковец: Читаем «Житие Сергия Радонежского» Епифания Премудрого: учебное пособие для учащихся среднего старшего возраста / сост. Н. В. Давыдова. – М.: МИРОС – Международ. отношения, 1993. – с.161.

педагогически целесообразной мере духовно-нравственное воспитание. И это восстановление будет тем успешнее, чем в большей мере сможет и начнет преодолевать духовно-нравственный кризис и осознает необходимость возрождения духовно-нравственного воспитания в современной школе само общество.

Повторим еще и еще раз: решить задачи духовно-нравственного воспитания за счет других направлений воспитания нельзя, как нельзя плаванием по-настоящему развивать человека умственно, а решением задач – физически, можно только в какой-то мере его компенсировать.

2. Как уничтожили в России зарождающуюся систему духовно-нравственного воспитания

Религиозное возрождение России, начавшееся с конца 80-х годов XX века, было не только возрождением религиозной жизни общества и отдельных людей, но и духовно-нравственного воспитания, которое с конца 80-х годов стало входить в образование.

С конца 90-х годов в стране началась работа *по формированию системы преподавания религиозной культуры в школах России*. А в ряде регионов России были сделаны попытки создать целостные системы духовно-нравственного воспитания на уровне отдельных школ, муниципалитетов и даже регионов. Принятие этих программ и их реализация объяснялись тем, что организованное в школах духовно-нравственное воспитание стало давать свои положительные результаты: дети тех школ, где изучение основ православной культуры было поставлено правильно, заметно менялись в лучшую сторону.

В начале 2000-х годов отдельные опыты организации духовно-нравственного воспитания стали уже заметной практикой. Так, в Курской области в середине нулевых годов более 55 % детей изучали основы православной культуры в той или иной форме. Еще больше детей изучали этот предмет в Белгородской области. В целом ряде регионов России также стало заметно увеличиваться число детей, изучающих этот курс.

Но наступил роковой для духовно-нравственного воспитания России 2007 год. В этом году Министерство образования России, проделав колоссальную организационную работу, приняло решение о ликвидации с 2009 года регионального компонента учебного плана. При этом оно обещало Русской Православной Церкви, что преподавание православной культуры не пострадает, так как время на этот предмет будет выделено в федеральной части учебного плана – по часу со 2 по 11 классы. А на конференции «Государственные образовательные стандарты нового поколения в контексте формирования нравственных и духовных ценностей обучающихся», которая прошла 20–21 декабря 2007 года в Калуге, была даже принята совместная резолюция Министерства образования и науки Российской Федерации и Русской Православной Церкви, которая предполагала «поэтапное введение в общеобразовательных учреждениях преподавания курсов православной культуры и других курсов духовно-нравственного содержания».

Но, ликвидировав региональный компонент, Министерство образования и науки забыло о принятых решениях. Преподавание религиозной культуры и светской этики было введено только в четвертом классе, а затем в пятом классе был введен курс ОДНКНР. Совершенно очевидно, что этого времени совершенно

недостаточно для организации нормального духовно-нравственного воспитания. Можем ли мы научить ребенка математике, если он будет изучать ее только в одном классе? А чему легче научить человека: математическим или нравственным правилам?

Оценивая же в целом эту спецоперацию Министерства образования и науки Российской Федерации, можно сказать, что она была спланирована и осуществлена просто блестяще: быстро и достаточно успешно формирующаяся отечественная система духовно-нравственного воспитания была ликвидирована так, что никто ничего не заметил – ее просто свели на нет (знаменитый способ варения лягушки во все более нагревающейся воде). Уроки основ православной культуры сами собой исчезли из школы за несколько лет.

Но... разве понял кто-то из исполнителей, что он совершил деяние более страшное, чем если бы он взорвал все храмы России? Ведь на самом деле в результате ликвидации региональных систем духовно-нравственного воспитания стало невозможным системное, педагогически целесообразное духовно-нравственное развитие наших детей.

3. Позволяют ли социальные условия создать систему духовно-нравственного воспитания в российской школе?

Осознавая, что в 2008 году в нашей стране была совершена роковая педагогическая ошибка, равная преступлению, нельзя не задать себе вопрос: а можно ли ее исправить? Да, можно, если понять ее причины и отношение социальных институтов, и особенно отдельных людей, к организации духовно-нравственного воспитания.

Размышляя о причинах ликвидации духовно-нравственного воспитания в российской школе, нельзя не понимать, что главная ее причина все-таки чисто внешняя: кому-то из наших партнеров из-за рубежа, определявших развитие нашего образования, преподавание основ православной культуры показалось абсолютно неприемлемым для российской школы. И они сделали все, чтобы ее там не осталось.

Но есть и внутренние причины ликвидации этой системы образования. И они состоят в том, что какая-то часть российских людей считает, что религия несовместима с современностью, с наукой, культурой. В основном это либеральная интеллигенция, которая почти никогда в России не составляла ее большинства. Все-таки большинство интеллигенции стоит на консервативно-патриотических позициях. И хотя либеральных интеллигентов не так уж и много в России, но именно они определяли и определяют развитие нашего образования. И именно эти люди ликвидировали духовно-нравственное воспитание в нашей школе.

Что же касается отношения директоров, то здесь картину можно охарактеризовать следующим образом. Я могу более-менее достоверно говорить об этом как человек, почти тридцать лет занимающийся непосредственно организацией духовно-нравственного воспитания. Небольшая группа директоров – ярые противники этого курса. Небольшая группа – истинные защитники. Большая часть – сочувствующие. И еще небольшая группа – тепло-хладные. При этом почти на всех встречах с директорами всегда поражала неосознаваемая, недумающая агрессия противников преподавания православной культуры. Как правило, такой

директор кратко заявлял свою позицию: в его школе никакой православной культуры не будет. А далее, как казалось самому этому директору, он приводил просто убийственный аргумент: в его школе православной культуры не будет потому, что религия всегда преследовала науку; потому что религиозное и научное мировоззрения несовместимы, и он в школе не позволит всякие сказки рассказывать и т. п. Причем такого рода выступления доходили подчас до курьезов. Встает директор и заявляет, что в его школе православной культуры не будет, потому что в школе соседнего села учатся дети мусульмане, и поэтому если он введет в своей школе православную культуру, то он искалечит жизнь своим детям. Но после его эмоциональной речи встает директор той самой школы, где учатся дети-мусульмане, и говорит, что в его школе дети изучают православную культуру, и дети-мусульмане с согласия родителей также ее изучают. Ведь их на уроках православной культуры родной веры не лишают и не перекрещивают в православие. А знать культуру своей новой родины им необходимо и интересно.

Примерно так же разделяются между собой по отношению к православной культуре и учителя, то есть большинство поддерживают преподавание религиозной культуры в школе.

Большинство родителей «за». Мы в нулевые годы опрашивали ежегодно тысячи родителей. И большинство из них указывало на необходимость постоянного изучения этого предмета. Так, в 2008 году 80,4 % высказалось за постоянное преподавание ОПК в школе³.

Проводили мы опросы учеников, в которых участвовало несколько тысяч детей. И здесь в целом в разные годы от 70 до 90 % детей выступало за то, чтобы основы православной культуры изучались на протяжении всех лет обучения. Так, в 2008 году 70 % детей высказались за постоянное изучение ОПК⁴. Интересно, у какого еще школьного предмета был бы такой «высокий рейтинг поддержки»?

И все-таки главное в организации этого предмета – осознать тем, кто принимает решения в образовании, насколько на самом деле важно духовно-нравственное воспитание в школе, и что большинство людей России поддерживает системное духовно-нравственное воспитание в российской школе.

4. Можно ли и как создать современную целостную систему духовно-нравственного воспитания в российской школе?

А далее наступает необходимость ответить на самый важный и самый жизненный вопрос: если большинство людей России и даже детей выступают за изучение основ православной культуры, то можно ли создать в России целостную систему духовно-нравственного воспитания? Да, можно. Хотя сделать это невероятно трудно. Для этого она должна стать существенным и необходимым направлением воспитания во всей системе образования в целом и для каждого уровня образования – от детских садов до вузов. При этом она должна быть органично вписана в существующую систему образования, вписана настолько

³ Опыт реализации областной целевой программы «Духовно-нравственное воспитание детей и молодежи Курской области на 2006–2010 годы»: сборник материалов. – Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2009. – с.23

⁴ Шмонин Д. В. Технология блага: очерки теологии образования. М., 2018; он же. Теология образования: введение в предмет // Вопросы теологии. 2021. Т. 3, No 4. С. 460–477.

естественно, чтобы всем было ясно: ее все время ждала школа. Примером таким синтезом могут для нас служить теоретические труды, где теология, философия и наука решают единую проблему, например, в познании человека. В качестве образца такой интеграции можно назвать книгу архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) «Дух, душа и тело», в которой этот синтез органично осуществлен, потому что у него все отрасли теоретического знания: наука, философия и теология – работают для изучения человека. Значит, так же, как возможно и необходимо единство теологического, философского и научного знания в исследовании человека – и только такое знание является истинным знанием о человеке, точно так же возможно и необходимо органичное единство всех направлений воспитания и в российском образовании, где свое особое и незаменимое место должно занять и духовно-нравственное воспитание.

Если мы понимаем, какую систему духовно-нравственного воспитания требуется создать, то дальше мы должны сделать следующее.⁵

Во-первых, сформировать широкое общественное убеждение, что без духовно-нравственного воспитания, как и других направлений воспитания, не может быть нормального образования. А для этого в школе требуется создать целостную современную систему духовно-нравственного воспитания, подобно другим системам – умственного, эстетического, физического, трудового воспитания. Если же такой системы нет, а есть какие-то ее элементы, например, преподавание ОРКСЭ в четвертом классе, или ОДНКНР – в пятом, то это не духовно-нравственное воспитание, а его дискредитация, в лучшем случае локальный эксперимент.

Во-вторых, необходимо сформировать содержание духовно-нравственного воспитания. Здесь самое главное – осознать, что успешным то или иное направление воспитания может быть только в том случае, если оно имеет соответствующее его сущности содержание. Именно поэтому веками школа отработывает свое оптимальное содержание для каждого направления воспитания. Так, нельзя иметь нормальное современное умственное воспитание, если основу его содержания не составляет система научных ценностей. Более образно: человек едва ли будет успешно развиваться физически, если вместо хлеба будет есть мякину.

Соответственно, и в духовно-нравственном воспитании есть свое оптимальное содержание, каковым является традиционная религиозная культура, система традиционных религиозных ценностей. Поэтому духовно-нравственное воспитание может быть создано только на их основе. И это объясняется тем, что именно религия веками формирует духовно-нравственную культуру человечества. В силу этого любая модель духовно-нравственного воспитания, построенная не на этом содержательном основании, обречена на неудачу. Иное дело, как создать оптимальную систему содержания духовно-нравственного воспитания на основе традиционных религиозных ценностей с использованием всех областей культуры, начиная с науки? Это колоссальный труд. И очень многих лет.

⁵ Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Теология и ценности: будущее России // Теология и образование. 2019. Ежегодник Научно-образовательной теологической ассоциации. М.: НИЯУ МИФИ, 2019. С. 9-13.

В-третьих, успешное создание системы духовно-нравственного воспитания возможно только в том случае, если решение этой задачи становится совместной задачей государства, науки (теоретической и методической), образования и Церкви (традиционных религий) и общества в целом: здесь и общественные организации, и институты культуры, и родительская общественность, и семья.

Подчеркнем специально: если хотя бы одно из этих звеньев, начиная с государства, выпадает, ведь в России любое, даже мало-мальски значимое дело решается только при участии государства, – ну вот такова наша история – то решение проблемы становится невозможным. А можно ли создать современную систему духовно-нравственного воспитания, если родители будут против?

Как объединить вместе эти разные институты? Согласованным решением общей задачи, каковой является создание оптимальной системы духовно-нравственного воспитания в российской школе. Именно эта идея и эта цель должны и могут объединить всех в единый коллектив.

В-четвертых, создание системы духовно-нравственного воспитания будет успешным только в том случае, если ее организация будет идти путем построения самых разных экспериментов. Это могут быть и небольшие эксперименты на уровне школы, но это могут и должны быть и более крупные эксперименты: муниципальные и региональные. В качестве реальных экспериментальных региональных систем духовно-нравственного воспитания могут выступить те области России, в которых уже раньше системно преподавалась религиозная культура. И поэтому так важно реанимировать эти региональные системы духовно-нравственного воспитания.

Но ни в коем случае нельзя проводить эксперименты по формированию системы духовно-нравственного воспитания в масштабе всей страны. И как знать, может это разумное требование станет правилом в целом для всего нашего образования, являющегося с начала 90-х годов своеобразной непрерывной экспериментальной площадкой, где все время внедряются какие-то инновации, и нередко далекие от всякой педагогической истины и целесообразности, и сразу во всю систему образования.

И только отработав ту или иную модель духовно-нравственного воспитания на региональном уровне и найдя ее оптимальный вариант, можно организовать духовно-нравственное воспитание в масштабе всей страны.

В-пятых, успех духовно-нравственного воспитания будет во многом зависеть от учителя. Самое страшное, что произошло при ликвидации преподавания основ православной культуры в общеобразовательных школах, – рассеялся за ненадобностью корпус замечательных преподавателей основ православной культуры. Многие из них ушли на пенсию, другие преподают новые предметы. Поэтому потребуется воссоздать систему подготовки учителя с тем, чтобы восстановить прежний педагогический потенциал системы духовно-нравственного воспитания. Если же не удастся подготовить учителей, способных качественно преподавать курсы религиозной культуры, вести воспитание на должном уровне, то истинного духовно-нравственного воспитания не будет.

В-шестых, важнейшим условием успешной организации системы духовно-нравственного воспитания должно стать создание современного содержания

образования для детей, и прежде всего учебников, потому что именно они являются главным системообразующим началом многих направлений воспитания. А для этого надо создать учебники второго поколения, если считать учебники основ православной культуры, по которым шло преподавание этого курса в нулевые годы, учебниками первого поколения. Это должны быть учебники, которые не только соответствуют возрасту детей, но и органично вписываются во все содержание российского образования.

В-седьмых, по-настоящему и на государственном уровне надо задействовать теорию: теологию⁶, философию и науку⁷ – в решении задач организации духовно-нравственного воспитания. Только согласованная работа представителей разных отраслей теоретического знания как единой команды позволит по-настоящему решить многие проблемы духовно-нравственного воспитания, в том числе и создать учебники второго поколения по основам духовно-нравственной культуры.

Заключение

Вопрос правильной организации духовно-нравственного воспитания – это не просто и не только вопрос совершенствования российского образования самого по себе, но это и вопрос в буквальном смысле жизни и смерти нашего народа и нашей страны, потому что необходимо, чтобы школа не только готовила знающих людей и высококлассных специалистов (кому будут служить они?), но и высокодуховных, высоконравственных людей. И вот почему так важно создать целостную современную систему духовно-нравственного воспитания в нашем образовании от детского сада до вуза, способную воспитывать таких людей.

⁶ Митр. Иларион (Алфеев). Теология в гуманитарном образовательном пространстве: становление отрасли // Теология и образование. 2018; Он же. Теология в образовании и науке: развитие отрасли // Теология и образование. 2019. Ежегодник Научно-образовательной теологической ассоциации. С. 14-19; Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию. СПб.: Изд-во СПбПДА; Изд-во РГПУ имени А. И. Герцена, 2021.

⁷ Меньшиков В. М. Что такое темная материя? Попытка теологического ответа // Вопросы теологии. 2021. Т. 3, No 4. С. 495–506.

Теологический компонент в профессиональном становлении учителя

Научный руководитель – Зайцев Павел Леонидович,
доктор философских наук, профессор

***Аннотация:** В данной статье рассматривается проблема места теологии в образовательном пространстве, а именно в школе. Через анализ компонентов педагогической компетентности автор приходит к выводу, что теологический компонент входит в структуру педагогической компетентности, только в контексте личностных качеств учителя. А также развитие теологического компонента в школьном образовании имеет большой потенциал, который может повлиять на формирование и развитие ценностных ориентаций, а также духовно – нравственного потенциала личности учеников.*

***Ключевые слова:** Теологический компонент, образование, педагогическая компетентность, аксиологический подход.*

Духовность, нравственность и мораль – понятия, которые в современном обществе утрачивают свое значение, человечество все дальше отступает от соблюдения духовных законов, что приводит к духовно – нравственному кризису. Для преодоления сформировавшегося кризиса, духовно – нравственное развитие личности должно стать ключевой и первостепенной задачей современного образования. Прежде всего, стоит обратить внимание на профессиональную подготовку учителей, ведь именно школа является первой ступенью в формировании и развитии ценностных ориентаций, а также духовно – нравственного потенциала личности учеников.

Основой профессионального становления учителя является – компетентность. Понятие «компетентность» включает в себя гармоничное сочетание знаний предмета, умения применять различные методики, развитые навыки педагогического общения (учитель – ученик), а также единство теоретической и практической готовности личности к выполнению различного рода деятельности [2, с. 278]. Выделим компоненты педагогической компетентности: 1 – Система знаний, которая определяет теоретический уровень в профессиональной подготовке учителя; 2 – Система личностных качеств учителя, которые являются основой для педагогической деятельности (Эмпатия, объективность, справедливость, ответственность, дружелюбность, духовность и т.д.).

Теологический компонент в профессиональном становлении учителя в педагогической науке, входит в структуру педагогической компетентности, только

в контексте личностных качеств учителя. Потенциал развития теологического компонента в образовании, в частности в системе школьного образования, не реализован, и имеет большие перспективы. В чем же заключаются данные перспективы теологического компонента в профессиональном становлении учителя?

1 – Развитие духовно – нравственной компетентности учителя: знания о духовных законах бытия и их реализация на практике, духовный и нравственный опыт, самоопределение в отношении добра и зла. Все это приобретает учащимся и «взращивается» педагогом в процессе организованного общения и взаимодействия между учителем и учеником.

Духовная культура всегда есть сознательная работа духа [1, с. 320]. Любое действие, в котором имеется высокая цель и достойные её средства духовно. Духовная культура учителя проявляет его духовность, а духовность в процессе самосовершенствования педагога – проявляется в средствах развития индивидуальной духовной культуры.

2 – Освоение этической и аксиологической компетентности учителя: изучение основ христианской этики и аксиологии, а также использование аксиологического подхода в формировании ценностных ориентиров у учеников.

Применение в педагогике аксиологического подхода способствует изменению характера взаимодействия учителя с учеником, особое внимание уделяется не просто формированию знаний, умений и навыков, а формирование целого комплекса жизненно важных ценностей у учеников. Сущность аксиологического подхода состоит в том, чтобы направить педагогическую деятельность на гуманистическое развитие личности, с опорой на этические и аксиологические нормы религиозной традиции, в частности Православия. Общая классификация христианских ценностей может быть условно представлена следующим образом. Религиозно-онтологические ценности: Бог, бытие, природа (как творение Бога); религиозно-антропологические: человек, душа, свобода воли, вера, надежда, любовь, благодать, спасение; религиозно-этические: благо, любовь к ближнему и своему врагу, прощение, святость, добродетель; религиозно-эстетические: красота как проявление Бога в мире, прекрасное как форма добра; религиозно-когнитивные: Священное Писание и Священное Предание; религиозно-символические: икона, богослужение, молитва; религиозно-социальные: Церковь, христианская община, соборность, человечество. Данные ценности способствуют всестороннему формированию личности, а также являются основой духовно – нравственного воспитания учеников.

Для освоения данных компетенций встает вопрос о методике подготовки учителей. Теология в школе может присутствовать не обязательно в предметном плане, но в качественной методической и всесторонней подготовки учителей, как учителей гуманитарных предметов общего профиля, так и естественно – научных направлений. В формате школьного образования теология должна выступать, как ценностная структура подготовки учителей, т.е. должна осуществляться разработка специальных курсов для освоения базовых теологических компетенций учителями, для решения кризисов современного общества.

Список источников и литературы

1. *Лосев А. Ф.* Философия, мифология, культура. – М., 1991.- 526 с.

2. Ломакина Г. Р. Педагогическая компетентность и компетенция: проблемы терминологии / Г. Р. Ломакина. – Текст: непосредственный // Педагогическое мастерство : материалы I Междунар. науч. конф. (г. Москва, апрель 2012 г.). – Москва : Буки-Веди, 2012. – С. 276-279.

3. Тлеубердиев Б. М., Рысбаева Г. А., Медетбекова Н. Н. Профессиональная компетентность педагога // Международный журнал экспериментального образования. – 2013. – № 10-1. – С. 47-50.

Богатырёв А. Д.

Изучение Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современных образовательных организациях

*Научный руководитель – протоиерей Димитрий Николаевич Полохов,
кандидат богословия, доцент*

Аннотация: В статье обозначена роль рабочих программ по Священному Писанию Ветхого и Нового Завета в научно-образовательном процессе и определено содержание рабочих программ по библейским дисциплинам в современных организациях высшего образования.

Ключевые слова: цели освоения рабочих программ, содержание учебных планов, значимость учебных рабочих программ, образовательные организации, гуманитарные университеты, духовные семинарии.

Методика с образовательной точки зрения – это совокупность действий и приёмов, направленных на достижение качественных результатов в образовательной деятельности. Понятие методики подразделяется на несколько составных частей: 1) теоретическо-методологический материал; 2) эмпирический опыт (процессы, явления) и 3) применение методов обучения на практике.

Методика в настоящее время является одним из ключевых, базисных инструментов в сфере научного и образовательного процесса. Каждый преподаватель имеет собственное видение применения методических принципов на практике, что впоследствии порождает множество противоречий и проблем.

Так, многие священнослужители нередко выделяют в своих письменных работах номенклатуру преподавательских проблематик: 1) полное невнимание к достижениям современной библейской критики из-за устаревания концепций по Священному Писанию (библейсту необходимо найти правильный подход к библейской критике; преподаватель Священного Писания должен владеть арсеналом современной библейской учёности)[1]; 2) неимение полного комплекта учебников по изучению Библии, утверждённых Церковью в качестве базовых пособий (каждый преподаватель на основе методологии из разных учебников строит содержание лекций)[2]; 3) отсутствие строгого следования учебному плану (вариативность в изложении Священного Писания Нового Завета, использование

частных подходов при преподавании учебных курсов)[2] и 4) неэффективность пройденных учащимися на занятиях знаний и навыков ввиду неиспользования творческих подходов[3].

Для решения поставленных задач специалисты в области библеистики и преподаватели предлагают различные способы: 1) при методологической разработке учебных пособий необходимо учитывать соответствующие предпочтения с целью сохранения православной самоидентичности[2]; 2) введение творческих подходов в преподавании Священного Писания повсеместно[3] и 3) появление в духовных школах и семинариях специальных библейских курсов (толкование Священного Писания в православной традиции)[1].

На основании данных предложений можно выделить сложившуюся тенденцию – стремление к коренным и качественным изменениям в рамках преподавания Священного Писания Нового и Ветхого Завета в высших образовательных организациях. С одной стороны, эти идеи по сравнению с XIX веком выглядят обдуманно и основательными по своей структуре и содержанию, но, с другой стороны, подобные инициативы на сегодняшний день не применяются во всех высших светских и православных духовных образовательных организациях, не подкрепляются заинтересованностью со стороны учёных и православного духовенства.

В целях дальнейшего обоснования и аргументирования ключевых аспектов темы «Священное Писание Ветхого и Нового Завета как учебная дисциплина в современных образовательных организациях» в данном докладе попытаемся рассмотреть следующие моменты: а) определить значимость и цели рабочих программ по изучению Священного Писания в учебных планах и б) выявить отличия и сходства в преподавании Священного Писания.

Священное Писание Ветхого и Нового Завета является одной из важных дисциплин, преподаваемых в российских гуманитарных вузах и православных духовных образовательных организациях на направлении «Теология». Зачастую знания, полученные на занятиях по изучению Священного Писания, в дальнейшем помогают студентам изучать другие, родственные предметы. Это можно наглядно продемонстрировать на примере двух образовательных организаций Приволжского федерального округа: 1) Саратовского государственного университета имени Н. Г. Чернышевского и 2) Нижегородской духовной семинарии.

В Саратовском государственном университете имени Н. Г. Чернышевского предусмотрены две дисциплины по изучению Священного Писания: «Священное Писание Ветхого Завета» и «Священное Писание Нового Завета», которые преподаются обучающимся на направлении «Теология»; на направлении подготовки «Религиоведение» Священное Писание изучается в рамках предмета «Мифология и политеизм древнего мира».

Дисциплина «Священное Писание Ветхого Завета» преследует две цели: 1) теоретическую (уяснение истинного смысла Библии) и 2) практическую (создание, выявление вероучительной и духовно-нравственной основы для понимания смысла Священного Писания, а также духовной жизни христиан). В результате освоения дисциплины студент должен: 1) знать содержание книг Священного Писания и толкования наиболее значимых отрывков; 2) уметь использовать цитаты из книг Ветхого Завета в профессиональной деятельности; 3) владеть ос-

новными методами теологического исследования и применения его результатов на практике для решения конкретных задач[4].

Дисциплина «Священное Писание Нового Завета» включает также две цели: 1) теоретическую (уяснение буквального и духовного смысла Библии) и 2) практическую (формирование духовно-нравственной стороны личности). В результате освоения дисциплины студент должен: 1) знать содержание книг Священного Писания Нового Завета и толкования наиболее значимых отрывков; 2) уметь использовать цитаты из книг Нового Завета в профессиональной деятельности; 3) владеть основными методами теологического исследования и уметь применять его результаты на практике для решения конкретных задач[5].

В Нижегородской духовной семинарии программы по изучению Священного Писания представлены на направлении подготовки «Теология». Дисциплины «Священное Писание Ветхого Завета» и «Священное Писание Нового Завета» входят в группу дисциплин «Библеистика», которая обеспечивает изучение священных текстов.

Приведены четыре цели освоения рабочей программы «Священное Писание Ветхого Завета»: 1) получение базовых сведений о книгах Священного Писания Ветхого Завета, об историческом контексте событий Священной истории и о начальных сведениях библейской текстологии; 2) знание необходимой вводной информации, содержание, принципы экзегетики по каждой книге Священного Писания Ветхого Завета, необходимые сведения о ветхозаветной библейской критике и связь книг Ветхого Завета с книгами Нового Завета; 3) умение излагать базовые богословские знания (использование цитат из Ветхозаветных книг в богословской и проповеднической деятельности, в научной работе; толкование наиболее значимых отрывков Священного Писания Ветхого Завета); 4) владение технологиями приобретения, использования и обновления знаний по Священному Писанию Ветхого Завета[6].

В рабочей программе «Священное Писание Нового Завета» приведены две цели освоения: 1) основательное знакомство с текстами Священного Писания Нового Завета; умение осознанной ориентации в тексте Священного Писания Нового Завета; знакомство со святоотеческой экзегезой Священного Писания; приобретение навыков экзегетического анализа новозаветного текста; овладение принципами и подходами церковной традиции изучения Священного Писания и 2) изучение исторического и религиозного контекста в рамках новозаветных событий, текста книг Нового Завета, особенностей каждой книги, хронологии и географии новозаветных событий; изучение святоотеческой экзегезы Священного Писания; овладение принципами и подходами церковной традиции изучения Священного Писания[6].

Подводя итог изложенному, можно сделать следующий вывод: несмотря на многообразие и различие методов преподавания Священного Писания Ветхого и Нового Завета в российских образовательных организациях, в их рабочих программах присутствуют общие принципы. Это: 1) знание содержания книг Священного Писания Ветхого и Нового Заветов; 2) умение использовать цитаты из Священного Писания в профессиональной деятельности и 3) применение результатов теологического исследования на практике.

Однако преподавание Священного Писания в духовных образовательных организациях предполагает, на наш взгляд, более целостный подход. Это выражается в выявлении связи между Ветхим и Новым Заветом, исследовании исторического и религиозного контекста, позволяющего более полно раскрыть смысл библейского текста. Важным также является обращение к начальным сведениям из области библейской текстологии, без чего невозможно понять особенности некоторых современных переводов Священного Писания.

Список источников и литературы

1. Православное богословие на рубеже столетий – митрополит Иларион Алфеев [Электронный ресурс] / митр. И. Алфеев.// Азбука веры [Электронный ресурс]: православная энциклопедия. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Alfeev/pravoslavnoe-bogoslovie-na-rubezhe-stoletij/ (дата обращения: 30.11.2021). – Загл. с экрана. – Яз. рус.

2. О проблемах и перспективах преподавания библейских дисциплин в современной семинарии – Православие. Ru (pravoslavie.ru) [Электронный ресурс] / иером. И. Пиковский.// Православие. Ru (Электронный ресурс): интернет-портал. – URL: <https://pravoslavie.ru/34100.html> (дата обращения: 30.11.2021). – Загл. с крана. – Яз. рус.

3. Использование творческих подходов преподавании Священного Писания. Дипломная (ВКР). Культурология. [Электронный ресурс] / В. Хубиева. // Библиофонд (Электронный ресурс): Электронная библиотека. – URL: <https://www.bibliofond.ru/view.aspx?id=514907> (дата обращения: 30.11.2021). – Загл. с экрана. – Яз. рус.

4. Рабочая программа «Священное Писание Ветхого Завета» | СГУ – Саратовский государственный университет (sgu.ru). [Электронный ресурс] // СГУ – Саратовский государственный университет [Электронный ресурс]. – URL: https://www.sgu.ru/sites/default/files/education/programs/2017/03/svyashchennoe_pisanie_vethogo_zaveta_bak_ochka.pdf (дата обращения: 30.11.2021). – Загл. с экрана. – Яз. рус.

5. Рабочая программа «Священное Писание Нового Завета» | СГУ – Саратовский государственный университет (sgu.ru). [Электронный ресурс] // СГУ – Саратовский государственный университет [Электронный ресурс]. – URL: https://www.sgu.ru/sites/default/files/education/programs/2017/03/svyashchennoe_pisanie_povogo_zaveta_bak_ochka.pdf (дата обращения: 30.11.2021). – Загл. с экрана. – Яз. рус.

6. Аннотации рабочих программ дисциплин и практик основной профессиональной образовательной программы высшего образования – Нижегородская Духовная Семинария [Электронный ресурс] // Главная – Нижегородская Духовная Семинария [Электронный ресурс] – URL: http://www.nds.nne.ru/images/Образование/Аннотации_к_программам_ФГОС_2021.pdf (дата обращения: 30.11.2021). – Загл. с экрана. – Яз. рус.

Особенности духовно-нравственного воспитания молодежи в современном обществе

Научный руководитель – Кутырева Ирина Викторовна,
кандидат философских наук

***Аннотация:** Незыблемость моральных устоев и охрана традиционного культурного наследия являются приоритетными направлениями политики государства. Государством определены ключевые институты, ответственные за воспитание и формирование духовно-нравственных устоев общества – институт семьи и институт образования.*

***Ключевые слова:** духовность, нравственность, ценностные ориентиры, теологическое образование, гуманитарное знание.*

В условиях современного динамично изменяющегося общества проблема воспитания подрастающего поколения приобретает свою актуальность. Формирование духовно-нравственных установок и становление правильных поведенческих моделей и стереотипов является неотъемлемой частью развитого общества с конструктивным пониманием жизненных ценностей. Примечательным является акцентирование внимания на вопросах образования и воспитания со стороны разных политических и общественных институтов.

Если говорить об институтах, которые непосредственным образом способны не просто регулировать, но и обеспечивать процесс воспитания и образования, то мы отметим институт семьи и институт образования. Именно на семью и на школу государством возложены функции воспитания, развития и образования ребенка. На данные институты возложена обязанность, и именно они ответственны за подрастающее поколение и общество, в котором мы будем жить.

Проблема духовно-нравственного воспитания является крайне актуальной в связи с потерей современной молодежью ориентиров ценностного развития и роста. Трансформация приоритетов в сторону сугубо личных интересов для собственной выгоды вносит дисбаланс в развитие общества с адекватным взаимодействием общественных институтов и общественного сознания. На сегодняшний день в обществе назрело понимание необходимости приобщения подрастающего поколения и молодежи к базовым культурным и религиозным ценностям. Приоритет духовно-нравственного развития и воспитания личности закреплен на законодательном уровне и рассматривается как одна из главнейших задач, реализуемых государством.

В Федеральном законе «Об образовании» закреплена необходимость обеспечения духовно-нравственного развития и воспитания. Таким образом, на законодательном уровне обозначен приоритет духовно-нравственного развития и воспитания современной молодежи.

Но говоря о духовности, нельзя не говорить о теологии. Рассматривая ее нужность, необходимость, потребность в ней, следует сослаться на работу

Г. Флоровского «Пути русского богословия», где полно и емко отражена позиция, актуальная на сегодняшний день: «Наступает время, когда богословие перестает быть личным или «частным делом», которым каждый волен заниматься или не заниматься, в зависимости от своей одаренности, влечений, вдохновения. В нынешний лукавый и судный день богословие вновь становится каким-то «общим делом», становится всеобщим и католическим призванием... Вновь открывается богословская эпоха... Наше время вновь призвано к богословию». [2, с. 45]

Таким образом, можно отметить, что развитие теологического образования является приоритетным направлением, позволяющим решать стоящие перед обществом проблемы.

Разработка и введение школьного курса Основы религиозных культур и светской этики, Основы духовно-нравственной культуры народов России имело целью включение духовной составляющей в развитие подрастающего поколения. Говоря о необходимости и перспективах включения теологии в сферу научного знания, следует сослаться на работу С. А. Колесникова, в которой, он, в частности отмечает, что к направлениям, которые сегодня придают теологии реально практический характер, можно отнести развитие теологии в университетах. Уникальное положение университетской теологии в современном образовательном пространстве имеет следствием придание особой значимости направлению теологической мысли, а также превращает университетскую теологию в форпост религиозной культуры в пространстве культуры светской. [1, с. 78]

По мнению С. А. Колесникова спецификой преподавания теологии в методическом аспекте становится ее укорененность в христианской традиции и соответствующей ей системе ценностей, в переносе контекста этих ценностей в образовательную сферу. «Смирение, надежда, любовь – это те доминанты, которые определяют особенности преподавания теологии: смирение в своих научно-образовательных «амбициях», надежда на откровение Божие в деле познания, любовь к иным позициям в науке и образовании...» [1, с. 79]

Таким образом, необходимость возврата к истокам теологического образования на всех этапах становления личности в образовательных институтах обусловлена рядом причин, среди которых мы можем назвать потерю духовно-нравственных ориентиров в обществе, увеличение дистанции в понимании между разными поколениями, утрату традиционных ценностей, культурного самосознания, что в целом приводит в том числе к социальной напряженности. В данном случае теология является той основой, которая способна аккумулировать вокруг себя конструктивную образовательную траекторию, направлять и ориентировать подрастающее поколение на сохранение и созидание ценностей, традиций и устоев общества.

Список источников и литературы

1. Колесников С. А. Современная теология и современная наука: перспективы сотрудничества // Христианское чтение. 2018. № 5. С. 73-84.
2. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Киев: Путь к истине, 1991. 599 с.

Преподавание Священного Писания в высшей школе: методический аспект

Научный руководитель – Орлов Михаил Олегович,
доктор философских наук, доцент

***Аннотация:** В статье обосновывается значение Библии как базового культурного текста европейской цивилизации. В связи с этим актуальность приобретают исследования, направленные на разработку методов преподавания библейских дисциплин. Автор статьи представляет ряд методов, при помощи которых студенты смогут лучше усвоить смыслы Священного Писания.*

***Ключевые слова:** Священное Писание, Библия, методы изучения Библии, методы преподавания Библии.*

Библия – это книга, которую современному поколению необходимо читать и понимать. Священное Писание содержит в себе нравственные законы и моральные принципы, по которым человек живёт уже не первое тысячелетие и которые стали фундаментом для законодательств большинства стран мира. Человек, живущий в европейской культуре, является носителем христианских ценностей и идеалов, поэтому, чтобы правильно осмыслить свою жизнь и научиться правильно вести себя в социуме, ему следует изучать Священное Писание.

Так, например, Г. Г. Пиков пишет: «Библия – энциклопедия европейской и в какой-то мере даже всей человеческой цивилизации, ибо она впитала в себя не только средиземноморско-ближневосточную «мудрость», но и «мудрость» халдейскую и индийскую и оказала мощное воздействие на культуры американские, африканские, австралийские, мусульманские и в настоящее время на восточноазиатские и прочие. Библия и сегодня остается одной из самых популярных книг. Это даже не популярность, а постоянная востребованность. Европа все еще не видит альтернативы Библии и Корану, хотя и воспринимает их часто только как «священные» тексты. Это связано и с тем, что Библия оказала огромное влияние на всю европейскую культуру, практически выросшую на библейских идеях. Уберите эти идеи из европейской культуры, и она просто не сможет развиваться дальше» [5, с. 74].

Священное Писание – книга многогранная, её недостаточно просто прочитать, её необходимо правильно понять и осмыслить. Поэтому, прежде чем начать чтение Священного Писания, важно определить, какие методы следует использовать для его изучения. В современной научной литературе под методологией понимают: «систему принципов и способов построения теоретической и практической деятельности» [4, с. 8], а под методом «способ теоретического исследования или практического осуществления чего-либо» [6, с. 24]. При изучении Священного Писания возможно использование следующих методов:

1. Экзегетический метод или метод интерпретации

Уникальность Священного Писания состоит в том, что оно написано на символическом языке. Применение метода интерпретации позволит студенту более правильно понимать и трактовать тексты Библии. Неправильная трактовка текста может привести к ложным культурным и нравственным стереотипам, поэтому стремление к пониманию традиционных (закрепившихся в традиции текстов) смыслов является принципиально важным. Нередко, читая определенный текст, мы осознаем его не так, как его понимал автор или те, для кого он был написан. Это обусловлено культурным и историческим контекстом, различием в традициях и личностными особенностями нашего восприятия.

Отечественный богослов и библиист Е. А. Авдеенко пишет о символизме библейского текста следующее: «Язык Библии может точно называть исторические реалии и может быть символическим. Самое простое определение того, что такое символ: символ – это мост к иной реальности. Одна часть моста стоит на этом берегу, и мы ее видим; другая часть моста стоит на другом берегу, и мы ее не видим... Образ (символ) может соединять невидимое с видимым, а также – одно невидимое с другим невидимым. Священное Писание в первых двух стихах текста предлагает нам символическое построение в пяти ярусах:

- вода и тьма есть образ невидимого, а именно
- первичной материи,
- которая сама названа землей,
- каковое тоже не есть видимый небесный свод,
- каковое тоже не есть видимый небесный свод, но лишь символ для обозначения устроенного ангельского мира

На таком языке говорит Писание, когда оно только начинает говорить, – это язык символов. Вера – первая из сил души, которая необходима для Писания; но вера (она всегда деятельная) при чтении Писания сразу задала нам очень непростую задачу – помыслить вот такую пятиярусную символическую конструкцию... Если мы хотим читать Священное Писание, мы должны уметь читать язык символов.» [1, с. 67-68].

Допустим, что при изучении шестоднева у студента возникли сложности с пониманием стихов первой главы Книги Бытия, например, слова «и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1:2) епископ Виссарион (Нечаев) толкует следующим образом: «Здесь идет речь об участии Святого Духа, третьего Лица Пресвятой Троицы, в творении. Дух Святой «ношашеся верху воды», или, точнее с еврейского текста, осенял ее наподобие гнездящейся птицы; это значит, что Дух Святой согревал и оживотворял водное естество и находящуюся под водою землю, для дальнейшего образования их в продолжение шести дней, которое описывается в следующих стихах» [2]. Соответственно поверхностного чтения, которое позволяет лишь проследить сюжетную линию, отнюдь не достаточно. Без обращения к Священному Преданию, комментариям церковных писателей богословский и назидательный смысл библейского текста так и не сможет быть раскрыт современным читателем.

2. Метод сопоставительного анализа переводов

На начальных этапах изучения Священного Писания эффективным является чтение библейского текста маленькими фрагментами, требующего остановок и размышления над ними, параллельного обращения к толкованиям и словарям.

Читая некий текст, мы, так или иначе, даем ему собственное толкование – то же происходит и в процессе перевода. Поэтому важно пользоваться историко-филологическими комментариями и словарями, разными переводами, особенно освященными и принятыми церковной традицией. Например, при изучении Ветхого Завета студенты могут сопоставлять отдельные стихи или слова из синодального перевода Библии с аналогичными фрагментами из Ветхого Завета на иврите. Это могут быть имена библейских персонажей, к примеру, имя Авраам, которое означает «отец множества» [3], или перевод названий определённых мест, которые встречаются в Библии, например, земля Мориа, согласно протоиерею Геннадию Фасту, означает «усмотрение Ягве» [7, с. 316], т.е. это земля, которую усмотрел Бог для особых свершений «в домостроительстве спасения» [7, с. 316].

3. Метод проблемного анализа

Изучая Священное Писание, в стихах, главах, книгах следует попытаться выделить проблему, рассмотреть, какое решение она получает в Библии и шире – в церковной традиции, например, в сюжете с искушением Авраама ставится проблема веры. Господь призвал Авраама принести своего любимого сына Исаака «во всесожжение», когда обещанный и столь желанный сын должен умереть, Авраам оказывается в страшной ситуации. Все, что ему остается, это поверить в то, что всемогущий Бог, если Исааку суждено умереть, воскресит любимого сына. Бог скорее сотворит чудо, но не обманет, – верил Авраам. «Он жил верой и умел, когда нужно, налагать молчание на разум, чтоб слушать только одной веры» [8], – пишет святитель Филарет Московский. Помимо проблемы веры, в данном сюжете поднимается и проблема личных взаимоотношений Авраама со своей женой Саррой, от которой была утаена правда о жертвоприношении их долгожданного сына.

4. Метод контекстного анализа

Необходимо бережно относиться к Слову Божию: нельзя вычитывать из него то, что нам хотелось бы услышать, замалчивая остальное. Библия – это не собрание разрозненных стихов, но единое произведение, и поэтому правильно понять какой-либо фрагмент можно только в «широком контексте», т.е. контексте всего Священного Писания. Вместе с тем будет полезным и рассмотрение сюжетов в «ближайшем контексте», т.е. обращение к предыдущему и последующему повествованиям читаемой книги. Помимо повторного прочтения сюжетов «книги книг», для понимания контекста могут помочь жития библейских святых, в которых история отдельных личностей изложена систематически. Например, в работе «Жития Святых» святителя Димитрия Ростовского приведены жизнеописания ветхозаветных патриархов Авраама и Иосифа, пророка Моисея и Иисуса Навина. В труде архимандрита Никифора (Бажанова) «Библейская энциклопедия» можно найти статьи, посвященные Исааку, Мелхисидеку, Аарону и другим ветхозаветным праведникам.

5. Метод академического пересказа

Академический пересказ представляет собой устное воспроизведение основного содержания источника с учетом целостности повествования и его художественного своеобразия. К критериям качественного академического пересказа относятся: точность в перечислении фактов, использование аутентичных понятий, сохранение авторского стиля в изложении материала. Обязательным условием

реализации данного метода на библейских дисциплинах является активное участие преподавателя, компетентного в вопросах изучения Священного Писания.

Отметим творческий характер данного задания: в процессе пересказа обучающийся не только сохраняет словесную ткань произведения, воссоздавая данные в нем художественные образы, но и привносит своё собственное видение описываемых событий и по-своему интерпретирует авторскую позицию. Художественный пересказ обогащает словарный запас обучающихся, способствует их эстетическому воспитанию и развитию эмоционально-образного мышления. При изложении сюжетов Священного Писания важно корректно формулировать свои мысли, чтобы не исказить суть описываемого сюжета.

Уникальность данного метода состоит в том, что для грамотного пересказа библейских текстов (в этом и состоит их особенность) недостаточно знакомства с первоисточником. Обращение к толкованиям святых отцов и церковных писателей является необходимым компонентом данного задания, что связывает метод пересказа с методом интерпретации. Предшествующим этапом декомпозиции Священного Писания на отдельные фрагменты является анализ толкований на интересующие стихи, что позволяет обучающимся правильно выделить в сюжете основную проблему, действующие лица, вытекающие последствия. Таким образом, метод академического пересказа направлен, с одной стороны, на развитие академической речи и аналитических способностей студента, а с другой стороны, на закрепление знаний библейской истории и умений работать с экзегетическими творениями.

6. Метод тестирования

Заключительным этапом изучения сюжета, главы или книги в целом может стать тестирование. Правильно составленные вопросы позволят наиболее точно определить уровень знаний студентов. По содержанию опрашиваемого материала можно составить вопросы следующих типов: 1) биографический (факты из жизни библейских персонажей); 2) сюжетный (основные сюжеты); 3) филологический (перевод имен, названий мест, понятий с древних языков – древнееврейского, древнегреческого); 4) экзегетический (знание толкований святых отцов и церковных писателей); 5) исторический (умение соотносить события библейской истории с социокультурной действительностью Ближнего Востока).

Существует несколько типов тестирования: открытые, закрытые и смешанные. Закрытые тесты, кроме самого вопроса, содержат вариативную часть, обучающийся должен выбрать один или несколько правильных ответов. Открытые тесты, встречающиеся на практике реже, предполагают, что студент самостоятельно сформулирует правильный ответ. Смешанный тест совмещает в себе черты обоих типов: наличие вариантов ответа как при закрытом тестировании и возможность дать собственный ответ как в тестах открытого типа.

На наш взгляд, именно смешанный тип тестирования может наиболее полно и корректно отразить знания обучающегося. Это связано с тем, что такой тип тестирования дает возможность применить знания не только по конкретной теме, но по всему курсу в целом. Отвечая на вопросы закрытого типа, студент также может прийти к правильному ответу методом исключения, что покажет высокую степень владения материалом дисциплины. Тестирования открытого типа ставят

перед собой другую задачу: дать студенту возможность показать, как свои знания по обозначенному вопросу, так и его личную оценку определенного события, что также является важным показателем владения материалом.

Подытоживая, можно сказать, что вышеописанные методы будут способствовать правильному пониманию Священного Писания, и, как следствие, культурному и нравственному обогащению студентов [9, с. 32-37]. Учащийся, правильно интерпретирующий тексты Священного Писания, будет более осознанно относиться к обществу, неотъемлемой частью которого он является. Все методы, описанные в данном исследовании, прошли апробацию на дисциплинах, посвященных изучению Священного Писания студентами философского факультета СГУ имени Н. Г. Чернышевского.

Список источников и литературы

1. *Авдеенко Е. А.* Антропология книги Бытия. В 3 т. Т. 1. Книга Бытие: генезис и берешит. – М.: КЛАССИС, 2019. – 408 с. – (Серия «Испытайте писание»).
2. Виссарион (Нечаев), еп. Толкование на паремии из книги Бытия [Электронный ресурс] // Азбука веры [Электронный ресурс]: православная энциклопедия. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vissarion_Nechaev/tolkovanie-na-paremii-iz-knigi-bytija/1 (дата обращения: 22.11.2021) – Загл. с экрана. – Яз. рус.
3. *Лопухин А. П.* Православная Богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь. Том I [Электронный ресурс] // Азбука веры [Электронный ресурс]: православная энциклопедия. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/pravoslavnaja-bogoslovskaja-entsiklopedija-ili-bogoslovskij-entsiklopedicheskij-slovar-tom-1/72> (дата обращения: 22.11.2021) – Загл. с экрана. – Яз. рус.
4. Методология педагогики: понятийный аспект: монографический сборник научных трудов / отв. ред. Е. В. Ткаченко, М. А. Галагузова. – М.: ИЭТ, 2014. – Вып. 1. – 212 с.
5. *Пиков Г. Г.* Библия как действующий текст в истории западной цивилизации // Идеи и идеалы. – 2011. – № 3. – С. 73-87.
6. *Стерин И. А.* О понятиях метод, методика, прием // Вопросы психологии. – 2008. – № 7. – С. 24-25.
7. *Фаст Г.*, прот. Этюды по Ветхому Завету. Руководство к изучению Священного Писания. – Красноярск: Енисейский благовест, 2007. – 352 с.
8. Филарет Московский, свт. Избранные места из священной истории Ветхого и Нового завета с назидательными размышлениями [Электронный ресурс] // Азбука веры [Электронный ресурс]: православная энциклопедия. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/izbrannye-mesta-iz-svjashennoj-istorii-vevhogo-i-novogo-zaveta-s-nazidatelnyimi-razмышlenijami/1_19 (дата обращения: 23.11.2021) – Загл. с экрана. – Яз. рус.
9. *Шмонин Д. В.* Схоластическая образовательная парадигма в контексте исторических форм трансляции знания: к постановке проблемы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2013. № 2. С. 32-37.

Методика преподавания исагогики Ветхого Завета (по исследованиям М. Г. Селезнева)

Научный руководитель – Гурин Станислав Петрович,
доктор философских наук, профессор

Аннотация: Статья посвящена современным подходам к преподаванию исагогики Священного Писания на основе курса лекций М. Г. Селезнева «Введение в Ветхий Завет / еврейскую Библию». Автором подробно описываются методики организации и контроля самостоятельной работы студентов, апробированные в Саратовском государственном университете.

Ключевые слова: Исагогика, Моисеево Пятикнижие, Священное Писание, Библия, религиозное образование, методы преподавания Библии, теология.

Введение в Священное Писание, или исагогика, – одна из главных наук, изучаемых сегодня в университетах на теологических направлениях. В системе библейских дисциплин она занимает особое место: «Соответственно своему названию, Исагогика сообщает нам вводные или предварительные сведения о священных книгах и тем самым отличается по содержанию от других наук о Священном Писании: Библейской экзегетики, или Толкования священных книг (греч. ἐξήγησις – буквально «вывод»), и Библейской герменевтики (от греч. ἑρμηνεύω – «толковать»), излагающей правила толкования» [6, с. 19].

Современные исследователи-библеисты разделяют исагогику на общую и частную. Общая исагогика охватывает большинство вопросов, относящихся ко всем священным книгам, а именно: происхождение канона Священного Писания, историю оригинального библейского текста, особенности его переводов на древние языки, состояние сохранившихся до наших дней древних рукописей. Частная же исагогика, как следует из названия, рассматривает вопросы, относящиеся к каждой книге Священного Писания в отдельности: авторство, время, исторический контекст и место написания, анализ древних и более поздних редакций.

В настоящее время достижения общей и частной исагогики широко доступны. Интернет-пространство изобилует материалом, в краткой форме представляющим знания, накопленные в течение более чем двух тысячелетий. Приобрели распространение такие крупные цифровые ресурсы, как «Азбука веры» и «Экзегет», на которых размещены и регулярно пополняются исторические сводки, сравнительные таблицы, параллельный перевод Библии сразу на несколько языков, имеются медиатеки святоотеческих толкований и комментариев современных библеистов.

В связи с этим у современного студента может возникнуть вопрос, если весь материал представлен в цифровой среде, может ли быть востребована исагогика как отдельная научная дисциплина в наше время? Необходимо ли современному читателю Библии систематическое изучение этой сложной науки или ее освоение должно носить скорее факультативный, нежели обязательный характер?

Известный отечественный библеист Д. Г. Добыкин дает четкий ответ на этот вопрос: «Необходимость исагогики связана, прежде всего, с глубиной древностью текста Библии. Первые читатели понимали его без особого труда, но с течением времени библейские языки стали мертвыми, постепенно изменились прежние религиозные, общественные и семейные обычаи, законы и нравы, забылись многие древние события, о которых упоминается в Библии. Поэтому возникла необходимость изучить исторические обстоятельства происхождения библейских писаний, кто был автором и составителем, выяснить, каково их содержание, как они сохранились до наших дней, каким образом понимались, и что имеется в распоряжении для их истолкования и т.п.» [5, с. 4-5].

Таким образом, исагогика является первым разделом библеистики, предваряющим дальнейшее изучение курсов по библейской истории, герменевтике, экзегетике, для которых она формирует должный минимум знаний, умений и навыков. В соответствии с методическими рекомендациями Федерального УМО по УГСН 48.00.00 Теология всем вузам и духовным образовательным организациям, реализующим образовательные программы по православной теологии на основе ФГОС 3++, следует включить в учебный план дисциплину «Введение в библеистику», открывающую модуль дисциплин по изучению Священного Писания.

Как правило, дисциплина, посвященная библейской исагогике, осваивается студентами уже на первом курсе, а это значит, что от качества преподавания данного предмета зависит отношение обучающихся ко всем дисциплинам библейского цикла в целом. Поэтому педагогу, ведущему этот курс, нужно сформировать у студентов точные представления о назначении и содержании Священного Писания, привить любовь к чтению богодухновенных книг, показать возможность научно-богословского изучения библейского текста.

В связи с этим одним из актуальных методов преподавания Священного Писания для первокурсников видится организация самостоятельной работы в рамках интерактивной образовательной модели «От студента к студенту», при которой обучающиеся старших курсов выступают в качестве наставников: составляют оценочные средства, проводят устные и письменные опросы, разъясняют алгоритм выполнения домашних заданий. Общение со старшекурсниками мотивирует и обогащает учащихся младших курсов, поскольку первыми подчеркивается интересность изучаемого материала и важность хорошей успеваемости по предмету.

Образовательная модель «От студента к студенту» реализуется на философском факультете Саратовского национального исследовательского государственного университета начиная с 2016 года. За прошедшие пять лет данная технология была адаптирована под курсы, в том числе связанные с изучением Священного Писания. В текущем учебном году базовые вопросы общей исагогики рассматривались на дисциплине «Введение в библеистику», а подробное изучение общей и частной исагогики ветхозаветных книг было представлено на дисциплине «Священное Писание Ветхого Завета».

В рамках самостоятельной работы первокурсники знакомились с видеокурсом филолога-библеиста М. Г. Селезнева «Введение в Ветхий Завет / еврейскую Библию», являющегося доцентом кафедры библеистики Общецерковной аспи-

рантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, членом библейской группы Синодальной библейско-богословской комиссии. С 1996 по 2010 гг. Михаил Георгиевич руководил проектом по переводу книг Ветхого Завета на русский язык, выполнявшегося по заказу Российского библейского общества [7].

Курс «Введение в Ветхий Завет / еврейскую Библию» состоит из 24 лекций, каждая примерно по полтора часа, и делится на два блока: «История» и «Медленное чтение» [3]. Согласно авторскому замыслу, основной задачей курса является знакомство обучающихся с достижениями современной библеистики. Лектором были раскрыты следующие темы:

1. Место книг Ветхого Завета / еврейской Библии в еврейской и христианской традициях. История формирования библейского канона в этих традициях. Почему ветхозаветные каноны в православии, католицизме и протестантизме отличаются друг от друга и от еврейской Библии?

2. История древнего Ближнего Востока (история формирования еврейского народа) как контекст, в котором складывалась Библия. Проблема библейской хронологии и соотнесения библейского нарратива с нашими знаниями об истории этого региона во II-I тыс. до н.э.

3. Литературные особенности библейских текстов, принципы построения прозаического нарратива, характерные черты поэзии.

4. Связь библейских текстов с литературой окружающего мира. Влияние месопотамской культуры на Библию. Месопотамские и египетские мотивы в библейских текстах.

5. Библия и становление монотеизма. Следы архаических религиозных представлений в библейских текстах. Различные «теологии», отраженные в корпусе еврейской Библии / Ветхого Завета.

6. Перевод еврейской Библии на греческий язык (Септуагинта). Легенды и история. Влияние эллинистического контекста на Септуагинту.

7. Интерпретации и переинтерпретации еврейской Библии / Ветхого Завета в последующих традициях [1].

В первом блоке «История» М. Г. Селезнев рассматривает вопросы формирования библейского канона, написания отдельных книг, историко-культурного контекста, в котором они создавались, археологических находок, свидетельствующих об описанных в тексте событиях. Во втором блоке под заголовком «Медленное чтение» лектор анализирует отдельные стихи Священного Писания, приводя этимологию имен, географических местностей и понятий. Это является одним из преимуществ данного курса, поскольку изучение древнегреческого и древнееврейского языков далеко не всегда входит в образовательную программу, однако для понимания наиболее важных сюжетов их знание необходимо.

Вторым преимуществом курса М. Г. Селезнева по сравнению с другими учебными материалами можно назвать формат видеолекций. Современный студент в первую очередь не слушатель, а зритель, для которого визуализация устной речи крайне необходима. Так, например, И. В. Беленкова замечает: «... человек запоминает 10-15% услышанного материала, примерно 25% увиденного материала, при аудиовизуальном восприятии усваивается до 70% инфор-

мации. Следовательно, привлечение всех основных органов чувств приводит к росту степени усвоения материала по отношению к традиционным методам» [2, с. 19]. Каждое занятие лектор сопровождает презентацией, соответствующей тематике блока: например, в исторических лекциях представлены карты Ближнего Востока, фотографии археологических находок, в частности свитков древних рукописей и руин городов, названия которых фигурируют в Ветхом Завете. В блоке «Медленное чтение» роль иллюстраций выполняют слайды со стихами Священного Писания, сопоставительные таблицы с переводами на разных языках и многое другое.

Так, например, в тринадцатой лекции «Древнееврейская эпиграфика. Как дошел до нас текст еврейской Библии?» М. Г. Селезнев отвечает по Силоамской надписи сразу на несколько вопросов: показывает расположение Иерусалима и его зависимость от источника Гихона; раскрывает причину, почему от источника напрямую в город, в так называемый Силоамский пруд, был проведен водоканал; описывает технологию его строительства; приводит библейские свидетельства из Четвертой Книги Царств о непосредственном строительстве этого источника при царе Езекии. Ее особенность заключается в том, что эта одна из древнейших надписей на древнееврейском языке, сохранившихся до наших дней, на которой мы можем прочесть типичное по своей структуре перечисление заслуг царя, его побед, возведенных сооружений и т.д. В данном случае обращение к археологическим данным и описание памятников древности в свете библейской истории способствует формированию у студентов правильного отношения к текстам Священного Писания, дает им представление о том, что оно рассказывает о реально существующих людях и событиях, разрушает сложившиеся стереотипы о рассогласованности данных наук и библейского повествования.

Второй пример относится к блоку «Медленного чтения». В двадцать первой лекции «Жертвоприношение Авраама и Пасха», в которой поднимается проблема жертвоприношения Исаака на горе Мориа, М. Г. Селезнев показывает нарративную связь замещающего жертвоприношения агнца с сюжетом избавления израильтян от десятой казни египетской, когда они принесли замещающую жертву за своих первенцев, а также последующие предписания в книге Левит, подробно описывающих порядок и процедуру принесения замещающей жертвы за первенцев человеческих и нечистых животных, чье жертвоприношение категорически запрещалось. Проведение подобных аналогий помогает студентам увидеть символическую, прообразовательную связь между событиями библейской истории и подготовить их к восприятию Евангельского повествования.

Залогом успешной работы по данному курсу является выбор правильной методики проверки материала. В силу сложности его внутренней структуры следует изначально определить график проверки усвоения информации. Нами было предложено еженедельное прослушивание двух лекций (вначале по одной исторической и по одной из «Медленного чтения»). По обеим лекциям студенты составляли планы-конспекты, таблицы, схемы, которые помогали им систематизировать получаемый объем знаний. Важно отметить, что работа с иллюстративным материалом не менее полезна, чем с устным текстом лекции, особенно это актуально для запоминания слов на древних языках.

В качестве оценочного средства был выбран блиц-опрос, представляющий собой собеседование по изученной теме без дополнительного времени на подготовку. На такой вопрос предполагается быстрый ответ, после чего студент получает новый вопрос. Эта методика показывает свою результативность в группах с большим количеством обучающихся, когда требуется организовать высокий темп работы и удержать внимание всей аудитории. Перед студентом ставится задача четкого, уверенного и краткого ответа, который преподаватель (или тьютор) сможет оценить сразу. Однако методика блиц-опроса может быть эффективной только в том случае, если, как пишет Д. А. Гусев, «сначала преподаватель делает для студентов учебный материал простым и ясным, что требует и немалых усилий, и реального педагогического творчества» [4, с. 34].

На каждую неделю нами готовилось около 60 вопросов, 40 из которых были посвящены исторической части и 20 «Медленному чтению». Столь ощутимое различие в количестве вопросов обусловлено тем, что вопросы по первому блоку предполагали односложный ответ на знание дат, персоналий, земель, стран и городов, археологических находок и памятников древности в то время, как по «Медленному чтению» в основном требовались развернутые ответы, допустим, рассказа о принципе деления книг в Танахе или изложение того или иного сюжета Священного Писания.

В заключение стоит отметить, что интеграция курса М. Г. Селезнева в учебный процесс в рамках самостоятельной работы студентов показала свою эффективность при соблюдении следующих условий: участия тьюторов в организации консультаций, создании обучающимися конспектов и графических изображений информации, регулярном проведении блиц-опросов. По итогу семестра можно сказать, что первокурсники активно включились в работу и показали достойные результаты, что показывает высокий образовательный потенциал данного курса и выбранной методики.

Список источников и литературы

1. Аннотация курса «Введение в Ветхий Завет / еврейскую Библию» [Электронный ресурс] // Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» [Электронный ресурс]: официальный сайт. – URL: https://electives.hse.ru/data/2019/07/12/1479460492/Аннотация_Введение%20в%20Ветхий%20Завет.pdf (дата обращения 14.12.2021). – Загл. с экрана. – Яз. рус.

2. Беленкова И. В. Создание видеолекций для сопровождения образовательного процесса // Наука и перспективы. – 2020. – № 1. – С. 18-27.

3. Введение в Ветхий Завет / еврейскую Библию [Видеолекции] // YouTube [Электронный ресурс]: видеохостинг. – URL: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLDA4MGtIDYY5zjQO4UEC8zqvVA7E158SL> (дата обращения: 22.09.2021). – Загл. с экрана. – Яз. рус.

4. Гусев Д. А. Блиц-опрос как дидактическое средство контроля знаний учащихся. – 2018. – № 4 (25). – С. 29-35.

5. Добыкин Д. Г. Введение в Ветхий Завет. Курс лекций по ветхозаветной исагогике. – СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. – 176 с. – (Библеистика).

6. *Кашкин А. С.* Священное Писание Ветхого Завета. Общее введение в Священное Писание Ветхого Завета. Пятикнижие: учеб. пособие для II курса духовной семинарии. – Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2012. – 447 с.

7. Старший преподаватель Михаил Георгиевич Селезнёв, кандидат филологических наук [Электронный ресурс] // Кафедры библеистики Московской духовной академии [Электронный ресурс]: электронный ресурс. – URL: <https://www.bible-mda.ru/prepodavatel-mixail-georgievich-seleznyov-kandidat-filologicheskikh-nauk/> (дата обращения 14.12.2021). – Загл. с экрана. – Яз. рус.

Водопьянова Е. Д.

Педагогические взгляды святителя Игнатия (Брянчанинова): сотериологический и онтологический аспекты

*Научный руководитель – Стародубцева Марина Станиславовна,
кандидат педагогических наук, доцент*

***Аннотация.** В данной статье рассматривается учение о спасении – сотериология, в трудах Игнатия Брянчанинова, анализируется проблема телесности и духовности в онтологии святителя, раскрывается осмысление Игнатием следующих понятий: искупление человека Богом, телесность человека, спасительная тайна Боговоплощения. В статье указаны отрицательные и положительные стороны душевного спасения.*

***Ключевые слова:** святитель Игнатий (Брянчанинов), грех, искупление, душевное спасение, свобода воли.*

Наследие святителя Игнатия (Брянчанинова) обладает исключительной и непреходящей ценностью, причём не только богословской, но также и литературной, поскольку язык этого святого удивительно красив и выразителен.

Святитель Игнатий (в миру Брянчанинов Дмитрий Александрович) родился 5 февраля 1807 года в селе Покровском Грязовецкого уезда Вологодской губернии, родом он из семьи потомственных дворян Брянчаниновых.

В 1831 году святитель принимает постриг в Вологде. Через два года, 1 января 1833 года он был возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем Троице-Сергиевой пустыни под Санкт-Петербургом. В 1857 году святой был рукоположен во епископы Ставрополя. В 1861 году по причине расстроенного здоровья он ушел на покой и переехал в Николо-Бабаевский монастырь Костромской епархии, где и отошел ко Господу. Вся жизнь святителя являлась подвигом “духовного созидания души”, в основу которого было положено исполнение Евангельских заповедей и наставлений святых отцов, что поспособствовало достижению святителем личностных совершенств.

После себя святитель оставил богатое литературно-религиозное наследие, которое он рассматривал как “дело служения человечеству”. Главной целью его

сочинений является обучить человека правильной духовной жизни, дать верные ориентиры на праведную духовно-нравственную жизнь.

Источниками и средствами обоснования религиозно-богословского учения для Преосвященного Игнатия являются книги Священного Писания, творения святых отцов и аскетов-подвижников православной Церкви, церковно-исторические и богословские сочинения современной ему богословской науки, а также он опирался на свой личный опыт подвижнической жизни.

Как и многие другие исследователи, святитель Игнатий глубоко понимал, что человек это самая великая тайна на земле. «Человек – тайна для самого себя. Неужели эта тайна запечатлена окончательно и нет никакого средства раскрыть ее?». Святитель считал, что познанию тайны человека мешают не только его интеллектуальные способности, но и состояние души исследователя, отягощенной грехами. Их он рассматривает экзистенциально – не как превходящее состояние, а как постоянный аспект личностного бытия человека, заключающийся в отпадении от Бога [1].

Человек, по мысли святителя Игнатия, проходит путь своего духовного становления по образусимволически начертанному в Священной библейской истории. Идея Троицы проявляется в человеке как в образе и подобии Бога. Единая человеческая личность обладает духом, душой и телом. Телесность человека, по мнению Игнатия, является ущербной в силу грехопадения. Именно вследствие грехопадения тело стало смертным. В то же время, по мнению Игнатия, именно тело было тем, что первым сотворил Бог. Именно после сотворения тела Бог «вдохнул» в человека «дух жизни» [2].

Человек в понимании философа не только подобен Троице, но и обладает свободой воли. Именно свобода воли в совокупности с человеческой душой выделяет человека из всего живого мира. В трактовке человека Игнатий Брянчанинов отводит свободе воли очень большое значение. В рамках противоборства добра и зла именно свобода воли становится для человека решающим фактором. Таким образом, человек становится микротеосом, то есть своеобразным посредником между Богом и миром.

Согласно учению святителя Игнатия, необходимыми условиями духовного возрождения – со стороны объективной – являются Искупительный подвиг Христа Спасителя, учрежденная Господом Иисусом Христом для спасения людей св. Церковь и преподаваемая ею через посредство святых Таинств спасительная благодать Божия. К условиям субъективным следует отнести: свободное произволение, совесть, веру и несение пожизненного христианского подвига.

Вот что говорит святитель Игнатий об Искуплении: «Богочеловек как искупительная Жертва принял на себя все немощи человеческие – последствия падения, – кроме греха, чтоб, искупив человечество, избавить его от бремени этих немощей, явить его в обновленном состоянии, явить его без тех немощей, которые привлечены в естество наше падением », «Сын Божий благоизволил взойти на крест и принести Себя в примирительную жертву за отверженное человечество, чем было совершено не только искупление людей, но и усыновление их Богу» [3]. Таково учение святителя Игнатия о спасительной тайне Боговоплощения.

Владыка Игнатий дает нам по вопросу о спасении определенный и полный ответ: «Чтоб знать, в чем состоит спасение наше, надо знать наперед, в чем со-

стоит наша погибель, потому что спасение нужно только для погибших. Ищущий спасения, этим самым по необходимости признает себя погибшим: иначе для чего бы ему искать спасения? Погибель наша совершилась чрез уничтожение общения нашего с Богом и чрез вступление в общение с падшими и отверженными духами. Спасение наше заключается в расторжении общения с сатаной и в восстановлении общения с Богом» [4]. Таким образом, опираясь на сказанные святителем слова, в спасении можно различать две стороны: отрицательную – в расторжении общения с началом греха, и положительную – в восстановлении общения с Богом, Необходимыми средствами которой, являются принадлежность к Св. Православной Церкви, пользование спасительными Таинствами Церкви и её руководством.

Понимание святителя душевного спасения с положительной стороны изображается в творениях епископа Игнатия как Богообщение: жизнь в Боге, видение Бога очами веры, ощущение жизни вечной. Усыновление Богу в Таинстве крещения выражается в теснейшем соединении с Богом в таинстве Святого Причащения и жизни по заповедям. Святитель Игнатий пишет: «Исполняй заповеди Господа – и чудным образом увидишь Господа в себе, в своих свойствах. Так видел в себе Господа святой Апостол Павел: он требовал этого видения от христиан; тех, которые его не имели, называл недостижими состояния, должного христианом» [5].

Святитель Игнатий также усматривает отрицательную сторону заключающуюся в душевном спасении, как пожизненном процессе борьбы с грехом. В этом отношении душевное спасение есть, по словам святителя Игнатия, «сознание своей греховности, раскаяние в соделанных грехах, решение отказаться от грехов, исповедать их, извергнуть из себя преступную любовь к греху искренним обличением греха» [6].

Таким образом, можно сказать, что жизнь и труды святителя Игнатия Брянчанинова показывают нам истинную красоту святоотеческого наследия. Его учение объясняет, как правильно развивать и воспитывать духовность человека в течении всей земной жизни, чтобы за чертой физического существования она достигла идеального состояния и была готова к вечной жизни в Боге как источнике всякого блага.

Список источников и литературы

1. *Игнатий (Брянчанинов)*, святитель. Слово о человеке // Полное собрание творений. Т.1 / Сост. и общ. ред. А. Н. Стрижева. – М.: Паломник, 2001. – 169 с. ISBN: 5 87468 080 2.

2. *Игнатий (Брянчанинов)*, святитель. О Образе и подобию Божиих в человеке // Игнатий (Брянчанинов), святитель. Собрание сочинений. Т.2. – М.: Паломник, 2014. – 713 с. ISBN: 978-5-88060-032-8.

3. Игнатий (Брянчанинов), святитель. Аскетические опыты // Полное собрание творений. Т.1 / Сост. и общ. ред. А. Н. Стрижева. – М.: Паломник, 2001. – 169 с. ISBN: 5 87468 080 2.

4. *Игнатий (Брянчанинов)*, свт. Слово о спасении и о христианском совершенстве / Аскетические опыты. Т.2. [Электронный ресурс] // URL: http://bryanchaninov.ru/sobranie/tom2_asketicheskie_opyty.shtml (дата обращения 21.11.2021).

5. *Игнатий (Брянчанинов)*, свт. Видение Христа // Аскетическая проповедь. Т.1.[Электронный ресурс] // URL: http://xn--80abexbbim5e6d.xn--p1ai/sobranie/tom1_asketicheskie_oputy.shtml (дата обращения 21.10.2021).

6. *Игнатий (Брянчанинов)*, свт. Поучение 2-е в неделю по Богоявлению. О покаянии // Аскетическая проповедь. Т.4. [Электронный ресурс] // URL: http://bryanchaninov.ru/sobranie/tom4_asketicheskaya_propoved.shtml (дата обращения 21.10.2021).

7. Жизнеописание Епископа Игнатия (Брянчанинова). – М.: Изд-во им. Свт. Игнатия Ставропольского; Российская Национальная Библиотека. 2002. –507 с. ISBN: 5-88904-028-8.

Щегорцова Д. А., Ханина Т. И.

Формирование профессиональных компетенций студентов факультета теологии и религиоведения Курского государственного университета в рамках работы по православному просвещению обучающихся Курской области

Научный руководитель – Дьяченко Ольга Николаевна, кандидат философских наук, доцент

***Аннотация.** В данной статье представлен опыт организации православной просветительской деятельности студентов теологического факультета ФГБОУ ВО «Курский государственный университет». Авторы делают вывод о том, что данная работа способствует эффективному формированию профессиональных компетенций, объективной оценке уровня теоретической и практической готовности к реализации образовательных задач в работе с обучающимися разных возрастных групп.*

***Ключевые слова:** православие, теология, просветительская деятельность, профессиональные компетенции, педагогические навыки, учебный процесс, проект.*

Актуальность обращения к вопросу формирования профессиональных компетенций студентов-теологов к организации и проведению просветительской деятельности обусловлена тем, что православное просвещение охватывает широкий круг задач и значительную аудиторию потенциальных слушателей. Учебный процесс создает теоретическую основу, обеспечивает освоение знаний, необходимых для такой деятельности. Однако учебная работа ограничена рамками аудиторий, поэтому здесь не представляется возможным в полной мере актуализировать полученные знания, умения и навыки. Поэтому на факультете представлены широкие возможности не только закреплению профессиональных умений, но и осуществления профессиональных проб благодаря проектам и альтернативным направлениям деятельности, таким как:

- участие студентов в теологической школе для учеников, учителей и родителей;
- привлечение студентов в качестве социальных партнеров в разнообразные образовательные и иные организации города Курска (общеобразовательные школы, учреждения для детей с ограниченными возможностями здоровья, детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей);
- участие студентов в просветительских проектах Курской универсальной научной библиотеки имени Н. Н. Асеева;
- участие в организации и проведении просветительской работы в контексте волонтерской деятельности в религиозных и образовательных организациях.

В ноябре 2019 года студенты и преподаватели нашего факультета разработали проект «Радость без границ», который призван способствовать социализации детей с ограниченными возможностями. И уже в этом же месяце мы впервые посетили ОКОУ «Курская Школа-интернат», где учатся школьники, которые по каким-то причинам не могут слышать и (или) говорить. Они лишены того, что мы не замечаем в обычной жизни, но без этого так трудно прочувствовать все радости и краски жизни и познавать мир! Прежде чем приступить к реализации проекта, мы выяснили, что особенно сложно перевести на язык жестов слова из сферы чувств, духовного состояния человека, объяснить абстрактные понятия. Именно поэтому для учащихся 5,6 и 7 классов школы-интерната мы выбрали такую тему, которая посвящена духовному миру человека, культурным и религиозным традициям христианства. 21 ноября 2019 года мы провели внеурочное тематическое мероприятие в честь православного праздника, посвященного Архангелу Михаилу. Это занятие было направлено не только на расширение знаний из области православной культуры и формирования первичных представлений о сути христианского учения, но и побуждение учащихся самостоятельно добывать и использовать полученные знания в повседневной жизни, а также на расширение социального опыта детей [1].

Ребята принимали активное участие в творческих заданиях, старались отвечать на вопросы викторин, работали в коллективе, что однозначно влияло не только на коммуникативные способности и навыки самих детей, но и наши, поскольку мы также, как и они учились понимать их и общаться.

Одной из главных задач, которая была поставлена – это совершенствование умений детей диалогового общения, осознания значения результатов своей деятельности для реализации жизненных интересов.

В ходе работы со слабослышащими учащимися, мы не только постарались передать свои теоретические знания в области православной культуры, но также сами получили жизненный опыт в нестандартном общении и работе, который оказался для нас очень ценен и полезен для дальнейшего формирования наших профессиональных и педагогических навыков [2].

Помимо деятельности в рамках проекта «Радость без границ», студенты нашего факультета активно принимают участие в мероприятиях, связанных с просвещением школьников. Так, весной 2021 года в рамках недели православной культуры, в преддверии Пасхи, мы посетили среднюю общеобразовательную школу № 50 города Курска и провели интерактивную викторину для 5-9 классов,

направленную на выявление и актуализацию знаний обучающихся о празднике Пасха. Для обучающихся 10-11 классов была проведена интерактивная лекция о пасхальных традициях народов мира, после которой школьники получили возможность услышать ответы на интересующие их вопросы, касающихся различных сторон религиозной жизни православных христиан. Нам удалось отметить, что большинству обучающихся понравилось интерактивное мероприятие. Дети охотно отвечали на вопросы викторины, свободно общались с выступающими студентами. Актуализация коммуникативных навыков диалогового общения, по нашему мнению, является важной задачей просвещения, поскольку в настоящее время в силу сложившихся обстоятельств доминируют различные формы ИНТЕРНЕТ-контактов между обучающимися.

Студенты факультета теологии и религиоведения ежегодно принимают участия в образовательном профориентационном проекте «Каникулы в КГУ», который проводится в Курском государственном университете. Так, с 25 по 29 октября 2021 года в рамках данного проекта наш факультет организовал и провел несколько образовательных мероприятий для школьников, направленных на расширение знаний о православной культуре, развитию интереса у обучающихся к изучению истории традиционных религий, религиозной культуры и искусства.

Поводя итог вышесказанному, мы можем сделать вывод о том, что подобные направления работы помогают студентам в полной мере проявить свои умения организации и проведения просветительской деятельности, понять уровень теоретической готовности, а также реализовать творческую активность, самостоятельность в выборе принципов и средств постановки и достижения задач православного просвещения, а также расширить потенциальные профессиональные контакты.

Список источников и литературы

1. *Деребизов В. А.* Особенности православного духовного просвещения в светской студенческой аудитории // Достижения науки и образования. 2020. №8 (62). [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-pravoslavnogo-duhovnogo-prosvescheniya-v-svetskoj-studencheskoj-auditorii> (дата обращения: 23.12.2021).

2. Приказ Министерства науки и высшего образования РФ от 25 августа 2020 г. № 1110 «Об утверждении федерального государственного образовательного стандарта высшего образования – бакалавриат по направлению подготовки 48.03.01 Теология» [Электронный ресурс] // URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202009150026> (дата обращения 21.11.2021).

Перспективы теологического образования в системе педагогического ВУЗа

Научный руководитель – Непочатова Марина Ивановна,
кандидат теологии

Аннотация: в данной статье рассматриваются основные направления и перспективы теологического образования в системе педагогического ВУЗа. По результатам проведённого исследования анализируется вопрос текущих научных интересов и рассматривается возможное поле применения студентами-теологами полученных навыков.

Ключевые слова: теология, теологическое образование, педагогический ВУЗ, просвещение, сферы деятельности, религия, глобализация.

Теологическое образование активно входит в университетское пространство нашей страны. Процесс этот не может быть легким по той причине, что на протяжении более чем 70 лет религия в нашей стране подвергалась притеснениям, и еще сильна инерция настороженного отношения к данной дисциплине. Однако постепенно ситуация начинается меняться, открываются кафедры теологии по всей стране. Закономерно возникает вопрос о перспективах теологического образования в системе педагогического ВУЗа.

В эпоху глобализации и компьютеризации, очень важно сохранять традиционные ценности, которые помогут сберечь нашу культуру. Векания эпохи вносят свои коррективы: молодёжь подвергается информационной бомбардировке, а в силу возраста молодым порой бывает сложно отсортировать вредную информацию от полезной. Из-за перехода существенной части жизни в онлайн-пространство развивается разорванное, «клиповое» мышление. В наши дни мы видим стирание гендерных границ, нравственных устоев. В такой ситуации приобретает особое значение процесс подготовки кадров, которые будут заниматься просвещением, и студенты-теологи могут стать теми специалистами, которые успешно реализуют подобные задачи. Протоиерей Константин Польсков подчеркивает, что «у специалистов-теологов есть специфические сферы деятельности, а именно: социальная адаптация, межконфессиональный диалог, воспитательная работа с молодежью, обеспечение государственной безопасности в области психического здоровья нации. Перечисленные прикладные области требуют умения анализировать конкретный религиозный опыт изнутри, что не обеспечивается квалификацией специалиста-религиоведа», [1, с. 20 – 27]. Итак, как мы видим, сфер применения своих навыков у теологов очень много.

Как отмечают в совместной работе Д. В. Шмонин и М. М. Шахнович, «в современной России религиоведение и теология состоялись как независимые и самостоятельные академические дисциплины, каждая из которых опирается на собственную методологическую и теоретическую основу. Существует научное

взаимодействие богословов, философов, историков и религиоведов, однако дальнейшее сосуществование двух дисциплин возможно лишь в условиях четкой демаркации предметных областей» [2, с. 253-255).

Поскольку открываются новые кафедры теологии в университетах разных городов нашей страны, перед студентами стоит вопрос о применении своих знаний, а перед преподавателями – необходимость создавать новые программы.

Пока еще достаточно часто недооценивается значение теологии как науки, многие воспринимают её как нечто абстрактное и оторванное от жизни. Вместе с тем знания в области теологии являются отличной базой для работы в сфере воспитания подрастающего поколения. Отметим важнейшие аспекты, характеризующие роль теологии в образовательном и культурном пространстве:

1. Теология играет важную мировоззренческую роль, она направлена на сохранение культурных ценностей, что очень важно в наше динамичное время.

2. Применение полученных при изучении теологии знаний необходимо для достижения межкультурного и межконфессионального диалога и профилактики межнациональных конфликтов [3, С. 72-88.], что актуально и для нашей страны.

3. Теология играет значимую роль в междисциплинарных научных исследованиях.

4. Теология развивает духовность в системе высшего образования, что, в свою очередь, очень важно для воспитания молодёжи и формирования традиционных ценностных ориентиров.

Учитывая важность этой научной дисциплины, можно предположить, что теология в системе педагогических вузов имеет следующие перспективы:

- Увеличение числа вузов, в которых открывается кафедра теологии.
- Взаимодействие кафедр теологии с религиозными и культурными организациями.
- Проведение встреч студентов с авторитетными специалистами по разным направлениям (культура, история, религия).
- Проведение конференций, круглых столов, симпозиумов, посвящённых теологической проблематике в современном мире.
- Проведение для студентов открытых лекций и выездных мероприятий.

В Московском педагогическом государственном университете кафедра теологии открылась в 2017 году, первый набор студентов на это перспективное направление обучения состоялся в 2020 году.

Студенты-теологи участвуют в работе различных научных конференций. Это очень полезный опыт, так как на таких мероприятиях выступают ученые из разных стран и освещают наиболее актуальные теологические вопросы.

Участие в работе таких авторитетных научных форумов, как мероприятия НОТА, Рождественские Чтения и др. помогают студентам определиться с траекторией будущей исследовательской деятельности. В результате студенты активно работают по подготовке самостоятельных публикаций. Помимо вышеперечисленных мероприятий, студенты приняли участие во Всероссийском просветительском проекте «Теология как направление информационной политики вуза».

С целью выявления профессиональных интересов студентов-теологов, нами был проведен эксперимент – анкетирование студентов-теологов 2 курса МПГУ.

Необходимо было ответить на вопрос, каким видом деятельности они планируют заниматься после окончания университета. 22 % опрошенных планируют заниматься научной деятельностью, 22% – педагогической, 50 % отдали свой голос за другой вид деятельности и только 6% не определились с будущим видом деятельности. Данный опрос показывает широкое поле для применения своих знаний будущими выпускниками. Эксперимент демонстрирует актуальность расширения спектра дисциплин, которые преподаются на кафедрах теологии и показывает, насколько разнообразны интересы студентов-теологов.

В программе подготовки студентов-теологов в МПГУ важную роль играют выездные и практические мероприятия. Так, кафедрой была проведена экскурсия в Сергиев Посад с посещением Московской духовной академии. Студенты соприкоснулись с историей этого важнейшего для русского православия духовного центра, узнали как об истории основания самой Лавры, так и об экспонатах, размещённых в музее при МДА. Такие поездки неизменно пробуждают стремление изучать в историю православия как неотъемлемой части истории нашей страны.

Недавно студенты-теологи побывали в Новоспасском монастыре. Там было проведено практическое занятие, в ходе подготовки к которому каждый студент подготовил рассказ об одном из этапов в истории монастыря, а на самом занятии каждый попробовал провести часть своего рода экскурсии для своих одноклассников. Таким образом студенты на практике изучали методику подготовки и проведения просветительского мероприятия, а затем обсуждали и анализировали результаты этого практического занятия. Такой формат занятий является весьма продуктивным, так как работа в коллективе и занятие в формате экскурсии формируют навыки проведения и организации культурно-просветительского мероприятия, а само событие надолго остаётся в памяти, помогая также узнать об исторических событиях становления Москвы.

Подводя итоги, хочется отметить, что теология как наука имеет большие перспективы, и для этого есть несколько причин. Наша страна очень разнообразна в культурном плане, поэтому крайне важно наладить межрелигиозный и межнациональный диалог, чем теолог и имеет возможность заниматься. Поголовная компьютеризация делает наше мышление «клиповым» и разобщённым, теология, как фундаментальная наука, направлена на предотвращение этой тенденции и способствует формированию целостной картины мира. Теология как наука интенсивно развивается в нашей стране, и она востребована в системе подготовки специалистов в педагогических вузах, поскольку именно там обучаются будущие учителя, которым предстоит работать в поликонфессиональных и многонациональных детских коллективах и заниматься духовно-нравственным воспитанием подрастающего поколения.

Список источников и литературы

1. *Польсков К. О.* Теология и религиоведение в контексте возрождения гуманитарной науки в современной России // Вестник ПСТГУ. «Педагогика. Психология» – Вып. IV:3, 2006. – С. 20-27.
2. *Шмонин Д. В., Шахнович М. М.* Теология и религиоведение в современной России: практика образовательной деятельности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. № 1. С. 253-255.

3. Шмонин Д. В. Толедские принципы» и теология в школе // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2017. Т. 35. № 4. С. 72-88.

Белинский Н. О.

Внедрение религиозного компонента в светское образование: проблемы и возможные пути решения

*Научный руководитель – Непочатова Марина Ивановна,
кандидат теологии*

***Аннотация:** в данной статье приведены результаты личных исследований в области проблем восприятия религиозного компонента в светском образовании, полученные путем практического опыта. А также предложены возможные пути решения данных проблем.*

***Ключевые слова:** светское образование, ОРКСЭ, духовно-нравственное воспитание, религиозный фактор, просвещение, методика.*

На сегодняшний день, внедрение религиозного фактора в школьное образование, как нельзя более актуально и оправдано. Так как посредством религиозной образованности населения, мы, в первую очередь можем попытаться решить накопившиеся духовно-нравственные проблемы нашего общества. Выступая на пленарном заседании конференции «Духовно-нравственное образование в современной школе», председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополит Волоколамский Иларион подчеркнул, что «*Ликвидация безграмотности в религиозных вопросах – наша общая первоочередная задача. Изучение основ религиозных культур на уровне общего образования будет способствовать ее решению*». При этом, внедренный в 2012 году в школу религиозный компонент, на практике пока никак себя не оправдал и даже наоборот вызывает достаточно негативную реакцию, как со стороны школы, так и со стороны учеников и их родителей. На мой взгляд, необходимо детально изучить те проблемные места, которые мешают нам сегодня видеть положительный результат в этом вопросе. В первую очередь, важно узнать мнение сторон, участников данного процесса. Проводя небольшое исследование, я задался вопросом: а что по этому поводу думают сами учителя предметники. Опираясь на свой личный опыт ведения предмета, большинство отмечали, что учебный курс ОРКСЭ является достаточно сложным с точки зрения методики и технологии организации учебной деятельности. Его модули ориентированы, прежде всего, на духовно-нравственное развитие ребенка, а не только на усвоение определенного компонента из области культурологии [5, с. 11]. Такой подход к преподаванию курса ставит перед учителем ряд определенных задач, в которые, прежде всего, входит детальный подход в обучении с использованием современных методик и технологий [3, с. 34]. Сам процесс преподавания предмета предполагает наличие личностного

подхода со стороны учителя, так как большую часть времени, предстоит вести диалог с учащимися на различные нравственные темы. Для получения необходимого результата в обучении, а именно усвоения нравственных основ курса и выработки правильных убеждений у учеников, преподавателю ОРКСЭ необходимо уметь ставить проблемные вопросы, в которых затрагиваются личные сферы человека. Для постоянного поддержания интереса у учащихся, учителю важно использовать различные информационные приемы и современные методики преподавания урока, такие как проектная деятельность и технология критического мышления. Кроме того, преподавателю приходится вести с детьми очень сложный в этическом и моральном смысле диалог о добре и зле, который предполагает строгий подход к личности самого учителя. Все эти особенности ведения данного курса, на практике превращаются в отсутствие интереса у учителей и зачастую превращаются в формальный подход к ведению уроков. Таким образом, первая проблемная точка вопроса – это сложность преподавания предмета для учителей, в связи с особенностями ведения курса, а также морально-этическими требованиями к личностным качествам самого предметника. Вторая часть моего исследования заключалась в рассмотрении данной проблемы со стороны обучающихся и их родителей. Для этого необходимо было узнать их личное мнение по данному вопросу. Сделать это не составило особого труда. Обучаясь по направлению, Теология учебно-воспитательная и просветительская деятельность в педагогическом ВУЗе, я, ко всему прочему, веду активную волонтерскую деятельность. Это очень хорошая возможность напрямую видеть и слышать то, как размышляют представители разных возрастных категорий нашей страны. И зачастую я сталкиваюсь с вопросами, на которые квалифицировано ответить может только теолог. Например, недавно проходил международный благотворительный фестиваль с участием детей с ограниченными возможностями зрения со всех уголков нашей страны, и студенты разных направлений нашего ВУЗа принимали в нем участие в качестве волонтеров-сопровождения. При подведении итогов работы фестиваля волонтеры делились своими личными впечатлениями от работы с детьми. Основная часть будущих педагогов главной проблемой в общении с детьми называли растерянность в ответе на вопросы детей о смысле жизни и справедливости. Студенты оказались не готовы к таким вопросам, так как не знали, что является правильным ответом в данном случае. Девочка, которую курировал лично я, сказала, что на вопрос, который она задала маме: почему я такой родилась? Мама ей ответила: это твой уровень развития души. При этом семья православная. На лицо религиозная неграмотность. А когда я спросил: как у вас проходят уроки ОРКСЭ? Девочка сказала: просто рассказывают какие-то истории про религию. У нас его ведет учитель литературы. Девочка из Хабаровска. Принимая участие в духовно-патриотическом проекте – конкурсе сочинений на тему ВОВ, я столкнулся с другой проблемой. Дети, участники конкурса сочинений на патриотическую тему, совершенно не объединяли понятия духовность и патриотизм. Задавая им вопрос о духовном аспекте их темы, я получал такой ответ: а при чем здесь духовность? Просто наш народ победил в войне. И в этом случае задавая вопрос об уроке ОРКСЭ, я получал в ответ безразличные комментарии учащихся с разных городов России. В рамках своей волонтерской деятельности я

также сопровождаю детей и их родителей на экскурсии по историческим, в том числе и святым местам нашей страны. И иногда мне приходится исполнять роль экскурсовода и рассказывать о зарождении христианства и семейных традиций в нашем государстве. И каждый раз я слышу один и тот же комментарий от детей и их родителей: вот если бы нам так рассказывали о религии, может мы бы и в школе слушали. Я их спрашиваю: а в чем разница? Те же уроки ОРКСЭ только на свежем воздухе. И они отвечают: разница в интересном подходе. Итак, опираясь на свой личный практический опыт, я пришел к выводу, что негативное отношение к данному предмету со стороны учащихся вызвано отсутствием интересных разработок ведения урока и личной заинтересованности учителей предметников. Это другая проблемная точка данного вопроса. Таким образом, обозначив круг проблем, мы можем попытаться их устранить. Как именно? В своей исследовательской деятельности по вопросу реализации религиозного компонента в общеобразовательной школе, я пришел к следующим выводам. Во-первых, преподавание ОРКСЭ в общеобразовательной школе должны осуществлять квалифицированные преподаватели, специалисты в области направления Теологии. Которые сориентированы на решение духовно-нравственных проблем в рамках преподавания предмета. Во-вторых, преподавание предмета должны сопровождать интересные методические разработки самого учителя. Например, творческий или духовно-патриотический проект. Так как, в основе проектных технологий на уроках ОРКСЭ лежит активная познавательная деятельность учащихся. По мнению опытных преподавателей, подобная деятельность способствует развитию коммуникативных компетенций, исследовательских и творческих способностей. А также, умения ориентироваться в информационном пространстве, интегрировать и обобщать информацию из различных источников. В процессе планирования и самостоятельного выполнения определенных практических заданий в рамках проекта, учащиеся приучаются к самоорганизации, самоанализу, формируются навыки самообразования. Осуществляя исследования и проекты, ученики имеют возможность быть не слушателями и созерцателями представленной им информации [4, с. 12]. А непосредственными участниками получения и обработки знаний. В этом случае велика вероятность того, что добытые знания превратятся в убеждения [1, с. 15]. Введение курса «Основы религиозных культур и светской этики» – это принципиальный шаг воссоединения обучения и воспитания. При этом светская и религиозная этика не противопоставляются, а дополняют друг друга. Поэтому главная наша задача, как теологов, сегодня, оказать всю необходимую помощь в этом вопросе. И самым продуктивным действием в этом направлении, на мой взгляд, может являться разработка различных методик, теорий и проектов. Например, можно использовать метод ассоциативного мышления. Он основывается на ассоциативно – рефлексивной теории обучения, опирающейся на основные закономерности деятельности головного мозга. В соответствии с этой теорией усвоение знаний, умений и навыков осуществляется как процесс образования в сознании различных ассоциаций [2, с. 274]. Говоря с детьми о родине, можно попросить их представить себе самых дорогих для них людей, любимые вещи, угощения. И у каждого ребенка это будет свое место, вызванное этими ассоциациями. Дети, вовлеченные в своеобразную игровую ситу-

ацию, дополнительно стимулируют свой мозг приятными ассоциациями, благодаря чему происходит принятие данного понятия через приятные для учащихся вещи и объекты. При этом у учеников не должно вырабатываться разделение или установление штампа. Их объединяет понятие родины, как места, где есть дорогие им люди. Память – удивительная вещь! И если использовать ее правильно, мы сможем заложить в нее наши крепкие и прочные национальные, духовно-нравственные принципы.

В качестве идеи духовно-патриотического проекта можно устроить семейный тур в старейшие города России Владимир, родной город крестителя Руси и Муром – город традиционных семейных ценностей. Путешествуя во Владимир, можно рассказать участникам тура историю зарождения христианства на Руси. Объяснить роль князя Владимира в этом процессе. Подробно остановиться на личности самого князя. Рассказать детям о его отрицательном поведении до принятия христианства и уделить внимание тем изменениям, которые произошли с ним после принятия новой веры. Совершая поездку в Муром, где традиционно проходит праздник День Любви, Семьи и Верности, можно пригласить участников окунуться в те давние времена и отведать трапезу за большим монастырским столом. В старину, во время семейных праздников на стол подавался большой пирог, который делился поровну между всеми членами семьи и крошки со стола выбрасывать, было нельзя. Пирог делился на всех, начиная с родителей, по старшинству. Предлагая поучаствовать в семейной традиции, мы можем вызвать у учащихся правильное отношение к семейным ценностям. Данный проект, непременно вызовет появление чувства гордости у участников за принадлежность к своему Отечеству и обогатит их духовно. Кроме того, когда дети будут вспоминать о времени, проведенном с семьей, в их памяти будут всплывать теплые, душевные рассказы о Петре и Февронии и правильных семейных традициях. Таким образом, эти духовно-патриотические чувства, заложенные через позитивные ассоциации, станут духовно-нравственной основой личности ребенка. А мы получим практический результат усвоения курса учащимися. Возможно, описанный круг проблем не решить одним только повышением интереса учеников к предмету, но с чего-то же надо начинать. Ведь, на мой взгляд, задачу ликвидации религиозной безграмотности продуктивно можно решить только через систему общего образования. Потому что, именно здесь закладываются основы духовно-нравственного воспитания нашего общества.

Список источников и литературы

1. *Кларин М. В.* Инновации в мировой педагогике / М. В. Кларин. – Р.: Эксперимент, 1995. – 478 с.
2. *Новиков А. М.* Методология образования. Издание второе. – М.: «Эгвес», 2006. – 488 с.
3. Педагогические технологии: Учебное пособие для студентов педагогических специальностей / Под общей ред. В. С. Кукушина. – М.: ИКЦ «МарТ», 2004. – 336 с.
4. *Савенков, А. И.* Содержание и организация исследовательского обучения школьников / А. И. Савенков. – М.: Сентябрь, 2003. – 204 с. // Библиотека журнала «Директор школы»; №8, 2003.

5. Черноусова Ф. П. Духовно-нравственное воспитание – основа формирования потребности человека в человеке. – М.: «УЦ Перспектива», 2013. – 120 с.

Кузнецова Е. С., Шумакова А. Р.

**Осмысление духовного подвига новомучеников
и исповедников Русской Церкви и сохранение памяти о них
(из опыта работы факультета теологии и религиоведения
Курского государственного университета)**

*Научный руководитель – Антоненко Елена Александровна,
кандидат исторических наук, доцент*

***Аннотация:** В статье представлены мероприятия факультета теологии и религиоведения КГУ, посвященные осмыслению и сохранению духовного подвига новомучеников, пострадавших за веру в XX столетии.*

***Ключевые слова:** новомученик и исповедник, Курский государственный университет, мероприятие, факультет теологии и религиоведения.*

Председатель Издательского совета Русской православной церкви, Митрополит Калужский и Боровский Климент об ушедшем веке говорил: «В XX столетии России и Русской Церкви довелось пережить испытания, до селе невиданные ... От Соловецких островов до казахских степей, от Карелии до Колымского нагорья и Магадана протянулись сотни и тысячи лагерей. И в каждом лагере, словно огоньки лампад, горели сердца исповедников, страдавших за веру Христову. Именно вера помогла им выстоять, не сломаться, сохранить человеческий облик. Скорбная летопись мучений и страданий верующих людей в те годы бесконечна»[1].

С темой о новомучениках и исповедниках Церкви Русской, о тех, кто пострадал в годы гонений, мы, будучи выпускниками российских школ, наиболее подробно познакомились, обучаясь на 1 курсе факультета теологии и религиоведения КГУ.

И одно из первых мероприятий, которое погрузило нас в эту тематику, стал Круглый стол «Урочище Солянка: трудная дорога к правде». Среди вопросов, которые обсуждались на «полях» дискуссии, был вопрос о необходимости и важности сохранения исторической памяти о невинно пострадавших в 1930-е – 1950-е годы, в том числе о земляках-курянах. Обсуждался вопрос об уроках, которые могут извлечь современники, изучая истории жизней наших соотечественников, невинно пострадавших в годы репрессий прошлого столетия. Кроме того, 30 октября 2019 г. в День памяти жертв политических репрессий студенты-теологи почтили память погибших. В парке «Героев гражданской войны» г. Курска возложили цветы к памятнику «Жертвам политических репрессий» и приняли участие в траурном митинге. После окончания митинга посетили урочище «Солянка», где

вместе с родственниками погибших, священнослужителями и жителями нашего города почтили память захороненных в урочище в 1937 – 1938 гг. Таким образом, у нас проявился интерес к этой сложнейшей теме о новомучениках.

Итак, рассмотрим, как же на нашем факультете осуществляется работа по осмыслению духовного подвига новомучеников и исповедников Русской Церкви и сохранение памяти о них. Выделим следующие направления: просветительская работа с обучающимися – студентами, школьниками; духовно-нравственное, гражданское и патриотическое воспитание и научно-исследовательская деятельность.

Ярким событием в рамках просветительской работы в жизни факультета и университета стало открытие передвижной стендовой фотовыставки «Из соловьиного края на Соловки: по местам страданий новомучеников курских». Выставка под таким названием действовала в читальном зале библиотеки Курского государственного университета в феврале 2020 г.

Экспозиция свидетельствовала о поисковой работе, которую провели сотрудники историко-архивной комиссии, сестры Курского Свято-Троицкого монастыря, молодые историки-куряне в 2014 – 2015 гг. Они побывали на Соловецких островах, в урочище «Сандармох», в г. Медвежьегорске, на Беломорканале, посетили Корнилие-Палеостровский монастырь на острове Палей Онежского озера и мемориал «Левашовская пустошь» под Санкт-Петербургом – в местах, освященных подвигом новомучеников Церкви Русской. На выставке были представлены уникальные материалы исследовательской экспедиции по местам ссылки священномучеников Иоасафа (Жевахова) и Дамиана (Воскресенского).

За неделю выставку посетили более 200 человек. С учениками после проведения экскурсии по выставке была проведена беседа о духовном смысле жертвенного подвига Русской православной церкви в годы богоборческих гонений XX в., а также показан и проанализирован фильм «Соловецкая Голгофа».

В октябре 2020 г. в читальном зале научной библиотеки Курского государственного университета была проведена книжная выставка «Судьба человека в агиографической и отечественной литературе».

На выставке было рассказано о наших соотечественниках, пострадавших в годы репрессий XX века, показан их жизненный путь, полный трагических испытаний. Значительная часть выставки посвящена новомученикам и исповедникам Церкви Русской XX в. Также были представлены труды архимандрита Дамаскина (Орловского), протоиерея В. Воробьева, иерея В. Русина и художественные произведения поэтов Н. Гумилева, О. Мандельштама, Н. Заболоцкого, А. Солженицына, воспоминания академика Д. С. Лихачева и др.. Данную выставку посетили студенты Курского государственного университета. Кроме этого, 5 ноября 2020 г. состоялась онлайн-экскурсия по данной выставке для обучающихся общеобразовательных организаций Курской области.

За последние два года факультетом теологии и религиоведения были неоднократно проведены лекции-беседы с просмотром фильмов о жизни и духовном подвиге новомучеников. Организованы экскурсии к местам увековечения памяти новомучеников. Для примера приведем организованную экскурсию студентами нашего факультета к дому священномученика Иоасафа (Жевахова).

Священномученик Иоасаф, епископ Могилевский (в миру Владимир Давидович Жевахов) входит в Собор Курских святых. Предположительно расстрелян был в урочище Солянка (г. Курск).

В рамках научно-исследовательского направления отметим наиболее значимые мероприятия и результаты деятельности. Так, важным событием нашего факультета стало проведение Межрегионального Круглого стола «Осмысление духовного подвига новомучеников Церкви Русской и сохранение памяти о них» в феврале 2020 г. В работе Круглого стола приняли участие 85 человек из разных городов России.

О необходимости уяснения подвига новомучеников говорила член Центрального Совета Общероссийского общественного движения «Россия Православная», кандидат социологических наук Л. Н. Кривцова: «Понимание значения подвига новомучеников мы встречаем не везде. Наша проблема в том, что мы в XX веке научились жить, думать, мыслить без Бога. Если не понять значение подвига новомучеников, вряд ли мы сможем понять направление вектора, по которому обществу предстоит идти. Это ключ к пониманию того, кто мы, что вокруг нас и с нами... Это и вопрос национальной безопасности государства»[2].

В мае 2021 года на базе Курской областной научной библиотеки им. Н. Н. Асеева был проведен круглый стол ««К вам наше слово любви, вразумения и утешения»: духовное завещание новомучеников Русской Церкви молодежи XXI века». В работе круглого стола приняли участие преподаватели факультета теологии и религиоведения, студенты, сотрудники библиотеки, гости столицы.

3 ноября для Курского православного края – особенный день. Это день памяти священномученика Дамиана (Воскресенского), архиепископа Курского и Обоянского, который был расстрелян 3 ноября 1937 года в урочище Сандармох.

Так, 3 ноября 2021 г. на факультете теологии и религиоведения Курского государственного университета прошел Круглый стол, посвященный памяти священномученика Дамиана (Воскресенского), архиепископа Курского и Обоянского.

Мероприятие проходило при поддержке Регионального общественного фонда «Память мучеников и исповедников Русской православной Церкви» (г. Москва), историко-архивной комиссии Курской епархии, историко-церковного кабинета Курского Свято-Троицкого женского монастыря.

Кроме того, в рамках научно-исследовательской деятельности регулярно на базе Курского Свято-Троицкого женского монастыря для студентов читаются лекции о жизни и подвиге новомучеников и исповедников Церкви Русской. Так, лектор – монахиня Иустина (Трофимова), заведующая историко-церковным кабинетом при Курском Свято-Троицком женском монастыре, член историко-архивной комиссии Курской епархии знакомит нас, студентов, с эпохой гонений на древнюю Церковь в Римской империи и на Русскую православную церковь в советский период; с особенностями работы с архивными материалами, базами данных, особенностями молитвенного почитания и иконографии новомучеников; особенно трогательными становятся беседы о местах массовых расстрелов репрессированных за веру в России и Курской митрополии.

В рамках прохождения производственной практики обучающихся по направлению 48.04.01 Теология, направленность (профиль) Российская культура пра-

вославия под руководством иеромонаха Афанасия (Зими́на), заместителя председателя историко-архивной комиссии Курской епархии, происходит знакомство с особенностями работы епархиального архива и с направлениями деятельности историко-архивной комиссии Курской епархии.

Плодотворными результатами научно-исследовательской деятельности студентов можно считать участие в научных конференциях с докладами, публикации, написание и защита выпускных квалификационных работ о жизни и духовном подвиге пострадавших за веру в XX столетии.

Итак, хочется верить в то, что осмысление подвига новомучеников через их жизнь, через изучение опыта следования заповедям Христовым в различных обстоятельствах жизни в контексте исторической эпохи, откроет широкие возможности не только для изучения этой эпохи, но и для нравственного совершенствования самих обучающихся, знакомства их теми, кто воплотил в своей жизни заповеди Христовы и показал этот путь, а через соприкосновение с этим живым опытом – к приобщению к православной вере. Работа по осмыслению духовного подвига новомучеников и исповедников Церкви Русской и сохранение памяти о них на работы факультете теологии и религиоведения Курского государственного университета продолжается.

Список источников и литературы

1. Вступительное слово игумена Дамаскина (Орловского) перед началом работы секции «Святые мученики, исповедники и подвижники благочестия нового времени» на XI Рождественских международных образовательных чтениях. 29 января 2003 года. // Региональный общественный фонд «Память мучеников и исповедников Русской Православной церкви» [Электронный ресурс] – URL: <https://www.fond.ru>(дата обращения 21.11.2021).

2. Осмысление духовного подвига новомучеников – «это ключ к пониманию того, кто мы, что вокруг нас и с нами...». 22 февраля 2020 год. // Курский Свято-Троицкий женский монастырь [Электронный ресурс] – URL: <http://kursksestry.ru> (дата обращения 15.11.2021).

3. «Вам наше слово любви, вразумления и утешения: духовное завещание новомучеников Русской Церкви XX века молодежи XXI века». 20 мая 2021 год. // Курская областная научная библиотека им. Н. Н. Асеева [Электронный ресурс] – URL: <http://kurskonb.ru>(дата обращения 15.11.2021).

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

Барган К. А., протоиерей

Богословское размышление понимания гагаузами Вознесения Господа нашего Иисуса Христа

*Научный руководитель – протоиерей Алексей Николаевич Марченко,
доктор исторических наук, доктор церковной истории, доцент*

***Аннотация:** Для святых апостолов, вера во Иисуса Христа и их присутствие в момент Вознесения Господня становится “залогом” свидетельства их спасения и соединения в вечности со Христом. Крепкая вера во Христа и религиозное самосознание гагаузов не сломлено и не искушено историческими процессами свидетелями, которых стали балканские гагаузы-христиане. Пребывая в простоте, религиозное чутье почитания праздника Вознесения гагаузами несколько искажено, из-за не точного употребления названия самого праздника Вознесения. Забытое слово гагаузами «*üüselmäü*», более точно передает смысл и значение события Вознесения Христа на небо.*

***Ключевые слова:** гагаузы, богословие, становление, почитание, национальная культура, христианство, просветитель, Михаил Чакир.*

Согласно писанию, Христос, Возносясь Божественным Своим Телом на небо, причастив своих учеников, становится «залогом» свидетельства, что по достижении смерти они перейдут в такое же состояние, как и их Божественный Учитель.¹ Апостолы верили, что их тела примут такое же состояние: человеческое, но безгрешное, обожженное «фаворским светом» тело соединится со своим Творцом в вечности, разделив радость Царства с Сыном Божиим.²

Для каждого христианина Вознесение становится символом богоподобия, соединяющего нас в Иисусе Христе. С тех пор ничего не изменилось, духовные устремления и вера православных подобны апостольским.

В древних документах I–II вв., имеющих вероучительную основу исповедования Господа Иисуса, Вознесение Господне, по слову апостола Павла³, – одно из основных событий земного служения Иисуса Христа.⁴

¹ архиепископ Илларион (Алфеев) «Христос – победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции», Изд. Олега Абышко., Санкт-Петербург 2009 г. С. 76.

² Там же. С. 77.

³ 1 Тим.3:16.

⁴ К. Чернышев «Действительность Вознесения Иисуса Христа на небо», Санкт-Петербургская Духовная Академия, Архив журнала «Христианское чтение», 1883 г. № 7-8., С. 505.

Гагаузский народ, являясь глубоко религиозным этносом, исповедующим христианство Православного толка, в большинстве своем понимает Бога в простоте и безыскусности. Чем проще путь познания Бога, тем более искренне гагауз-христианин понимает Его. Этот древний и религиозно стойкий народ прошел очень долгий путь своего становления.⁵ Богословского языка как такового у гагаузов на сегодняшний день нет. В связи с этим, сознание этого чистого, не запятнанного религиозными мудрствованиями народа, является неискушенным.

Имея глубокую религиозную и церковную осознанность, о чем не раз свидетельствуют В. А. Мошков, М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова и другие авторитетные исследователи-гагаузоведы⁶, гагаузы каждый Церковный праздник стараются встречать в ограде храма своего села или города.

Так, например, говоря о церковном празднике Вознесения Господня, мы можем наблюдать как они обладая глубоким и уникальным чутьем, понимают теологическую составляющую священнодействия и самого празднества Вознесения Господня (*zag. – Ĭspas, Spas*), которая передается от поколения к поколению и адаптирующимся к современным реалиям бытия. Уникальность понимания ортодоксами-гагаузами такого библейского сюжета, как Вознесение Господне, определяется специфичностью истории культурного развития самого гагаузского народа и его языка.

Как гагаузы понимают Вознесение Господне?

Из собственных наблюдений мне известно, что среди гагаузов бытует несколько версий перевода фразы “Вознесение Христа на небо” с церковнославянского языка. Одни говорят “**Hristos uçtu göklerä**”, другие – “**Hristos kalkındı göklerä**”, третьи – “**Hristos kalktı göklerä**”. Поразмыслив над этими понятиями, мы увидим, несомненно, глубокое почитание Христа и акта Вознесения Господня гагаузами, сформировавшееся под влиянием особенностей в развитии гагаузской национальной культуры и языка.

Однако, на мой взгляд, неправильные словесные выражения и характеристики в отношении Вознесения Господня приводят гагаузов к неверному пониманию данного события, тем самым умаляя значимость самого Иисуса Христа. И здесь следует отметить, что Вознесение имеет под собой завершенную основу – это действие, которое произошло единожды. Приведенные выше варианты переводов «Вознесения»: **uçtu**, **kalkındı** и **kalktı**, имеют разное значение и несут разную смысловую нагрузку.

При более детальном анализе вырисовывается следующее:

– “**Hristos uçtu göklerä**” (*рус.* Христос полетел на небо), где “**uçtu**” – глагол прошедшего очевидного времени основного залога, означающий *взлетел, улетел*,

⁵ Панцова А. К. К вопросу о роли конфессиональной принадлежности в формировании этнического самосознания гагаузов // Лукомор'я: Археология, етнологія, історія Північно-західного Причорномор'я. Одесса, 2009. Вип.3. С. 102-111. С. 105.

⁶ М. Н. Губогло «Концептуально-методическая ответственность в познании этнического фактора», Русин 2006 г., № 4 (6), //Материалы международной научно-практической конференции «Этнокультурное многообразие Молдавии (история и современность. Чтения памяти И.А. Анцупова)», г.Кишинев., Изд. «Русь», С.76

полетел – это завершенная форма. Данное гагаузское выражение морфологически точно и близко к пониманию сути праздника «Вознесения Господня»;

– “**Hristos kalkındi göklerä**” (*букв.* Христос приподнялся на небо), где “**kalkındi**” – глагол прошедшего очевидного времени возвратного залога, означающий *приподнялся, оттолкнулся*;

– “**Hristos kalktı göklerä**” (*букв.* Христос поднялся на небо), где “**kalktı**” – глагол прошедшего очевидного времени основного залога, означающий *встал, поднялся*.

Все три версии в целом отражают материальную, телесную, видимую сторону события, но не несут в себе его сакрального, мистического смысла. Ведь и птицы летают, и человек может приподниматься, вставать и отталкиваться в обычной жизни. Думается, что для определения Вознесения Господня требуется иная словесная форма.

В русском (церковнославянском) языке приставка *воз-/вос-* означает избыточное, высокое, торжественное действие: воскурить, воспеть, возложить, восхитить. Соответственно, «возноситься» – это «нести себя» на высоту духовного совершенства, на пик достоинства и славы. В гагаузском языке есть подходящее слово, несущее в себе подобную мистическую смысловую нагрузку, – «**üüselmää**», глагол прошедшего очевидного времени возвратного залога, означающий *возвышаться, высоко подниматься*, и тогда можно сказать таким образом: «**Hristos üüselđi göklerä**», что означает Христос *взошел, воспарил* на небо.

Это – старинное гагаузское выражение, которое редко используется в современной разговорной речи. Его сокровенный смысл как нельзя лучше отражает значение события Вознесения Христа для земного человека. В нем заложено понимание Вознесения как «обожение», «облегчения» души от страстей, к чему мы все должны стремиться.

Тема богословского понимания христианства у гагаузов на уровне культуры письменной речи весьма актуальна и мало исследована на сегодняшний день. Широко известная попытка адаптировать церковные каноны и духовные ценности Православия⁷ к особенностям гагаузской языковой культуры и изложить их в письменной форме принадлежит, несомненно, выдающемуся гагаузскому просветителю протоиерею Михаилу Чакиру. Он является одним из первым автором перевода строк Священного Писания и литургических текстов на гагаузский язык (на основе кириллицы). Данное эпохальное для гагаузов событие имело место в начале XX в. В православных приходах и храмах на территории Гагаузии священнослужители по сей день обращаются на практике к литургическим текстам, автором которых является о. Михаил Чакир, во время ведения церковных служб на гагаузском языке.

Несомненно, что сегодня есть необходимость большей актуализации существующих начинаний в этом направлении, продиктованных требованиями времени, и определенная работа уже ведется на региональном уровне. Богословское

⁷ С. Я. Романова «Элементы Соционормативной культуры в этнопедагогике», Курсом развивающей Молдовы. Т.6., КГУ, ИАНРМ, РАН Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая., Москва 2009 г., С.323.

понимание такого значимого в Христианском мире события, как Вознесение Господне, и его празднование у гагаузов – это лишь один из ряда достойных внимания исследователей базовых сегментов духовной культуры гагаузского народа, которому было уделено внимание в представленном материале.

Духовная культура гагаузского народа многогранна, специфична и, несомненно, достойна того, чтобы быть всесторонне изученной.⁸ Данная работа – лишь малый шаг на пути изучения культурного наследия поистине уникального гагаузского народа – тюркоязычного народа, в истории становления, которого Православие сыграло решающую роль.

Список источников и литературы

1. Архиепископ Иларион (Алфеев) «Христос – победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции», Изд. Олега Абышко., Санкт-Петербург 2009 г.

2. Чернышев К. «Действительность Вознесения Иисуса Христа на небо», Санкт-Петербургская Духовная Академия, Архив журнала «Христианское чтение», 1883 г. № 7-8

3. Папцова А. К. К вопросу о роли конфессиональной принадлежности в формировании этнического самосознания гагаузов // Лукомор'я: Археология, етнологія, історія Північно-західного Причорномор'я. Одесса, 2009. Вип.3.

4. М. Н. Губогло «Концептуально-методическая ответственность в познании этнического фактора», Русин 2006 г., № 4 (6), //Материалы международной научно-практической конференции «этнокультурное многообразие Молдавии (история и современность. Чтения памяти И. А. Анцупова)», г. Кишинев., Изд. «Русь».

5. С. Я. Романова «Элементы Соционормативной культуры в этнопедагогике», Курсом развивающей Молдовы. Т.6., КГУ, ИАНРМ, РАН Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая., Москва 2009 г.

6. Е. Хатлас «Православная вера – цементирующий элемент в жизни жителей Гагаузской Автономии: правда или миф?». Курсом развивающей Молдовы. Т.6., КГУ, ИАНРМ, РАН Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая., Москва 2009 г.

⁸ Е. Хатлас «Православная вера – цементирующий элемент в жизни жителей Гагаузской Автономии: правда или миф?». Курсом развивающей Молдовы. Т.6., КГУ, ИАНРМ, РАН Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая., Москва 2009 г., С.416.

Понятия теологумена и ереси в современном христианском богословии

*Научный руководитель – Бухович Евгений Викторович,
ст.преп. кафедры философии Кубанского государственного университета,
ст. преп. кафедры церковно-практических дисциплин
Екатеринодарской духовной семинарии*

***Аннотация:** Статья посвящена рассмотрению понятий теологумена и ереси в контексте современного христианского богословия. Проблема – определение границ богословского мнения в Церкви. Исследуются вопросы возникновения данных понятий, а также их существования в современности.*

***Ключевые слова:** Христианство, Богословие, Церковь, Вероучение, Откровение, Догмат, Теологумен, Богословское мнение, Ересь.*

Проблема границ богословского мнения присутствует в Церкви с самого оформления её догматического учения. Так из церковной христианской истории мы можем узнать о различных спорах и разногласиях по тем или иным вопросам христианского вероучения. Христианские авторы, богословы и апологеты предлагали те или иные варианты решения вопроса. На основании их мнений оформлялось догматическое учение церкви.

В то же время, важно понимать, что догматическое учение основывается на содержащемся в Священном Писании и Предании Церкви христианском вероучении. Несмотря на это, само вероучение в данных богооткровенных источниках не раскрывается во всех своих частных аспектах [2, с. 23–24]. Так в Священном Писании не говорится в подробностях о состоянии души после разлучения с телом; мало что известно и об ангелах. На подобные вышперечисленным вопросам ответ даётся в рамках богословия в виде богословских трудов, мнений и положений. Несмотря на то, что основой богословского мнения служат Священное Писание и Священное Предание, мнения одних Отцов Церкви не всегда согласуются с мнением других.

В рамках рассматриваемой проблематики мы не можем не упомянуть, что наряду с богословскими мнениями и догматическим вероучением Церкви существует и проблема ереси. В связи с этим, важно ответить на вопросы о допустимости возникновения богословских мнений, а также о принципах их возникновения.

Для решения данной проблемы необходимо дать определения догмату, ереси и богословскому мнению и выделить критерии их дифференциации.

Слово «догмат» произошло из греческого языка. С IV века данный термин означает вероучительные истины Церкви. Догматическое вероучение Церкви говорит о Боге-Творце и его творении. Догмат возникает в рамках Церкви. Являясь истиной Откровения, он всегда шире, чем догматические определения [3, с. 21–22].

На этот счёт высказывался кардинал Дж. Г. Ньюмен. Он писал о восприятии церковным сознанием Откровения в опыте и последующем извлечении из опыта Откровения догматических определений [7, с. 115]. Похожий принцип мы можем увидеть и в работе протоиерея Алексея Князева «О боговдохновенности Священного Писания». Там говорится о восприятии Откровения соборным человечеством и выделении частных моментов внутри христианского вероучения с помощью религиозного опыта самой Церкви [4].

Таким образом, говоря об Откровении, мы также ведем речь и о восприятии вероучительных истин сознанием члена Церкви. Проблема возникновения еретических мнений берёт своё начало в человеческой неспособности воспринять и усвоить Божественное Откровение во всей полноте. Хотя каждый человек может заблуждаться в тех или иных моментах учения Церкви, либо же не воспринимать их верным образом, ересь, как таковая, возникает, когда человек упорствует в своих заблуждениях. Так преподобный Исидор Пелусиот писал о причинах возникновения ересей: «Или от любоначала, думаю, или от предубеждения – двух с трудом побеждаемых страстей – породились ереси. Ибо те, которые не соблаговолили и почли для себя несносным быть в числе подчиненных, возгнушались тем, чтобы оставаться при утвердившемся образе мыслей, и посеяли семя нового учения» [5, с. 610].

Слово «ересь» также пришло к нам из греческого языка. Ересь – это ложное учение о христианстве, которое отличается от учения Единой Апостольской Церкви и основывается на произволе выбора, искажения и отделения от полноты вероучения Церкви его определённой части. Ересь есть намеренное и упорное отступление от вероучительных основ Церкви, которое претендует на статус истинного положения. Возникая только внутри Церкви, и являясь искажением части её вероучения, ересь осуждается и отвергается самой Церковью [8].

По вышеназванным признакам ересь отличается как от догматических положений, так и от богословских мнений.

Что касается последних, – понятие о богословских мнениях одним из первых было выдвинуто преподобным Викентием Леринским в сочинении «Памятные записки». Он определяет их, как мнения личные, сокровенные, частные, отличающиеся от авторитета общего открытого и всенародного верования [6, с. 676].

Известно также о принципе согласия Святых Отцов. Когда большинством Святых Отцов Церкви выдвигается согласованный ответ на тот или иной вероучительный вопрос, не являющийся догматически закреплённым. В таком случае, данный ответ считается равным догматическому положению по достоинству.

Понятие богословского мнения или теологумена в русское богословие было введено профессором В. В. Болотовым. В своей работе «К вопросу о Filioque» он дал этому термину определение. Теологумен есть мнение авторитетных Отцов Церкви, – чем оно и отличается от частных богословских мнений. Кроме того, теологумен – это мнение из области христианской мысли, где есть поле для размышлений, например антропология, космология, нравственное учение, ангелология и др. Важно также отметить, что теологумен лишь вероятно истинное мнение, лишённое притязаний на общеобязательность [1, с. 30–32].

В то же время, развитие гуманитарных и естественных наук не стоит на месте. Периодически вне церковной жизни возникают новые течения и идеи. А по-

сколькx богословие – это наука не только о Боге, но и о человеке в его отношениях с Богом, то проникновение социальных мыслей и настроений в богословие является неизбежным. Например, возникновение таких направлений как экологическая теология, феминистская теология, теология освобождения и другие. Вероятно этим всё не закончится, будут образовываться всё новые и новые течения по мере того как будет проходить своё развитие человеческая культура.

При всём таком многообразии богословие приобретает потребительский характер, когда каждый стремящийся к богопознанию, либо, куда более приземлённо, к духовно-нравственному совершенствованию, выбирает понравившееся ему направление. И тогда возникает вопрос. Что в таком случае остаётся делать богословской науке? Консервирование является большим риском, поскольку так она спасует перед вызовами современности, а это может повредить богословской науке. Возможно, только благодаря тому, что с момента своего возникновения, богословская мысль Православия опиралась на наследие Отцов Церкви. Благодаря системе Поместных Церквей, и прочим различным факторам ему удавалось сохранить свою самобытность и не разделиться по принципу Западной Церкви. В новую эпоху русского богословия, когда теология уже пришла в светские учебные заведения, возникает опасность пойти по пути спекуляций в рамках богословской науки.

Вопрос о пути развития современного христианского богословия всё ещё остаётся открытым. Но важно помнить, что в Церкви продолжается действие Святого Духа, и будет продолжаться до Второго Пришествия Христа. Поэтому будут появляться новые Святые Отцы и возникать новые богословские мнения.

Список источников и литературы

1. *Болотов В. В.* К вопросу о Filioque. – СПб.: Типография М. Меркушева, 1914. – 138 с.
2. *Булгаков М. П.* Православно-догматическое Богословие Т. 3. – 4-е изд. – СПб: Аксион эстин, 2006. – 594 с.
3. *Давыденков О. В.*, прот. Догматическое богословие: Учебное пособие. – М.: ПСТГУ, 2017. – 624 с.
4. *Князев А. П.*, прот. О боговдохновенности Священного Писания // Альфа и Омега. – 1999. – №19.
5. *Пелусиот Исидор.* Письма. Преподобный Исидор Пелусиот. Том II. – М.: Сестричество во имя святого Игнатия Ставропольского, 2001. – 576 с.
6. *Прп. Викентий Леринский.* Памятные Записки. Перевод П. П. Пономарева // Православный Собеседник. – 1904. – №1. – С. 639–677.
7. *Стойчев А. Н.* Догматическое богословие: учебное пособие для 2-го класса духовной семинарии. – Киев: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2016. – 240 с.
8. Святоотеческое учение о догмате и ереси. Иеромонах Мефодий (Зинковский). [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_I_Mefodij_Zinkovskie/svjatootecheskoe-uchenie-o-dogmate-i-eresi/ [Дата обращения: 15.11.2021].

Образ христианки в трудах Тертуллиана и Киприана Карфагенского

Научный руководитель – Дьяченко Ольга Николаевна,
кандидат философских наук, доцент

Аннотация: в данной статье осмысливается образ христианки, представленный в трудах апологетов. В работе рассматриваются главным образом труды христианских авторов данного периода: Тертуллиана и Киприана Карфагенского. В ходе исследования автор приходит к выводу, что существуют определенные различия в понимании образа женщины. Так, Тертуллиан акцентирует внимание на худших качествах женщины, представляя ее существом порочным, носящем в себе первородный грех, в то время, как Киприан Карфагенский в своем труде «Книга об одежде девственниц» называет женщин цветом церковного отростка и природой веселой. Рассматривая труды представителей апологетики, были выделены основные требования ко внешнему виду женщин и их духовному состоянию христианки. В исследовании заявленной темы автор опирается на анализ первоисточников.

Ключевые слова: образ женщины, христианка, Тертуллиан, Киприан Карфагенский, период апологетики.

Ответ на вопрос, каким должен быть современный христианин является одним из ключевых для разных христианских конфессий сегодня. Но особенную остроту эта тема приобретает, когда речь заходит о представлениях, связанных с образом верующей женщины, о качествах, которыми должна обладать истинная христианка. Данная тема является особенно актуальной в наше время, поскольку многих современных женщин интересуют идеи феминизма, проблемы, связанные с гендерным неравенством в социальной и религиозной жизни, в том числе история положения и отношения к женщинам в разные эпохи. Именно поэтому мы обращаемся к периоду апологетики, чтобы ответить на вопрос, какой хотели видеть женщину в Учители и Отцы этого периода, такие как Тертуллиан и Киприан Карфагенский, в работах которых представлен образ идеальной христианки их времени.

Читая работы христианских авторов, мы можем отметить, что в нередко образ женщины имеет негативный характер, все потому что ее считали носителем греха и источником зла, соблазном на пути к праведности. Возможной причиной подобной трактовки были некоторые формулировки из текстов Священного Писания. Так, в Ветхом Завете мы уже можем встретить такие изречения, как «лучше жить в углу на кровле, чем со сварливою женой в общем доме» (Притч. 21:9) [1], «и нашел я, что горче смерти женщина, потому что она – сеть, и сердце ее – силки, руки ее – оковы; добрый пред Богом спасется от нее, а грешник уловлен будет ею» (Еккл. 7:26)[1].

В этой связи необходимо отметить, что эти идеи развивает яркий представитель периода западной апологетики Тертуллиан. В своих произведениях он часто обращается именно к женщинам. Его поучения относятся не только к личным качествам христианок, благочестивому поведению, но и внешнему виду. Так, в произведении «О женских украшениях». Тертуллиан наряженных христианок автор сравнивает с блудницами и порицает их. Он призывает женщин отказаться от удовольствий и нарядов и воспитывать в себе нравственные качества: «Отвергнем все сии земные украшения, если хотим блистать на небесах», – призывает он [3, с.19-20]

Тертуллиан указывает на то, что главным украшением женщины должны являться простота и целомудрие. Идеальная христианка, по мнению Тертуллиана, должна покоряться своему мужу, быть благочестивой скромной и воздержанной. Автор считает, что яркие роскошные наряды и различные украшения женщин рождают блудные мысли и такой грех, как похоть у своих братьев по вере. Когда женщина представляет свою красоту братьям по вере, это их губит, и по словам автора, женщины понесут за это наказание. По его мнению, это действительно может повлиять на спасение души, в подтверждение тому цитата из его произведения «Если вы мало печетесь о собственном спасении: то, по крайней мере, не разрушайте спасения других» [3, с.5]

Главный долг христианки – украшать не свое тело, а душу. Свое произведение автор заканчивает мыслью о том, что если женщины будут уделять больше внимания своему духовному украшению, то Господь станет их главным «подружием на веки вечные» [3, с.20]

Для сравнения стоит обратиться к не менее авторитетному христианскому апологету Киприану Карфагенскому. В своем труде «Книга об одежде девственниц» он говорит о благочинии, как о страже надежды, который помогает быть во Христе, и нужно ему следовать [2]. Такое напутствие относится, конечно, не только к женщинам, но и к мужчинам. Автор размышляет о женщинах, как о высоком украшении духовной благодати, Божьем образе и светлой части стада Христова. Уже с первых строк мы видим противоречие между мнением Тертуллиана и Киприана Карфагенского касательно описания образа женщины. В словах автора сквозит доброе, благожелательная настроенность в обращении к христианкам, лишённое власти женщинам и стремления обвинить ее в склонности к греху, о чем сам и пишет в своем труде. Несмотря на то, что Киприан направляет свое послание именно к девственницам, конечно же он обращается к теме первородного греха, но его позиция заключается в том, что женщина – это часть мужчины, так как она создана из его ребра и они оба являются одним целым. Киприан Карфагенский не винит одну женщину в первородном грехе, из этого следует, что это был грех двоих. Он очень мягко указывает на то, что девство предназначено для Царства Божия, и с этой позиции следует, что украшать себя для того, чтобы угодить другим людям, будет считаться грехом.

Сравнительный анализ идей двух апологетов свидетельствуют о существенных различиях в позиции Киприана Карфагенского и Тертуллиана, который изъясняется более резкими фразами и часто в его речи звучат обвинения в адрес женщин, в их склонности к греху.

Однако оба апологета убеждены в том, что целомудрие и непорочность должны быть не только духовными качествами, но и выражаться во внешнем виде, одежда не должна портить чистоту души. Она не должна вызывать искушение у всех, кто видит ее. Киприан Карфагенский, как и Тертуллиан, считает недозволительным христианке украшать себя вычурными прическами, привлекать внимание к себе своим внешним видом. Обращается он так же и к богатому сословию, указывая на то, что не нужно оправдывать тщеславие своим высоким положением, что высшие слои не должны поддаваться греху и забывать о том, что главные ценности – это не материальные украшения, но духовные. Киприан напоминает им, что в Царствии Небесном все будут равны и предстанут перед Богом одинаково.

Интересен тот факт, что Киприан отзывается о бижутерии, как о чем-то созданном диаволом, с целью исказить то, что было дано Господом. Украшения для лица, проколы в ушах, окрашивание волос, так же и искажают образ Божий и порицаются автором. Он сравнивает Бога с живописцем, который написал лик человеческий по своему образу и подобию. Киприан задался вопросом, а если бы появился еще один живописец, который бы посчитал себя искуснее и начал исправлять написанный лик. Не причинил бы он боль первому живописцу? Так и мы, по мнению автора причиняем страдания Господу, когда стараемся изменить свой лик, который нам дан был Богом.

На основании вышеизложенного, мы приходим к выводу о том, что несмотря на то, что Тертуллиан считает женщину виновной в грехе и в большей степени склонной к нему, а Киприан в своих трудах именуется женщин «цветом церковного отростка и природой веселой», мнения апологетов были схожи в то, что они уделяют особенное внимание внешнему виду христианки, поскольку с точки зрения апологетов, он является отражением внутреннего настроя человека, направленности помыслов христианина. Следовательно, одежда, внешность, прически могут побуждать к мысли о грехе. Главные качества, которыми она должна обладать – это благочестие, целомудрие и скромность, которые должны выражаться не только в ее поведении, но и в ее внешнем виде.

Список источников и литературы

1. Библия. Священные книги Писания Ветхого и Нового Завета. // Азбука веры [электронный ресурс] <https://azbyka.ru/biblia> (дата обращения 04.10.21).
2. Священномученик Киприан Карфагенский. Книга об одежде девственниц/ Киприан Карфагенский // Азбука веры [электронный ресурс] https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Karfagenskij/kniga-ob-odezhde-devstvennits/ (дата обращения 04.10.21).
3. *Тертуллиан, К.* Об убранстве женщин // Избранные сочинения : пер. с латин. / Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан; сост., вступ. Ст. и общ. Ред. А. А. Столярова. – М. : Прогресс : Культура, 1994. – С. 345–357.

Развитие концепции апокатастасиса в восточной патристике

Научный руководитель – Бойко Павел Евгеньевич,
доктор философских наук, профессор

Аннотация: В статье приводится анализ предпосылок, зарождения, развития и отвержения концепции апокатастасиса в восточной патристике. Делается вывод о том, что она развивалась в рамках александрийской школы богословия благодаря сильному влиянию платонизма.

Ключевые слова: апокатастасис, Александрийская школа богословия, эсхатология, Климент Александрийский, Григорий Нисский, Ориген.

Понятие «апокатастасис» достаточно широко использовалось в дохристианской античности и употреблялось в медицине, механике, астрономии и военном деле для обозначения процесса возвращения в исходное положение, завершения цикла или восстановления здоровья. Как философская концепция, апокатастасис играет важную роль в философии стоицизма, обозначая завершение вселенского цикла и начало нового. Поэтому можно с уверенностью утверждать, что использование понятия «апокатастасис» в дохристианской античности явилось одной из предпосылок возникновения в христианстве концепции апокатастасиса, поскольку богословы, которые разделяли ее, были хорошо знакомы с наследием античности.

Основным источником, на котором восточные богословы обосновывали концепцию апокатастасиса, являлась Библия. Проведенный анализ ее текстов позволяет утверждать, что в Новом Завете слово «апокатастасис» в различных словоформах употребляется 7 раз в смысле восстановления утраченного состояния. В Септуагинте в аналогичных случаях слово *ἀποκατάστασις* употребляется 47 раз. Однако для того, чтобы обосновать концепцию апокатастасиса, богословы применяли толкование, поскольку специфика текстов Библии не предусматривает систематического изложения теологических доктрин.

В некоторых новозаветных апокрифах концепция апокатастасиса проявляется более явно и структурировано, хотя и в образно-мифологической форме. Кроме того, известно, что многие раннехристианские группы исповедовали апокатастасис, хотя сведений о них сохранилось очень немного. Поэтому новозаветные апокрифы также можно считать предпосылками концепции апокатастасиса в восточной патристике.

Наибольшее влияние на возникновение концепции апокатастасиса в Александрийской школе богословия у Климента Александрийского, который первым изложил ее в рамках созданной им системы богословия, оказала идейная преемственность с александрийской дохристианской философией. Основатель среднего платонизма Евдор вводит в философский дискурс трансценденное творящее начало, чем с успехом воспользовался Филон Александрийский, который совершил синтез

платонизма и иудаизма, решив проблему соотношения трансцендентного начала и сотворённого мира введением безличного посредника между ними – логоса. Это оказало огромное влияние на последующее развитие христианского богословия.

Александрийская школа богословия, восприняв философский инструментарий платонизма, породила целую плеяду богословов, которые обосновывали апокатастасис.

Климент Александрийский персонализировал безличный логос Филона. Будучи ревностным сторонником философского обоснования христианских верований, он воспринял и платоническое понимание материи, которая способна к возвышению и приближению к Богу. Поскольку сотворённые существа материальны, то и они обладают этой возможностью. Климент Александрийский пришёл к выводу о том, что муки ада являются средством очищения и возвышения, и после завершения этого процесса произойдёт всеобщее спасение.

Дальнейшее развитие апокатастасис получает у Оригена, становясь важнейшим элементом его богословия, которое, несомненно, имеет существенные черты неоплатонической философии. Апокатастасис у Оригена является частью вселенского цикла, в ходе которого живые существа после отпадения от Бога, пройдя воспитание в материальном мире, вновь возвращаются в изначальное состояние, причём человек не обладает исключительностью, человеческая природа является лишь одним из трех падших состояний, в которые душа может переходить в процессе восхождения. Количество и порядок этих циклов остаётся спорным вопросом богословия Оригена, который не выразил этот момент достаточно ясно.

Григорий Нисский переносит апокатастасис в сферу онтологии. Все сотворённое Богом лишь только в силу существования является благом. Зло, не имея собственного бытия, подобно мраку в душе человека, который являет себя обманом при помощи особой способности, именуемой памятью. Следовательно, достаточно удалить зло из души человека, чтобы он обрёл совершенство в силу своего бытия. Этот процесс происходит либо в земной жизни путём осознанных усилий, либо в аду, где наказания в итоге удаляют зло из человека. После воскресения все люди обретут истинную природу и навечно соединятся с Богом. Разница лишь в том, что у воскресших грешников будет отсутствовать память о земной жизни, как носитель зла. Таким образом, апокатастасис у Григория Нисского является актуализацией онтологии человека.

Дидим Слепец не вносит принципиально нового понимания апокатастасиса, следуя Григорию Нисскому. Он также считает, что зло в конце времён совершенно исчезнет из мироздания как его характеристика, и все существа вернуться к состоянию первоначального блаженства.

Понимание апокатастасиса Евагрием Понтийским схоже с концепцией Оригена с той разницей, что он не допускает множественность отпадений. Апокатастасис окончателен, но произойдёт в два этапа. На первом все живые существа возвысятся до уровня ангелов, что будет ознаменовано всеобщим воскресением. На втором этапе произойдёт полное слияние просветлённого мироздания с Богом.

Максим Исповедник существенно трансформирует понятие апокатастасиса, фактически примиряя его с традиционной эсхатологией. Для него в человеке даже после грехопадения остаётся онтологическая характеристика, именуемая

«образ Бога». В течение жизни человек имеет возможность преобразовать этот образ в «подобие Бога». В конце времён Бог вновь соединится с человечеством, и это соединение испытают все без исключения люди в силу наличия в них «образа Бога». Однако для тех, кто не преобразил его в «подобие Бога», это соединение будет насильственным, мучительным и вечным.

Исаак Сирий переносит вопрос апокатастасиса из сферы богословско-философских теорий в область чувств. Его аргумент очень прост – Бог, являясь абсолютной любовью, в силу этого не может позволить вечных страданий грешников.

На основании исследования вышеприведённых богословов, можно сделать вывод о том, что, за исключением Григория Нисского, все они принадлежали к александрийской школе богословия. Следовательно, особенности этой школы обусловили развитие концепции апокатастасиса, а именно влияние поздних форм платонизма, в которых материя имеет свойство к возвышению.

Длительное время в среде христианской церкви вполне мирно сосуществовали две эсхатологические концепции – апокатастасис и вечные мучения грешников. Poleмика по этому вопросу началась почти сразу после смерти Оригена и была неразрывно связана с борьбой против его учения в целом. Критиками выступали такие видные богословы как Августин, Василий Великий, Федор Студит, Иоанн Златоуст. Однако идеи Оригена были широко распространены, особенно в среде монашества. В шестом веке, в основном в силу политических причин, по инициативе императора Юстиниана был созван V Вселенский Собор, на котором, как считается, было предано анафеме учение Оригена в целом, и апокатастасис в частности. Хотя в материалах Собора нет никакого обсуждения учения Оригена, два письма Юстиниана, приложенные к ним, посвящены преданию его анафеме. Это может объясняться тем, что незадолго до V Вселенского Собора состоялось два поместных собора, на которых проходило обсуждение учения Оригена, и вопрос посчитали решённым. После этого концепция апокатастасиса ушла из богословия официальной церкви, став еретическим учением. Такое понимание сохранилось и после разделения церкви, поэтому три основных течения христианства современности – католицизм, протестантизм и православие – апокатастасис категорически не принимают.

Список источников и литературы

1. *Стуков Ф.* Происхождение в церкви христианской мнений, проиворечащих православно-христианскому учению о вечности мучений, их сущность и влияние на раскрытие этого учения. Казань, 1892.
2. *Сирий. И.* Святого отца нашего Исаака Сирина слова духовно-подвижнические. М.: Книга по Требованию, 2013.
3. *Серёгин А. В.* Апокатастасис и традиционная эсхатология у Оригена // Вестник древней истории// №3(246) 2003. С.170.
4. *Митрополит Макарий (Оксиюк)* Эсхатология св. Григория Нисского. Историко-догматическое исследование. Киев, 1914
5. *Климент Александрийский.* Строматы. Т. 1-3. СПб., 2003
6. *Евагрий Понтийский.* Творения. [Электронный ресурс] URL: <http://www.platonizm.ru/content/evagriy-pontiyskiy-tvoreniya>.

7. *Дидим Слепец*. Книга о Святом Духе. [Электронный ресурс] URL: http://mstud.org/library/d/didim/holy_sp.html.
8. Деяния Вселенских соборов, Т. 5. Казань, 1913.
9. *Максим Исповедник*. Творения: Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993.
10. *Ориген*. О началах. СПб., Амфора, 2000.
11. *Преподобный Исаак Сирий*. Изборник. Минск. Свято-Елисаветинский монастырь, 2010.
12. Творения преподобного Максима Исповедника. М.: 1993.
13. Творения св. Григория Нисского. Части I-VIII. М: МДА, 1861-1871.

Писаренков Г. А.

Сотериология свт. Григория Паламы в свете учения о божественных энергиях

*Научный руководитель – Бойко Павел Евгеньевич,
доктор философских наук, профессор*

***Аннотация:** В статье рассматриваются основные положения сотериологического учения Григория Паламы. Прослеживается связь его учения с догматическими принципами концепции «спасения души» человека в православном христианстве.*

***Ключевые слова:** сотериология, догматическое богословие, Божественная энергия, свет.*

Современное общество, на рубеже XX-XXI вв. переживает стремительный рост эсхатологических настроений. Подъем тревожности спровоцирован активным развитием и усугублением глобальных проблем. В связи с этим массово распространяются многочисленные религиозные учения, предлагающие те или иные концепции объясняющие идею спасения души человека. Соответственно, сотериология, как одно из направлений догматического богословия, разъясняет одну из самых актуальных проблем современности – проблему спасения души человека и его бытия относительно таких категорий как «духовный мир», «вечность» и т.д.

Кроме того, корректное разъяснение отдельных тезисов относящихся к сотериологии, позволяет избежать ложного и непоследовательного способа изложения догматических основ ведущих религиозных учений, одним из которых является христианство.

Вопрос о сущности Божественной природы неоднократно поднимался в рамках догматического богословия. В этом отношении вступают во взаимодействие и противоречие две точки зрения. Согласно первой, апофатической, Бог сочетает в своей сущности всю полноту бытия и наделен полнотой власти над вселенной.

Вторая точка зрения, катафатическая, отталкивается от позиции, что Бог является духовно-разумным существом наделенным личностью. Разность подходов к пониманию Божественной природы, указывает на наличие множественности представлений о данной проблеме. В этом отношении, в рамках догматического богословия, дискурс Божественной энергии, является одним из самых обширных и развитых.

Одним из вопросов в рамках обозначенного дискурса выступает определение сущности и свойств Божественных энергий. Данное понятие активно развивается в рамках дискурса начиная с периода Средних веков. В его основу положено понятие «света», которое с точки зрения западных ученых и теологов Средневековья и Нового времени силой самой природы, её онтологической формой. Свет есть принцип существования и принцип познания, единство материи и формы – к такому выводу приходили средневековые физики и метафизики [2]. Таким образом, посредством изучения концепции света, сквозь призму онтологии было инициировано развитие концепции постижимости Божьей природы.

Наиболее весомый вклад в развитие дискурса Божественных энергий внес богослов, святитель Григорий Палама, в процессе ведения спора с Варлаамом Калабрийцем, в XIV в. Богословом было разработано учение о непостижимости Бога в Своей Сущности и познании его в действиях или энергиях. Спор между монахом униатом Варлаамом и Свт. Григорием Паламой был начат по причине попыток Варлаама доказать тварность Фаворского света. Обвинения сначала носили устный характер, но затем были изложены Варлаамом письменно.

Святитель Григорий, по просьбе афонских монахов, обратился к ересиарху сначала с устными увещаниями. Но, видя безуспешность подобных попыток, он письменно изложил свои богословские доводы. Так появились «Триады в защиту святых исихастов» (1338 г.). К 1340 г. афонские подвижники с участием святителя составили общий ответ на нападки Варлаама – так называемый «Святогорский томос». Не удовлетворившись исходом дела, Варлаам потребовал открытого церковного суда [3]. Разрешение спора о нетварности божьего света между Григорием Паламой Варлаамом произошел на Константинопольском Соборе 1341 г. в храме Святой Софии, где доводы Свт. Григория были признаны верными и апология о нетварных энергиях была принята собором.

Основные положения апологии свт. Григория Паламы относительно нетварности Божественной энергии звучат следующим образом:

- Бог являет Себя миру и человеку в Своих энергиях;
- Божественные энергии доступны восприятию человека, но одновременно они не являются чувственными и сотворенными;
- Энергии отражают сущность Бога, обращенного к Своему творению [2].

Основываясь на одном из основных богословских трудов, посвященном характеристике Божественных энергий «Триаде в защиту священнобезмолствующих», свт. Григорий Палама, отмечает, что энергии не суть ипостаси, ибо нет в Боге иных ипостасей кроме Лиц Пресвятой Троицы. В данном тезисе определяется самость Божественной энергии, ее единство по отношению к Божественной Троице, и как следствие возможность ее проявления в различных формах. Тем самым, учение свт. Григория Паламы строится на вполне конкретной модели, оформленной как «личность-энергия». Так, в основу богословия паламизма

положено различие между трансцендентной сущностью Бога и нетварными энергиями, где энергия является одной из форм проявления Божественной сущности для всех Его творений. Соответственно, свт. Григорий Палама, развивая свое учение утверждает реальность и трансцендентности, и общения. В связи с этим, Бог всецело трансцендентен и непознаваем в Своей сущности, однако Он являет и сообщает Себя посредством Божественных энергий [1].

Отталкиваясь от основных положений своего учения о Божественных энергиях свт. Григорий Палама, выделял три категории проявления сущности Бога, через энергии: «реальность, атрибут и действие» [4]. В контексте вышесказанного, следует отметить, что богословская концепция о Божественных энергиях свт. Григория Паламы, позволила православной христианской богословской традиции установить эффективную модель взаимодействия между Богом и Его энергией (светом), а также закрепить общий мистический характер восточной богословской традиции. Поскольку итоги богословского спора между паламитами и варлаамитами, а также все трактаты составленные святителем по его завершению, были полностью приняты на заключительном патриаршем совещании V Константинопольского собора в 1351 г. В этом обнаруживает себя весомый вклад свт. Григория Паламы, внесенный в дальнейший ход развития дискурса познаваемости Божественной природы.

В частности продолжателями и критиками богословского наследия святителя стали И. И. Соколов, П. А. Флоренский и А. Ф. Лосев, развившие концепцию в контексте спора об имяславии [4]. Соответственно, учение свт. Григория Паламы стали необходимым фундаментом для дальнейшего развития православного богословия на современном этапе, с учетом закрепления единой духовной сущности Бога. Поскольку Бытие Бога выражено в богословии Паламы триадой сущности ипостаси-энергии, и это троичное различие не разделяет бытие Бога, но напротив отражает мистическую жизнь Троицы, ее откровения состоящего из проявления энергий, где процесс обожение есть ничто иное как обозначение причастности к ним.

Таким образом, само понятие «спасение» для Паламы является приобщением благодати Божественных энергий. Энергетизм и Сотериологизм в данном случае, есть ничто иное, как две диалектически связанные категории, которые способствуют раскрытию специфики православного догматического вероучения.

Список источников и литературы

1. *Мейендорф И. Ф.* Сущность, лица и энергии у свт. Григория Паламы. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т: Эксмо, 2013. – 797 с.
2. *Порфирьев Е. В.* О природе нетварных Божественных энергий и информации // Политематический сетевой электронный научный журнал Кубанского государственного аграрного университета. – 2009. – № 31(7). – С.1-12.
3. Святитель Григорий Палама и его учение о нетварных Божественных энергиях // На Горе. – URL: <http://www.na-gore.ru/articles/palama.htm> (дата обращения: 19.11.2021).
4. *Фернандес Э.* Русский неоплатонизм и учение св. Григория Паламы о Божественных энергиях // Verbum. – 2015. – № 17. – С. 186-202.

5. *Целенгидис Д.* Вклад свт. Григория Паламы в исихазм. Богословские основания жизни во Святом Духе // Песнь Степеней. – URL: http://stepenna.blogspot.com/2018/02/blog-post_625.html.

Бирюков А. А.

Идея провиденциализма в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX века (Вл. С. Соловьев, Н. А. Бердяев)

*Научный руководитель – Лупандин Иван Владимирович,
кандидат философских наук, доцент*

***Аннотация:** В статье рассмотрено ключевое положение идеи провиденциализма в историософских концепциях и эсхатологических представлениях Вл. С. Соловьева и Н. А. Бердяева. Автором показана преемственность этой идеи от богословского учения греко-восточной патристики.*

***Ключевые слова:** провиденциализм, Промысл, исторический процесс, эсхатология, теология истории, русская философия, историософия.*

Большинство ученых, специализирующихся на исторической мысли признают, что, благодаря широкому распространению христианских идей в период поздней античности, появляются абсолютно новые подходы в осмыслении исторического процесса. Начиная с Р. Коллингвуда, принято считать, что появление христианства и влияние христианской мысли стало кульминационной точкой в развитии историографической науки [5, с. 46]. Результатом этого влияния стала идея провиденциализма (от лат. *providentia* – Промысл, Провидение), представляющая единый исторический процесс как реализацию заранее предопределенного Богом плана спасения человечества.

В таком представлении центральным элементом истории становится Боговоплощение – обетованное Богом пришествие в мир Спасителя, призванного вернуть человеку первозданное райское состояние и восстановить утраченное единство с Творцом.

Поскольку христианство, как и любая мировая религия, направлено на объяснение посмертной участи человека и конечной цели мира, особое значение в этой концепции получает такое религиозно-философское учение как эсхатология. Именно в ее свете разрозненные исторические факты складываются в единую историческую картину и получают логическое завершение.

Разработанное Августином Блаженным в трактате «О граде Божьем» учение о провиденциалистском пути к «царству Божию» легло в основу всей средневековой западной историографии, было актуальным на протяжении долгого времени (М. Лютер, Ж. Боссюэ, Ф. Шлегель, Л. Ранке и др.) и до сих является основой многих западных течений и направлений (неотомизм, направления протестантской теологии).

Несмотря на отсутствие подобного труда на Востоке, православию идея провиденциализма так же не была чуждой. Уже во II – III веках христианские апологеты, начиная с Иустина Мученика, прогрессивно критикуют языческие учения школ стоиков и средних платоников о фатуме, выдвигая в противовес им христианизированную идею Божьего Промысла, позаимствованную в среде языческой и иудео-эллинистической философии.

Вслед за раннехристианскими апологетами идеи провиденциализма последовательно развивали в своих трудах и последующие восточные богословы. Причем как самостоятельные мыслители (Немесий Эмесский, Евагрий Понтийский), так и представители александрийской (Климент Александрийский, Ориген Адамант [8]) и антиохийской (Иоанн Златоуст [6]) богословских школ.

В отличие от западного подхода, заложенного Аврелием Августином, в котором грехопадение человека является частью Божественного Провидения, восточным богословом и Отцом Церкви Иоанном Златоустом это событие осмысливается как губительное проявление человеческой свободы и отпадение от Бога. По его мнению, с этого момента история, задуманная Богом, видоизменяется, но не перестает иметь на свой счет Божественного Плана и Божественного Промысла. В концепцию учений великого богослова заложено определение, что главный смысл всех исторических событий – ожидание приближения конца, и претерпевание посланных испытаний, дающих возможность спасения каждого человека.

Что касается национальной мысли, то и русское историческое сознание изначально было провиденциальным. Мы находим эти идеи уже в первых письменных документах, систематически излагающих сведения по истории нашей страны – древнерусских летописях [7]. Пронизаны провиденциальными мотивами такие памятники древнерусской литературы как «Слово о законе и благодати» митрополита Киевского Иллариона и «Послания старца Филофея». Однако полностью православное осмысление истории было сформировано и разработано только в русской религиозной философии второй половины XIX-начала XX века, в эпоху т. н. Русского Ренессанса. Среди представителей, так или иначе развивавших эти идеи, можно назвать П. Я. Чаадаева, В. Ф. Эрн, П. А. Флоренского С. Н. Булгакова и др. Однако в данной работе мы сосредоточились на исторических концепциях таких крупнейших русских мыслителей как Вл. С. Соловьев и Н. А. Бердяев.

Что касается актуальности нашего исследования, то мы полагаем, что осмысление русского провиденциализма – это ключ к пониманию Российской истории, необходимость которого особенно чувствуется после «историософского вакуума», возникшего в результате отказа от формационно-стадиального подхода, лежавшего в основе объяснения истории нашей страны в течение всего советского периода.

Проведя анализ развития христианской идеи провиденциализма в творчестве указанных философов, можно сделать следующие выводы:

1. Идея провиденциализма играет значительную роль в исторических концепциях русских мыслителей. По мнению В. С. Соловьева, потенция человеческой истории заключается уже в мировом космогоническом процессе [13, с. 66]. История представляет собой свободное воссоединение с Богом материального мира в лице человечества. При этом разрыв с Божеством, как начало историче-

ского процесса, происходит в силу естественной беспредельности человека, то есть так же является частью замысла Творца. После череды языческих культов душа начинает сознавать себя как духовное начало в человеке, независимое от власти языческих богов и способного самостоятельно воспринимать Логос внутри себя. Первыми двигателями исторического процесса являются три древних народа: индусы, греки и евреи. У последних Бог впервые понимается как личность и субъект. Именно иудейскую среду Бог избирает для своего воплощения, время которого выпадает на период всеобщего разочарования в греко-римском мире. После воскресения Христа появляется Его Церковь, которая должна продолжить процесс Всеединства. Перед Западной церковью стоит задача становления идеального, достойного слияния с Божеством человечества, которое должно стать активной силой исторического процесса. А Восточная церковь, сумев в полной мере сохранить Христову истину, становится пассивной основой для такого соединения. В таком случае, и Восток, и Запад, выполняя каждый свою особую миссию, взаимно дополняют друг друга в деле всеобщего единства.

2. Идея смысла исторического процесса является центральной идеей творчества Н. А. Бердяева. Она пронизывают всю философию русского мыслителя. Как христианский автор он видит в человеческой истории замысел Творца и ставит перед собой задачу его постигнуть: «Понять смысл истории мира – значит понять провиденциальный план творения» [4, с. 127].

По мнению философа, история возникает в результате грехопадения, когда человек впервые слушается Бога, в результате чего попадает в область «больного», зараженного грехом бытия. Однако у самого человека недостаточно сил, чтобы побороть грех и последовать фатуму или божественной необходимости. Для этого в историческом процессе вслед за человеческой свободой и фатумом существует третье начало – Божий Промысл или Божья благодать.

Подобно Иоахиму Флорскому, в связи с троичностью Божества Бердяев выделяет в истории человечества три этапа или эры: Бога Отца, Логоса-Сына и Святого Духа.

Центральным элементом истории является Логос, Сын Божий, посредник между Богом и сотворенным им человечеством: «История потому только и есть, что в сердцевине ее есть Христос» [2, с. 46].

Смыслом эры Отца явилось приготовление благодатной почвы для принятия Спасителя человечеством. Это промыслительно осуществлялось в таких исторических элементах и явлениях как первобытные культы, языческие религии, религиозно-философские учения Востока, древнегреческая философия, античная культура, Ветхий завет и пророчества иудейских пророков, и, наконец, государственное устройство Римской империи [4, с. 154].

Во время эры Сына появляется универсальная религия – христианство. Однако даже христианам не удастся полностью отказаться от языческих влияний. Что отражается и на тщетных попытках становления истинной теократии. Однако в этом также заключен глубокий замысел Творца.

Во время эры Святого Духа будет осуществлен идеал христианской соборности и произойдет становление истинной подлинной теократии. Результатом конечной стадии станет обожение мира.

3. Большое значение для историософских построений имеет эсхатологическая перспектива. Многие мыслители рассуждали о мировой истории неразрывно от представлений о ее конечной судьбе. Именно в ее свете собирается разобшенная мозаика исторических событий, приобретают значимость исторические факты и жизни конкретных людей.

В произведениях Вл. С. Соловьева мы находим целую эволюцию представлений о конце истории. От «оптимистического», миллениалистического прогноза в отношении конца мирового исторического процесса, характерного для ранних трудов, он приходит к «пессимистическому» прогнозу, выраженному в «Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории». При этом источником первого, на наш взгляд, являются ветхозаветные сюжеты, а в «пессимистическом» прогнозе чувствуется влияние новозаветной книги «Откровения Иоанна Богослова».

Автор выражает надежду на завершение исторического процесса Тысячелетним Царством Спасителя Христа. В его представлении это «свободная и вселенская теократия, истинная солидарность всех наций и всех классов, христианство, осуществленное в общественной жизни, политика, ставшая христианской; это – свобода для всех угнетенных, покровительство для всех слабых; это – социальная справедливость и добрый христианский мир» [12, с. 201].

4. Эсхатология, как учение о конце земной истории, является так же центральным элементом историософских построений Н. А. Бердяева. Как впоследствии признавался философ в одном из своих последних произведений: «Историю я вижу в эсхатологической перспективе. Я всегда философствовал так, как будто наступает конец мира и нет перспективы времени. В этом я очень русский мыслитель и дитя Достоевского» [1, с. 380].

Он рассуждает о конце истории в полемике с позитивистской и социалистической концепциями прогресса. По мнению Бердяева, в основе этих величайших заблуждений лежит искаженная идея христианского прогресса. Не сумев постичь религиозный смысл этой идеи, человечество обратилось к идее человеческого прогресса, которая становится чуть ли не его новой религией. Но именно эти течения и их заблуждения призывают задуматься над подлинным завершением мирового исторического процесса.

Бердяев в христианском ключе связывает эсхатологию с идеей спасения. Он считает, что конечные судьбы мира и человека тесно связаны: «Процесс не только мирового, но и личного спасения совершается историей, так как судьба личности зависит от судьбы мира» [4, с. 172]. При этом интерес представляет его интерпретация спасения: «Спастись – значит так преобразить этот мир, чтоб над ним не властвовала смерть, чтобы в нем все живое воскресло» [4, с. 173]. Победа над смертью и всеобщее воскресение мертвых произойдут только в конце времен и должны стать итогом всеобщего развития человечества.

Философ утверждает необходимость заключения Третьего Завета между Богом и соборным человечеством. Он должен произойти от органического синтеза западной культуры и восточной религиозной традиции.

Возвращаясь к спору о принадлежности России между западниками и славянофилами, Бердяев приходит к выводу, что Россия не может считаться ни Вос-

током, ни Западом, и противопоставляться тому или другому. Ее задача быть «Востоко-Западом, соединителем двух миров, а не разделителем» [3, с. 22].

Список источников и литературы

1. Бердяев Н. А. Самопознание. – М.-Берлин: Директ-Медиа, 2016. – 451 с.
2. Бердяев Н. А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 176 с.
3. Бердяев Н. А. Судьба России. – М., 1990. – 240 с.
4. Бердяев Н. А. Философия свободы. – М.: Правда, 1989. – 608 с.
5. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. – М.: Наука, 1980. – 488 с.
6. Коцюба В. И. Христианский и неоплатонический провиденциализм: понятие о «промысле» у Иоанна Златоуста, Саллюстия и Прокла // Альфа и Омега. – 2005. – № 43. – С. 153–175.
7. Лаушкин А. В. Провиденциализм как система мышления древнерусских летописцев (XI–XIII век) : дис. канд. ист. наук. – М., 1996 – 182 с.
8. Прокопьев, С. М. Историческая концепция Оригена Александрийского : дис. канд. ист. наук. – М.: МГУ, 2005. – 205 с.
9. Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Смысл любви: Избранные произведения. – М.: Современник, 1991. – 524 с.
10. Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Выпуск первый // Сочинения в двух томах. Том 1. М.: Правда, 1989. – 688 с.
11. Соловьев В. С. О законе исторического развития // Сочинения: В 2 т. Т.2 – 2-е изд. – М.: Мысль, 1988. – 822 с.
12. Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь // О христианском единстве. – М.: Рудомино, 1994. – 334 с.
13. Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве // Сочинения в двух томах. Том 2. М.: Правда, 1989. – 736 с.

Баси Аббакар Х. А.

Значение А. Ф. Лосева в деле сохранения русской религиозной философской традиции в условиях советского государства

*Научный руководитель – Бессчетнова Елена Валерьевна,
кандидат философских наук*

Аннотация: как заявил себя как философ А. Ф. Лосев в XX веке, какой вклад он внес в русскую религиозную философию, и его значение в деле сохранения русской религиозной философской традиции в условиях советского государства.

Ключевые слова: философия имени, диалектика мифа, символизм, русская религиозная философия.

А. Ф. Лосев по справедливости считается человеком, которого можно было бы назвать мыслителем и философом, находящимся на рубеже эпох русской ре-

лигиозной философии. Будучи прекрасно эрудированным человеком, он написал множество блестящих трудов и сочинений, в которых поразительным образом сохраняется принадлежность автора к своему мировоззрению, то есть к христианству, но в которых при этом все выражается с позиции беспристрастного философа. Этой чертой он отличился как о тех философов, которые писали свои сочинения как христиане, как и о тех мыслителей, кто писал свои труды, стараясь в них не показать своей религиозной принадлежности. Благодаря этому он расценивается историей всецело как философ, а не богослов. Как человек, живший в советское время и воспитанный как христианин, он не мог не оказаться перед выбором, на чью сторону стать, чтобы продолжать свое плодотворное творчество. Естественно, его выбор пал за религию, и поэтому его сочинения преследовались и не одобрялись властями. Это вынуждало замечательного философом вносить свой вклад в дело сохранения русской религиозной философской традиции. По справедливому замечанию протоиерея Василия Зеньковского, А. Ф. Лосев целиком придерживался святоотеческим традициям и учениям. Так, «момент апофатики связан у Лосева с различием сущности и энергии (в этом учении явно используется метафизика Григория Паламы (Григорий Палама (1296–1359), византийский богослов, представитель исихазма), ибо «только в своих энергиях сущность и познаваема», – читаем у Лосева, повторяющего здесь Григория Паламу, и это различие и выявляет «апофатический момент» в сущности. Из признания же «апофатической стихии» первосущности вытекает неизбежность символизма. Ведь «сущность насыщена смыслом и бытием, из недр её бьет неистощимый ключ её жизни и всё новых и новых её определений». В 20-е годы XX века для философии, которая отличалась от марксистской, наступили весьма тяжелые времена. Поскольку опубликовать философские труды государственным путем было невозможно, А. Ф. Лосев решил действовать самостоятельно, и в период с 1927 по 1930 год выпустил восемь книг с пометой «издание автора». Последняя книга цикла – «Диалектика мифа» – стала для автора фатальной. В ней Лосев раскрывал понятие «мифа» на примере советской реальности и иронизировал над идеей строительства социализма в отдельно взятой стране. Цензурная комиссия исключила из книги недопустимые фрагменты, однако Лосев вернул их, хоть и прекрасно понимал, чем это грозило всей его семье. В дневниках Валентины сохранилась запись: «Предстоит мученичество за исповедование Христа. Или надо уходить в пустыню, или на подвиг исповедничества». Однако возвращение гражданских прав не означало возврат к прежней жизни. Лосеву запретили работать по прямой специальности, и, чтобы найти средства к существованию, с 1938 по 1941 год ученый ездил на заработки в пединституты Куйбышева, Чебоксар, Полтавы, где читал лекции по истории античной литературы. Также он занимался восстановлением изъятых при обыске рукописей. Много переводил. В те годы Лосев подготовил двухтомную «Античную мифологию» и начал работать над «Историей античной эстетики». Создаваемое главным образом в ранний период творчества, учение А. Ф. Лосева принадлежит к числу наиболее сложных для понимания и необычных построений современной философии, осознавшей на рубеже XIX и XX вв. религиозный кризис и завершение новоевропейский. культурно-исторической, философской и научной парадигмы, необходимость пе-

рехода к новым началам. В философии А. Ф. Лосева, как и в некоторых других современных ему учениях – Ф. Ницше, Э. Гуссерля, свящ. Павла Флоренского, М. Хайдеггера и др., несмотря на несходство их воззрений, а нередко и полную противоположность, преодоление основных принципов понимания жизни, культуры и философии, отношения человека к Богу, положенных в основание эпохи Возрождения и систематически разработанных в Новое время, стало насущной исторической задачей. Этим обстоятельством можно объяснить глубокий интерес философии переходной эпохи к поиску новых основоположений философии, методов ее исследования, к формированию нового философского языка. Книга А. Ф. Лосева «Философия имени» (1927) наряду с работами об имени свящ. Павла Флоренского и «Философией имени» прот. С. Булгакова имела непосредственное отношение к спорам об имени Божиим и имяславии в русской Церкви и в России нач. XX в. Богословские, церковные, религиозно-философские и исторические аспекты имяславия рассматривались А. Ф. Лосева в ряде статей, написанных начиная с 1918 г. На теоретические воззрения А. Ф. Лосева об имяславии оказали влияние работы и устные выступления свящ. Павла Флоренского, тем не менее путь А. Ф. Лосева был самостоятельным, он пытался соединить основные положения имяславия со складывающимся у него систематическим философским учением об имени и мифе. В сохранившейся черновой записке к свящ. П. Флоренскому (условное название – «Тезисы об Имени Божиим...») пишет об Имени Божиим 1) как энергии сущности Божией; 2) как о неотделимом от существа Бога; 3) как о Самом Боге («Имя Божие есть сам Бог, но Бог Сам не имя») (Начала. 1995. № 1-4. С. 250-251). От «Философии имени» к «Диалектике мифа» с дополнениями к ней и текстами, близкими к ней по содержанию,- таким был путь формирования религиозно-философской системы А. Ф. Лосева. Книга А. Ф. Лосева «Философия имени» может с полным правом претендовать, если не на попытку построения всеобъемлющей философской системы, то как минимум на построение философских оснований для будущей системы. Алексей Фёдорович Лосев характеризует свою «Философию имени» как очерк диалектической феноменологии и считает науками о мышлении логику, диалектику и феноменологию, а основной задачей сочинения – исследование многослойной структуры слова или имени. «Философию имени» открывает аксиоматика. А. Ф. Лосев определял диалектику как 1) живое, и непосредственное знание; 2) философский реализм, в равной мере отрицающий субъективный, спиритуалистический, абстрактный идеализм и абстрактный материализм, разделение и противопоставление субъекта и объекта, знания и бытия. Это не мешает А. Ф. Лосев понимать саму диалектику как 3) имеющую абстрактный характер; она есть «скелет жизни», «ритм жизни» и 4) стоит на твердой почве «абсолютного эмпиризма», т. е., имеет опытный характер. Обращение Лосева к истокам философии, к античной философии и мифологии имело глубокий смысл и было связано не только с любовью к античности, которую А. Ф. Лосев пронес через всю свою жизнь. Построение философской системы Алексея Лосева с необходимостью предполагало рассмотрение основных философских учений начиная с античности, освобождение их от сложившихся стереотипов и ложных сугубо рационалистических трактовок, исследование с точки зрения пройденного самой философией пути и современ-

ной мировоззренческой и Христианской оценки. Историко-философские труды А. Ф. Лосев, посвященные анализу учений Платона, Аристотеля, Плотина, Прокла, Николая Кузанского, философии Нового времени, имеющие самостоятельное научное значение, одновременно составляли неотъемлемую часть создаваемой им философской системы. Продолжая традиции русской софиологии, идущие от Вл. Соловьёва, А. Ф. Лосева с «четвертым принципом» пентады соединял учение о Софии Премудрости Божией. Он писал: «Четвертый принцип в диалектике... – принцип факта, субстанции, тела, носительствующего в отношении триединого смысла. ... София, будучи как бы телом Божиим, есть прежде всего престол Божий, храм Божий, вместилище, носительница Бога...» (Там же. С. 252). В книге «Вл. Соловьёв и его время» А. Ф. Лосев неоднократно обращался к обсуждению учения о Софии в философии Вл. Соловьёва. Несмотря на то что в лице А. Ф. Лосева традиция всеединства, богочеловечества и Софии Премудрости Божией возвращается к своему первоисточнику, это возвращение вместе с диалектико-феноменологическим методом, философией имени и мифа существенным образом изменило ее облик.

Список источников и литературы

1. *Зеньковский В.*, прот. История русской философии. Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/istorija-russkoj-filosofii/4_4 (дата обращения: 25.11.2021).
2. *Лосев А. Ф.* Сайт «Культура. РФ». URL: <https://www.culture.ru/persons/9419/aleksei-losev> (дата обращения: 25.11.2021).
3. *Казарян А. Т.* ЛОСЕВ. 1998 – 2020 Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия». URL: <https://www.pravenc.ru/text/2110736.html> (дата обращения: 25.11.2021).

Доброворский В. В.

Актуальность софиологического дискурса и контемпоральная рецепция наследия прот. Сергея Булгакова

Научный руководитель – протоиерей Сергей Евгеньевич Золотарев, магистр богословия, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии

Аннотация: *В статье рассматривается актуальность софиологического спора в свете восприятия наследия прот. Сергея Булгакова в современном обществе. Софиология сильнейшим образом повлияла не только на богословие, но и на философию XX в. Немецкий представитель экзистенциализма Мартин Хайдеггер также не преминул упомянуть о Софии в одной из своих поздних работ 1945 г. В конце статьи представлен краткий обзор основных исследователей наследия прот. С. Булгакова, таких как: А. П. Козырев, Н. А. Ваганова, А. К. Клементьев, Р. Цвален и др.*

Ключевые слова: софиология, спор, Булгаков, софия, Хайдеггер, дух, теология, философия, имманентность, трансцендентность.

В 2021 году исполнилось 150 лет со дня рождения протоиерея Сергея Николаевича Булгакова, великого русского мыслителя, философа и богослова. Эта знаменательная дата еще больше актуализировала тему изучения наследия прот. Сергия, его личности, диалектического и нетривиального модернистского подхода. Такой метод богословствования, который еще при жизни Булгакова клеймился гетеродоксальным, имеет отношение и к нашему непростому времени уже случившейся, но не до конца осознанной людьми, цифровизации, где homo sapiens, также как и во времена эпохи модерна, сталкивается с алхимическим искушением создания искусственно «улучшенного» человека на основе новейших технологий, попыткой реабилитации *Übermensch*¹. Об этих тенденциях могут свидетельствовать многомиллионные программы ведущих мировых держав по изучению мозга и сознания человека, такие трансгуманистические сферы как крионика, биоэтика, клонирование, аллотрансплантация и другие.

Не сталкиваемся ли сегодня и мы с проблемами реабилитации ницшеанского «сверхчеловека» или «человекобога» Ивана Карамазова, (эти два типажа Булгаков сравнил в своей публичной лекции, прочитанной в Киеве под названием «Иван Карамазов как философский тип» [1, с. 826-864]), где в одном ряду с нанотехнологиями, искусственным совершенствованием и потребительской комфортизацией, предлагаются и этически испорченные продукты: неизжитая теория аморализма, атеизм, смерть субъекта (или Бога, общества и проч.), контекстуальная «теология смерти теологии», умерщвление проявления любой религиозности как слабости и необразованности (в свете эталонизации лидерства, тренингов по самосовершенствованию, психологии и т. д.), положительное отношение к духовной плюралистичности? А если так, то философско-богословское осмысление схожих экзистенциальных вопросов прот. С. Булгаковым актуально и сейчас. Булгаков, будучи сыном сельского священника потерял веру в Бога и проделал путь *per aspera ad astra*: от атеистического марксизма к идеализму и в итоге назад к христианству. Его выводы в сферах философии, политики, богословия, культуры и других могли бы принести пользу контемпоральному обществу и в первую очередь теологам.

В интервью члену редколлегии журнала «Вопросы теологии» Александру Ивановичу Кырлежеву митр. Иларион (Алфеев) отметил, что творчество прот. Сергия Булгакова «следует изучать, как и творчество любого выдающегося богослова, вне зависимости от эпохи. Здесь можно привести в пример Оригена» [2]. Изучение наследия прот. С. Булгакова также важно для понимания историко-богословского контекста эпохи, как и изучение творчества Оригена для того, чтобы понять развитие восточно-христианской религиозной и богословской мысли.

¹ Сверхчеловек — образ, введенный философом Фридрихом Ницше в произведении «Так говорил Заратустра», для обозначения существа, которое по своему могуществу должно превзойти современного человека настолько, насколько последний превзошел обезьяну. Сверхчеловек, будучи в соответствии с гипотезой Ф. Ницше закономерным этапом истории человеческого вида, должен олицетворять средоточие витальных аффектов жизни.

Сравнение прот. Сергия с фундаментальным для раннехристианского систематического богословия Оригеном встречается и у протопресвитера Иоанна Мейендорфа: «цель и основная причина русского «софиологического» течения конца XIX – начала XX в. во многом схожи с целью и причиной оригенизма. В обоих случаях богословская система создавалась образованными христианами, ведущими «диалог» с современной философией с осознанной целью – построить мост над пропастью, разделяющей христианский и нехристианский мир» [5, с. 106].

На пятьдесят втором заседании историко-методологического семинара «Русская мысль» в РХГА в 2010 г., в докладе А. П. Козырева «Русская софиология: от Вл. Соловьева к о. С. Булгакову» прозвучали слова, которые могут вызвать неоднозначную и подчас скептическую реакцию: «мы можем сегодня поставить вопрос: а насколько сам этот софиологический дискурс актуален, насколько философия может продолжать существовать в этом типе мышления? Вы знаете, я очень удивился, когда мне недавно показали цитату из Хайдеггера, где Хайдеггер, обсуждая победу Советов в войне с нацизмом, сказал, что русские победили, видимо, потому что у них есть учение о Божественной Софии» [4, с. 117].

Это действительно нетривиальное и даже сенсационное заявление относительно немецкого философа Мартина Хайдеггера. Даже многие исследователи творчества Хайдеггера вряд ли могут сказать, что он был знаком с русской религиозной философией, так как об этом в его трудах не встречается почти никаких упоминаний. Но оказывается о Софии, наиболее выделяющемся и ярком понятии русской философско-богословской мысли, Хайдеггер действительно знал. В своей небольшой статье под названием «Нищета», переведенной на русский язык и опубликованной в журнале «Историко-философский ежегодник» за 1995 г., размышляя по поводу духовности и пытаясь ответить что есть «дух», М. Хайдеггер пишет следующее: «дух есть действующая сила просветления и мудрости, по-гречески – софия (софия). Это субстанциональная сущность духа в теологически-философской спекуляции христианской церкви была продумана в [догмате] триединства Бога; для западной римской церкви основополагающим стал труд блж. Августина «De trinitate»; в восточной церкви осуществилось другое развитие; так, в России, в русском (Russentum) получило распространение учение о священной Софии. Оно и сегодня все еще живет в русской мистике, принимая такие формы, которые нам трудно себе даже представить <...>. Учение Бёме о божественной Софии (Теософии) стало известным в России уже в XVII веке; русские говорили тогда о святом отце церкви Якобе Бёме; возобновление этого влияния Бёме произошло в России в начале XIX столетия, совпав [затем] с мощным воздействием Гегеля и Шеллинга (Владимир Соловьев). Поэтому отнюдь не будет преувеличением, если я скажу: то, что сегодня недальновидно и недостаточно продуманно рассматривают только как нечто «политическое», даже грубо-политическое и называют русским коммунизмом, пришло из духовного мира, о котором мы почти ничего не знаем, не говоря уже о том, что мы забываем подумать, в каком смысле даже грубый материализм, внешняя сторона коммунизма, есть не нечто материальное, но спиритуальное; мы не думаем о том, что он – некий духовный мир, и понять его, как и принять решение о его истинности или неистинности, можно только в духе и исходя из духа» [3, с. 347-348].

В интуициях Хайдеггера о Софии, какими бы они поверхностными не казались на первый взгляд, возможно есть зерно правды, а именно, можно проследить связь коммунизма-материализма, проповедовавшего справедливое распределение земли, как «духовного», религиозного учения и софиологии, пытающейся примирить землю и небо (имманентное и трансцендентное), где София нередко ассоциируется с языческой Матерью – сырой землей.

Да, основательное изучение наследия прот. Сергия совершается в настоящее время, но, можно сказать, находится еще на начальном этапе своего становления. Важнейшие специалисты в нашей стране, которые на высоком научном уровне занимаются наследием прот. Сергия, софиологии, «парижских споров», это: Алексей Павлович Козырев, доцент, кандидат философских наук, декан философского факультета МГУ им. Ломоносова; Наталья Анатольевна Ваганова, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения ПСТГУ – крупнейший исследователь, специализирующийся на софиологии прот. С. Булгакова; Александр Константинович Клементьев, который довольно подробно и в хронологическом порядке изложил все имеющиеся на сегодняшний день материалы по истории полемики о творчестве прот. С. Булгакова.

Помимо нашей страны, где, казалось бы, в первую очередь должны изучать наследие великого русского богослова прот. Сергия Булгакова, интерес к личности последнего проявляют и крупные зарубежные мыслители, ученые и богословы. Например, в Швейцарии в Фрибургском институте существует целый исследовательский центр прот. Сергия Булгакова, где его труды переводят на немецкий язык. Главный исследователь русской религиозной мысли Фрибургского института – Регула Цвален.

В сентябре 2021 года в Фрибурге состоялась международная конференция, посвященная 150-летию со дня рождения Сергея Николаевича Булгакова, в которой участвовали крупнейшие богословы мира: Дэвид Бэнтли Харт, Аристотель Папаниколау, Роуэн Вильямс, Джон Милбанк, А. П. Козырев, Н. А. Ваганова, прот. П. Хондзинский и др.

Таковы краткие пролегомены, касающиеся темы историко-богословского контекста спора о Софии в русском зарубежье.

Список источников и литературы

1. Булгаков С. Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы»), как философский тип // Вопросы философии и психологии. 1902. № 1 (61). – С. 826–864.
2. Иларион (Алфеев), митр. Интервью члену редколлегии журнала «Вопросы теологии» А. И. Кырлежеву. Богословие в Церкви и в светском университете: особенности и проблемы // РПЦ. Официальный сайт Московского Патриархата // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5825518.html>
3. Историко-философский ежегодник, 1995. М.: Мартис, 1996. С. 347-348.
4. Козырев А. П. Русская софиология: от Вл. Соловьева к о. С. Булгакову // Соловьёвские исследования. 2010. № 2 (26). – С. 117.
5. Мейендорф И., прот. Пасхальная тайна: статьи по богословию. М.: Эксмо: ПСТГУ, 2013. – С. 106.

Молитва и дар благодати в творчестве Серена Кьеркегора: теологический анализ

Научный руководитель – Иванов Евгений Михайлович,
кандидат философских наук, доцент

Аннотация: На материале кьеркегоровского учения о коммуникации в статье предпринимается попытка осмысления места письма в богословском творчестве.

Ключевые слова: Августин, аскетика, благодать, Иоанн Кассиан, косвенная коммуникация, Кьеркегор, богословская эстетика.

При комментировании религиозных работ Кьеркегора всегда приходится предварительно затрагивать устоявшиеся интерпретации, которые, сами того не замечая, сужают размах его мысли. Всякий раз, когда Кьеркегору приписывается звание «антифилософа» [5, с. 17], наконец-то обратившегося к «экзистенции» и «реальной жизни», падает вначале интерес к специфике его эстетики, а затем и к внимательному прочтению как таковому. Именно поэтому необходимо усложнить понимание слова «творчество», которое фигурирует в названии. В данной статье оно будет рассмотрено в его темпоральном аспекте как временной процесс и созидательная деятельность. Так удастся осмыслить важность «богословствования» как «производства богословской мысли», не только для Кьеркегора, но и для христианской теологии вообще.

Лучшим введением в проблему послужит замечание, что «само творчество Кьеркегора зависит от власти слов выражать нечто за пределами желаемых намерений» [6, с. 57], производя «эффекты, выходящие за рамки этих намерений и прямо им противоположные» [6, с. 67]. Иначе говоря, для Кьеркегора любое сообщение содержит неизбежное расслоение двух уровней: того, *что* говорится, и того *как* это говорится [4, с. 220]. Эта «самостоятельная жизнь текста» и является спецификой кьеркегоровских работ. Одновременно она – предмет теоретических изысканий не только в специально посвященных данной проблеме произведениях Кьеркегора, но и в его религиозном творчестве, где избирается в качестве главного предмета богословского вопрошания.

Именно здесь определенная предубежденность относительно письма и его «задач» для богословия порождает трудности для дальнейшего понимания. Действительно, почему это вопрос *выражения* сам становится *основным содержанием* религиозного произведения? Неся, казалось бы, чисто инструментальную функцию «средства выражения», письмо само становится основной заботой текста на религиозную тему, как бы опустошая богословский текст изнутри. Замещая собой «подлинно богословскую проблематику» (учение о Церкви, христология и т.д.), оно само превращается в богословскую проблему, и теология Кьеркегора, следовательно, становится письмом о письме.

В таком случае осуществляемый в «Заключительном ненаучном послесловии» переход от рефлексии над «выражением» к вопросам христианства кажется вовсе не случайным. Более того, христианство здесь определяется в качестве «экзистенциального сообщения» [4, с. 413]. Заявляя это, Кьеркегор полагает, что все сказанное им ранее о выражении и коммуникации *имеет прямое отношение к самой сути христианской веры и является ее основной заботой*. Именно на территории вопроса о коммуникации как о различии между «что» и «как» эстетика и религия у него находят общий предмет, сплетаясь крайне сложным образом.

Отчетливо это видно, когда Кьеркегор обращается к той сфере христианской жизни, где рефлексия над содержанием и эффектом наших слов или действий особенно важна. Кьеркегор по-своему затрагивает вопрос аскезы или, конкретнее, смирения и обнаруживает здесь то самое несовпадение, о котором уже говорилось. Этот разрыв между «что» и «как» открывается взору, когда датский мыслитель замечает, что акт самоумаления сам может стать поводом для гордыни [4, с. 527].

Заметим две вещи. Во-первых, Кьеркегор поднимает здесь проблематику, хорошо известную святоотеческой мысли. Вопрос о «неподлинном смирении» затрагивается, например, в «Исповеди» блаженного Августина [1, с. 213] и у преподобного Кассиана Римлянина в его словах о тщеславии [3, с. 169]. То есть это вопрос самой практики аскезы как стремления к бесконечному смирению себя для Бога. Во-вторых, Кьеркегор не просто «описывает» этот конфликт в качестве стороннего наблюдателя. В этом и в других текстах, где он уделяет проблеме тщеславия внимание, он стремится добиться от своего сообщения определенного эффекта. Эффект этот заключается в том, чтобы сообщение не просто извещало нас о чем-то, но и было способно оказать на читателя определенное воздействие [7, с. 16]. Кьеркегор хочет, чтобы его слова о необходимости подлинного смирения и преодолении тщеславия сумели пробудить в нас это чувство полной зависимости от Бога. Иначе говоря, он желает превратить расщепленный текст в обладающий силой перфоматив.

Для этого им, однако, нужно обойти разрыв между «что» и «как» сообщения, то есть сделать так, чтобы оно доносило только то, что в него вложил автор. Именно здесь возникает определенная трудность. Кьеркегоровский призыв к смирению однозначно несет в себе нечто чуждое и прямо противоположное его коммуникативным чаяниям. Так, например, смиряющий себя человек у Кьеркегора вынужден пойти на меры, которые с богословской и попросту «обыденной» точки зрения покажутся крайне неоднозначными. Чтобы ни одна живая душа не узнала о «его подлинном смирении», он вынужден не скрываться от общины верующих, но, наоборот, находиться в Церкви. Однако делает он это лишь ради маскировки, в целях не выделяться среди прочих и так якобы избежать искушения тщеславием [4, с. 546-547]. На двусмысленность такого требования поспешно обращает внимание и сам Кьеркегор.

Если христианский аскет занимается рефлексией над своими поступками, мыслями, чувствами, желаниями и, что важно в данном случае, словами, а Кьеркегор, в свою очередь, вынужден следить за целостностью своего послания, то здесь обнаруживается не просто случайное сходство. Это даже не аналогия.

В обоих случаях мы имеем дело с одной и той же структурой коммуникативного акта, которому всегда угрожает нечто вроде самостиранья. Вопрос письма как выражения становится заботой аскета, а настоящее смирение, чтобы текст смог к нему действительно побудить, должно пройти испытание письмом и его конфликтами. Кроме того, письмо затрагивает религию не только потому, что сталкивается с той же проблемой расщепления, что и она, но и в силу того, что само желание побудить другого к праведной жизни всегда было задачей богословского произведения.

Так намечается возможность богословской оценки того, чем является письмо. Немалую роль здесь играет понимание творчества в его темпоральном аспекте. Все кьеркегоровское послание, стоит ему только осознать собственную противоречивость, целиком превращается в попытку исправить собственную искривленную траекторию посредством все новых и новых замечаний, которые буквально нагромождаются друг на друга. Кьеркегор не просто так пишет, что различие между «что» и «как» «должно снова и снова возрождаться в соответствующей ему форме» [4, с. 140]. Текст этот мог бы продолжаться, так и не завершившись, как не перестает взывать о помощи Божьей монах, терзаемый страстью тщеславия в самой попытке побороть ее.

Движение кьеркегоровского текста действительно начинает напоминать монашескую жизнь в ее длительности. И там, и там благодать могла бы стать ответом на нашу беспомощность и слабость, требуя также, согласно учению о сотрудничестве, желаний и действий и от нас самих [3, с. 143-144]. В святоотеческой традиции благодать «одна дарует богослову... говорить истинно» [2, с. 91], поскольку само богословие есть Слово Бога о Себе Самом. Она одна могла бы приостановить поток смыслов, которое неспособно сдерживать кьеркегоровское послание. Это отчаяние и самого сообщения, и аскезы *как сообщения*. Его мы находим в слезах Августина или в цитируемых словах преподобного Кассиана о молитве как просьбе и воззвании. Для Кьеркегора же письмо могло бы стать также временем молитвенного ожидания благодати как События, исполнения невозможного. Так мы находим место молитвы и дара благодати в его творчестве и той проблеме, вокруг которой оно непрестанно кружит.

В богословии, еще в святоотеческой мысли, письмо есть нечто большее, чем просто «средство выражения». Это всегда наше желание и наше действие, требующее Божьей помощи, чтобы увенчаться успехом. Кьеркегор показывает, что в каком-то смысле предмет богословского письма – это само письмо, письмо как коммуникация. Именно коммуникацией как «экзистенциальным сообщением» и является христианство для датского мыслителя.

Список источников и литературы

1. *Августин, блаж.* Исповедь. М., 2019. 416 с.
2. *Бычков, В. В.* Символическая эстетика Дионисия Ареопагита. М., 2015. 143 с.
3. *Иоанн Кассиан, преп.* Писания. Минск, М., 2000. 800 с.
4. *Кьеркегор, С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб., 2005. 680 с.

5. *Caputo, J. D.* How to read Kierkegaard. New York; London, 2007. 132 p.
6. *Hale, A. G.* Kierkegaard and the Ends of Language. London, 2002. 226 p.
7. *Kierkegaard, S.* The Point of View // Kierkegaard's Writings. In XXVI v. V. XXII. Princeton, 1998. 354 p.

Янцевский И. В.

Проблема зла в православном аналитическом богословии: подход Р. Суинберна

*Научный руководитель – Петрунин Владимир Владимирович,
кандидат философских наук*

***Аннотация:** В статье рассматриваются особенности теологического подхода Ричарда Суинберна к эвиденциальной проблеме зла. Автором подчеркивается важность данного проекта теодицеи для современного православного богословия.*

***Ключевые слова:** православное богословие, аналитическая теология, проблема зла, теодицея, Р. Суинберн.*

Проблема зла имеет непреходящую актуальность для теологического дискурса, так как непосредственно связана с вопросом о Боге и теистической картине мира. Осознание невозможности игнорирования данной темы в богословии, имеющей фундаментальность не столько в отвлеченно-интеллектуальном аспекте, сколько в глубоком экзистенциальном смысле, подвигает теологов к разработке различного рода теодицей. Один из вариантов теодицеи мы можем видеть в творчестве Ричарда Суинберна [См.: 2, 3, 4], современного теолога и философа, перешедшего в 90-х гг. XX в. из англиканства в православие и выступающего с тех пор неким связующим звеном между православной традицией и аналитической философией, предлагающей наиболее адекватную методологию в контексте современных исследований. В русскоязычной научной литературе представлено немного работ, в которых анализируются его взгляды [См., например: 1, 5], и, при этом, не существует ни одной специальной работы, посвященной его проекту теодицеи.

Суинберном рассматривается эвиденциальная проблема зла, предполагающая ответ с вероятностным параметром возможности сосуществования всеведующего, всемогущего и всеблагого Бога и мирового зла, а не однозначный ответ, как в логической формулировке, которая ныне практически не рассматривается.

Все зло, которое проявляется в мире, Суинберн делит на моральное, источником которого служит деятельность человеческих свободных агентов и естественное, причем, «если Бог существует, то Он ... предположительно, создал и природное зло (создав естественные процессы, которые являются причинами дурных страстей, болезней и катастроф)» [3, с. 315].

Начинает Суинберн свою теодицею после представления этой дихотомии со зла морального, отмечая при этом, что Божественный атрибут всезнания не предполагает предзнание будущих действий свободных агентов, а Божественное всемогущество не распространяется на возможность создания чего-то логически невозможного (создание неквадратного квадрата и тому подобного).

Из принятия этого совершенно необходимого ограничения следует невозможность создания мира, в котором люди, обладающие в нашем мире свободной волей, понимаемой Суинберном либертариански, обладали бы ей и совершенно не могли при том отклоняться от доброго по своей воле. Что же касается мира, в рамках которого всякий волевой акт этих свободных агентов, нацеленный на морально значимое действие, был бы полностью детерминирован волей Бога, то эти живые существа-агенты не были бы по-настоящему живы, представляя из себя запрограммированных роботов без возможностей какого бы то ни было личностного становления. Также неприемлем мир, в котором Бог прекращал бы последствия каждого нашего злого действия (из-за этого пропадает ценность свободного выбора, поскольку альтернатива становится фиктивной) или создавал бы иллюзию выбора зла для каждого случая, но на самом деле его бы не было (эта виртуальность была бы нравственно недопустима для Бога и в таких условиях реальная ответственность снизилась). Однако в отношении последнего Суинберн не учитывает еще один момент: такая виртуальность постепенно привела бы к тому, что мир разделился бы на столько миров, сколько существует людей, и постепенно с ходом истории люди бы утратили возможность какой бы то ни было нормальной коммуникации. Таким образом, «если люди должны иметь свободный выбор между добром и злом и посредством этого свободного выбора постепенно формировать свою личность, тогда возникновение морального зла, не предотвращенного Богом, будет логически необходимо» [3, с. 318].

Но это относится к моральному злу, и здесь доказательство необходимости его сосуществования с всеблагим, всезнающим и всемогущим Богом, представляющее из себя *free-will defense*, достаточно просто и понятно. Что же касается зла естественного, то здесь ситуация сложнее. И единственный способ доказать высокую вероятность теизма на фоне естественного зла – показать, что всё естественное зло мира, сотворённое Богом единственно морально приемлемым способом, служит превышающему его добру, разработав универсальное решение с минимально возможным количеством гипотез, достаточных для обоснования.

Естественное зло, отмечает Суинберн, самим фактом своего существования, в соответствии с принципом защиты исходя из блага высшего порядка, обеспечивает наличие особо ценных эмоций и свободного выбора, при этом благодаря каждому актуализированному Богом естественному злу в физическом мире, детерминированном Его провидением, возникает потенциальное добро как реакция на него, которое не могло бы существовать без него. Таким образом, повышается как возможность проявления свободы воли, так и неразрывно с ней связанная степень человеческой ответственности. Важно также отметить, обращаясь к аргументу от знания, что изучение механизмов природы,

созданных Богом и продуцирующих какое-то зло, предоставляет людям знание, если они его ищут, как такое зло создать или предотвратить. Только познание природных процессов позволяет людям глубже понимать последствия своих действий, не стесняя при этом их свободу. Изначальная же вложенность в ум человека такого знания лишила бы его познания, таким образом, лишив его возможности выбора огромного спектра действий. «Недаром многие из христианских Отцов рассматривали разумность (парадигмальным примером которой служит способность, в том числе, вести такие... исследования) наряду со свободной волей двумя составляющими человека, которые конституируют его бытие как созданного “по образу Божию”» [4, с. 180]. Таким образом, «естественное зло дает нам широкий спектр возможных действий, с помощью которых мы можем воздействовать на самих себя, друг на друга и на физический мир» [3, с. 332], осуществление которых без существования естественного зла было бы невозможным.

Но что же можно сказать о праве Бога допускать все это? Здесь ответ достаточно очевиден: само право Бога допускать то зло, которое встречается в мире, вытекает из его роли Создателя этого мира. И наибольшим благом в этом мире, соответственно, выступает возможность служить Богу. И потому все человеческие страдания, которые в итоге оказывают положительный эффект на других, также полезны и Богу, который сделал мир таким образом, чтобы страдания одних были полезны другим. Что же касается Божественной сокрытости, то она служит необходимой эпистемической дистанцией, поддерживающей чувство самостоятельности и возможность свободного выбора.

Таким образом, проект теодицеи Ричарда Суинберна отвечает на эвиденциальную проблему зла, и благодаря такому подходу возрастает сама когерентность теистической гипотезы, что увеличивает вероятность ее истинности на фоне проблемы зла. В дальнейшем проект Суинберна может послужить хорошим материалом для конструирования более совершенных теодицей в рамках православной аналитической теологии.

Список источников и литературы

1. *Кедрова М. О.* Естественная теология XXI в.: проект Ричарда Суинберна // Вопросы философии. – 2016. – №2. – С. 77-84.
2. *Суинберн Р.* Есть ли Бог? / Пер. с англ. Ю. Кимелева. – М.: Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2006. – 120 с.
3. *Суинберн Р.* Существование Бога / Пер. с англ. М. О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн / Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянской культуры, 2014. – 464 с.
4. *Суинберн Р.* Требования к удовлетворительной теодицее // Проблема зла и теодицеи: Материалы междунар. конф. Москва, 6-9 июня 2005 г. – М., 2006. – С. 174-187.
5. *Шохин В. К.* Теизм или деизм? Размышления над метафизической теологией Ричарда Суинберна // Вопросы философии. – 2015. – №2. – С. 64-76.

Теология освобождения. Генезис идей

Научный руководитель – Лупандин Иван Владимирович,
кандидат философских наук, доцент

Аннотация: Теология освобождения развивается с 1960-х гг. Традиционно связываемая с Латинской Америкой, она является продуктом богословских идей Старого и Нового Света. Европейские богословы И. Б. Мец, Ю. Мольтман и др. предвосхитили её основные положения. При этом с именами их латиноамериканских коллег П. Фрейре, К. Торреса и др. связывается уклон на социальную составляющую.

Ключевые слова: теология освобождения, Латино-Американская теология, Иоганн Баптист Мец, Юрген Мольтман, Паулу Фрейре, Камилло Торрес, Эммануэль-Селестен Сюар, Роберт Браун МакАфи, Манлио Аргета.

1. Богословские истоки теологии освобождения

Теоретической основой для возникновения теологии освобождения стало обращение европейских богословов к политическим и социальным проблемам человечества после Второй мировой войны. После краха фашистского правительства в Германии теологам понадобился длительный период времени на осмысление случившейся трагедии. По словам еврейского писателя Эли Визеля, в Освенциме умер не еврейский народ – в нем умерло христианство. События, обрушившиеся на еврейский народ от европейцев-христиан, поставило теологов в затруднительное положение. Поэтому тематика последующих исследований логично выражалась в намерении объяснить присутствие страдания в мире. В частности, был поставлен вопрос – «Как можно говорить о Боге после Освенцима?» [6, с. 36].

Данная формулировка стала поводом для возникновения различных богословских концепций, объединенных общим названием: «Теология после Освенцима». Данные идеи были своего рода предвестниками идей теологов-либерационистов. По словам английского профессора богословия Энтони Тисельтона, «большой отклик у них в то время находили и ранние идеи Юргена Мольтмана с его акцентом на надежде, обетовании, преображении и эсхатологии, а также работы еще одного немца, Й. Б. Меца» [1, с. 280].

Основой работы Метца является концепция «опасной памяти» – то, о чём обязательно нужно помнить. Метц говорит об «опасной памяти» об Иисусе, о свободе, о страданиях и т. д. [3, с. 196-207] При этом Ю. Мольтман разработал свою теологию освобождения, которая во многом предвосхитила латиноамериканскую. Его богословие включает в себя выделение двух типов людей – угнетенных и угнетателей, нуждающихся в примирении. Их целью должно быть так называемое взаимное освобождение, которое обязательно включает в себя освобождение угнетателей от зла, которое они совершают, иначе не может быть освобождения всей общности спасаемых.

В Латинской Америке у истоков богословия стояли социальные воззрения Паулу Фрейре (годы жизни 1921-1997), директора Департамента культурного развития Бразилии. Он разработал новый метод устранения неграмотности местного населения, который назвал «пробуждением сознания». В своей работе «Педагогика угнетенных» (1968) он отверг модель образования, которая рассматривает студентов как пустой сосуд, наполняемый знаниями и мышлением, согласным с логикой и положениями существующей системы, а не помогает «научить их самостоятельно управлять своей жизнью» [5, с. 13]. Фрейре утверждал, что «бедняки должны осознать свое состояние, подобно тому, как Бог повелел Моисею сделать то же для своего угнетенного народа в Египте (Исх. 4:31)» [4, с. 280]. По словам исследователей трудов Фрейре А. П. Огурцова и В. В. Платонова, «народ для него – не абстракция, а сообщество мыслящих людей, созданных историей и культурой. Необходимо сформировать рефлексивное сознание у народа, освободить его от предрассудков и просветить его – таковы исходные установки Фрейре. Он интерпретировал революцию в христианской терминологии, рассматривал ее как воплощение христианских принципов любви и ненасилия» [2, с. 399].

Еще одним первоисточником возникновения богословия освобождения были идеи колумбийского священника Камило Торреса (годы жизни 1929-1966), который принял свою земную кончину в качестве члена Национальной освободительной армии Колумбии. В течение своей жизни он пытался примирить идеи революции с христианством, а в его «лесной церкви», когда он уже примкнул к повстанцам, наряду с Распятием висел портрет Фиделя Кастро. Широко известна фраза падре Камилио, что «если бы Иисус жил сегодня, то Он был бы партизаном».

Нельзя не отметить, что в Европе в 1950-х годах также возникали практические идеи освобождения рабочих от гнёта капитализма. Так, французский кардинал Эммануэль-Селестен Сюар (годы жизни 1874-1949) в 1944 году основал в Париже движение священников-рабочих. Оно предполагало служителям церкви работать в таких местах, как, например, автомобильные заводы, чтобы испытать повседневную жизнь рабочего класса. Данное движение затронуло не только Францию, но распространилось, хотя и в меньшей степени, в Бельгии и Италии.

2. Социально-экономические предпосылки теологии освобождения

Помимо указанных выше социальных предпосылок формирования идей богословия освобождения многие исследователи также усматривают социально-экономические проблемы Латинской Америки в качестве главного драйвера столь широкой популярности и скорого развития этой теологии практически на институциональном уровне. Чтобы глубже осознать, почему контекст latinoамериканской теологии был настолько уникален, необходимо понять уровень бедности в Южной Америке в течение 1960-х и 1970-х годов. По словам министра Объединенной Пресвитерианской церкви США Роберта Брауна МакАфи, в тот период в Сальвадоре более половины семей существовали на менее чем 333 долларов США в год, необходимых для жизни, и более половины детей, рожденных в Перу, умирали до достижения пятилетнего возраста.

В Бразилии 60% пахотных земель контролировалось 2%-ами землевладельцев, в то время как 70% сельских домовладельцев были безземельными [1, с. 216]. Обострение экономической ситуации происходило также на фоне Великой депрессии в Северной Америке и последовавшем обвале цен на кофе, который являлся основным продуктом экспорта латиноамериканских стран и во многом основой хоть сколько-то стабильного экономического положения в предыдущие годы.

Пример того, как и почему происходил сдвиг теологического акцента в латиноамериканских странах, можно увидеть в повести Манлио Аргеты 1983 года «День из её жизни» (исп. «Un día en la vida»), в котором описан один день из жизни крестьянской семьи Сальвадора, оказавшейся в ужасе и развращении гражданской войны 1979-1992 годов. В нем деревенские крестьяне редко видят старшего священника, и когда тот время от времени навещает деревню, то матери бегут к нему с детьми, больными недоеданием, надеясь крестить их до того, как они умрут. Младший же священник, который сам живет среди бедных, в романе всё чаще и чаще задается вопросом, почему Господь допускает, что так много детей умирает от недоедания и болезней, и что требуется от него, как служителя Господа, в этой связи.

Таким образом, смещение акцента богословской мысли на оценку текущего состояния латиноамериканских христиан и необходимых изменений с точки зрения христианства выглядит вполне логичным в сложившейся социально-экономической ситуации того времени. Можно даже предположить, что именно экономический фактор стал основным сильнейшим катализатором развития новой богословской мысли.

Список источников и литературы

1. *Гренц, С., Олсон, Р.* Теология 20-ого века: Бог и мир в переходный период (20th-Century Theology: God & the World in a Transitional Age) / С. Гренц, Р. Олсон. – Даунерс-Гров (США): InterVarsity Press, 1993. – С. 393.
2. *Огурцов А. П., Платонов В. В.* Образы образования. Западная философия образования. XX век / А. П. Огурцов, В. В. Платонов. – СПб.: РХГИ, 2004. – С. 520.
3. *Робер, Д. Рикёр, Метц* и будущее опасной памяти / Д. Робер // Литература и теология. – Оксфорд (Англия): Oxford University Press, 2013. – № 2 (27). – С. 196-207.
4. *Тисельтон, Э.* Герменевтика / Э. Тисельтон. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – С. 430.
5. *Фрейре, П.* Педагогика угнетённых / П. Фрейре. – СПб.: Азбука-Аттикус, 2018. – С. 288.
6. *Хачатрян, Г. Г.* Протестантская теология освобождения // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. – М., 2015. – № 4 (36). – С. 36-40.

Идеология и практика современного исламского фундаментализма: постановка проблемы

Научный руководитель – Данилов Вячеслав Леонидович,
кандидат исторических наук, доцент

***Аннотация:** в статье рассматривается феномен исламского фундаментализма через призму концептуальной составляющей. Выдвигается предположение о том, происходит трансформация идеологии и практики современного исламского фундаментализма в контексте возможности проявления себя.*

***Ключевые слова:** ислам, фундаментализм, исламизация, политизация, де-стабилизирующий фактор.*

Конфессиональная принадлежность играет немаловажную роль в жизни человека. Вероисповедания направлены на преобразование духовно-нравственного, морального и физического аспектов бытия. Стоит отметить, что ислам являет собой не исключительно религию, но и миропонимание, философию, общественный регулятор уклада жизни и поступков, этику и образ жизни. Будучи одним из мировых вероисповеданий, ислам привнес значимый вклад в формирование мировой цивилизации. Имея в настоящее время многочисленных сторонников на многочисленных территориях мира, ислам часто ассоциируется с такими негативными для него проявлениями как фундаментализм, экстремизм, терроризм.

Подобные ассоциации привели к нелицеприятному для ислама его разделению на ислам традиционный и ислам радикальный. При этом радикальный ислам – это понятие, под которым объединяют воедино такие явления как: фундаментализм, экстремизм, терроризм, и пр.

По словам А. Малашенко, фундаментализм – это форма выражения цивилизационной константы, а суть его в стремлении воссоздать фундаментальные основы своей цивилизации, очистив её от чуждых новаций, вернуть ей истинный облик [2, с. 10].

По мнению отечественного исламоведа Л. Р. Полонской, в современном мире фундаментализм выступает в различных формах – теологической (теории возрождения идеального исламского общества и всемирного исламского государства) и политической (борьба фундаменталистов за захват власти и утверждение фундаменталистской политической модели) [3, с. 22].

Проблематичность, вызванная исламским фактором, является злободневной тематикой. Обуславливается данная ситуация исторической и политической связью Российской Федерации с мусульманским миром, также немалой значимостью внешне- и внутриполитического факторов, к тому же, немаловажным аспектом является численность приверженцев исламского вероисповедания после христианского по соотношению населения. Кроме того, начало XXI века ознаменовало для России новую угрозу ввиду уязвимости перед мусульманскими

организациями фундаменталистского, экстремистского и террористического направления. Так, геополитический фактор играет значимую роль в распространении и основании идеологических центров экстремизма что может предрешить политическую и духовную судьбу некоторых регионов и государств. Таким образом, актуальность диктуется необходимостью подробного и объективного изучения исламского фундаментализма не как консервативного течения, а как мощного идеологического оружия.

Попытка уделить наиболее полное внимание исламскому фундаментализму как идеологическому предшественнику современных исламских радикальных групп и движений обуславливает новизну.

Начиная с XVIII века мировое сообщество сталкивается с проблемой все более политизирующегося исламского фактора. В конце 70-х – начале 80-х годов мир столкнулся с усилением исламского фактора на международной политической арене [1, с. 2]. Так называемый «исламский бум» способствовал политизации ислама и исламизации политики в мусульманских странах [1, с. 2]. Необходимо акцентировать внимание на том, что исламский фундаментализм в своих теоретических постулатах имеет принципиальное различие с его негативными проявлениями в современных реалиях, т.е. экстремизма и терроризма. Данное обстоятельство объясняется тем, что фундаментализм возникший в рамках консервативного направления с течением времени приобрел новые черты, что в последующем в практической деятельности стало проявляться посредством радикализации идеологических аспектов ранее существовавших форм.

Ранний ваххабизм, выраженный консервативным характером своего существования в феномене фундаментализма, не прибегал к насильственным методам. Градация идеологических постулатов приверженцев раннего ваххабизма произошла ближе к XIX веку, с данного периода характерной особенностью идеологии служила ее радикальность. К началу XX века под фундаментализмом стали подразумевать радикализированную форму, которая отражалась в деятельности организации «Братья-мусульмане» и течениями 1970 – х гг. на Ближнем и Среднем Востоке.

Феномен исламского фундаментализма характеризуется своей прогрессирующей способностью, также огромным потенциалом в наращивании идеологических установок в современном миропорядке. Так, приведенная формулировка включает в себя специфичность проблематики исламского фундаментализма. Эволюция исламских движений фундаменталистского толка заключается в большей степени в предпосылках социального, экономического и политического характера. При этом, активации групп и движений подобного толка, прежде всего, поспособствовало противостояние европейских и ближневосточных регионов на социально-экономической подоплеке.

Стоит отметить, что сущностную составляющую идеологии и практики исламского фундаментализма современные представители данного феномена переняли у движения ваххабитов и организации «Братья мусульмане». К таковым перенятым идеологическим воззрениям можно отнести: пропаганду необходимости вооруженной борьбы (джихад, газават) против неверных (кафир) и веротступников (мунафик) и борьбы за очищение ислама от нововведений, после-

дователи стремятся к насильственному захвату государственной власти, смене действующего законодательства общепризнанными устоями шариата и созданию всемирного халифата – исламского государства.

Этап формирования и дальнейшая трансформация групп и движений, которые могут быть отнесены к числу фундаменталистских, безусловно, повлияли на ход событий в современном мире. К тому же, явление исламского фундаментализма, несомненно, находит отражение в различных сферах жизнедеятельности, в первую очередь, мусульманского мира, кроме того, исламский фундаментализм вариативен в своем существовании.

Фундаменталисты меняли свою тактику в течении многих лет, но их стратегия продолжает эволюционировать с дальнейшей настойчивостью и выносливостью. Можно высказать предположение о том, что происходящая активизация деятельности движений данного толка происходит ввиду предошущения исчерпания своей сущностной составляющей с последующим их исчезновением. Так, происходит трансформация идеологии и практики современного исламского фундаментализма в контексте возможности проявления себя.

Практическая деятельность групп и движений, которые могут быть отнесены к числу фундаменталистских состоит из фанатичной приверженности религиозным идеалам, железной дисциплины и высокого боевого профессионализма, который на практике может воплотиться посредством осуществления террористических актов.

Ислам есть живая реальность, и роль его как политического фактора огромна. Зачастую отмечается, что происходит исламизация политической жизни. Историческую основу самосознания мусульман составляли не народ или государство, как на Западе, а религиозно-политическая общность, в которой универсальность религии признается как фактор в жизни мусульманских народов и занимает ее центральное положение. Во времена политического унижения, экономических лишений и социальных потрясений им было, чем разжечь недовольство. Однако ислам уже показал свою действенность в качестве ограничительного фактора и может при появлении нужного руководства стать мощной внутривнутриполитической силой, что постепенно и происходит в современном мире.

Познание мира посредством выработки системы знаний о фундаментальных принципах и основах человеческого бытия, о наиболее общих сущностных характеристиках человеческого отношения к обществу и духовной жизни во всех ее проявлениях представляет философский концепт идеологической составляющей современного исламского фундаментализма.

Список источников и литературы

1. *Багдади А. М.* Проблемы исламского фундаментализма в Египте: автореферат дис. ...кандидата политических наук. – М., 1998. – 26 с.
2. *Малашенко А. В.* Мусульманский мир у границ СНГ. – М., 1996. – 182 с.
3. *Полонская Л. Р.* Современный исламский фундаментализм: политический тупик или альтернатива развития? // Азия и Африка сегодня. – 1994. – №11. С. 59 – 70.

Представления Барэврой (Григория Абу Ль-Фараджа) о свободе воли в христианско-исламском контексте

*Научный руководитель – Калинин Максим Глебович,
научный сотрудник Общецерковной аспирантуры и докторантуры
имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия*

***Аннотация:** В данной статье исследуются взгляды Барэврой (Григория Абу Ль-Фараджа) на проблему свободы воли. Здесь также рассматривается его способ рассуждения и влияние на его взгляды историко-культурной обстановки Ильханата XIII в. Основное внимание уделяется проблеме отношения Барэврой к христианским и исламским авторам и их влиянию на него.*

***Ключевые слова:** Барэврой, свобода воли, христианство, ислам, Барсабта.*

Введение

Философско-богословское наследие Григория Абу ль-Фараджа Барэврой, выдающегося мыслителя XIII в., в нашей стране изучено очень слабо. На сегодняшний день, на русский язык переведены только два его сочинения: «Книга занимательных историй» (Ktābā d-makhtbānuṭ zabnē) и «Всеобщая история» (Ktābā d-Tunāyē mḡaḥkāne), причём последний перевод неполон, в нём отсутствуют большие фрагменты текста. Вне поля зрения переводчиков остались значительные философские, богословские, исторические и лингвистические труды этого автора. Обладая поистине энциклопедическими знаниями, Барэврой создал обширный корпус текстов, уделяя внимание множеству различных тем, но, главным образом, разрабатывая проблемы христианского богословия, истории и сирийского языка.

Исследование философско-богословской концепции Барэврой и, в частности, его учения о свободе воли, является необходимым для современной философии, теологии, истории и лингвистики. Без этого представление о восточно-христианской мысли XIII в. не может быть полным, поскольку Барэврой являлся ключевой фигурой своей эпохи.

Помимо того, изучая проблему свободы воли в интерпретации Барэврой, мы поднимаем очень важную для христианства тему. Известно, что разные конфессии относятся к проблеме свободы воли по-разному. Например, в то время как большинство христиан убеждено в том, что человек создан свободным, протестанты отрицают свободу воли, считая, что всё зависит только от Божьей воли. Барэврой в своём труде «Светильник святилища» предлагает оригинальный способ для устранения межконфессионального, межрелигиозного и межкультурного недопонимания, привлекая для утверждения христианского понимания свободы воли теологические, философские и чисто рациональные средства. Возможно, теологам XXI в. покажутся приемлемыми и полезными некоторые из способов выстраивания мультикультурного диалога, которыми пользуется Абу ль-Фарадж.

«Светильник святилища» в контексте XIII в.

Григорий Абу ль-Фарадж Барэвройо – философ, теолог, яковитский священник, обладавший энциклопедическими знаниями автор множества сочинений, посвящённых разнообразным темам. На его взгляды и труды повлияло большое количество факторов, из числа которых можно выделить три основных.

1) Первый фактор – это культурный и интеллектуальный климат в теологической среде современников Абу ль-Фараджа. Барэвройо родился в 1226 г., в то время (с XI по XIV вв.), которое принято называть «сирийским ренессансом».

2) Второй фактор – исламские авторы-современники и представители более ранней исламской философской и теологической мысли. Период с VIII по XIII вв. называют также золотым веком ислама или исламским ренессансом.

3) Третьим фактором было монгольское завоевание, в результате которого огромные территории евразийского континента оказались непосредственно под властью Их Монгол Улс, а земли от Персидского залива на юге до Чёрного моря на севере покорились ильхану Хулагу, брату императора Хубилая.

Особенности философских рассуждений и теологических взглядов Барэвройо во многом обусловлены необходимостью многостороннего диалога. Он постоянно искал новые литературные формы для изложения своих мыслей, возможности для сближения христиан разных конфессий и более того, точки соприкосновения с мусульманами и монголами. Как известно, эта стратегия оказалась успешной, и сам Барэвройо писал о посвящении сына хана Бату Сартака в духовный сан. Более того, по мнению К. Пинггера, христология Барэвройо в длительной перспективе привела к принятию Шамбезийского соглашения 1990 г. [5, Р. 5].

Основной теологический труд Барэвройо «Светильник святилища» (*Mnāraṭ qudshē*) – пример произведения, написанного для представителей разных конфессий, религий, убеждений и народов. Книга написана в период с 1266 по 1272 гг. и включает в себя введение и двенадцать оснований, каждое из которых посвящено отдельному вопросу. Причём сначала рассматриваются рациональные основания по конкретному вопросу, а только затем – теологические. Это очень смелый шаг для философа, и, тем более – для теолога. Соглашаясь рассмотреть то, что иноверцы могут считать слабыми местами рассуждений христиан и выслушать их возражения по этому поводу, Барэвройо вступает в межрелигиозный, межкультурный диалог. Позиции своих оппонентов он излагает с уважением, рассматривая их возражения очень тщательно, иногда признавая, что их позиция действительно сильна (например, в четвёртой главе девятого основания [4, Р. 269]) и опровергает их так, как если бы они были высказаны кем-то из христианской среды.

Содержание девятого основания «Светильника святилища»

Свободе воли посвящено девятое основание книги «Светильник святилища» [Ibidem, Р. 164 – 317]. Оппонентами выступают представители ислама и арабской философии, христианства других конфессий, астрологи и натурфилософы. В этом тексте можно выделить ряд ключевых идей.

Основная идея рассматриваемого текста – человек обладает свободой воли (сир. *ḥēgūtā*), однако этот факт не отрицает Божьего всемогущества и всеведения. Барэвройо не называет своих оппонентов-противников свободы воли, хотя

из описания понятно, что речь идёт о философах и астрологах, о приверженцах идеи синергизма, об ашаритах и о кадаритах. Относительно тех, кто разделяет эту концепцию, он говорит, что это христиане и мутазилиты. Ссылаясь на утерянный ныне труд Лазара Барсабты, он утверждает, что полное отрицание свободы воли и утверждение её абсолютности – две крайности, а христианская точка зрения посередине, она как бы примиряет враждующие стороны. Этим он напоминает читателю об основной задаче всей книги «Светильник святилища» – выстраивании межкультурного межконфессионального внутрифилософского диалога. При этом упоминание мутазилитов можно считать прямым приглашением представителей ислама и арабской мысли к диалогу.

Рассуждая о природе зла, Барэвройю приходит к мысли, что зло может рассматриваться либо как искажение благого, совершённое с позволения Бога, либо как несуществование. Абу ль-Фарадж признаёт, что эти выводы сходны с учением античных авторов и обращает внимание читателя на то, что мысли древнегреческих философов согласуются с тем, что писал Дионисий Ареопагит, следовательно, не противоречат христианской вере. Для современного исследователя это замечание важно постольку, поскольку выявляет значительную неоплатоническую базу в основе концепции Барэвройю.

Ключевой момент рассуждений Барэвройю находится во втором разделе четвёртой главы, где он приводит самый сильный аргумент противников свободы воли, который, по мнению некоего неизвестного христианина (скорее всего, Барэвройю имеет в виду себя), действительно ставит под вопрос реальность свободы воли: «Если бы не было этого возражения, наша победа была бы полной» [Ibidem, P. 269]. Этот аргумент состоит из двух частей, 1 – если Бог чего-то хочет, а человек может выполнить Его волю, а может не выполнять, то как Бог может называться всемогущим? 2 – если у человека есть возможность выбора, то как возможна пророческая миссия? Пророки говорят о том, что произойдёт в дальнейшем, но человек может поступить так, чтобы предсказанное не произошло.

Приводя указанный аргумент, он показывает читателю, против чего сражается на самом деле. Именно эти два вопроса, так или иначе, обсуждаются в предыдущих главах, где мыслитель опровергает их с помощью привлечения дополнительных тем. Если постараться издалека взглянуть на девятое основание «Светильника святилища», окажется, что в нём подробно с разных сторон рассматриваются две проблемы, относительно которых формулируются два тезиса и два антитезиса, а именно: первый тезис – Бог создал человека свободным, это проявление Его любви. Антитезис – свобода человека отрицает всемогущество Бога. Второй тезис – пророческая миссия необходима, чтобы направить людей к Истине. Антитезис – свобода воли отрицает целесообразность пророческой миссии. Именно с этих позиций Барэвройю опровергает оба антитезиса в третьем разделе четвёртой главы. Утверждая, что Бог по своей милости и по своей воле дал человеку свободу, он говорит, что отрицая свободу воли, мы обвиняем Бога в собственных грехах. Кроме того, Абу ль-Фарадж вновь напоминает о том, что наша воля была создана благой и по природе нам свойственно избегать греха. На протяжении всего исследования, Барэвройю неоднократно возвращается к одному и тому же положению, которое можно считать его главным выводом: Бог

создал человека свободным, и Он хочет, чтобы человек сам выбирал, как ему действовать. Свобода – величайший дар людям, который Господь не отнимет у них даже для того, чтобы спасти их от греха. В этом проявляется Его безграничная любовь к творению.

Влияние христианских и исламских авторов

Больше всего Абу ль-Фарадж цитировал Григория Богослова, Псевдо-Дионисия Ареопагита и Лазара Барсабту, причём каждый из этих авторов был процитирован пять раз. Фрагменты из сочинений Иакова Эдесского приводятся в тексте два раза, Григорий Нисский, Евагрий Понтийский и Асклепиад Вифинский процитированы по одному разу. Не всегда частота цитирования автором тех или иных трудов говорит о важности для него этих сочинений, однако, в данном случае это, несомненно, так. Д. Г. К. Тейлор, посчитав, сколько раз тот или иной автор цитируется в «Светильнике святилища», выяснил, что чаще всего Барэврой в этой книге ссылается на труды Григория Богослова (а именно восемьдесят цитат), чуть реже – на Ареопагитики (сорок восемь цитат) [7, Р. 74]. Более того, в своих произведениях Барэврой называет св. Григория «учитель» или даже «наш учитель». Очевидно, что его труды оказали значительное влияние на теологические взгляды Абу ль-Фараджа.

Одним из самых значимых и одновременно самых загадочных христианских авторов, на которых Барэврой ссылается в девятом основании книги «Светильник святилища» является яковитский епископ Багада, живший в первой половине IX в., Лазар Барсабта (813–833). Во введении Абу ль-Фарадж приводит две цитаты из его не дошедших до наших дней «Рассуждений о божьем Провидении и человеческой свободе» и в четвёртой главе ещё три цитаты из того же сочинения. Все эти цитаты приведены в ключевых местах рассуждения Барэврой и подкрепляют его самые смелые тезисы. Поэтому, на сегодняшний день представляется перспективным исследование сохранившихся трудов Барсабты и его биографии.

Относительно исламских авторов, можно утверждать, что «Светильник святилища» написан под большим влиянием трудов ар-Рази, в особенности его «Виноградника». Как показал в своей статье Х. Такахаси, идея и структура этой книги были подсказаны Барэврой именно ар-Рази [6, Р. 170 – 192]. Кроме того, Барэврой перенял у современника ат-Туси многие идеи, но, что даже важнее, новый метод рассмотрения теологических и философских проблем. С этой точкой зрения согласен М. Н. Дору, также занимающийся проблемой исламского влияния на труды Барэврой [3, Р. 913 – 946].

Список источников и литературы

1. *Абу ль-Фарадж*. Книга занимательных историй / Пер. с сирийского, послесл. и примеч. А. Белова и Л. Вильскера; Ред. и предисл. Н. В. Пигулевской. – М.; Л.: Гослитиздат. Ленингр. отд-ние, 1961. – 296 с. – 100 000 экз.
2. *Григорий Абу-Ль-Фарадж* (Бар Эбрей). Всеобщая история. – М.: Директ-Медиа, 2010. – 89 с.
3. *Doru, M. N.* The Influence of Islamic Philosophy on Bar Hebraeus (Abu'l-Faraj Ibn Al-Ibri) = Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî Üzerine İslam Felsefesinin Etkisi // Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017. – Т. XXI, n2. – p. 913 – 946.

4. *Graffin, F.* Patrologia Orientalis / Texte syriaque édité pour la première fois avec traduction française par Paul-Hubert Poirier. – Tome 43. Fascicule 2. No. 194. – Turnhout, Belgique: Brepols, 1985. – P. 164 – 317.

5. *Pinggéra, K.* Christologischer Konsens und Kirchliche Identität. Beobachtungen zum Werk des Gregor Bar Hebraeus // Ostkirchliche Studien. – Würzburg: Augustinus-Verlag, 2000. – B. 49. – P. 3-30. – ISSN 0030-6487.

6. *Takahashi, H.* Reception of Islamic Theology among Syriac Christians in the Thirteenth Century: The Use of Fakhr al-Dīn al-Rāzī in Barhebraeus' Candelabrum of the Sanctuary // Intellectual History of the Islamicate World, 2014. – n. 2. – P. 170 – 192.

7. *Taylor, D. G. K.* L'importance des Pères de l'Eglise dans l'oeuvre spéculative de Barhebraeus // Parole de l'Orient : revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes : recherches orientales : revue d'études et de recherches sur les églises de langue syriaque. – Paris, 2008. – vol. 33. – P. 63 – 85.

Никишин В. А.

Аксиомы религиозного опыта и научное познание в современном дискурсе

*Научный руководитель – Стародубцева Марина Станиславовна,
кандидат педагогических наук, доцент*

Аннотация: в статье рассматривается аксиоматичность религиозного и научного опыта, а также перспективы эволюции человеческих знаний и религиозной веры в эпоху глобальных информационно-сетевых сетей.

Ключевые слова: религиозный опыт, аксиомы, литургическое образование, интернет, теосфера, христогенез.

Темой статьи является проблема осмысления религиозного и научного опыта человека, соотношение аксиом и экспериментов в жизни человека. Аксиоматичность познания человеком мира всегда являлась основой как религиозного, так и научного опыта. Обучение в школе ведется в основном за счет получения учащимися готовых научных знаний, с минимальным количеством опытов и экспериментов. Ситуация еще более изменилась с развитием социальных сетей в интернете. С самых ранних лет ребенку поступает огромное количество информации. Если раньше мировоззрение человека формировалось за счет методичного и дозированного получения научных знаний и получения личного религиозного опыта, то в настоящее время имеется неограниченный доступ к информации в сети интернет.

Как писал русский философ Иван Александрович Ильин: «Всякое религиозное верование и делание имеет в своей основе религиозный опыт» [1, с 4]. Главная работа этого автора посвящена аксиомам религиозного опыта: «Я искал тех аксиоматических «форм», или «законов», или основ их религиозности, которые

предполагались их верой и которые сообщали ей ее величие» [1,с.7]. «Критерий религиозной истины должен быть выстрадан, вымолен, добыт сердцем, волей, разумом и жизненным служением; и каждый человек призван разрешить эту задачу для самого себя» [1,с.117]- писал Ильин И. А. о проблеме осмысления религиозного опыта. При этом нужно отметить важность понимания человеком своего мистического религиозного опыта.

Митрополит Антоний Сурожский о своем личном религиозном мистическом опыте рассказывал: «Что это значит? Это значит, что вера, по слову Апостола, есть уверенность в невидимом (Евр.11:1). Христа я не видел, но я его встретил, и абсолютно уверен в этом до сих пор, спустя почти восемьдесят лет, как я был уверен тогда» [7,с.20]. Это яркий пример религиозного опыта, который определил мировоззрение человека.

Протопресвитер Александр Шмеман обращал особое внимание на литургическое образование детей как основу их религиозного опыта: «Как правило, дети любят находиться в церкви, и это инстинктивное тяготение и интерес к церковным службам есть то основание, на котором мы должны строить наше религиозное образование. Когда родители боятся, что дети устанут от долгих служб, они бессознательно беспокоятся о себе. Дети легче взрослых проникают в мир обрядов и символов Церкви. Они чувствуют и ценят молитвенную обстановку... Сколько людей посвятили свою жизнь служению Богу, посвятили себя Церкви, потому, что с детства имели сокровище любви к дому Божьему и счастливый церковный опыт!» [2, с.20-21]. Опыт служения отца Александра в Нью-Йорке в Православной церкви Америки и Канады по литургической катехизации прихожан интересен и полезен для Русской Православной церкви. И еще, по мнению отца Александра, важной для церковного обучения является домашняя атмосфера: «Посещение церковных служб должно быть с самого детства дополнено домашней атмосферой, которая предвзряет и поддерживает церковное настроение» [2,с.22].

Соотношение научного и религиозного опыта определяется в ходе получения образования и воспитания в семье, в церковной общине.

Протоиерей Олег Мумриков, доцент Московской духовной академии в своей книге по концепции современного естествознания писал: «Современный диалог между богословием и естествознанием носит не только дискуссионный, но и позитивный характер... Кроме того, владение современным естественно-научным материалом позволяет православному миссионеру свидетельствовать об истине на том языке, который более характерен для носителей «техногенной культуры», используя образы и аналогии из сферы деятельности, близкой к данной аудитории [3,с.21]. Поиск истины, выстраданное ощущение личного научного и религиозного опыта приводят к познанию, установлению личных аксиом.

Почетный профессор Московской духовной академии Алексей Ильич Осипов пишет о неразрывном единстве познания: «Религия и атеизм вместе (!) в парадоксальном единстве призывают каждого человека, ищущего ответа на «проклятые вопросы», самому проверить православный путь познания Бога. Другого решения нет» [6,с.25].

В связи с этим возникают вопросы современного дискурса: соответствуют ли глобальные информационные сети христианскому мировоззрению и насколько

ко совместимы с ним? Филимонов В.П. в своей работе доказывает: «Совершенно очевидно, что построение нового Вавилона – глобального информационного общества, явным образом противоречит Промыслу Божию о мире и человеке, то есть, является деянием Богоборческим» [8,с.9]. Как справедливо считает это автор: «следующим этапом, после УЭК (универсальной электронной карты- авт.), этапом станет применение идентификационных устройств, неотделимых от тела человека и превращающих высшее творение Божие в универсального киборга [8,с.26]. Другое мнение о направлении прогресса было у священника и ученого Тейяра де Шардена. В книге священника Евгения Струговщикова, посвященной деятельности этого богослова и ученого, изданной в 2004 г. по благословению Преосвященного епископа Венского и Австрийского Илариона. «Весь процесс космогенеза, согласно Тейяру, завершает дальнейшая и последняя метаморфоза, основанная на пробуждении сознания точки Омега в сердце ноосферы, на переходе сфер к их общему центру, на возникновении теосферы. Космогенез, таким образом, осмысливается Тейяром как путь ко Христу, к Царству Божию, обращаясь тем самым в христогенез» [4,с.178]. Как пишет отец Евгений: «И здесь мысли Тейяра имеют существенную ценность... Только христианство способно объяснить общий смысл все более открывающейся человеку Вселенной» [4, с.200]. Таким образом сам по себе прогресс науки и техники может и соответствовать христианским ценностям.

В основах социальной концепции Русской Православной церкви о научном познании написано: «Хотя наука может являться одним из средств познания Бога. (Рим.1.19-20), Православие видит в ней также естественный инструмент благоустройства земной жизни, которым нужно пользоваться весьма осторожно. Церковь предостерегает человека от искушения рассматривать науку как область, совершенно независимую от нравственных принципов. Современные достижения в различных областях, включая физику элементарных частиц, химию, микробиологию, свидетельствуют, что они по сути меч обоюдоострый, способный не только принести человеку благо, но и отнять у него жизнь. Евангельские нормы жизни дают возможность воспитания личности, при котором она не смогла бы использовать во зло полученные знания и силы» [5, с. 109-110, гл. XIV].

Список источников и литературы

1. *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта, Издательство Белорусского экзархата, Минск, 2006 г.-591 с.
2. *Шмеман А., протопресв.* Литургия и жизнь: Христианское образование через литургический опыт/протопресвитер Александр Шмеман/пер. Е. В. Толстая-Милославская, Н. А. Кулькова.-М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018.-176 с.
3. *Мумриков Олег, иерей.* Концепция современного естествознания: христианско-апологетический аспект. Учебное пособие для духовных учебных заведений.-2-е изд.испр. Сергиев-Посад; М.: Паломник, 2014-704 с.
4. *Священник Евгений Струговщикова.* Тейяр де Шарден и православное богословие.-М.: Fazenda «Дом надежды», 2004, 256 с.
5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах челове-

ка – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2018 – 174 с.

6. *Осинов А. И.* Бог. М.: Братство святого апостола Иоанна Богослова, 2015-192 с.

7. *Антоний, митрополит Сурожский.* Быть христианином... М.:Новое Небо,2018.-134 с.

8. *Филимонов В. П.* Возможно ли спасение бессмертной души в глобальном сетевом обществе?-М: Благословение, Техинвест-3, 2011-48 с.

9. Журнал Московской Патриархии, ноябрь 11 [960] 2021

Иеромонах Никон (Сандульский Д. В.)

Сравнительный анализ представлений о страстях: св. Феофан Затворник и Ф. М. Достоевский. Постановка проблемы

*Научный руководитель – протоиерей Владимир Василик,
кандидат богословских наук, кандидат филологических наук,
доктор исторических наук, профессор*

***Аннотация:** Статья посвящена теоретико-методологической экспозиции проведения сравнительного анализа представлений о страстях Феофана Затворника и Ф. М. Достоевского. Автор статьи показывает, что в опубликованных работах двух мыслителей отсутствуют прямые текстовые доказательства непосредственного влияния одного автора на другого. Общность их православного мировоззрения, подтверждаемая в оценке страстей и методов борьбы с ними, может быть обоснована на уровне содержательного раскрытия опыта самосознания православной культуры того времени.*

***Ключевые слова:** Феофан Затворник, Достоевский, самосознание, православие, страсти, старчество, Русский мир*

Описание страстей и методы борьбы с ними, их усмирения и воздержания от их жесткого владычества над телом и душой человека неоднократно встречается на страницах христианской литературы. Многие православные мыслители прошлого, в том числе русские святые старцы, посвящали данной теме немало своих трудов и наставлений. Своим личным подвижническим опытом доказывали результативность православных практик смирения. Предметом многих проповедей и пастырских увещаний были именно страсти и борьба с ними. Тема греха – центральная в христианской антропологии вообще. Более того, именно грехопадение человека стало ключевым моментом и в земной истории человеческого рода, главным предметом христианской картины мира и философии истории.

Поэтому сравнительный анализ представлений о страстях Феофана Затворника и Ф. М. Достоевского несмотря на видимую актуальность и масштабность для православного общества и православной мысли еще требует предваритель-

ного разъяснения с целью обличия стоящей за предложенной формулировкой научной проблемы. Если в отношении пастырского наследия Феофана Затворника можно уверенно говорить о том, что страсти и борьба с ними составляли один ведущих мотивов его творчества, были четко обозначенным предметом отдельных произведений, то представление о страстях в работах великого русского мыслителя, литератора, философа, художника Слова, Федора Михайловича Достоевского, носит глубоко лежащий, *метафизический* характер, включенный в слои духовного и рефлексивного опыта постижения и переживания человека вообще, его истории и отношения к Богу.

Кроме того, если в пастырских наставлениях Феофана Затворника тема страстей звучит прежде всего с *критической* точки зрения как проблема борьбы с греховной природой, мешающей праведному образу жизни и нравственному здоровью общества в целом, то в художественном мире Достоевского, в его идейно-философском наследии, представленном публицистически и автографически, тема страстей вряд ли может быть реконструирована и интерпретирована прямолинейно. Достоевский потому и велик, что само человеческое бытие он понимал как великую *Тайну*, раскрытие которой невозможно шаблонным мышлением или научным познанием.

Как известно, уже в самом конце своей жизни Достоевский сам себя определял как «реалиста» в высшем смысле этого слова. Этот реализм как раз и позволял видеть с разных сторон и добро и зло, и грех, и праведность. И понимать глубинные причины наличия в мире, созданном Богом, страдания. По мнению Достоевского иные страсти в жизни человека даже нужны (в том числе для утверждения общественного начала человеческого существования), для оздоровления социума в целом, для преображения Русского мира и культуры на основе православной веры Христовой.

В связи с этим резонно возникает вопрос: с какой целью вообще для современной богословской науки, равно как и для историко-философской, историко-литературной, необходим сравнительный анализ представлений о страстях святителя Феофана и Достоевского? Что может дать такой анализ и такое сравнение? Ни Феофан Затворник, ни Достоевский, будучи современниками, однако, не состояли ни в близком личном знакомстве, ни в переписке, ни в каких-то общественных или каких-то иных отношениях, которые давали бы основания для проведения исследования *влияния одного автора на другого* в творчестве или просто мировоззренческом аспекте.

Феофан Затворник не состоял в числе корреспондентов Достоевского. Равно и наоборот. По крайней мере, документально подтвержденных письменных свидетельств тому в наши дни не существует или не сохранилось. В изданном еще в советское время полном академическом собрании сочинений Достоевского нет ни одного письма, адресованного пастырю. Вместе с тем, несомненно, что Феофан был знаком с произведениями писателя. Прямых ссылок на труды Достоевского или конкретных упоминаний имени писателя в опубликованных доступных текстах Феофана Затворника не встречается.

Несмотря на то, что само по себе творчество Достоевского и наследие Феофана Затворника многократно, в России и далеко за ее пределами, становились

предметом научных исследований и религиозно-метафизических интерпретаций по отдельности, сравнение их взглядов по тем или иным вопросам, включая тему страстей, анализ возможного влияния одного мыслителя на другого, практически не встречается. Из поистине гигантского массива литературы о Достоевском на сегодняшний день известны лишь две монографии, специально посвященные вопросу установления единства мировоззрения писателя и святителя Феофана, изданные еще до революции [5, 6].

Помимо этих двух монографий в современном достоеведении есть ряд публикаций, в которых затрагивается тема возможного влияния затворнического опыта Феофана на формирование образа старчества в романах писателя. Подчеркнем, что, опираясь на весьма немногочисленные исследования наследия Феофана Затворника и Достоевского в их единстве (сравнении, сопоставлении, влиянии и т. п.), можно говорить о том, что в числе ведущих именно *тема православно-го старчества* рассматривается как то связующее звено, посредством которого можно и, даже, необходимо устанавливать если не единство взглядов Феофана Затворника и Достоевского, то факт влияния одного на другого. Причем речь идет именно о влиянии подвижнического опыта Феофана на творчество Достоевского. Однако, если присмотреться к аргументам тех философов и современных исследователей, которые настаивают на таком возможном выводе, они носят лишь косвенный характер. Остановимся на этом моменте более подробно, поскольку сравнительный анализ представлений о страстях двух авторов как постановка научной проблемы, обладающей новизной, с одной стороны, должен отталкиваться от уже имеющихся наработок в этой области изучения русской православной мысли, с другой же, должен четко выделять предметную область исследования, чтоб можно было также установить те взаимосвязи и контекстуальные доминанты, которые в совокупности создают концептуально целостную картину предмета – представлений о страстях двух авторов в части их объединяющей и в части их сопрягающей в определенном отношении, выражающем не что иное как *опыт самосознания русской православной культуры эпохи модерна*.

В числе русских мыслителей, младших современников Достоевского и Феофана Затворника, К. Н. Леонтьеву и Н. А. Бердяеву, принадлежит попытка усмотрения определенной роли, которую своей пастырской службой и опытом затворничества сыграл епископ Феофан в творчестве Достоевского. При этом ни Леонтьев, ни Бердяев не опирались на прямые ссылки, непосредственно подтверждающие или опровергающие высказываемые выводы.

Русский философ К. Н. Леонтьев, немало размышлявший о роли Достоевского в русской православной мысли, считал, что известная фраза Феофана Затворника в его труде «Созерцание и размышление» относится именно к Достоевскому. Приведём здесь эту цитату из текста самого святителя. В главе «Кончина мира» он пишет о драматичном будущем всего человечества и наступлении царства антихриста, неизбежном в условии отпадения человека от Бога и забвении веры. При этом подчеркивает, что «трудно допустить, чтобы вера с течением времени возрастала в своей силе все более и более. *Приятно встречать у некоторых писателей светлые изображения христианства в будущем, но нечем оправдать их.* Точно, благодатное Царство Христово расширяется, растет и полнеет,

но не на земле – видимо, а на небе – невидимо, из лиц, и там, и здесь, в царствах земных, приготовляемых туда спасительною силою Христовою» (курсив наш) [7, URL]. Современный исследователь О. Л. Фетисенко, анализируя литературное и эпистолярное наследие К. Н. Леонтьева, подчеркивает, что Леонтьев «иронично» цитирует Феофана Затворника именно с целью обличия «ложного» понимания христианства у Достоевского («лжепророчество» в его романах) и выведенных писателем образов православных старцев (например, Зосимы в «Братьях Карамазовых») [8, с. 340]. Сам К. Н. Леонтьев прямо указывал на идеи Феофана Затворника как на тот идейный материал, который должен был якобы обличить заблуждения автора «Братьев Карамазовых» относительно судеб православия, а также роли в нем старчества: «Весьма полезно будет тотчас после уверений Достоевского и Соловьёва, что “небесный Иерусалим” сойдет на землю, прочесть взгляды епископа Феофана (“Отступление” и т. д.). Он говорит совершенно другое, и, разумеется под этими его рассуждениями подписались бы как покойные епископы Алексей и Никанор и т. д., так и все оптинские и афонские старцы. А когда Достоевский напечатал свои надежды на земное торжество христианства в “Братьях Карамазовых”, то оптинские иеромонахи, смеясь, спрашивали друг у друга: “Уже не вы ли, отец такой-то, так думаете?”» [3, с. 554].

В. М. Лурье в одной из своих работ также прямо пишет о том, что в приведённой выше цитате из «Созерцания и размышления» Феофан Затворник указывает именно на творчество Достоевского. При этом также, как в свое время и у К. Н. Леонтьева, доказательства того, что речь конкретно о Достоевском, отсутствуют. Более того, Лурье идет еще дальше и отмечает, что сами православные старцы критически воспринимали толкование христианства в творчестве Достоевского. При этом, ссылается опять-таки на записки К. Н. Леонтьева: «Нехристианский характер милленаристских чаяний Достоевского отмечали не только Леонтьев, но и святые отцы того времени: “Приятно встречать у некоторых писателей светлые изображения христианства в будущем, но нечем оправдать их”, – писал по поводу Достоевского св. Феофан Затворник в 1881 г., а Леонтьев цитировал его в статье, которую дважды читали вслух больному св. старцу Амвросию» (курсив наш) [4, с. 307]. Естественно возникает вопрос: на каком фактологическом материале основывается данное утверждение о том, что Феофан Затворник писал именно о Достоевском?

По нашему мнению, косвенно, конечно, можно рассматривать приведенную выше цитату Феофана Затворника как указание на творчество именно Достоевского. Но, поскольку все-таки имя писателя святителем не упоминается прямо, то полагать конкретно данный текст епископа как *непосредственное текстологическое доказательство* наличия сформулированного *определенного отношения святителя к писателю* или к выраженным в его творчестве идеям, нельзя. Вполне можно допустить, что Феофан Затворник в приведенном выше суждении имел в виду *в том числе и творчество Достоевского*. Поскольку, во-первых, речь идет о «писателях» во множественном числе, и, во-вторых, имя Достоевского ко времени написания «Созерцания и размышления» в 1881 году было уже очень высоко вознесено мыслящей частью русского общества, читающей публикой и другими православными авторами.

Вероятнее всего и то, что Достоевский знал о пастыре, и был знаком с его церковными трудами и наставлениями. Но, опять-таки, прямого упоминания имени епископа Феофана ни в «Дневнике писателя», ни в его романах, письмах, нет. Исключение и то – лишь *косвенное* – составляет маленькая заметка в подготовительных набросках к «Дневнику писателя» за 1876 год: «*“Гражданин” от 7 марта* (о переводе Библии вновь с еврейского на славянский)» [2, с. 157]. По мнению современного исследователя Н. В. Балашова данная ссылка писателя на журнал «Гражданин» прямо свидетельствует об обращении Достоевского к спору между Феофаном Затворником и Филаретом Московским, предметом которого был перевод Библии на разные языки с еврейского и греческого вариантов текста. «Попал ли спор о переводе Библии в сферу интересов Достоевского? К тому времени, когда началась активная публицистическая деятельность писателя, разгар основной полемики был уже позади. Теперь спорили скорее о методах перевода, например: с еврейского или с греческого текста переводить ветхозаветные книги? Оппонентами выступали соответственно Филарет Московский и Феофан Затворник. Об аргументах этой дискуссии Достоевский читал в обзоре “Духовная литература” (“Гражданин” от 8 марта 1876 г.)» [1, с. 7].

Поэтому ставить и решать проблему только на уровне текстологического розыска (при всей несомненной значимости такого методологического подхода в историко-философских, историко-литературных и историко-богословских исследованиях), по-видимому, неверно. Во всяком случае, объективных оснований для рассмотрения представлений о страстях двух мыслителей как научной проблемы выявления и сопоставления перекрестных упоминаний друг друга конкретно в *текстах*, нет. Задача нашего исследования лежит в плоскости анализа процесса самосознания русской православной культуры, которое и исторически и метафизически создавало определенные нити зависимостей, корреляций, сопряжений опосредованного влияния между различными его моментами.

Поэтому сравнительный анализ представлений о страстях двух мыслителей – это исследование в первую очередь «вертикальное». Речь идет не о сравнении одной идеи с другой, или концепции одного автора с концепцией другого. Проблема, составляющая предмет исследования, кроется в другом. В какой мере представления двух авторов о греховной человеческой природе (страстях) и смирении отражают (выражают) противоречивый рост и укрепление самосознания православной русской культуры.

Список источников и литературы

1. Балашов Н. В. Спор о русской Библии и Достоевский // Достоевский. Материалы и исследования. Том 13. – СПб.: Наука, 1996. – С. 3-15.
2. Достоевский Ф. М. Записная тетрадь 1875 – 1876 гг. // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 24. Дневник писателя за 1876 год. Ноябрь – Декабрь. – Л.: Наука, 1982. – С. 66-185.
3. Леонтьев К. Н. Избранные письма. – СПб.: Пушкинский фонд, 1993.
4. Лурье В. М. Догматика «религии любви». Догматические представления позднего Достоевского // Христианство и русская литература. Сборник второй. – СПб.: Наука, 1996. – С. 290-309.

5. *Мальцев Н.* Психология нравственного влияния одной личности на другую. Опыт православно-христианского решения вопроса на основании морально-психологических данных в произведениях епископа Феофана и Ф. М. Достоевского. – Казань: Типо-литография Императорского Казанского университета, 1902. – 199 с.

6. *Таубе М. Ф.* Три столпа русского самобытного просвещения прошлого столетия: Хомяков, Достоевский и епископ Феофан, Затворник Вышенский. – Харьков: Типография «Мирный труд», 1912. – 42 с.

7. Святитель Феофан Затворник. Созерцание и размышление. Электронный ресурс https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/sozertsanie-i-razmyshlenie (дата обращения 21.11.2021).

8. *Фетисенко О. Л.* К истории восприятия Пушкинской речи (Достоевский в неизданной переписке К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова) // Достоевский. Материалы и исследования. Том 16. Юбилейный сборник. – СПб.: Наука, 2001. – С. 330-341.

Денисов А. А., священник

Феномен православного старчества: богословский и социально-философский анализ

*Научный руководитель – Зайцев Павел Леонидович,
доктор философских наук, профессор*

Аннотация: *Статья посвящена рассмотрению старчества в православной традиции, его осмыслению в рамках богословия. Автор также выделяет основные методологические подходы, которые используются при социально-философском анализе данного феномена. В работе признается необходимость междисциплинарных исследований для всестороннего раскрытия сущности православного старчества.*

Ключевые слова: *старец, православное старчество, пневматология, экклезиология, христианская антропология, персонализм, неформальный институт, экзистенциальная коммуникация, социокультурный феномен.*

Старчество существует только в православной духовной традиции. В других религиях и в инославных христианских конфессиях такой феномен по целому ряду причин отсутствует. Однако само понятие старец имеет древнюю историю, поскольку в Ветхом Завете так называли иудейских старшин, которые считались хранителями традиций и в этом качестве выступали против новых заповедей, которые провозгласил Иисус Христос. В православной традиции старцами стали называть не преклонных по возрасту хранителей древних преданий, а духоносных подвижников, которые живут не в соответствии с формальными предписаниями, а по Воле Божией. Однако, несмотря на мистическую составляющую в феномене

старчества, оно не является некоей «вещью в себе», недоступной для осмысления и рационализации в научных, богословских и философских исследованиях.

В литературе можно найти довольно много определений самого понятия старчества. Например, известный современный православный ученый Алексей Беглов, сводит старчество к монашеской практике: «Старчество – это православная аскетическая практика, заключающаяся в обращении новоначального инока к духовному руководству более опытного подвижника» [2]. В современном христианском словаре дана схожая формулировка, в которой данный феномен определяется как «монашеский институт, основанный на духовном руководстве старца (монаха-наставника) аскетической практикой послушника» [13, с. 450].

Однако данные определения, по нашему убеждению, являются не вполне корректными, поскольку редуцируют старчество исключительно к монашескому институту, что не соответствует историческим реалиям последних двух веков в России, когда многие старцы жили в миру и не являлись монахами. Яркими примерами такого старчества в миру было служение святого праведного Иоанна Кронштадтского и святого праведного Алексия Мечева. Кроме того, определение старчества как исключительно аскетической практики является содержательно бедной, поскольку не раскрывает всю сложность и многогранность данного феномена.

В нашей работе мы попытаемся осмыслить православное старчество с использованием сразу нескольких методологических подходов, применяемых в рамках различных богословских и гуманитарных дисциплин, поскольку именно междисциплинарные исследования позволяют наиболее глубоко раскрывать сложные духовные и социальные явления. В частности, в православном богословии, старчество может быть рассмотрено через призму христианской экклесиологии, антропологии, гносеологии, нравственного и пастырского богословия.

Православное старчество является, несомненно, церковным феноменом, изначально существующим в едином церковном организме. Однако чаще всего его пытаются идентифицировать как институт, занимающий определенное место в официальной структуре Церкви. Церковь имеет, конечно, земную, социальную сторону своего бытия, но феномен старчества, принадлежит, прежде всего, мистической ее составляющей. Как писал Иван Концевич в своей книге «Стяжание Духа Святого»: «Старчество не есть иерархическая ступень в Церкви, это особый род святости» [7, с. 280].

Действительно, практически все исследователи старчества отмечают его внеиерархический характер, который указывает на то, что в рамках православной экклесиологии данный феномен следует рассматривать через призму понимания Церкви как Тела Христова. Церковь является тем орудием, через которое Господь совершает освящение и спасение людей, которые становятся причастны Божественной благодати.

При этом святые отцы в своих творениях указывают, что «необходимость видимого руководства в деле освящения обусловлена самим устройством человеческой природы» [3, с. 483]. Православный старец как носитель Святого Духа и является таким руководителем для верующих. Формально старчество не упомянуто в Священном Писании как один из видов служения. Но это не означает, что

оно нецерковно и не соответствует Преданию. Как справедливо отмечала в своей диссертации О. А. Корнецова, старчество совмещает в себе все виды служения: апостольское, пророческое и учительское [8].

В старчестве ярко выражен пневматологический аспект Церкви. Дары Святого Духа доступны для всех православных христиан, составляющих одно Тело Христово, но это не устраняет личностного многообразия Церкви. Каждому Святой Дух дает особо. Как пишет протопресвитер Николай Афанасьев в своей книге «Церковь Духа Святого»: «Для созидания тела Христова поставляются не все, а только те, кто особо Богом к этому призван» [1, с. 141]. На отдельных святых людях, к которым мы можем причислить и старцев, Святой Дух изливается особо изобильно. По словам протоиерея Олега Давыденкова, «в пневматологическом аспекте присутствие благодати является субъективным, или лучше сказать, обособленным избранничеством» [3, с. 503].

Таким образом, старцы в рамках православной экклесиологии являются теми избранными сосудами, через которые действует Дух Святой, сообщая людям Божественную благодать. Старчество харизматично, ему традиционно приписывают многообразные Дары Духа Святого: прозорливости, чудотворения, исцеления, рассуждения, пророчества, различения духов, любви, утешения. В гносеологическом отношении старцы являются Боговидцами, которым присуще сверхъестественное Богопознание. Но старчество не есть просто путь личной святости или некая форма Богообщения, но сформированный в рамках православной традиции особый способ руководства верующими в деле освящения.

Если признать, что назначением человека является уподобление Богу, обожение, то старчество имеет прямое отношение к процессу трансформации человеческого бытия, оно предельно антропологично. Монахиня Игнатия (Петровская) в «Слово о старчестве», размышляя в рамках антропологического подхода, сущность старчества видит в творении нового внутреннего человека: «Прежде всего, старцы сотворили внутри себя нового человека, живущего по законам великой новой Благодати христианской. Сотворяя смиренным и радостным своего внутреннего человека, человека любовного, не боящегося внешних ограничений, старцы творили такого же нового внутреннего человека, не связанного ничем житейским, и во всех приходящих к ним. Старцы вливали новое содержание в приходящих к ним духовных детей» [11].

С точки зрения нравственного и пасторского богословия старцы являют собой пример для подражания, воплощая в своей жизни христианский идеал. В этом отношении послушание старцам учениками основано не на внешней власти, а на авторитете и любви, которые они питают к своим духовным руководителям. Старчество – это свободный союз старца и послушника. Право вязать и решать, которые присуще старцам вне зависимости от иерархического положения в Церкви, обусловлено харизматической природой самого феномена старчества и, как отмечает дореволюционный профессор И. С. Смирнов, признавалась уже в Древней Церкви [12, с. 221-222].

Богословское осмысление старчества необходимо дополнить социально-философским анализом, поскольку это позволит исследовать те аспекты, которые не относятся к мистической составляющей изучаемого феномена. Методология,

применяемая в социальных и философских дисциплинах, ориентирована на выявление социальных и антропологических особенностей старчества.

Если проанализировать весь корпус исследований, посвященных старчеству в гуманитарных и философских науках, то можно выделить пять основных подходов, которые по-своему раскрывают сущность старчества: институциональный, коммуникативный, антропологический, персоналистский и социокультурный.

Институциональный подход к изучению старчества предполагает рассмотрение его, прежде всего, как церковного института, с точки зрения особенностей протекания его институализации. Дело в том, что старчество в отличие от духовенства, монашества, церковной иерархии, не является официальным институтом Церкви. В отношении старчества фактически не найти формально утверждённых распоряжений, установлений, правил или уставов. Но институт старчества, тем не менее, существует, реализуя свои функции без формальных регламентов и постановлений. Наиболее корректным определением специфики этого института является признание его неформального характера [4].

Старчество можно понимать и как систему межличностных коммуникаций, границы которой определяются специфическим и ценностно обусловленным смыслом, общими ценностными ориентациями, смыслами, а не нормативными предписаниями. В этом отношении старчество как пространство экзистенциальной коммуникации, составляющее «жизненный мир» [14], противопоставлено миру внешней необходимости и целесообразности социума, представленному различными институтами: религиозными, политическими, экономическими и прочими. Только экзистенциальное общение, при котором нет отношения к ученику как предмету, объекту, а есть подлинная внутренняя связь двух личностей, двух неповторимых судеб, есть подлинная предпосылка настоящего старчества.

Антропологический подход к исследованию данного феномена ориентирован на анализ трансформации человеческого бытия, который происходит в старчестве. С. С. Хоружий, один из сторонников данного понимания изучаемого явления, рассматривает старца и ученика как нечто единое, как антропологическую диаду: «Старцу надлежит прозревать внутренние движения послушника и воздействовать на них, управлять ими, тем самым как бы сделав внутренний мир послушника частью своего собственного» [15, с. 6]. Духовное общение, по его мнению, предполагает принятие Другого. Старческое руководство в этом контексте предельно диалогично, отрицает дискурс власти, поскольку основано исключительно на любви. Результатом антропологического процесса, связанного со старчеством, является обожение человеческой природы.

Известный русский мыслитель Владимир Лосский подчеркивает персоналистский характер старческого руководства и проводит разграничение между исповедальной практикой старцев и священников: «Священник обращается к грешнику нереальному, обобщённому, потому что ему – священнику – чаще ведомы только грехи абстрактные и безличностные. Старец же всегда обращён к человеческой личности с её единственно-неповторимой судьбой, с её призванием и собственными трудностями» [9, с. 294]. Таким образом, Владимир Лосский по существу предложил рассматривать старчество как особый духовный процесс, в результате которого происходит обретение учеником собственной личности.

Социокультурный подход представлен в работах современных исследователей Е. В. Зимаковой, О. А. Корнецовой, А. Н. Першиковой и Е. В. Худяковой [5,8,10,16], в которых старчество рассматривается, прежде всего, как социальный институт, реализующий определённые функции в обществе. Как отмечает в своей диссертации Е. В. Худякова: «Старчество в России – многостороннее явление, которое является не только специфическим церковным институтом, но и культурологической практикой, объединяющей религиозную и светскую культурную традиции, открытой для художественного осмысления» [16, с. 12].

Таким образом, в результате комплексного изучения старчества в рамках богословских и социально-философских исследований, выявлены основные методологические подходы, которые позволяют всесторонне раскрыть данный феномен, который в силу своих метафизических оснований и отсутствию строгой регламентации всегда с трудом поддавался рациональному анализу.

Список источников и литературы

1. *Николай Афанасьев, протоиерей.* Церковь Духа Святого / Прот. Николай Афанасьев. – Киев: QUO VADIS 2010. – 480 с.
2. *Беглов А. Л.* Старчество в церковной традиции // Материалы Международной научно-богословской конференции МДА «Русская патрология». – М., 2008. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://psmb.ru/a/aleksey-lvovich-beglov-starchestvo-v-cerkovnoy-tradicii.html> (Дата обращения: 11.12.21).
3. *Давыденков Олег, прот.* Догматическое богословие: Учебное пособие. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. – 624 с.
4. *Денисов А. А.* Старчество как неформальный церковный институт и его место в основных моделях церковно-государственных отношений // «Высшее образование как фактор формирования городского среднего класса»: Материалы Всероссийской научно-практической конференции (Омск, 23 марта 2018 г.). – Омск, 2018. – С. 117-127.
5. *Зимакова Екатерина Викторовна.* Старчество как феномен культуры: автореферат диссертации кандидата культурол. наук. – Москва, 2000. – 19 с.
6. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 287 с.
7. *Концевич И. М.* Стяжание Духа Святого. Отв. Ред. О. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 864 с.
8. *Корнецова Оксана Александровна.* Феномен старчества в православной культуре: дис. канд. филос. наук. – Ростов н/Д, 2003. – 130 с.
9. *Лосский В. Н.* Боговидение. Минск: Харвест, 2007. – 496 с.
10. *Першикова Анна Николаевна.* Оптина пустынь как социокультурный феномен: диссертация кандидата культурологии. – Москва, 2008. – 215 с.
11. *Игнатия (Петровская), монахиня.* Слово о старчестве // Альфа и Омега. 1996. № 2/3 (9/10). – С. 165-208.
12. *Смирнов С. И.* Духовный отец в Древней Восточной Церкви: история духовничества на Востоке. – М., 2003. – С. 348.
13. Старчество // Христианство: Словарь / Под общ. Ред. Л. Н. Митрохина и др. – М.: Республика, 1994. – 559 с.

14. *Хабермас Ю.* Отношение между системой и жизненным миром // THESIS, 1993. – вып. 2. – С. 123-136.

15. *Хоружий С. С.* Духовные основы русского старчества // Феномен русского старчества: Примеры из духовной практики старцев / Сост. и вступ. Ст. С. С. Хоружего. – М.: Издательский Совет Русской православной церкви, 2006. – 272 с.

16. *Худякова Екатерина Владимировна.* Старчество в русской художественной литературе конца XIX-начала XX веков: диссертация кандидата культурологии. – Ярославль, 2003. – 171 с.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

Архимандрит Дамиан (Цветкович)

Святитель Николай Сербский и экуменическое движение в свете Второй Ассамблеи Всемирного Совета Церквей в Эвастоне в 1954 г.

Научный руководитель – протоиерей Владимир Владимирович Шмалий,
кандидат богословия

Аннотация: в статье представлены мало известные факты об участии свт. Николая (Велимировича) в качестве наблюдателя во Второй Ассамблее Всемирного Совета Церквей в Эвастоне в 1954 г.; затронута проблема трансформации взглядов святителя на экуменическое движение.

Ключевые слова: Вторая Ассамблея Всемирного Совета Церквей, святитель Николай (Велимирович), экуменизм.

«Экуменизм – это проблема, которая, по словам отца Георгия Флоровского, смущает православных богословов» [1, с. 205]. Действительно, отношение к экуменическому движению в православной среде неоднозначно, если не сказать противоречиво. Возникает два взаимосвязанных вопроса: какая позиция приемлема для Православной церкви и есть ли критерии, на основе которых Православная Церковь, (а не только отдельные ее члены) может четко определить свою позицию в отношении экуменического вызова?

Обратимся к опыту современных святых отцов. Тема нашего короткого доклада – отношение святого епископа Николая Сербского к экуменическому диалогу. Конечно, в этом докладе мы не претендуем на исчерпывающее освящение данной темы. Наша цель – представить не очень известные факты об участии святителя Николая (Велимировича) во Второй ассамблее Всемирного совета Церквей и его точку зрения на проблему экуменического диалога, поскольку, с нашей точки зрения, его позиция имеет исключительно важное значение и его опыт полезно знать всей Церкви.

Говоря о епископе Николае, необходимо понимать, что не был кабинетным богословом; он подходил к вызову экуменизма не теоретически, а исходя из своего практического опыта жизни во Христе. Епископ Николай был глубоко укоренен в святоотеческой мысли, предании, и потому абсолютно свободен. К нему полностью применимы слова Святого Апостола Павла *для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых* (1 Кор. 9:22).

Особое усердие в экуменическом диалоге епископ Николай проявил незадолго до и сразу после Первой мировой войны. В своих ранних богословских

произведениях, таких как *Агония Церкви* или *Вопрос об объединении Церквей*, молодой епископ Николай подчеркивает, что критерий единства Церкви – это любовь. Можно сказать, что в своих ранних произведениях он несколько принижает догматическую сторону вопроса объединения Церквей, делая акцент исключительно на любви. Однако после участия во Второй ассамблее Всемирного совета Церквей отношение святителя Николая к экуменическому диалогу было скорректировано.

Вторая ассамблея проходила в Эвастоне (США) с 15 по 31 августа 1954 года. Сербская Православная Церковь не отправляла своих официальных представителей на ассамблею, в связи с тяжелыми условиями, в которых находилась наша Церковь в годы правления Югославией И. Тито.

Однако епископ Николай, который жил в Америке из-за того что после окончания Второй мировой войны ему было запрещено возвращаться в страну, присутствовал на Ассамблее. Он был включен в группу наблюдателей, «с правом присутствовать и говорить, но без права на официальное решение» [2, с. 44].

Записывая свои впечатления об участии в Ассамблее, Епископ Николай отмечал, что православных представителей было немного, всего около 30 человек на 1500 представителей других вероисповеданий, и православные вряд ли вообще были бы замечены в этом море инославных, если бы не Декларация, с которой выступили православные.

Декларация, составленная двумя православными участниками Эвастона, архиепископом Михаилом и протоиреем Георгием Флоровским, полностью отражает экклезиологическое отношение Православной церкви к экуменическому движению. Именно это декларация стала для святителя Николая основанием для формирования своей позиции в отношении Ассамблеи в Эвастоне и экуменического движения в целом.

Декларация была зачитана перед закрытием Ассамблеи. В документе говорилось, что «каждая конфессия содержит только одну часть христианской веры, только Православная Церковь содержит всю полноту этой истинной веры. Далее отмечалось, что: «Единство всех церквей не может быть достигнуто взаимными уступками, но только принятием всеми единой истинной веры во всей ее полноте, как завещано апостолами и сформулировано на Вселенских Соборах. Другими словами, единство может быть достигнуто возвращением всех христиан в ту уникальную и неразделенную церковь, к которой принадлежали предки всех христиан всего мира в первые девять веков нашей эры. И это святая Православная Церковь. Православные народы через века страданий сохранили бесценное духовное и нравственное сокровище т.е. святую чистую и полную веру во Христа, чтобы предложить ее всем тем, кто в ней обнищал. Это сокровище не наше, а Христа [...]» [2, с. 45].

Записывая свои впечатления об Ассамблее в Эвастоне епископ Николай отмечал: «С самого начала всемирного церковного движения за объединение православные церкви откликнулись на призыв с желанием дружеского сотрудничества. До сих пор такие конференции были взаимополезными. [...] Однако когда дело касается принципов веры и представления о Церкви, православные не имеют ни права, ни необходимости менять свою позицию. Очевидно, что римская церковь

из-за своего папского нео-догматизма все больше и больше поворачивается вправо, в то время как протестантские церкви из-за своей гипер-практичности все больше и больше поворачиваются влево (что было замечено в Эвастоне). Православная же церковь не знает ни правых, ни левых категорий».

Основываясь на словах епископа Николая, можно сделать следующий вывод: епископ Николай, не отказывая христианским общинам, которые отделились от Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви, в частичном существовании преемственности благочестия, тем не менее как иерарх и богослов утверждал, что только Православная Церковь наследует полноту соборности.

Список источников и литературы

1. *Епископ Николај*. «Догађај у Евастону». *Сабрана дела*. Книга XIII. – Химелстир: Епархија западноевропска, 1986. – С. 42-46.

2. *Florovsky G.* «The Quest for Christian Unity and the Orthodox Church». *Ecumenism I: A Doctrinal Approach*. *CW, 13*. – Belmont, Massachusetts: Norland Publishing Company, 1961. – С. 136-144.

Павлова Н. И.

Сущность духовного подвига мучениц древней Церкви

*Научный руководитель – Антоненко Елена Александровна,
кандидат исторических наук, доцент*

Аннотация: *Статья посвящена рассмотрению духовного подвига мучениц древней Церкви, осмыслению его сущности на примере семейного подвига Веры, Надежды, Любви и их матери Софии.*

Ключевые слова: *подвиг, мученицы, мученичество, Вера, Надежда, Любовь, София, страдание.*

Немалый интерес с точки зрения как исторической и богословской науки, так и современного общества представляет история развития христианской церкви в Римской империи. Такому явлению, как мученичество, принадлежит важная роль в построении взаимоотношений, с одной стороны, христианской Церкви и Римской империи, с другой – обычных христиан и язычников. Причина заключается в том, что мученичество было продуктом этих взаимоотношений и само, в свою очередь, влияло на их развитие. Исследование феномена мученичества приобретает дополнительную актуальность, учитывая религиозную подоплёку некоторых современных международных и межнациональных конфликтов, являющихся отчасти следствием нетерпимости друг к другу приверженцев различных религий и конфессий.

Когда мы размышляем о святости разных эпох и пытаемся, по завету священномученика Игнатия Богоносца, вникать в обстоятельства своего времени [1], нас не могут не порадовать разительные отличия тех праведников, которых Бог

явил в новейшей истории, от святых древности – притом что дух и устремления их одни и те же.

Мученический подвиг представляет богатое поле для размышлений. Кроме того, является древнейшим подвигом Церкви Христовой, начало которому положено Самим Спасителем. Феномен мученичества представляет собой религиозно – философскую категорию, которую можно осмыслить с разных сторон. С религиозной точки зрения мученичество является в прямом смысле основой христианства одним из главных и неопровержимых доказательств истинности веры Христовой.

Мученики – это второй лик святых. И по времени, и по своему «вкладу» в дело евангельской проповеди, они являются продолжателями свв. Апостолов.[1]

Русское слово «мученик» не совсем верно передаёт смысл греческого слова «мартис» (μάρτυς) – «свидетель». Есть это слово и в современном греческом языке, «мартис» – это, например, свидетель в суде. Поэтому греки, говоря о мучениках, называют их свидетелями Христовыми. В русском переводе акцент сделан на мучение, на перенесение страданий.[3] Мученик – это тот, кто даже перед лицом смерти, подвергаемый пыткам готов свидетельствовать о Христе. Засвидетельствовав своей добровольной смертью за веру силу данной им благодати, превратившей страдания в радость, мученики тем самым свидетельствуют о победе Христа над смертью и о своём усыновлении Христу, т. е. о реальности Царствия Небесного, достигнутого ими в мученичестве. Принятием страданий и смерти мученик утверждает, что царство смерти кончилось, и восторжествовала жизнь. Мученический подвиг является доказательством самого главного положения христианства – победы Христа над смертью, Его воскресения из мёртвых. В этом смысле «мученичество есть продолжение апостольского служения в мире»[2].

В первые века христианства именно мученичество более всего способствовало распространению Церкви, и в этом плане оно тоже является продолжением апостольского служения.

В истории христианской религии немало случаев, связанных с принятием мученической кончины во имя Господа. Особого внимания удостоен пример простой беззащитной женщины – вдовы, матери трёх дочерей Софии. Христианка, оставшаяся после смерти мужа одна, жила со своими дочерьми в Милане, где поклонялись языческим богам.

Благочестивая мать воспитывала своих дочек в любви к Господу, прививая им добродетели, имена которых им были даны при рождении: Вера, Надежда, Любовь.

Дети росли, были послушны, привычны к домашнему труду. Усердно молились, изучали книги апостолов и пророков, были истинными христианками, ибо в их душах навсегда поселились вера в Бога, надежда на Него и неиссякаемая любовь к Всевышнему.

Мать и её дочери открыто прославляли имя Христа, были благочестивы и прилежны, и слух о них долетел и до Рима. Царь Адриан послал слуг своих в дом Софии с наказом привести их.

Всю дорогу возносили они молитвы свои за помощью к Господу, чтобы укрепил их силу духа перед лицом мучителя. Они понимали, что их ждёт в Риме.

Святая София наставляла девочек, готовила их с честью принять мучения, не поддаваться посулам язычника, быть достойными Небесного Отца своего.

Адриан увидел перед собой красивых и добродетельных христианок и стал предлагать им многие земные блага. Но все сестры были тверды в своей вере. Страшные пытки и унижения приняли они, но не отреклись от веры своей. Страдания мучениц Веры, Надежды, Любви и матери их Софии известны, главным образом, по двум ярким особенностям. Это то, что их мучили поочередно, начиная со старшей (а лет им было – 12, 10 и 9). И то, что происходило всё это на глазах у матери, которую не мучили, как дочерей, справедливо решив, что само зрелище страданий её детей превзойдёт все прочие мучения. Зрелище страдания старшей сестры должно было, как стенобитное орудие, пробить брешь в душах младших сестёр и матери и расслабить их страхом и жалостью. Если этого не произойдёт, то муки второй сестры должны были достичь цели в отношении матери и самой маленькой из девочек.[4]

Наконец самая младшая, более других склонная по возрасту к истерике, паническому ужасу, должна была наверняка заставить дрогнуть материнское сердце.

Но произошло всё совсем иначе. Все трое умерли терпеливо. И мать стояла как статуя, не проявляя ожидаемых эмоций, лишь только страдая внутри сердца, от чего она и умерла вскоре, не проронив ни слова.

Христос и Его Царство, очевидно, не были для мучениц чем-то лишь впереди ожидаемым. Они уже вступили в иную реальность, и только телом принадлежали земле. Христос жил в них, и они более жили Христом, нежели привычными человеческими чувствами и понятиями. Иначе страдание сломило бы их.[5]

Будучи изувером по природе свой, император позволил Софии забрать тела дочерей, чтобы дольше длились муки её. Забрав тела мучениц и похоронив их на высоком месте, мать провела в молитвах над ними три дня. Верующие нашли её почившей на могиле своих дочерей. Погребли её рядом с ними.

Святая София не терпела телесные страдания, но душевные мучения матери, видящей истязания своих детей – это великий христианский подвиг. С достоинством приняла она мученический венец и удостоилась Царствия Небесного.[4]

Таким образом, из всего вышесказанного следует, что подвиг мученичества является центральным духовным явлением в христианстве и наиболее полным и всеобъемлющим выражением истинности евангельского благовестия и заключается он в свидетельстве о Христе, продолжении апостольского служения и распространении Церкви Христовой. А святые мученицы составляют удивительный духовный венок из самых прекрасных и благоухающих цветов вокруг Животворящего Креста Христова. Они исполнили Евангелие Христово и могут смело сказать о себе то же, что и апостол Павел: «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живёт во мне Христос» (апостольское чтение недели по Воздвижению (Гал. 2:19–20)).

Список источников и литературы

1. Великанов Георгий. «От Пасхи к Голгофе. Размышления о древних и новых мучениках» / Великанов Георгий. – Текст : электронный // pravoslavie.ru : [сайт]. – URL: <https://pravoslavie.ru/82034.html> (дата обращения: 12.11.2021).

2. Никулина, Е. Н. Агиология / Е. Н. Никулина. – Текст : электронный / azbyka.ru:[сайт].—URL: https://azbyka.ru/otchnik/Zhitija_svjatykh/agiologija/#0_1 (дата обращения: 10.11.2021).

3. Православный журнал «Фома». Беседа с Александром Дворкиным. «Кто такие мученики за Христа». – Текст : электронный // /foma.ru : [сайт]. – URL: <https://foma.ru/radost-vstrechi.html> (дата обращения: 12.11.2021).

4. Хархан, В. Подвиг мучениц – пример мужества и верности Христу / В. Хархан. – Текст : электронный // : [сайт]. —URL: <https://rpconline.ru/news/podvig-muchenits---primer-muzhestva-i-vernosti-hristu/> (дата обращения: 15.11.2021).

5. Ткачев. А. прот. «Святые мученицы Вера, Надежда, Любовь и мать их София» / Т. П. Андрей. – Текст : электронный // /torirem.ru : [сайт]. – URL: <http://torirem.ru/svyatye-muchenicy-vera-nadezhda-lyubov-i-mater-ix-sofiya.html> (дата обращения: 15.11.2021).

Мельников Н. Г.

Влияние аскетических принципов Востока на западное монашество в период его становления

*Научный руководитель – Дьяченко Ольга Николаевна,
кандидат философских наук, доцент*

Аннотация. *В представленной статье рассматриваются особенности зарождения западного монашества. Автор приходит к выводу, что в понимании первоприроды человека, последствий грехопадения, способов преодоления греховности западные Отцы в полной мере разделяют взгляды представителей патристики на Востоке. Труды папы Григория Великого были переведены на греческий язык и пользовались авторитетом на Востоке. Более того, аскетический идеал как на Западе, так и на Востоке христиане IV-VI веков видели в аскетическом опыте, который сформировался в среде сирийских и египетских отшельников, общежительных монастырей на Святой Земле и Египта, поэтому аскеза – главный путь совершенствования человеческой природы как для монаха, так и мирянина. В работе делается вывод о том, что несмотря на наличие догматических различий, существовавших уже в IV веке, в понимании антропологических идей на Западе и Востоке все еще сохраняется определенное единомыслие.*

Ключевые слова: *монашество, аскеза, совершенствование человеческой природы, Иероним Стридонский, Григорий Великий.*

Обращаясь к истории взаимоотношений христиан Запада и Востока, принято говорить о них в контексте противопоставления. Но если обратиться к периоду, когда формируется западное монашество, то можно увидеть, что в этот период происходит попытка интеграции восточных аскетических практик в жизнь и уставы иноческих общин Запада. Это было обусловлено тем, что вопросы со-

вершенствования человеческой природы – ключевая проблема в святоотеческой письменности этого времени. Людей, исповедующих христианские убеждения, как на Западе, так и на Востоке, всегда волновал вопрос: действительно ли человек способен вернуться к своей первоприроде, которую он утратил (согласно Священному Писанию) после грехопадения и достичь теозиса, к чему призывает учение Христа? Но проблема заключается в том, что авторитетные представители Церкви выделяли разные направления и возможные пути достижения этой цели, однако, общим для христианской мысли было понимание значимости аскезы, которая признавалась ключевой в совершенствовании человеческой природы, в деле восстановления ее до первозданного состояния.

Восточные Отцы и Учители Церкви IV-VI веков не только стали создателями аскетического богословия, но способствовали его распространению благодаря личному примеру, таким образом, упрочивая авторитет восточных монахов на Западе. Начиная от Афанасия Великого, который не только событиями своей жизни свидетельствовал и проповедовал подвижничество, но с него, по сути, начинается формирование и описание теоретических принципов совершенствования человеческой природы путем аскезы. Именно Василий Великий в своих многочисленных трудах определил вектор развития аскетического учения на Востоке, которое продолжают развивать Григорий Богослов, Григорий Нисский и Иоанн Златоуст. Каждый из этих святителей по-новому дополняет его, вкладывая часть собственного пастырского и духовного опыта, обогащая тем самым христианское Священное Предание новыми подходами в понимании человека и его внутренней жизни. Поэтому учение об аскезе греческих Отцов охватывает не только теоретические принципы, на которых основаны способы преодоления греховности человека, но и содержат детально разработанные практические рекомендации, которые напрямую взаимосвязаны с рефлексией.

С момента своего возникновения монашеские общины на Западе по некоторым факторам и внешним признакам были не слишком похожи друг на друга, так, например, образ жизни общины святого Мартина отличался, прежде всего, своей суровой аскезой, ставящей выше всего идеал уединенного подвига, характерного для раннехристианского монашества на Востоке: «Высшее право для них жить под властью аввы, ничего не делать по собственному усмотрению. Первая их добродетель – повиноваться чужой власти» [3, с. 391]. Но, несмотря на это Мартина Турского, Иеронима Стридонского, Иоанна Кассиана Римлянина и Григория Великого по праву называют «связующим звеном» между Восточной и Западной Церквями, поскольку источником их аскетических принципов и понимания их роли в совершенствовании человеческой природы был аскетический идеал подвижничества, который сформировался на Востоке и всецело, без искажений проник в практику жизни христиан на Западе. Кроме того, Иоанн Кассиан Римлянин создал правила иноческой жизни для общежительных монастырей, которые, наравне с монашескими правилами Василия Великого, сформировали для Церкви Запада образец монашеской жизни и христианской нравственности на все последующие времена. Долгий духовный путь Иеронима, его жизнь в разных общинах и местах, позволили ему получить широкое представление о принципах аскетического делания, познать разные направления и течения, су-

ществовавшие в его время в среде подвижников на Востоке [4]. Таким образом, Иеронима по праву считают одним из первых теоретиков и практиков монашеской жизни на Западе, поскольку все его произведения так или иначе отражают нравственно-аскетические идеи, которые дают человеку четкое понимание того, что именно ему необходимо для совершенствования его природы. Во многих своих трудах он прямо повторяет восточных подвижников, описывая свой личный монашеский опыт общения с ними. Однако монашество в его произведениях предстает как противоречивое явление, поскольку с одной стороны, оно призывает к высоким нравственным идеалам, безусловно, способствовавшим духовному подъему среди верующих, но с другой стороны, оно в некотором смысле предполагает равнодушие к родителям, практически полное отрицание института брака. «Писание повелевает повиноваться родителям; но кто любит их более, чем Христа, губит душу свою» [1, с. 35]. Привязанность к близким Иероним сравнивает со «стенбитным орудием, потрясающим веру» [1, с. 35]. Иными словами, монашество в произведениях Иеронима – неоднозначное явление, нуждающееся в дальнейшем изучении. Иоанн Кассиан Римлянин делал все, чтобы укоренить в Западной Римской империи монашеские традиции Востока, основываясь на приобретенном опыте, он создал хорошо организованную монашескую общину и попытался адаптировать к местным условиям образцы восточного аскетического опыта. Как подвижник и духовный наставник, прошедший длительный путь постижения египетского аскетизма, стал пользоваться большим уважением и авторитетом, несмотря на то, что он большую часть жизни провел на Римской кафедре, но идеалом для него всегда были те образцы, которые он увидел на Востоке [5]. Оценивая вклад папы Григория Великого нельзя не сказать о том, что его активная общественно-политическая деятельность не была препятствием для совершенствования монашеских форм жизни на Западе или определенной формализации идей монашества. Напротив, Григорий Великий обогатил понимание иноческого пути миссионерской деятельностью, которая благодаря ему становится частью монашеского призвания. И, несмотря на то, что концепция теозиса развивалась на Востоке, западные Отцы Церкви также говорили о совершенствовании человеческой природы, спасении человека, о преображении и воссоздании его ума, души и тела, всецело воплотив в жизнь фундаментальные идеи христианства.

Раскрывая проблему создания монастырских уставов на Западе, было установлено, что для монахов как Запада, так и Востока, процесс написания устава был не просто документом, состоящим из правил и предписаний для монахов, но как попыткой отражения аскетических идей и принципов, особенностей реальной жизни и практической деятельности, необходимой для совершенствования человеческой природы. Попытки синтеза восточных идей и традиций с условиями, существовавшими в христианской культуре на Западе были предприняты Иеронимом Стридонским, который говорил: «Мы должны соблюдать лишь то, что допускается положением места или провинции» [2, с. 36] и Руфином Аквилейским, которые постигали греко-восточные аскетические традиции, отправившись непосредственно на Восток, но сделать это удалось Бенедикту Нурсийскому. «Монашеская жизнь – истинное служение Богу», говорит Бенедикт [2,

с. 40]. Еще одной чертой его устава, по сравнению с трудами Иоанна Кассиана является краткость. Но при этом он не утрачивал своего смысла. Он пишет: «Ты, стремящийся к небесному отечеству, исполни сначала с помощью Христа этот малейший начальный устав. И тогда только при покровительстве Божьем достигнешь ты большего, чем то, что мы изложили выше, самых вершин добродетелей» [2, с. 42].

Таким образом, в понимании принципов и путей совершенствования человеческой природы в святоотеческой мысли IV-VI веков на Западе и Востоке все еще сохраняется определенное единомыслие и отмечается влияние идей греческого аскетического идеала в период становления монашества в римо-латинском христианстве. Подтверждением нашего утверждения является то, что в понимании первоприроды человека, последствий грехопадения, способов преодоления греховности западные Отцы в полной мере разделяют взгляды представителей патристики на Востоке. Труды папы Григория Великого были переведены на греческий язык и пользовались авторитетом на Востоке. Более того, аскетический идеал как на Западе, так и на Востоке христиане IV-VI веков видели в аскетическом опыте, который сформировался в среде сирийских и египетских отшельников, общежительных монастырей на Святой Земле и Египта, поэтому аскеза – главный путь совершенствования человеческой природы как для монаха, так и мирянина.

Смысл создания монастырских уставов на Западе заключался не только в том, чтобы регламентировать повседневное существование общины, но, чтобы способствовать главной цели христианской жизни – спасению, которое осуществляется путем преодоления греховной зависимости и возможностей совершенствования человеческой природы. Именно поэтому вначале на Востоке, а затем и на Западе непрерывно шел поиск максимально необходимых условий, которые апробировались и фиксировались в аскетических практиках и находили отражение в монашеских традициях.

Список источников и литературы

1. *Иеронимъ Стридонскій* Творенія блаженнаго Іеронима Стридонскаго. Письмо къ монаху Іліодору. В 17 т. Т. 1 / Іеронимъ Стридонскій. – Кієвъ : Типографія аренд. Е. Т. Кереръ, 1880 – 224 с.
2. *Карсавин Л. П.* Монашество в Средние Века. / Л. П. Карсавин. – Москва : Высшая школа, 1992. – 192 с.
3. Сульпиций Север. Сочинения. / Сульпиций Север. Пер. с лат. А. И. Донченко. – Москва РОССПЭН, 1999. – 398 с. – ISBN: 5-8243-0074-7.
4. *Фокин А. Р.* Блаженный Иероним Стридонский: библист, эзгетет, теолог. / А. Р. Фокин. – Москва : Центр библейско-патрологических исследований. – 224 с. – ISBN: 978-5-85271-345-5.
5. *Иеронимъ Стридонскій*, Творенія блаженнаго Іеронима Стридонскаго. Письмо къ Непоціану. В 17 т. Т. 2. / Іеронимъ Стридонскій. – Кієвъ : Типографія І. І. Чоколова, 1894. – 433 с.

Флорентийская уния: актуальные вопросы современности

Научный руководитель – Буянова Анастасия Александровна,
ст. преп. кафедры философии Кубанского государственного университета

Аннотация. В статье акцентируется внимание на вопросах компромисса веры и политики в свете событий Флорентийской унии.

Ключевые слова: Православие, католицизм, Флорентийская уния, Ферраро-Флорентийский собор, святитель Марк Эфесский, компромисс, вера.

Никогда, о человек, то, что относится к Церкви,
не исправляется через компромиссы:
нет ничего среднего между истиной и ложью.
Свт. Марк Эфесский

1438 год. Император Византии с патриархом и архиереями отправляется в Феррару, где находился папа Евгений IV. Собор, известный в истории как Ферраро-Флорентийский, проходил в двух городах: в Ферраре и Флоренции. Цель императора была отчетливой: попытка заключить Унию со Святым Престолом ради спасения Константинополя, которому угрожала смертельная опасность со стороны османов.

По мнению известного богослова и церковного историка Иоанна Мейендорфа, византийцы согласились на Флоренцию не потому, что Папа посулил им большую сумму денег, т.е. по финансовой причине, сколько по причине богословской и мировоззренческой – предполагалось, что Собор будет Вселенский, а, по представлениям византийцев, Вселенский собор должен выражать идею пентархии – присутствия 5 патриархов или их заместителей на Соборе.[3, С.85.] В это же время в Базеле проходит так называемый Базельский собор Западной церкви, главной задачей которого утверждалась мысль о том, что догмат о непогрешимости Папы – ложь! На Базельском Соборе не было Папы, а для византийцев это было существенным элементом того, что Собор не легитимен. Исследователь Дено Генакополос пишет, что также была важна роль византийского императора потому, что, исходя из идей цезарепапизма, император предпочел общаться с такой же абсолютной и единственной силой Запада, каким был Папа, а не с раскольническим собранием базельских отцов [1, р.329].

Ферраро-Флорентийский собор сложно назвать событием богословским, потому как изначально это событие имело политический подтекст. Каждая из дискутирующих сторон преследовала свои политические цели. Папа пытался всеми силами сохранить свою верховную власть и присоединение «отпавшей» Восточной церкви было бы значимым событием для его авторитета. В тоже время император Византии преследовал цель получения военной помощи для спасения Константинополя и своего престола.

Анализируя цепочку исторических фактов, которые привели к событиям, связанным с подписанием Флорентийской унии, можно увидеть, как данное событие послужило драйвером развития дальнейших событий, главным из которых является установление Российской государственности, самоидентификация русских как православных, стоящих на твердых позициях древнего христианства, переданного Христом своим ученика – Апостолам. В связи с этим стоит исследовать два вопроса, имеющих важное значение для современности:

Как гибнут христианские царства и империи? Вопрос компромисса веры и политики.

Один в поле – воин? Ключевое значение участия св. Марка Эфесского в событиях связанных с Флорентийской унией.

1. Отвечая на первый вопрос, стоит отметить ряд факторов:

– 1054 год – Великая Схизма. Окончательный раскол Восточной и Западной Церквей. После разделения Церквей папская власть поднимается на такую высоту, что для православного Востока представляются только две возможности: или преклониться перед самодержавием Римского престола, или уклониться от всякого церковного общения с ним. Середины не могло быть, ибо папская власть никаких компромиссов не признавала. Уже папа Григорий VII Гильдебранд (1073) обнаружил такое стремление к возвеличению своей власти, что даже римские историки признают, что власть его выходила за должные пределы и почти уничтожала все права епископов и Церквей, от которых он настоятельно домогался беспрекословной покорности. Григорий VII проводил ту мысль, что воля папы составляет закон для всего человечества, а власть папская служит источником всякой другой власти. Она не может быть ограничена ни Вселенским Собором, ни обычаем, ни законом [4]

– На протяжении всей истории, предшествовавшей подписанию Унии католическое духовенство всячески разжигало враждебное отношение к «схизматикам»-грекам. Карл Маркс указывал, что в период турецкого завоевания в Европе была в ходу пословица: «Христиане будут только тогда действительно счастливы, когда будут уничтожены проклятые греческие еретики и турки разрушат Константинополь». Подобные настроения усиленно насаждались и подогревались агентами папского престола. Вместо активной борьбы против турецких завоевателей западноевропейские феодалы и папство стремились ослабить и захватить Византию и южнославянские страны, не желая сознавать, что турецкая агрессия угрожала всей Европе. Значительную роль при этом сыграли экономические интересы итальянских городов и папства.

– Тем не менее произведения некоторых византийских историков проникнуты латинофильским духом, их авторы придают чрезвычайно большое значение вопросу о церковной унии, возлагают надежды на помощь Запада в борьбе против турок и сочувственно относятся к проникновению в Византийскую империю итальянцев. Наиболее видным представителем этого направления является историк Дука.

– В отдельных исторических сочинениях того времени проявляется и явная туркофильская тенденция. Особенно открыто она выступает в произведении ренегата Михаила Гермодора Критовула с острова Имброс, перешедшего на сторону турок [7, с.103]

– Русские ученые-византисты В. Г. Васильевский, Ф. И. Успенский, Н. А. Скабаланович и многие другие были убеждены, что сила и прочность Византийского государства определяются в первую очередь взаимоотношениями монарха как некоей надклассовой силы и широкими слоями общинного крестьянства, являвшегося якобы опорой византийской монархии. Поэтому основную причину постепенного ослабления, а затем и гибели Византийской империи эти учёные искали в изменении аграрной политики византийских императоров. Византийское правительство, по их мнению, могло ещё спасти свободное общинное крестьянство от наступления феодалов-динатов, но не сделало этого. Таким образом, причину падения Византии видели в причинах сугубо экономических. Надо отметить, что большую часть торговли и иных коммерческих операций на территории Византии проводили торговцы и купцы Генуи, Венеции и Италии, вытеснив местных предпринимателей и ослабив крестьянство.

Падение Византийской империи стоит более рассматривать с позиций духовных, теологических, т.к. по мнению историка А. Дворкина «византийский император, в отличие от западных монархов, был не просто “начальником над аристократами”. В Византии император воспринимался как представитель народа перед Богом и представитель Бога перед народом. Именно поэтому сама императорская должность воспринималась как святая. Стоит отметить: не личность императора, а только его должность».

Духовные писатели того времени свидетельствовали о вопиющем падении нравов в империи. Усиливались разврат, пьянство, увлечение колдовством. Согласно словам монаха и проповедника 14-15 веков Иосифа Вриенния: «Император виновен в несправедливых законах империи. Патриарх виновен в рукоположении многих недостойных людей. Воины виновны во всех незаконных действиях, насилиях, грабежах, совершаемых армией везде, куда бы они ни пошли. Родители и учителя виновны в дурных примерах, которые они устанавливают для своих детей... Такое положение вещей, если не изменится к лучшему, приведёт нас к заслуженной каре» [5].

Возможен ли компромисс между верой и политикой? Вопрос остается открытым, но приведу слова протоиерея Всеволода Чаплина «история унии – это неизменно история продажи истины за «мир и безопасность», после чего, по слову Писания, постигает пагуба (1 Фес. 5: 3). Так было в XV, XVI и XX веках, так будет впредь. Торгующий правдой Божией, чтобы сохранить земную жизнь, власть и богатства, теряет и это всё, и жизнь вечную» [2].

2. Отвечая на второй поставленный вопрос, необходимо ответить так же – являлись ли спорные вопросы, обсуждаемые на соборе, актуальными и требующими столь жесткой дискуссии и непримиримости со стороны святого Марка Эфесского? Напомним, что главными вопросами духовного обсуждения являлись: Филио́кве (лат. *Filioque* – «и от Сына»), причастный хлеб (опреснок или артос), чистилище и др.

Не будем останавливаться на обсуждении этих действительно спорных моментов, это не является нашей задачей. Хотелось бы понять, почему Марк Эфесский принял такую твердую позицию. Мог ли он пойти на компромисс с западной теологией ради спасения империи и объединения христианского мира? Исследуя

труды Марка Эфесского, можно сделать главный вывод всей его позиции – Церковь от начала была водима Святым Духом, и он давал Свое наставление через Писание и Предание Святых отцов, которые так же получили свое удостоверение от Духа Святого на Семи Вселенских Соборах. Отвергать или менять эти утверждения, значит отвергать голос Святого Духа, что является страшным грехом. Отвержение, изменение или непринятие Истины ведет к гибели Церкви и ее разрушению.

Из описаний современников Марка Эфесского, в частности Георгия Схолария, можно увидеть, что святой не был упрямым или бойким революционером. Наоборот – он был примером кротости и отеческой заботы о своей пастве и учениках. Отмечают так же, что митрополит Эфесский был человеком весьма просвещенным и ученым. Тем не менее, в своей борьбе с латинской ересью, на момент Флорентийского собора святитель Марк остался один. Единственный, кто не поставил свою подпись под предательским союзом. Этот момент произвел такое впечатление на представителей противоположной стороны, что даже папа Евгений сказал «Значит мы ничего не достигли».[6] В тоже время митрополиту Марку пришлось вести непримиримую борьбу с униатским двором императора, а также с патриархом, придерживающимся униатских позиций.

За свои убеждения Марку Эфесскому пришлось отбыть в заключении более 2 лет. Этой борьбой и без того слабое здоровье святителя Марка было подорвано, так что умирал он в непреодолимых для простого смертного физических муках. Тем не менее, даже на смертном одре все его мысли занимали спасение Православия, противления унии и защиты Истины. Наставляя своих учеников, он призывал настоятельно избегать всяких сношений с латинянами, как «исполненными всякой лжи и обмана».

Заключение

Событие Флорентийской унии нельзя рассматривать как событие давно минувших дней, не имеющее значение для современности по ряду причин:

1. Флорентийская уния явилась лишь моментом в цепочке событий, которые привели к отступлению от древней истины Священного Писания и святого Предания, что в свою очередь привело к гибели целой Византийской империи, именовавшей себя оплотом истиной веры и Православия.

2. Таким же образом события Флорентийской унии являются хорошим уроком и наставлением для представителей современной российской политики и духовной жизни общества и Церкви.

3. На примере святого Марка Эфесского отчетливо видно, как необходимо иметь знание, образование и стойкую веру, чтобы защищать Истину, переданную от древних времен, даже ценой своего положения, здоровья и самой жизни. Бог всегда ищет «избранные сосуды», которые смогут противостоять нападкам на Истину и Его Церковь.

Список источников и литературы

1. *Geanakoplos D.* The Council of Florence (1438-1439) and the Problem of Union between the Greek and Latin Churches.

2. Время «флорентийствует»? В Москве прошла конференция в связи с 580-летием Флорентийской унии. URL:<https://apologet.spb.ru/ru/события/3703->

vremya-florentijstvuet-v-moskve-proshla-konferentsiya-v-svyazi-s-580-letiem-florentijskoj-unii.html (дата обращения 20.11.2021).

3. *Мейендорф И.* Флорентийский собор: причины исторической неудачи // Византийский временник, 1991. – № 52.

4. *Прот. Константин Зноско.* Исторический очерк церковной унии. Её происхождение и характер. URL:<https://predanie.ru/book/72804-istoricheskiy-ocherk-cerkovnoy-unii-ee-proishozhdenie-i-harakter/> (дата обращения 20.11.2021).

5. Падение Византии-духовные уроки.

6. URL: <https://pravoslavium.ru/padenie-vizantijskoj-imperii-duhovnye-uroki/> (дата обращения 20.11.2021).

7. *Сильвестр Сирупул.* Воспоминания о Ферраро-Флорентийском соборе (1438–1349). В 12 частях.

8. URL:https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/vospominaniya-o-ferraro-florentijskom-sobore-1438-1349/ (дата обращения 20.11.2021).

9. *Удальцова З. В.* Вопросы истории, 1953. – № 7.

Иеродиакон Александр (Серпенинов)

Деятельность архиепископа Палладия (Каминского) в западных епархиях Русской Православной Церкви

*Научный руководитель – протоиерей Алексей Николаевич Марченко,
доктор исторических наук, доктор церковной истории, доцент*

Аннотация: В данной статье автором рассматриваются и анализируются архипастырские труды, понесенный преосвященным Палладием (Каминским) в Волынско-Ровенской и Львовско-Тернопольской епархиях Русской Православной Церкви в послевоенный период, когда активизируется антицерковная пропаганда, и многое зависит от деятельности епископов на местах.

Ключевые слова: архиепископ Палладий (Каминский), Волынско-Ровенская епархия, Львовско-Тернопольская епархия, семинария, монастырь.

Архиепископ Палладий (1896 – 1978), в миру Георгий Михайлович Каминский, родился в селе Федоровка Херсонской губернии в семье священника. В 1917 г. закончил Одесскую духовную семинарию. После принятия священнического сана в 1920 г. служил в разных епархиях южных областей страны. С 1935 по 1944 г. работал слесарем, затем бухгалтером в гражданских учреждениях Николаевской области. В 1937 г. был арестован как служитель культа, но освобожден за отсутствием состава преступления. С 1944 г. служил в Всехскорбященском храме Одессы. Преподавал в Одесской семинарии, являясь также и духовником обучающихся студентов. В 1946 г. принял монашеский постриг.

30 марта 1947 г. в Московском Богоявленском Патриаршем соборе архимандрит Палладий был хиротонисан во епископа Полтавского и Кременчугского.

Период пребывания владыки Палладия на Полтавщине для всей Церкви являлся, по мнению историка Шкаровского М. В., «временем укрепления позиций Патриархии» [7, с. 400]. Данная позиция объясняется внутренними спорами в коммунистической партии относительно дальнейших действий в отношении Русской Церкви. Одна часть коммунистов стремилась к радикальному наступлению на религию, что подразумевало ликвидацию всех храмов и соответственно «служителей культа». Другая, так называемая «сталинская» партия, требовала продолжения ведения линии вождя об использовании Церкви в качестве определенного института ради укрепления государственной позиции, постепенного захвата иерархии вербованными кадрами. Однако, невзирая на всю неприязнь со стороны властей, Церковь постепенно стала восстанавливаться.

После своего назначения на кафедру владыка сразу показал себя достаточно активным иерархом. Из отчета уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР по УССР Ходченко П. мы узнаем сведения об отношениях епископа Палладия с местным уполномоченным Соляником И. Владыка, со свойственным ему талантом дипломата, достаточно быстро нашел подход к уполномоченному Совету по Полтавской области, на что указывает Ходченко П.: «Взаимоотношения у товарища Соляника с епископом – деловые, нормальные» [1, л. 5]. Однако, уполномоченный с неудовольствием также констатирует активность владыки: «...епископ засыпал уполномоченного Совета массой переписки» [1, л. 5].

После более четырехлетнего служения на Полтавской кафедре, высшее церковное руководство не без указаний Советской власти, которая проводила политику постоянного смещения преосвященных с кафедры на кафедру в качестве воспитательно-карательных мер, владыку Палладия переводят на Западную Украину.

Решением Священного Синода от 15 ноября 1952 г. епископ Палладий был переведен на Волынско-Ровенскую кафедру. Необходимо отметить, что положение западных епархий, территориально находящихся в пределах УССР, значительно отличалось от положения прочих епархий Русской Церкви. Данная особенность обуславливалась достаточно поздним вхождением западных регионов Украины в состав СССР, состоявшимся в 1939 г. в результате подписания пакта Молотова-Рибентропа. В свою очередь, начало Великой Отечественной войны негативно повлияло на проведение антицерковной политики в вышеуказанных регионах. Сами жители Волыни не особо поддерживали церковную политику советской власти, оставаясь глубоко верующими людьми. В этой связи епископ Палладий начал свою деятельность на новой кафедре достаточно активно.

Первоочередной задачей для владыки являлось привлечение молодых людей, будущего Церкви, в храмы, и последующее их воспитание в духе религиозной жизни. Для этого преосвященный Палладий особое внимание уделяет Волынской духовной семинарии. За весь период его архиерейского служения данное учебное заведение достигло наибольшего своего расцвета, став центром подготовки духовных кадров для всех областей Западной Украины. Во всех отчетах уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в Волынской

области отмечается особое внимание и «нежелательное попечение» со стороны епископа Палладия к семинарии.

Большим облегчением для епархии стало то, что с 1953 г. Волынская духовная семинария стала содержаться исключительно за счет Московской Патриархии. Значительное увеличение бюджета позволило улучшить бытовые условия для воспитанников и обеспечить ежемесячной стипендией в размере 100 руб. Четырехразовое питание в семинарии – исключительная заслуга епископа Палладия.

В свою очередь владыка начал проведение капитального ремонта всех помещений семинарии и устройства двухэтажной пристройки к одному из них. С тех пор строительные работы в семинарии не прекращались до конца 50-х гг. С этого времени семинаристы уже больше не проживали на частных квартирах. При епископе Палладии семинарский хор состоял из 45 воспитанников. Также действовал и собственный струнный оркестр [6].

В 1953 г. в Волынской духовной семинарии был сделан капитальный ремонт. В ее помещениях было установлено централизованное отопление, душ, механическая прачечная, новое оборудование и мебель. Также была сделана достройка к главному корпусу. В ней разместилось студенческое общежитие. Во время проведения вышеуказанных преобразований епископ Палладий часто повторял, что получил от Патриарха благословение сделать семинарию на Волыни образцово обустроенной. Можно с уверенностью сказать, что владыка приложил максимум усилий, чтобы выполнить эту задачу. В результате проведенных реформ Волынская духовная семинария переживала неслыханный наплыв абитуриентов: 133 чел. – в 1955 г., 178 чел. – в 1956 г., 121 чел. – в 1957 г. [4, л. 6]. В 1956 г. среди первокурсников впервые оказалось больше воспитанников из Львовско-Тернопольской, чем из Волынской-Ровенской епархии. В этот период более половины воспитанников являлись бывшими униатами из Галичины. Заслуженный профессор Московской духовной академии и секретарь Учебного комитета Доктусов М. П., инспектировавший Волынскую духовную семинарию в 1957 г. отметил, что данная семинария – лучшая в СССР после Московской и Ленинградской [6].

Важно отметить незаурядные административные способности владыки Палладия, а также его умение привлекать инвестиции. За время управления епархией значительные финансовые вложения были направлены именно на возрождение семинарии. Таким образом епископ хотел уменьшить отток студентов и сделать данное учебное заведение более привлекательным и дееспособным.

В 1956 г. решением Синода преосвященный Палладий был переведен на Львовско-Тернопольскую кафедру с возведением в сан архиепископа. В первую очередь необходимо отметить исторические особенности этого края. Безусловно, это преобладающая в своей массе греко-католическая (униатская) среда. После победы в Великой Отечественной войне одной из политических задач правительства являлась ликвидация «западного влияния» на советское население. Антикоммунистическое настроение Римской курии представляло собой немалую угрозу для советской государственности. В этой связи Сталин начинает проведение стремительной политики по скорейшему уничтожению униатства путем его преобразования в православную структуру. Так, в 1946 г. во Львове состоялся Собор, на котором было провозглашено «добровольное присоединение»

греко-католиков Галиции к Русской Православной Церкви. Безусловно, это был ответственный и рискованный шаг со стороны Русской Церкви. По мнению историка О. Ю. Васильевой «Патриарх Алексей пошел на попытку канонически оформить этот факт из-за единственной возможности спасти Церковь на униатской земле от полного истребления» [5, с. 189].

Из отчетов уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви во Львовской области Вишневого узнаем, что реальная ситуация по воссоединению униатов была довольно непростой. «Практика показала, что к регистрации ранее не воссоединившихся церквей нужно подходить очень осторожно, поскольку верующие, приверженцы католицизма, подают неправдивые заявления о том, что они хотят воссоединиться. Подачей заявлений они добиваются только разрешения на открытие храма, в котором они имели бы возможность молиться, не принимая православных священников» [2, л. 2]. В беседах со священниками и верующим населением уполномоченный Совета неоднократно узнавал о том, что униаты продолжают активизацию своей деятельности, во многих селах продолжается сбор денег для униатских священников [2, л. 5].

В этой связи владыка Палладий как опытный архипастырь начинает свою деятельность в качестве правящего епископа с решения вышеуказанной проблемы. Для начала он создает Фонд материальной помощи не воссоединившемуся духовенству, а также пенсии вдовам данного духовенства. Он понимал, что материальная заинтересованность униатов способствует ускорению темпов воссоединения и поднятия личного авторитета среди духовенства. Однако необходимо отметить, что глубокая религиозность и национализм, присущие населению Галиции, являлись определенным камнем преткновения для архипастырских идей.

Епископ-реформатор не всегда следовал местным религиозным традициям, ведущим свои корни из униатства. Так, во Львове была традиция, начатая еще греко-католическим митрополитом Андреем Шептицким, совершать общегородскую литургию в канун Рождества. Однако епископ Палладий постарался ликвидировать данную традицию, чем спровоцировал негодование местного духовенства [2, л. 11].

1–3 октября 1957 г. в Почаевской Лавре архиепископ Палладий провел первое собрание благочинных всей епархии, на котором было успешно принято постановление о более интенсивном введении православного обряда [3, л. 10]. Кроме этого владыка очень много уделил внимания вопросу содержания церквей в идеальном порядке, настаивал на совершении более торжественных и уставных богослужений, «беспощадному искоренению аморальных явлений среди духовенства» [3, л. 12].

На протяжении своего пребывания на Львовско-Тернопольской кафедре преосвященный Палладий неоднократно поднимал вопрос об открытии во Львове духовной семинарии и курсов по подготовке псаломщиков при Почаевской Лавре, однако не находил должного понимания по этому вопросу со стороны Совета по делам Русской Православной Церкви. «Отказ... Палладий встретил с нескрываемой злобой и дал... понять, что он полностью использует свое право и будет высвячивать без курсов столько священников из псаломщиков и других лиц, сколько ему понадобится. А надобность в его понимании – чтобы в каждой церкви был священник, а в районных центрах по два священника» [3, л. 12].

Подводя итог, нужно сказать, что архипастырская деятельность владыки Палладия большей частью была направлена на сохранение Церкви, и расширение границ ее влияния в сложное послевоенное время. В первую очередь это восстановление жизни духовной школы – кузнецы духовных кадров. Во-вторых, это деятельность по ликвидации унии и ускорению процесса воссоединения греко-католиков с православной Церковью. Как духовенство, так и верующие соответственно оценивали активную работу правящего архиерея по укреплению положения вверенных ему епархий. Архиепископ Палладий снискал себе славу мудрого архипастыря, защитника интересов Русской Православной Церкви в сложный период ее истории.

Список источников и литературы

1. «Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Полтавской области и переписка с ним за 1948 г.» Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 6991 Оп. 1. Д. 376.

2. «Отчетно-информационные доклады и другая переписка по вопросам церкви уполномоченного Совета по Львовской области за 1957 г.» ГАРФ. Ф. 6991 Оп. 1. Д. 1390.

3. «Отчетно-информационные доклады и другая переписка по вопросам церкви уполномоченного Совета по Львовской области за 1958 г.» ГАРФ. Ф. 6991 Оп. 1. Д. 1597.

4. «Сведения про Волынскую духовную семинарию о подготовке к началу 1955-1956 учебного года, 26 сентября 1955 г.» Государственный архив Волынской области. Ф. Р-393. Оп. 2. Д. 50.

5. *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943 – 1948 гг. – М., 2001.

6. История Волынской духовной семинарии [Электронный ресурс]. // URL.: <https://vds.church.ua/pro-seminariyu/istoriya/> (дата обращения 11.11.2021).

7. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 годах). – М.: Крутицкое патриаршее подворье, Общество любителей церковной истории, 1999.

Усова В. А.

Образ гражданина России в житиях новомучеников и исповедников Русской Православной Церкви

*Научный руководитель – Антоненко Елена Александровна,
кандидат исторических наук, доцент*

Аннотация: в данной статье рассматривается проблема изучения житий новомучеников и исповедников Русской Православной Церкви, а также их влияние на жизнь граждан России.

Ключевые слова: мученик, духовный подвиг, житие, история, святые, Русская Православная Церковь.

В 2000 г. на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви состоялась канонизация святых XX века. Возродилась житийная традиция, прерванная в 1917 г. Феномен святости, отраженный в житиях новомучеников, за веру пострадавших, предстал как ключевое событие века, проливающее свет на историю России, духовный подвиг народа, сохранившего национальные приоритеты в период гонений на Церковь.

Для нас важно определиться, что представляют собой наши новые мученики, какими открытиями они могут оказаться ценны, чему могут научить, что скрывается за их неизмеримо богатым духовным опытом, и какую практическую пользу современное общество может из него извлечь. Прежде всего, следует сказать, что многие из пострадавших за Христа мучеников, с позиции рассмотрения их личных способностей, помноженных на их широкую образованность, были далеко не рядовыми людьми. Существенно важным для нас является то, что они обладали устойчивыми жизненными приоритетами и не меняли их при исторической встряске; сами их жизненные критерии были для них важнее тех или иных выгод и спекулятивных оценок момента, были ближе к эталону вечности, поэтому они были способны дать объективную оценку событиям. Со своих, в иных случаях более взвешенных позиций, чем у потомков, вышедших из мглы советской эпохи, когда сама история долгое время была орудием политических манипуляций, взгляд мучеников на историю выгодно отличается трезвостью суждений. Святые блистают, как бриллианты, в оправе истории, освещая многие ее нюансы.[1]

Житие – это не биография и даже не жизнеописание подвижнической жизни. Это воскрешение в литературном жанре духовного подвига человека святого, то есть человека, осуществившего евангельский идеал на пути в жизнь вечную.

Изучая житие такой личности, как священномученик Онуфрий (Гагалюк; 1889-1938) архиепископ Курский мы встречаемся с героем духа, который созидает и свою христианскую душу и окружающую действительность в самую неблагоприятную для созидания пору – массовых репрессий и беззакония, когда само понятие права превратилось в некую условность, туман, исчезающий от мертвящего дуновения так называемой политической целесообразности. Причем в чем состоит эта целесообразность, кроме личной выгоды группы людей, вряд ли кто смог бы объяснить вразумительно.[1]

Через жития мучеников читатель может детально рассмотреть личность священномученика Фаддея (Успенского; 1870-1937), архиепископа Тверского, как нечто действительно ценное и устойчивое, несшего груз церковной административной деятельности и в Житомире, и в Астрахани, и во Владикавказе, и в Центральной России. Но для всех – и западных, и южных, и северных русских людей – он оставался, прежде всего, безупречной христианской личностью. Его христианская жизнь и придавала цену его суждениям.[3]

Удивительна и жизнь священноисповедника Луки (Войно-Ясенецкого; 1877-1961), архиепископа Симферопольского и Крымского, чья личность по своей ис-

ключительности выходит за обычные пределы церковной и светской области. Архиепископ Лука прошел долгий жизненный путь. Настолько долгий, он вместил в себя огромный отрезок русской истории – от правления император Александра II до Никиты Сергеевича Хрущева. От русско-турецкой войны до русско-японской, революции, гражданской войны, двух мировых. Только на примере всего жития архиепископа Луки можно дать объемную характеристику отечественной истории, периода гонений на Русскую Православную Церковь в XX веке. Как отмечал, архимандрит Дамаскин (Орловский): «Ослепший к концу жизни, архиепископ Лука видел многое куда ясней и точнее, чем современный человек – зрячий физически, но слепой духовно».

Современная история православной церкви может и должна быть важной частью формирования современной национальной идеи. Именно духовно-нравственный подвиг русского духовенства может и должен стать важным фундаментом этой идеи. И история церкви в советские годы, когда репрессии коснулись в значительной мере и православное духовенство может стать и становится этим фундаментом. XX век принес Русской Православной Церкви многочисленные беды и трагедии: многие православные люди совершили духовный подвиг.[2]

Современная агиография возрождается на принципах духовности, историзма, правдивости факта и достоверности источника, подтверждающего реальность подвига святости. Перед агиографом стоит труднейшая духовная задача: видеть и чувствовать каждое событие, каждый включаемый в житие штрих глазами святого. Собственная позиция агиографа может быть донесена до читателя в качестве исторического комментария, исходя из понимания, что святые действуют в реальных исторических событиях, что их житие должно свидетельствовать о фактически действующих людях, исторических фактах, нести богословскую нагрузку. Составитель в необходимых случаях вводит читателя в евангельские тексты и святоотеческие истины, соотносимые с мыслями и поступками святого, раскрывающими духовное содержание его жизни. Автором жития святого как бы является сам святой. Агиограф выступает только как составитель жития, исследующий и достоверно описывающий личность и духовный подвиг святого, как посредник между святым и читателем.[5]

Подчеркнем, что в качестве историко-канонических критериев в вопросе о канонизации святых Церкви Русской выступают: достоверность (факты, приводимые в житии святого, требуют документального удостоверения); полнота данных о земном пути пострадавшего (биографический аспект жития); мученическая кончина во Христе (духовный аспект жития); историзм (личность в условиях внешней среды, влияние среды на жизненный путь и отражение в поступках подвижника).

Однако не все так просто в этом процессе. Легко впасть в искушение – и представлять всю историю как подвиг – исторические факты становятся мифами. Настоящая российская общественная жизнь не только полна мифов, но и активно их формирует, используя для этого самые разные инструменты. Подвиг – воспитывает. Миф – нет. Люди очень чутки ко лжи, когда кончается реальная история и начинается миф.[2]

В заключении следует отметить, что духовный подвиг народа в XX веке, воплощенный в судьбах тысяч новомучеников, – сегодня это уже не история прошлого, это ключ к пониманию того, что вокруг нас и с нами. Это практическое руководство для государства и каждого в выборе: быть или не быть русскому народу русской государственности.[4]

Будущее России всецело зависит от того, сумеет ли современное поколение стать восприимчиком опыта жизни и следования идеалам Святой Руси наших новомучеников XX столетия. Чтобы это состоялось, нужны совместные усилия общественных и религиозных организаций во всех сферах общественной и государственной жизни.

Список источников и литературы

1. *Архимандрит Дамаскин (Орловский)*. Значение новомучеников для России // Региональный общественный фонд «Память мучеников и исповедников Русской Православной церкви» [Электронный ресурс] // URL: <https://fond.ru/materialy-o-novomuchenikakh/interv-yu-vystupleniya/352-znachenie-novomuchenikov-dlya-rossii-375-259> (дата обращения 20.11.21).

2. *Бабич И. Л.* Зачем надо изучать историю причисления к лику святых в Русской Православной церкви // Региональный общественный фонд «Память мучеников и исповедников Русской Православной церкви» [Электронный ресурс] // URL: <https://fond.ru/materialy-o-novomuchenikakh/interv-yu-vystupleniya/353-zachem-nado-izuchat-istoriyu-prichisleniya-k-liku-svyatykh-v-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-375-260> (дата обращения 21.11.21).

3. *Зверев Г. В.* Жития Святых новомучеников как источник истинного знания // Региональный общественный фонд «Память мучеников и исповедников Русской Православной церкви» [Электронный ресурс] // URL: <https://fond.ru/materialy-o-novomuchenikakh/publikatsii/302-zhitiya-svyatykh-novomuchenikov-kak-istochnik-istinnogo-znaniya-374-231> (дата обращения 21.11.21).

4. *Иноземцева З. П.* Значение исследования проблемы канонизации святых XX века для постижения истории России // Региональный общественный фонд «Память мучеников и исповедников Русской Православной церкви» [Электронный ресурс] // URL: <https://fond.ru/materialy-o-novomuchenikakh/interv-yu-vystupleniya/357-znachenie-issledovaniya-problemy-kanonizatsii-svyatykh-khkh-veka-dlya-postizheniya-istorii-rossii-375-264> (дата обращения 20.11.21).

5. *Иноземцева З. П.* Жития новомучеников и исповедников как источник знания о человеке России // Научная электронная библиотека «КиберЛенинка» [Электронный ресурс] // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/zhitiya-novomuchenikov-i-ispovednikov-kak-istochnik-znaniya-o-cheloveke-rossii> (дата обращения 16.11.21).

Антирелигиозная пропаганда на Кубани в первой половине 20-х гг. XX в.

*Научный руководитель – священник Максим Олегович Топоров,
магистр богословия, и.о. заведующего кафедрой церковной истории
Екатеринодарской духовной семинарии*

Аннотация: В данной статье рассматривается проблематика антирелигиозной пропаганды на Кубани в первой половине 20-х гг. XX в. Рассмотрены различные способы дискредитации Церкви со стороны властей.

Ключевые слова: Церковь, религия, Кубань, антирелигиозная пропаганда, атеизм, «Комсомольское Рождество», «Комсомольская Пасха».

Завершение Гражданской войны и установление Советской власти постепенно стабилизировали социально-политическую жизнь молодого государства.

В агитационно-пропагандистской работе государство в первую очередь делало акцент на создание «нового человека», полностью свободного от гнета религии. По мнению Емельяна Ярославского: «выкорчевать и преодолеть все пережитки в экономике и сознании людей нельзя без того, чтобы не выкорчевать из сознания людей религиозную идеологию» [1, с. 297].

Претворяли в жизнь пропагандистские задачи Советов декреты Совета народных комиссаров от 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» и «О свободе совести, церковных и религиозных обществах». Статья 13 Конституции РСФСР 1918 г., гласящая: «В целях обеспечения за трудящимися действительной свободы совести церковь отделяется от государства и школа от церкви, а свобода религиозной и антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами» [8] также гарантировала полную свободу антирелигиозной и религиозной пропаганды. Церковный историк Ольга Васильева считает, что государство при подготовке Декрета не координировала свои действия с Русской Православной Церковью. Вследствие чего Церковь не могла получить правовой защищенности, а церковная жизнь отделялась от жизни общества [2].

Изучение регионального фактора антирелигиозной пропаганды помогает составить более яркую картину церковно-государственных отношений в эпоху Советской России и привести новые факты, не являющиеся общими для антирелигиозной борьбы по всей стране.

Тематика антирелигиозной пропаганды на Кубани не является столь изученной среди исследователей. Изучением данной проблемы занимались следующие исследователи: С. Н. Шаповалов, А. В. Бабич, С. Н. Рыбко. Автор данной статьи занимался освещением антирелигиозной пропаганды в ходе изъятия церковных ценностей.

Данная работа имеет своей целью обзор антирелигиозной пропаганды на территории современных Краснодарского края и республики Адыгея.

В 1921 г. для координации антирелигиозной борьбы при подотделе пропаганды Агитпропотдела ЦК РКП(б) была создана Антицерковная комиссия.

Уже в 1921 г. начинают появляться первые антирелигиозные общества, которые провозглашают победу над попами и религией [3]. Однако же, мы можем наблюдать, что это заявление было голословным. В том же году на собрании Агитационно-пропагандистского отдела Майкопского отдела РКП(б) был заслушан доклад о политической пропаганде в указанном отделе. В трех местах состоялись три митинга на тему «Отделение Церкви от государства и школы от Церкви» и основной лозунг – «Советская власть установила полную свободу совести». Митинги, по мнению организаторов, прошли успешно, так как это видно было по подаваемым запискам. Но, также был констатирован массовый отток из комячеек «в связи с религиозным убеждением» [11].

Особо строго относилась власть к религиозности членов РКП(б), а также кандидатов в члены партии. В 1922 г., на очередном партийном заседании было принято решение «Об отношении членов партии к религии».

1. Не принимать в партию, даже в кандидаты тех, кто выполняет какие-либо обязанности священнослужителя любого религиозного культа.

2. Перед членом партии стоит требование прекратить связь с церковью любого исповедания, а также исключить из партии тех, кто этой связи не прекращает.

3. Не принимать в партию интеллигентных выходцев из буржуазной среды <...> требовать обязательного участия в культурно-просветительской работе, направленной против религии.

4. Если хозяйственные семейно-бытовые условия кандидатов или членов партии ставят в тесную зависимость от окружающих, не порвавших с церковью, то таковые могут быть приняты в кандидаты при соответствующем с их стороны исчерпывающем заявлении.

5. Члены партии, занимающие ответственные посты, ведущие активную, советскую или партийную работу, за связь с религиозными культурами должны быть исключены из партии.

6. В виде исключения, допускать участие в партии верующих, которые своей революционной борьбой или работой в пользу революции, доказали свою преданность коммунизму, по отношению к ним вести острую работу их перевоспитания и выработки <...> марксистского мировоззрения, которое может вытравить религиозность.

7. Агитацию и пропаганду против религии не выдвигать на первое место, устраивая таковую не иначе как после тщательной подготовки докладчика и полного ознакомления его с вопросом.

8. При ведении антирелигиозной пропаганды тщательно избегать узкого направления агитации, направленного против одного какого-либо культа, подчеркивая, что РКП(б) борется не с какими-либо отдельными религиозными группами, а со всякими религиями вообще [12].

Пропаганда вреда религии не выдвигалась властями на первый план, основной же задачей для партии была ликвидация безграмотности. Ответы на культурные и научно-технические вопросы, по их мнению, должны поставить на место

религиозного мировосприятия «стройные коммунистические взгляды», основанные на ответах на вопросы, которые крестьяне пытались получить в религии.

Для достижения этих целей создавались антирелигиозные кружки, а некоторые агитаторы проходили обучение в семинариях безбожников. К 1924 г. в Краснодаре готовятся к появлению 7 агитационных кружков рабочих [6, с. 493]. На 1925 г. в Краснодаре зарегистрировались уже более двадцати ячеек «Общества безбожников» [6, с. 493].

Для более эффективной борьбы с религией для агитаторов писались тезисы диспутов на различную тематику. Так, например, для агитаторов Майкопского отдела Кубанской области были созданы тезисы агитационной работы на тему «Религия и коммунизм». Тезисы для диспута можно свести к следующим пунктам:

- Религия была и есть угнетателем «в деле поддержания неравенства, эксплуатации рабской покорности трудящихся»;
- Понятие о боге и потусторонних силах появилось в определенные моменты развития человечества;
- Сверхъестественные силы не влияют на изменения и во всей природе в целом;
- Грабительским классам всегда выгодно поддерживать невежество и «детскую веру в чудеса»;
- По христианскому катехизису церковь есть общество верующих, объединенных одной верой и таинствами, но на самом деле церковь превратилась в общество людей, объединенных источниками дохода за счет верующих и их невежества;
- Статистика указывает, что у служителей Христа скопились богатства, пока народ поддерживал церковь, «опустошая свои тощие карманы»;
- Советская власть дала человеку свободу выбора религии благодаря «Декрету об отделении церкви от государства и школы от церкви»;
- Соединение религиозной пропаганды со школьным обучением является вторым орудием в руках духовенства для укрепления господствующей церкви;
- Благодаря сожительству школы и церкви молодежь была не в состоянии выработать целостное представление о происхождении и развития вселенной [13].

Процесс изъятия церковных ценностей также коснулся агитационной пропаганды. Пропаганда зачастую велась через газету «Красное знамя», о чем свидетельствует протокол заседания комиссии по изъятию церковных ценностей [4]. Газета ярко описывала процесс изъятия ценностей не только по Кубанской области, но и по другим регионам страны. Большая полоса газеты была посвящена событиям в г. Шуе, где наблюдалось одно из самых массовых противлений комиссии по изъятию ценностей. Газета публиковала и обращения людей к Патриарху Тихону. Так, в выпуске газеты от 21 апреля 1922 г. публикуется послание Патриарху от А. А. Колосова, в котором верующий повествует о рассказах, голодающих с Поволжья, а также предлагает Святейшему «предварительно снять бриллиантовый крест <...> с головного убора, и превратив камешки в хлеб, поесть в страну голодной смерти, вложить <...> хлеб в уста умирающих» [7].

27 апреля 1922 г., в секретном циркуляре, Отдельская комиссия рекомендует провести агитационную деятельность, предшествующую недели изъятия ценно-

стей. Агитация должна вестись в пользу голодающих, «причем, если представится возможным на митингах выпускать голодающих с требованиями скорейшего изъятия ценностей» [5]. При необходимости разрешалось проводить аресты.

В агитации Советская власть активно использовала обновленцев. Вызывает интерес документ закрытого заседания пленума Кубчеробластка РКП(б) состоявшегося 21 апреля 1922 г.: «всю агитационную компанию вести в строгом контакте и под руководством т[оварища] Письменного, основа которой должно быть, как и раньше, расслоение духовенства на лояльное и не лояльное, причем отнюдь не затушевывая нашей общепринципальной линии по вопросу о религии» [9].

Особым образом в быт народа вошли праздники. Новое правительство решило избавиться от старых религиозных заблуждений народа путем вытеснения религиозных праздников новыми «комсомольскими» или «красными» праздниками.

Традиция замены религиозных праздников антирелигиозными на Кубани прослеживается с начала 1920-х гг. Примечательно, что в станицах и хуторах антирелигиозные праздники не были успешными, вследствие того, что население станиц было более религиозным, нежели городское.

18 апреля 1921 г. на заседании президиума Отпарткома Майкопской Отдельской Организации приняли решение отвлечь людей от празднования Пасхи для направления к трудовому празднику «первомай» [10].

«Первомай» в 1921 г. отмечался военным парадом, митингом и народными гуляниями. Вечером на Крепостной площади состоялось театрализованное представление в четырех сценах: «Бой рыцарей-феодалов с крестьянами», «Взятие Бастилии», «Стенька Разин» и «Забастовка» [15].

6 января 1923 г. в здании Краснодарского Рабфака прошло первое «Комсомольское рождество». По данным печатных органов, в празднике приняли участие около 150 человек. Праздник начался с доклада, посвященного теме религии. Доклад проходил в форме вопросов и ответов. После презентации доклада участники праздника посмотрели пьесу «Рождество попа Сергия». Празднование «сочельника» продолжалось играми и плясками до глубокой ночи [16].

В сам праздник Рождества Христова, 7 января, комсомольцы прошли по городу с митингом, неся красные знамена, метлы и выкрикивали антирелигиозные лозунги. По окончании шествия, демонстранты отправились на уборку города.

Первый опыт празднования «Комсомольского рождества» властью был признан весьма удачным, хоть и прошло все не так гладко, и некоторая часть верующего населения была оскорблена произошедшим.

Мы можем отметить, что антирелигиозная пропаганда только частично принесла свои плоды. В июне 1925 г. в Майкоп на диспут из Москвы прибыл протоиерей Архангельский. Власти оценили итоги диспута, как «недостигнутые своего назначения, в силу отсутствия достаточно сильных противников для споров с демагогическими выступлениями духовенства» [14].

Власть выбрала несколько точек давления на Церковь, а именно: невозможность совмещения религиозных взглядов с членством в партии, проведение массовых антирелигиозных праздников и диспутов.

Членство в РКП(б) давало людям социальные привилегии, в том числе и повышение социального статуса, чего были лишены верующие люди. Проведение

же антирелигиозных диспутов и праздников влияло на воспитание молодых Советских граждан, у которых еще не было сформировано мировоззрение.

Население максимально обрабатывалось антирелигиозной пропагандой. Но в 20-е гг. успех был минимальным, это мы видим из отношения населения к «Первомаю» и прочим «красным» праздникам. Религиозные праздники из пышности и многолюдности были перенесены в «катакомбы», но не вычеркнуты из сознания Кубанских людей.

Список источников и литературы

1. XVII съезд Всесоюзной Коммунистической партии (б), 26 января-10 февраля 1934 г. [Текст]: стенографический отчет. – Москва: Партиздат, 1934. – VI, 716 с.

2. *Васильева О. Ю.* Государственно-церковные отношения советского периода: периодизация и содержание. URL: <http://pravoslavie.ru/5206.html> (дата обращения: 20.11.2021).

3. Государственный архив Краснодарского края (далее – ГАКК). Ф. Р-102. Оп. 1. Д. 138. Л. 62.

4. ГАКК. Ф. Р-102. Оп. 1. Д. 287. Л. 1 об.

5. ГАКК. Ф. Р-202. Оп. 1. Д. 29. Л. 5.

6. Екатеринодар-Краснодар: Два века города в датах, событиях, воспоминаниях [1793-1993]: Материалы к летописи / [Гос. арх. Краснодар. края, Центр документации новейшей истории Краснодар. края, Администрация г. Краснодара; Над кн. работали А. М. Авраменко и др.]. – Краснодар: Кн. изд-во, 1993. – 798 с.

7. *Колосов А. А.* Патриарху Тихону (Письмо верующего) // Красное Знамя. Пятница, 21 апреля 1922 г. № 88 (599).

8. Конституция РСФСР 1918 г. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1918.htm> (дата обращения: 21.11.2021)

9. Центр документации новейшей истории Краснодарского края (далее – ЦДНИКК). Ф. 1. Оп. 1. Д. 209. Л. 6.

10. ЦДНИКК. Ф. 2815. Оп. 1. Д. 113. Л. 27.

11. ЦДНИКК. Ф. 2815. Оп. 1. Д. 195. Св. 5. Л. 3.

12. ЦДНИКК. Ф. 2815. Оп. 1. Д. 204. Св. 5. Л. 4-5.

13. ЦДНИКК. Ф. 2815. Оп. 1. Д. 317. Св. 7. Л. 105.

14. ЦДНИКК. Ф. 2815. Оп. 1. Д. 319. Л. 19.

15. *Шаповалов С. Н.* Опыт празднования Дня Интернационала на Кубани в 1920-е гг. // Общество: философия, история, культура. 2013. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/opyt-prazdnovaniya-dnya-internatsionala-na-kubani-v-1920-e-gg> (дата обращения: 22.11.2021).

16. *Шаповалов С. Н.* Практика проведения антирелигиозных праздников на Кубани в 1920-е гг. // Общество: философия, история, культура. 2015. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/praktika-provedeniya-antireligioznyh-prazdnikov-na-kubani-v-1920-e-gg> (дата обращения: 22.11.2021).

Международная деятельность Русской Православной Церкви в 1945-1953 гг.

Научный руководитель – священник Максим Олегович Топоров,
магистр богословия, и.о. заведующего кафедрой церковной истории
Екатеринодарской духовной семинарии

Аннотация: В середине 1940-х годов произошёл коренной перелом в церковно-государственных отношениях. Ещё в годы Великой Отечественной войны советским государством была прекращена антирелигиозная пропаганда и пересмотрено отношение к самой Церкви. По мнению М. Шкаровского это изменение в отношениях можно объяснить «острой заинтересованностью советского государства в международной деятельности Русской Православной Церкви» [1]. Изменения были связаны с внешнеполитическими планами глав советского союза, направленных на укрепление авторитета СССР в международной среде. Именно Русская Православная Церковь могла в этот период оказать большую поддержку и помощь для государства в вопросе развития отношений с другими странами [2].

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви, Церковь в СССР, Церковь в послевоенные годы.

В своих работах тему международной деятельности Русской Православной Церкви затрагивали многие историки и исследователи. Несколько статей на эту тему написала Т. А. Чумаченко. В своих работах она рассматривает причины потепления церковно-государственных отношений и планы советского руководства на развитие внешнеполитической деятельности Русской Православной Церкви [3]. Так же она рассматривает историю взаимоотношений с Ближним Востоком, Сербской Церковью, Константинопольским патриархатом, противостояние с Ватиканом и отношение Русской Православной Церкви к экуменическому движению. Более подробно рассматривает историю отношений между Ватиканом и Русской Православной Церковью В. И. Филонов своей статье «Взаимодействие Русской Православной и Римско-католической Церковью в 40-60 годы XX века» [4] и Т. В. Волокитина в статье «Московский Ватикан: замысел создания и попытки его реализации. 1943 – 1948 гг.» [5].

М. А. Симонова в своей статье «Международная деятельность Русской Православной Церкви в 1940-80-х гг.: основные направления и результаты» [6] рассматривает ключевые проблемы и тенденции в развитии внешнеполитической активности Московского Патриархата.

Одним из значимых исследователей по теме международной деятельности является М. Шкаровский. В своей работе под названием «Московская Патриархия на международной арене. В центре «большой политики» [7] историк рассматривает деятельность Русской Православной Церкви в мире и её взаимоотношение с другими странами.

Международную деятельность Русской Православной Церкви можно хронологически разделить на два этапа.

Первый этап проходил с 1945 года по 1948 год. Этот период характерен активной религиозной деятельностью Московского Патриархата как во внутренней, так и во внешней политике.

Одним из значимых событий, повлиявших на внешнеполитические отношения РПЦ был прошедший 31 янв. – 2 фев. 1945 года Поместный собор, на который приглашены главы и представители восьми автокефальных Православных Церквей: патриархи Александрийский Христофор и Антиохийский Александр III, Грузинский Католикос-Патриарх Каллистрат, а также представители от Константинопольской, Иерусалимской, Сербской и Румынской Церквей. По мнению историка-исследователя Т. А. Чумаченко этот Поместный собор должен был показать представителям других православных церквей крепнущую мощь Московского Патриархата.

С весны 1945 года резко активизируется внешнеполитическая деятельность РПЦ. 10-го апреля 1945 года происходит последняя встреча И. В. Сталиным с руководством Русской Православной Церкви в лице патриарха Алексия, митрополита Николая (Ярушевича) и протопресвитера Николая Колчицкого. На ней обсуждались вопросы, связанные с дальнейшими планами и задачами международной деятельности Московской Патриархии.

Русская церковь по рекомендации власти стремилась оказать влияние на эмигрантское сообщество, приводя его если не к возвращению на родину, то хотя бы к лояльному отношению к советской власти.

Как следствие этой политики мы можем наблюдать переход приходов под юрисдикцию русской православной Церкви.

Процессы воссоединения заграничных приходов с Русской Церковью происходили практически во всех русских приходах в Германии, Великобритании, Венгрии, Югославии, Австрии и многих других странах Европы, Азии и Африки. Как пишет в своей работе М. Шкаровский, ссылаясь на отчет Г. Карпова председателю Совнаркома И. В. Сталину «только за 1945 год было организовано выезды делегаций Московского Патриархата в 15 стран. В результате с Московской Патриархией воссоединилось три митрополита, 17 епископов и 285 приходов»¹.

Однако действия Русской Церкви нельзя называть полностью успешными, так как многих эмигрантов отпугивало весьма тесное сотрудничество Церкви с советским государством. Кроме того, не стоит отметить и тот факт, что в некоторых государствах продвижению влияния Русской Церкви противостояли и государственные структуры, опасаясь увеличения влияния Советов.

Советское правительство стремилось использовать Русскую Церковь как средство противоборству увеличения влияния Ватикана.

Одна из важнейших причин такого направления во внешней церковной политике объясняется антикоммунистическими и профашистскими, с точки зрения советского государства, заявлениями и действиями папы.

¹ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече, Лепта, 2010. С. 288.

В рамках этого направления политики можно отметить и работу Церкви по присоединению Униатов на территории СССР.

Кроме того, стоит не забывать и попытку переноса международного акцента с Ватикана в Москву, идею создания Московского Ватикана, как центра мирового христианства.

Отдельной темой для исследования является взаимоотношение Русской Церкви с Англиканскими приходами. Несмотря на довольно-таки успешное начало и поддержку англиканской церковью Русской церкви в противостоянии с Ватиканом, к 1946 году появляются существенные разногласия между сторонами. Представители русской церкви не имели возможности мириться с политизацией экуменического движения, в котором лидирующее положение занимала англиканская церковь.

Согласно отчету совета по делам Рпц 1947 года, экуменисты во главе с англиканами приняли ряд постановлений, идущих в разрез с политикой союза, в том числе и борьбу с марксистской идеологией.

Большую роль во внешней политике РПЦ организация Совещания Глав и представителей Поместных Церквей. Состоялось оно в июле 1948 года. в нём участвовали все представители поместных церквей. На совещании обсуждались вопросы связанные о взаимоотношениях с между Церквями, отношениях с Ватиканом, вопросы связанные с экуменическим движением, участием во Всемирном совете церквей и пр.

Второй этап проходил с 1948 года и продолжался до смерти И. В. Сталина в 1953 году. Этот период характеризуется очередным изменением в государственной политике по отношению к Церкви. А именно произошло ослабление внешнеполитической активности Русской Православной Церкви. Такие историки как О. Ю. Васильевна и прот. Владислав Цыпин указывают на то, что причиной такого изменения послужило начало холодной войны. Как пишет профессор М. Шкаровский: «до 1948 года Советский союз не располагал никаким ядерным оружием, и сталинское окружение для реализации своих планов, вынуждено было использовать другие средства, в том числе и церковные каналы²». И так, как мы видим после 1948 года пришло время для совершенно другой политики, которая активно связана с ядерным противостоянием. И в этой новой политике для Русской Православной Церкви отводилась новая роль – миротворческая. С конца 40-х годов Церковь начинает проявлять активное участие в движении за мир. И уже в апреле 1949 года представители от Русской Православной Церкви участвуют в конгрессе Всемирного Совета Мира, который проходил в Париже.

Таким образом, как мы видим международная деятельность Русской Церкви была сравнительно не долго остро востребована правительством ссср.

В период с 1943 по 1948 г она являлась одним из важнейших инструментов в международной деятельности ссср.

Основными направлениями работы церкви на международной арене в этот период были:

² Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь и Советское государство в 1943 -1964 годах. От «перемирия» к новой войне. СПб., 1995.

1) формирование лояльного к советской власти отношения в эмигрантской среде и, как следствие, перевод зарубежных приходов в юрисдикцию Русской Православной Церкви.

2) борьба с усилением Ватикана, как представителем антисоветских настроений в мире.

3) попытка установить господство в христианском мире при поддержке государства

После 1948 года и ослабления участия церкви в международной политике, ее роль сводится в первую очередь к миротворческой деятельности.

Стоит отметить, что далеко не все программы были реализованы, однако, по мнению М. В. Шкаровского это объясняется чрезмерной глобальностью, авантюристическим подходом советских государственных органов, разрабатывавших данные планы.

Список источников и литературы

1. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь и Советское государство в 1943 -1964 годах. От «перемирия» к новой войне. СПб., 1995.

2. *Васильева О. Ю.* Государственно-церковные отношения советского периода: периодизация и содержание. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://pravoslavie.ru/5206.html>

3. *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь и верующие. 1941-1961 гг. – М.: АИРО-XX, 1999. – 246 с.

4. *Филонов В. И.* «Взаимодействие Русской Православной и Римско-католической Церковью в 40-60 годы XX века». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/vzaimodeystvie-russkoj-pravoslavnoy-i-rimsko-katolicheskoy-tserkvey-v-40-60-gody-xx-veka>.

5. *Волокитина В.* «Московский Ватикан: замысел создания и попытки его реализации. 1943 – 1948 гг.». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/moskovskiy-vatikan-zamysel-sozdaniya-i-popytki-ego-realizatsii-1943-1948-gg>.

6. *Симонова М. А.* «Международная деятельность Русской Православной Церкви в 1940-80-х гг.: основные направления и результаты». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/mezhdunarodnaya-deyatelnost-russkoj-pravoslavnoy-tserkvi-v-1940-80-h-gg-osnovnye-napravleniya-i-rezultaty>.

7. *Шкаровский М. В.* Московская Патриархия на международной арене. В центре «большой политики». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/moskovskaya-patriarhiya-na-mezhdunarodnoy-arene-v-tsentre-bolshoy-politiki-1>.

Обновленческий раскол на Кубани в 1922-1925 гг.

Аннотация: В данной статье рассматриваются особенности распространения обновленческого раскола на Кубани в 1922-1925 годах. Рассматриваются причины быстрого распространения раскола. Кроме того, приводятся данные о сопротивлении в среде духовенства и верующих обновленческому движению.

Ключевые слова: Обновленческий раскол. Кубань. Иоанн Левицкий. Майкоп. Русская Православная Церковь.

Русская православная Церковь на протяжении многих веков занимает особое место в истории страны, принимает участие в большинстве основополагающих и формирующих нацию исторических событиях. В современных реалиях, в условиях восстановления и нормализации, после длительного перерыва, церковно-государственных отношений крайне важно обращать свое внимание на те сложные исторические периоды, в которых Церковь была вынуждена выживать в условиях гонений.

Кроме того, в настоящее время, мы можем наблюдать попытки различных сил дестабилизировать православную Церковь, внести раскол, образовать «альтернативу» современному православию под различными предложениями. Крайне важно понимать, что нестроения в Церкви с большой вероятностью могут привести и к нестроениям в гражданском обществе, учитывая, что большая часть жителей страны причисляют себя к православным.

В 20-х годах XX века произошел один из самых сильных расколов в Русской православной церкви. Группа лояльного к Советской власти духовенства попыталась захватить управление Церковью, провести реформы, противоречащие общецерковным канонам, а также уничтожить восстановленный великим трудом всех верующих институт патриаршества.

Изучение обновленческого раскола позволяет пролить свет на ряд проблем в церковно-государственных отношениях в первой половине XX века, а также выявить истинные мотивы в действиях власти при поддержке тех или иных групп раскольнического духовенства.

Обращение к данной теме исследования во многом обусловлено следующими факторами: с одной стороны – повышенным интересом российского государства и общества к церковной тематике, с другой стороны – частыми случаями попыток внести раскол и нестроения в Церковь.

Сегодня особенно важно переосмысление прошлых ошибок и изучение исторического опыта.

Изучение регионального компонента в истории обновленчества позволяет исследователю лучше понять процессы, происходившие в расколе, кроме того существует вероятность выявления исторических фактов, связанных с конкретным регионом, выходящими за рамки общепринятого хода истории движения. Тем самым, появляется возможность более полного освящения формирования, распространения и заката обновленческого раскола.

Географические рамки исследования охватывают территорию Краснодарского края и Адыгеи, что обусловлено спецификой административно-территориального деления данного региона в 20-30-е гг. XX в.

Хронологические рамки исследования охватывают период с 1922 г. по 1925 г. Выбор хронологических рамок обусловлен тем, что именно с весны 1922 года на территориях современных Краснодарского края и республики Адыгея при проведении кампании по изъятию церковных ценностей произошел захват епархиальной власти представителями обновленческого раскола. К 1925 году обновленчество на Кубани стало затихать, однако смерть патриарха Тихона 7 апреля 1925 года, а также арест одного из авторитетных епископов, поддерживающих патриаршую Церковь позволили расколу не только восстановить прежние позиции, но и распространиться еще больше. [9, л. 1]

Таким образом, с 1925 года в истории обновленческого раскола на Кубани начинается абсолютно новый период.

Для ускорения захвата власти в Церкви обновленцами был образован институт уполномоченных Высшего Церковного Управления при каждой епархии. Они наделялись широкими правами, вплоть до отмены решений епархиальных архиереев.

Местные органы власти проводили закрытые заседания, на которых обсуждалась политика по отношению к новым религиозным течениям. На заседании Кубано-Черноморского комитета было принято поддержать и оказать всяческое содействие местным представителям раскола. [1, с. 13] Кроме того, обсуждался вопрос о способах связи с представителями движения, согласно принятому решению было предложено вести засекреченную переписку с представителями обновленческого ВЦУ на местах. При рассмотрении вопросов, связанных с обновленчеством органы местной власти руководствовались рекомендациями ГПУ, суть которых заключалась в полном подчинении движения государству. [1, с. 14]

Так на Кубани уполномоченным ВЦУ стал священник Феодор Делавериди. В летом 1922 года он предложил созвать епархиальный съезд, на котором прочитал доклад о необходимости признания законной власти ВЦУ, а также показал свою лояльность к советской Власти, пригласив на закрытое заседание секретаря городского исполнительного комитета и представителя местной газеты «Красное знамя». [6] Большинство духовенства поддержало новый раскол в Церкви. На этом съезде была принята декларация «О признании духовенством Кубанской епархии «Живой Церкви» и обновленческого ВЦУ. При содействии власти было создано обновленческое епархиальное управление. На сторону обновленцев перешел и архиепископ Краснодарский и Кубанский Иоанн (Левицкий).[5]

В отчете уполномоченного ВЦУ Кубчерисполкому есть интересные сведения о том, что представители власти, а именно Кубчерполитотдел прилагал все усилия для борьбы с контрреволюционной настроенностью духовенства на протяжении 1921 и 1922 гг.

Из доклада следует, что обисполком всячески старался подчинить себе и сделать послушным инструментом в своих руках органы местной епархиальной власти. «Церковная жизнь на Кубани в течении 21 и половины 22 года под руководством кубчеробполитотдела и при содействии обисполкома трудами Ку-

банского епархиального управления протекала в борьбе с контрреволюционной настроенности кубанского духовенства с одной стороны, в заботах расположить духовенство и через них верующих к Соввласти с другой, и в третьих, в создании из духовенства послушного орудия в руках Епархиального управления для проведения через него задания соввласти». [2, л. 20]

Уполномоченный ВЦУ, священник Феодор Делаверида, в содействии с представителями власти всячески старался привлечь как можно больше сторонников. Епископ Иоанн Левицкий поддержал действия раскольников. Однако стоит отметить, что Кубанский архиерей, по всей видимости обладая мягким характером, периодически поддерживал то обновленцев, то каноническую Церковь. В конце этого же года вернулся под управление патриарха Тихона, сведения о его переходе мы получаем из этого-же доклада Кубчероблисполкому. [2, л. 21 об.]

Обновленчество очень быстро распространялось по Кубано-Черноморской области, так, в Краснодаре к 1922 году не осталось ни одного православного храма (духовенство, верное Патриарху Тихону ушло в подполье, но уже в 1925 г. их приходы вновь стали здесь открываться, правда, все они были под особым контролем со стороны советской власти). [3, с.54] Была создана обновленческая Кубанская епархия, которая просуществовала до 1944 года. [4]

Сразу, после перехода правящего архиерея в раскол, на Кубани образовалось несколько очагов сопротивления обновленчеству. Так, епископ Ейский Евсевий, vicарий Кубанской епархии пытался тщетно увещевать архиепископа Иоанна. После бесплодной попытки вернуть Левицкого из раскол принял непростое решение – взять в свои руки управление временное управление епархией. [6] Однако в 1923 году епископ Евсевий оказался на скамье подсудимых, обвиняемый в организации сопротивления изъятию церковных ценностей.

Активное неприятие обновленцем высказывали и некоторые священники г. Краснодара. Верными Патриарху остались и приходы Майкопа и Армавира, правда долго противостоять новой власти они не смогли.

После создания обновленческого епархиального управления 20 февраля 1923 года в г. Майкопе по инициативе и при активном участии духовенства было созвано собрание, перед которым стояла важная задача – выявить правильный алгоритм отношения к «Живой Церкви» и ее захватническим действиям. Собрание было открыто благочинным округа священником Кондратовым, о чем весьма подробно сообщает рапорт информатора уполномоченному КЧООГПУ (Кубано-Черноморский отдел объединенного государственного политического управления.) по Майотделу. [7, л. 33] Согласно документам советское руководство через сеть своих агентов и информаторов постоянно наблюдала за действиями Церкви. В этот раз был особый случай, речь шла об отношении к раскольникам, поддерживающих власть. Согласно данным рапорта на собрании присутствовало около 600 человек. Важным условием для проведения собрания было присутствие на нем лиц только православного вероисповедания. В рапорте несколько раз встречается упоминание о притеснениях духовенства со стороны советской власти за отказ признавать обновленческое епархиальное управление. Как мы видим, советская власть почти с самого момента появления обновленцев на Кубани стала поддерживать распространение раскола, притесняя при этом православное духо-

венство. Как становится ясно из анализируемого документа, духовенство Майкопа первоначально признало власть обновленческого епархиального управления, однако, после непродолжительного обсуждения, вновь обратилось в православие и на собрании 19 февраля постановило признать живую Церковь ересью, в корне уничтожающую догматы православной веры и изложило это в виде резолюции. Среди представителей церковных советов прозвучало предложение о создании союза православных христиан, для соблюдения догматов веры от ереси, а также для управления церковными делами при отсутствии пастырей.

Обновленцы старались где-то хитростью и ложью, а где-то и угрозами подчинить себе православное духовенство и народ. Однако несмотря на все их ухищрения, часть паствы осталась верной православию и старалась сделать все, для недопущения дальнейшего распространения раскола.

По данным заседания комиссии по изучению религиозных сект и антирелигиозной пропаганды, обновленческое движение на Кубани в 1923 году временно пошло на спад, снизилась и активность раскольнического духовенства. [8, л. 2] Возможно предположить, что это было связано с признанием советской власти Патриархом Тихоном и с освобождением из-под ареста.

После того, как Патриарх снова стал во главе русской Церкви, многие из духовенства стали отходить от обновленцев и возвращаться в Церковь, так как большая часть примкнула к обновленцам не по своим убеждениям, а из-за страха перед репрессиями. В обновленческом лагере начались раздоры и ссоры.

Однако уже в марте обновленчество на Кубани снова подняло голову, а деятельность православного духовенства сошла практически на нет. [9, л. 1]

Данное обстоятельство объяснялось в «Обзоре о церковниках всех религиозных культов» за 1925 год по Майкопскому округу [9, л. 5]:

- 1) арестом в г. Ставрополе авторитетного Тихоновского епископа, влияние которого, по мнению представителей власти, распространилось почти по всему Северному Кавказу и тем мешало нормальному существованию обновленческой церкви;³
- 2) смертью патриарха Тихона;
- 3) умелым подходом к массам обновленческого духовенства;
- 4) «головотяпством и грубым выступлением тихоновского духовенства против обновленцев, породившем недовольство и скептическое отношение среди верующих, симпатизирующих старой канонической церкви». [9, л. 5] По всей видимости, без должной поддержки и достойной подготовки, духовенство округа, зачастую представленное простыми сельскими священнослужителями, не имело возможности достойно дать отпор представителям обновленческого раскола.

Следует подчеркнуть: обновленческое движение на Кубани имело особенно сильные позиции. Этому во многом способствовали следующие факторы:

– неоднородность кубанского духовенства. К 1917 г. в нем четко выделялось священство Кубанского казачьего войска, которое проходило сразу по двум ведомствам военному и духовному, священство Закубанских станиц, долгое время,

³ Возможно, речь здесь идет о епископе Рафаиле (Гумилевском), главе Александровского викариата Ставропольской и Кубанской епархии, который был арестован 24 марта 1925 года в г. Ставрополе.

напрямую подчиненное обер-священнику армии и флота, священство Черноморской губернии (состоявшее в основном из приезжего духовенства). Как следствие неоднородности – отсутствие взаимовыручки, поддержки и единого взгляда на происходящие события.

– Наличие на Кубани большого числа лиц духовного звания со странной репутацией. В годы гражданской войны, они искали здесь себе приют и пищу для пропитания. Пытаясь любой ценой получить доходное место, они не редко писали доносы на местное духовенство. [2]

– Заметное изменение состава населения Кубани. Уже к 1917 г. казаки составляли лишь 42%. Как показывает анализ документов, во многом именно приезжие оказали активную поддержку обновленцев.

– Беспощадное отношение к православному духовенству. На Кубани, они ассоциировались с казачеством, а следовательно рассматривались как контрреволюционный элемент. Примечательно, что даже в годы отсутствия православных храмов, верующие люди отказывались посещать обновленческие церкви и часто совершали тайные богослужения в обычных домах.

– Широкая поддержка обновленчества со стороны местных кубанских властей.

Благодаря всему этому Кубанские обновленцы смогли захватить большинство храмов региона. Многие священнослужителей поддержали раскол в Церкви. Кто-то по корыстным целям, а кто-то из-за страха перед репрессиями со стороны государства. Тем не менее, несмотря на все это, на Кубани было ни мало и тех (как священников, так и прихожан), кто оставался верен истинному православию.

Список источников и литературы

1. *Беликова Н. Ю.* Развитие обновленческого движения в Русской Православной Церкви в 20-е гг. XX в. на Юге России // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2004. № 3.

2. Государственный архив Краснодарского края (ГАКК) Ф. Р.-1259, Оп.1 Д.13.

3. *Горожанина М. Ю.* Православная церковь и российская власть: основные этапы взаимодействия и их специфика.// Материалы всероссийской научно-практической конференции «Русская Православная Церковь в мировой и отечественной истории». Н. Новгород, 2006. С. 54.

4. Екатеринодарская и Кубанская епархия // Православная энциклопедия [Электрон, ресурс] (1 файл), Православная энциклопедия <http://www.pravenc.ru/text/189631.html> 21.11.21.

5. *Никитин Д. Н.* Иоанн (Левицкий Иоанникий) // Православная энциклопедия [Электрон, ресурс] (1 файл).<http://www.pravenc.ru/text/469502.html> 05.04.2021.

6. *Польский М., прот.* Новые мученики Российские Том 2 [Электрон, ресурс] (1 файл), http://www.paraklit.org/eres/MP/Poljskiy_Novie_mucheniki_Rossiyskie.t.2.htm#_Тoc313289073 20.04.21.

7. Центр документации новейшей истории Краснодарского края (ЦДНИКК) Ф. 2815 Оп. 1 д. 342.

8. ЦДНИКК Ф. 2816 Оп. 1 Д. 127.

9. ЦДНИКК Ф. 2816 Оп. 1 Д. 128.

Реакция приходского духовенства на падение монархии по материалам региональной периодической печати (на примере Омских епархиальных ведомостей)

Научный руководитель – Данилов Вячеслав Леонидович,
кандидат исторических наук, доцент

Аннотация: Газета «Омские епархиальные ведомости» сохранила на своих страницах хронику событий омской епархии после отречения императора Николая II от власти. Наблюдается эволюция реакции духовенства на стремительно развивающиеся события, от растерянности до активного строительства приходской жизни, кульминацией чего стал призыв к духовенству и мирянам встать на защиту Церкви.

Ключевые слова: Омская епархия, омские епархиальные ведомости, отречение царя Николая II, епископ Сильвестр (Ольшевский).

2 марта 1917 года император Николай II отрекся от престола за себя и своего сына в пользу Великого Князя Михаила Александровича. Тот в свою очередь согласился принять ношу царской власти только в случае общенародного согласия выраженную в Учредительном собрании [2, с.3]. До проведения Собрания власть передавалась Временному правительству.

2 и 3 марта в покоях епископа Сильвестра прошли совещания Омского духовенства, на которых обсуждался вопрос реакции духовенства к происходящим событиям. [3, с. 16]

4 марта распоряжением Омской Консистории за № 3964 духовенству епархии на богослужениях поминать вместо Царствующего Дома Временное Правительство, о чем было сообщено телеграфом Преосвященным Викариям и окружным благочинным. [2, с. 4]

5 марта в Неделю Крестопоклонную в Успенском Кафедральном соборе впервые помянули на богослужении Временное правительство, совершили молебен о благословении трудов Временного правительства. [8, с.31]

7 марта в телеграмме из Синода митрополит Владимир сообщал, что «моление следует возносить за богохранимую Державу Российскую и за благоверное Временное Правительство ея» [2, с. 4]

Духовенство активно влилось в общественное движение. В Омский Коалиционный комитет был выбран представитель священник Пантелеимон Папшев, в Совет военных и рабочих депутатов священники Иоанн Ключарев и Николай Савкин. Некоторые священники с успехом выступали на митингах. Духовенство государственный переворот рассматривало не как результат борьбы за власть, а как неизбежное следствие действий прежнего правительства» [3, с. 16].

10 марта (пятница Крестопоклонной седмицы) Коалиционный комитет и Совет депутатов организовали в городе Омске праздник гражданских свобод. На

собрании городского и военного духовенства епископ Сильвестр вынес вопрос об участии духовенства в этом мероприятии. Духовенство решило молитвенно принять участие в торжестве. После Литургии крестные ходы из храмов Омске собрались на площади у Успенского собора. Владыка Сильвестр обратился к собравшимся на площади со словом, в котором, в частности сказал: «Император Николай второй, давший при своем священном миропомазании обет перед Господом блюсти благо народное, снял с себя обет...и нас освободил от присяги ему. Поскольку наша присяга императору была делом молитвы, то и освобождение от нее утвердим молитвой...» После чего была прочитана молитва «на разрешение связующих себя клятвою». [3, с. 22]

Священник Александр Иванов в своей статье «К событиям», утверждал, что: «с религиозной точки зрения события нашей жизни подвергаться даже критике не должны. Мы счастливы, что являемся свидетелями перерождения России и без всякого колебания должны встать под знамена новой власти». [4, с. 14]. Но так было воспринимали суете города, а тишине деревни все виделось иначе. «Переворот – последнее в деревне, в тихой и безмятежной обстановке производят на человека такое жуткое впечатление. Неопределенный страх и смущение закрадывается в сердце», констатировал сотрудник Омской епархиальной миссии Александр Ложкин [4, с. 22].

Была создана Исполнительная Комиссия из 13 священников для разработки вопроса о единении духовенства. Первыми задачами обозначили: епархиальный свободный съезд и духовная церковно-общественная газета «новая жизнь» [4, с. 30]. Члены комиссии обратились к духовенству Омской епархии с призывом ввести свободную русскую народную мысль, в русло церковно-евангельских упований, чтобы, оставаясь нравственной, она осталась и широко-государственной, и подлинно народной [4, с. 33].

4 апреля после литургии в Казачьем Никольском соборе, владыка произнес поучение о повиновении Правительству и призывал всех исполнять свой долг перед родиной[6, с. 31].

16 апреля избран первый в епархии Приходской Совет при Братской церкви города Омска из 25 человек.

28 апреля образован Исполнительный Комитет Омского городского духовенства и состоялось первое собрание Комитета братства дьяконов и псаломщиков омской епархии[7, с5, 34].

«Переменяются времена, переменяются и люди. Смело, независимо и свободно звучат новые лозунги. Дышится легче и неуловимыми тонами нарастает в душе новая гамма ощущений, тревожных, но вместе с тем и радостных, озаренных светом христианской надежды на лучшее будущее нашей Православной Церкви» – так описывал корреспондент свои ощущения от собраний этих комитетов. Там же зазвучала мысль о том, что священники должны быть партийными, и в тоже время, они как граждане свободной страны должны принять участие в политической жизни страны. Выступили против решения аграрного вопроса путем насилия и захватов, ибо это недостойно свободных граждан России[7, с.5, 35].

Поднимался вопрос о замене благочинных избранными лицами. Эта реформа сразу оказалась отвергнута [1, с. 4;9, с. 29]

11 мая епископ Сильвестр обратился с посланием к духовенству Омской епархии. «Переворот в государстве произошел, ибо время для него повелительно пришло. Венценосец отринут, ибо от него вред был. Своим отречением от престола царь освободил себя от данных Господу обетов служить для блага народного, и этим нас освободил от верноподданнической ему присяги». **Безначалие** в государстве **есть** величайшее **несчастье**, пишет владыка, оно грозит стране страшными беззакониями, насилиями и бедствиями... Всякое нарушение закона не есть дело свободы, а есть произвол и беззаконие. Таким образом, свобода не дает права отнимать у других людей землю и всякое имущество, — не дает права чинить насилия над неугодными людьми и изгонять их, как например, чиновников, клириков и других, — не дает права нарушать договоры и обязательства. Если хочешь быть сам свободным, не стесняй свободы другого человека»[8, с. 2].

С 22 мая по 11 июня проходил чрезвычайный съезд духовенства и мирян Омской епархии, который обсуждал различные актуальные вопросы церковной жизни[9, с.37]. Съезд выразил свое доверие Временному правительству с надеждой, на то, что оно доведет войну до победы над врагом, а страну до Учредительного Собрания[10, с. 18].

Усилившаяся агитация против Церкви, попытки опорочить духовенства, конфликты с земельными участками приходов, всё это побуждало духовенство и мирян встать на защиту веры[10, с. 24].

4 июня на Съезде был поднят вопрос о секретном делопроизводстве в консистории. Группа депутатов прибыла в покои епископа Сильвестра и произвела обыск на предмет поиска документов с компроматом на духовенство. После того как ничего не было обнаружено, депутаты Съезда духовенства и мирян принесли свои извинения владыке [12, с. 31].

Этим же днем был избран Епархиальный совет, в состав которого вошли 3 священника, 2 дьякона, 1 псаломщик и 6 мирян[13, с. 37]. Также было принято решение прекратить издание «Омских епархиальных ведомостей», последний номер вышел 25 июня 1917 года.

Исследуя страницы епархиального печатного органа, мы видим, что омское духовенство приняло отречение императора Николая II от власти как неизбежное событие. Сначала все духовенство поддалось общей волне восторга (эйфории) от свобод, затем на короткое время он сменился на страх неизвестности, неопределенности перед будущим. После чего трансформировался в активную деятельность по решению насущных вопросов: развития приходской жизни, нравственное состояние духовенства, борьбы за сохранение церковных школ, активное участие в собраниях как церковных, так и светских, борьбой с сектантством.

Список источников и литературы:

1. Новая жизнь. Газета. Омск. 1917 № 2.
2. Омские епархиальные ведомости (ОЕВ). Газета. Омск. 1917 № 11.
3. ОЕВ 1917 № 12.
4. ОЕВ 1917 № 13.
5. ОЕВ 1917 № 14.
6. ОЕВ 1917 № 17.

7. ОЕВ 1917 № 19.
8. ОЕВ 1917 № 21.
9. ОЕВ 1917 № 22.
10. ОЕВ 1917 № 23.
11. ОЕВ 1917 № 24.
12. ОЕВ 1917 № 25.
13. ОЕВ 1917 № 6.

Моздор А. В.

Пневматология святителя Максима Исповедника и святителя Григория Паламы

*Научный руководитель – Бойко Павел Евгеньевич,
доктор философских наук, профессор*

***Аннотация:** В статье рассматриваются пневматолитические учения двух выдающихся православных богословов разных эпох – свт. Максима Исповедника и свт. Григория Паламы. Автор прослеживает эволюцию идеи Бога-Святого Духа как абсолютной Божественной Любви, необходимым итогом которой выступает энергийная концепция обожения как всеобщей цели человеческой жизни, богочеловеческого процесса в целом.*

***Ключевые слова:** пневматология, Максим Исповедник, Григорий Палама, Святой Дух, теология, обожение, Божественные Энергии, исихазм.*

Пневматология Максима Исповедника

Пневматология – в христианской теологии изучение Святого Духа.

Влияние Святого Духа на человека и его значимость для церкви и всех верующих прослеживается на всем пути творчества св. Максима Исповедника.

Для начала стоит уточнить, что Максим Исповедник базируется на идеи Григория Богослова, согласно которому Святой Дух это третье лицо троицы, то есть, Дух Святой является Богом. Отец является Отцом, он не имеет начала, Сын от Отца имеет начало, но если рассматривать относительно времени, то и Сын не имеет начала поскольку создатель времени не находится во времени.

Так же следует обратить внимание на антропологическое учение св. Григория Богослова, по той причине, что Максим Исповедник разделял и логически завершал идею Григория богослова. Так в антропологическом учении Каппадокийца человек является связующим звеном между телесным и духовным миром по той причине, что он духовен и телесен одновременно. А в основе идеи о спасении лежит принцип, что все подобное изгоняется подобным, то есть путь спасения лежит через Церковь и Таинства. Спасение человека происходит в Церкви благодаря участию в таинствах Крещения и Евхаристии. В Крещении человек возрождается и воссоздается благодаря обоживающему действию Святого Духа. Таким

образом, Святой Дух у Григория Богослова является олицетворением той любви, которую проявляет Бог к человеку, а процесс обожения совершается посредством любви человека к Богу, ибо любовь человека к Богу проявляется в деятельности.

Итак, Отец есть Отец Сына. Сын Отца, Дух? Дух Сына, Который исходит от Отца. Поскольку Дух исходит из божественного источника, Он не сотворен. Поскольку Он не рожден, Он так же не Сын. Он живет одной жизнью с нерожденным и не тварным Отцом и рожденным Сыном, обладая с Ними одной и той же божественной сущностью.

Объяснить и уж тем более выразить отношения между Лицами Святой Троицы довольно сложно и проблематично. Такие описания всегда приблизительны. Это отнюдь не нарушает божественного равенства Лиц, ибо означает подчинение по отношению, а не по сущности.

Святой Максим благовествует: «Как человек Христос – Глава Церкви, а как Бог, имея по естеству Духа Святого, дарует Церкви силы Духа Святого дары, энергии, действия Бог Слово, соделавшись человеком, совершает всецелое спасение; при посредстве человеческого дарует Он нам свойственное Ему по природе, ради чего и стал Он человеком».

Этими словами Максим Исповедник подчеркивает важность Святого Духа и его значение в жизни каждого человека, он определяет, что никто не может понять воли Божьей не иначе как по благодати Святого Духа, никто не может творить чудеса не иначе как по благодати Святого Духа, которой награждается человек за веру и праведную жизнь.

Подводя итог учению св. Максима Исповедника, можно сделать вывод, что роль Святого Духа – заключается в награждении человека за его праведную жизнь, иными словами Праведники достойны того, чтобы через Благодать Святого Духа они могли понять Божью Волю, и через благодать творить чудеса. Так же учение о Святом Духе выражено в антропологии: Стремление к подобию заложено в саму природу души человека, являясь частью образа. Но его достижение – результат не столько человеческих усилий, сколько Благодати Святого Духа, которая дана людям от Бога, как выражение его любви к людям. Таким образом, можно сделать вывод, что высшим проявлением любви к человеку ничто не может быть кроме как Св. Духа и его благодати данной от Бога.

Пневматология Григория Паламы

Рассмотрение пневматологического учения Григория Паламы начинается с его полемики против Варлаама Калабрийца. Последний считал, что «филиокве» уместна, поскольку по его словам – Бог не постижим, а значит все суждения о Боге не доказуемы, иными словами нельзя установить в точности отношения между лицами Святой Троицы, а так же ознакомившись с практикой молитвенного и духовного делания монахов раскритиковал монахов найдя учение не православным и еретическим, попутно критикуя их способ молитвы и учение о Божественном Свете (энергии), по его мнению учение было не об опыте Богопознания, а о состоянии «прелести». Разумеется, Григорий Палама не мог не раскритиковать «филиокве» и суждения Варлаама по той причине, что «Филиокве» противоречит единоначалию в Божестве, притом не только в словесном выражении, но и по существу. Это противоречие вносит такое разделение и настоль-

ко искажает неизменную веру Церкви, что общение между Римом и Востоком становится невозможным. Святитель прямо заявляет: «Никогда мы не примем вас в общение, пока вы говорите, что Дух и от Сына». По той причине Григорий Палама написал «Триады в защиту священно-безмолвствующих»

Перед рассмотрением самих Тριάд, стоит дать определение слову «Безмолвствующие». В первую очередь речь идет не о практики молчания подобному «обету молчания», а особый опыт «священного безмолвия». То есть речь идет о «молчании» ума относительно страстных, плотских помыслов.

Первая Триада повествует о защите монахов-исихастов от сочинений Варлаама, на момент написания св. Григорий не был знаком с произведениями, содержащими антиисихастские идеи, потому как такие произведения не имели публичных публикаций. Трактаты составлены в виде вопросов и ответов на них. Первый трактат триады посвящен языческой философии и опасностям, которые она может нести. Второй – методу молитвы исихастов и о его защите. Третий же трактат развивает пневматическую идею, поскольку речь в нем идет о проблеме богопознания. Святитель настаивает, что Бог познается в той мере в какой это возможно, не внешним философским учением, а через духовное откровение во Христе, он так же отмечает нетварный характер божественной благодати, но не затрагивает вопроса о различии сущности и энергии Божиих.

Вторая триада повествует о опровержении позиции Варлаама, содержательное отличие наличествует в том, что теперь есть конкретный оппонент, а значит произведение базируется не на «вопросах», а на произведении Варлаама, с целью деконструкции позиции Варлаама.

Третья триада. Первый трактат содержит изложение православного учения об обожении и о Божественной энергии «Фаворский свет». Во втором трактате Григорий Палама впервые изложил свое понимание различия между сущностью и энергиями Божиими. В связи с обвинениями в мессалианстве, выдвинутыми Варлаамом в адрес исихастов, в трактате также речь идет о различии между мессалианами, или богомилами, и православными в понимании причастности Божеству: если мессалиане во главе с Влахернитом говорили о возможности созерцания и приобщения к божественной сущности, то, согласно Григорию Паламе, возможно лишь приобщение к энергиям, или свободным и личным действиям Бога. В третьем трактате говорится о еретическом учении Варлаама со ссылкой на уже опубликованный к тому времени Святогорский томос и приводятся новые аргументы в пользу учения о необходимом различии между сущностью и энергиями Божиими.

Резюмируя учение Григория Паламы, можно сделать вывод, что одной молитвы для богопознания не достаточно и он совершает развитие, где для познания Бога необходима практика исихазма, то есть Бог познается не внешним философским учением, а через благодать данной во Христе через откровение посредством приобщения к Энергиям.

Список источников и литературы

1. Святый Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о фаворском свете и о действиях божиих / Соч. ректора Киево-По-

дол. духов.-уезд. уч-ща, магистра игумена Модеста. – Киев :тип. А. Гаммершмида, 1860. – [6], 131 с.

2. Собрания творений преподобного Иустина (Поповича) Т. 4 Под общ. ред. проф. Моск. Духовн. Акад., д-ра церк. истор. А. И. Сидорова, пер. С. П. Фонова – М.: «Паломник», 2007.

3. Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского: Т. 1-2. – Санкт-Петербург: П. П. Сойкин, 1912. / Т. 1. – 680 с.

4. Триады в защиту священно-безмолвствующих : [Перевод] / Св. Григорий Палама; [Послесл. В. Вениаминова, с. 344-381]. – М. : Канон, 1995. – 380,[3] с. – (История христианской мысли в памятниках).; ISBN 5-88373-026-4.

Медведев А. Н.

Интерпретация толкований Пролога Евангелия от Иоанна в трудах святых отцов и русских библеистов на примере анализа выражения «дал власть быть чадами Божиими» (Ин. 1:12)

Научный руководитель – протоиерей Трофим Глебович Щербаков, преподаватель кафедры библеистики

***Аннотация:** Работа посвящена интерпретации стиха Ин. 1:12. Рассмотрены значения некоторых слов данного отрывка с целью уточнения буквального смысла, а также экзегетические работы святых отцов и русских библеистов.*

***Ключевые слова:** Евангелие от Иоанна, чада Божии, власть, библеистика, экзегетика, Новый Завет, святые отцы.*

При чтении Евангелия от Иоанна наше внимание привлекла фраза «А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиим», которая вызывает неоднозначное толкование. Данная работа – это попытка осмыслить текст Евангелия от Иоанна: ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ (Ин. 1:12).

Для понимания данного стиха необходимо проанализировать значение термина «ἐξουσία» – «власти» – в Священном Писании Нового Завета.

В Новом Завете слово «власть» (ἐξουσίαν) употребляется в разных смыслах. Их можно условно сгруппировать следующим образом:

- Власть политическая, о которой говорится в (Рим.13:1; Лк.23:7; Ин:19:10), а также власть как дар свыше (Ин. 19:11) ἐξουσίαν.

- Власть – право граждан (Мф.8:9).

- Власть Иисуса Христа судить мир (Мф. 21:23), учить (Мф. 7:29, 28:18); Мк. 2:10).

- Власть апостолов исцелять и изгонять бесов (Лк.9:11; Мф. 9:8; Мф.10:1).

- Власть Отца и Сына и Их взаимоотношения (Ин. 5:27; Ин, 10:18; Ин: 17:2).

- Власть Отца (Деян. 1:7; Иуд.1:25).

Выражение «власть чад Божиих» (Ин.1:12); встречаются параллельные места (Гал. 3:26, Гал. 6:15, 2Кор 5:17, Рим. 8:15). В них наличие власти считается фактом свершившимся.

Выражение «дал власть быть чадами Божиими» (Ин.1:12) трактуется святыми отцами и экзегетами различно.

Святитель Иоанн Златоуст [4], блаженный Феофилакт Болгарский [9], блаженный Августин [1, с. 43] считали, что, получив власть стать чадами, люди получают лишь только возможность стать истинными сынами Божиими. А для достижения этого человек должен работать над собой в течение всей своей жизни, жить по заповедям, искоренять страсти, вести нравственный образ и стремиться к совершенству.

Святители Кирилл Александрийский и Кирилл Иерусалимский [1, с. 43] основывались на том богословском аспекте, что для получения «власти стать чадом Божиим» необходимо получить духовное рождение, чтобы избавиться от рабства греху.

Преподобный Симеон Новый Богослов, говорит, что каждый, кто хочет соделаться чадом Божиим и быть с Христом, и видеть Славу Его Божества, должен участвовать в Таинстве Евхаристии, которую установил Сам Глава Церкви Иисус Христос. Так как, не живя этими Таинством невозможно, Господу пребывать в человеке, чтобы и он мог видеть Славу Господа и получить «власть быть чадом Божиим».

Святитель Феофан Затворник [8] и священномученик Онуфрий (Гагалюк) [6] главным условием стать «чадом Божиим» ставят необходимость в человеке крепкой, живой веры в истинного Бога и нахождения в лоне Церкви.

Розанов Н. П. замечает, что слово «власть» (ἐξουσία) в выражении «власть быть чадами Божиими» означает «не только право, но и способность, силу становиться чадами Божиими» [7, с. 316]. Он обращает внимание на неточный перевод стиха, а именно на то, что греческий глагол γυνέσθαι здесь употреблен в значении «становление» и его не следовало бы переводить русским глаголом «быть». Следовательно, люди становятся чадами Божиими в процессе работы над собой, когда они борются со своими греховными страстями и наклонностями.

Святитель Филарет (Гумилевский) [10], епископ Михаил (Лузин) [5] и Н. Н. Глубоковский говорят о существенной разнице между ветхозаветными и новозаветными людьми. Израильтяне также назывались сынами и детьми Божиими, но они исполняли закон так, как это было свойственно рабам, с понуждением, объясняя это требованиями закона. Христиане же исполняют заповеди Христовы с любовью, как сыны, потому что ощущают присутствие Бога. Глубоковский Н. Н. считает, что в данном стихе говорится о возможности «стать детьми Божиими» можно только уверовав в Сына Божия и тогда человек получает от Бога полномочия стремиться к идеалу, но для этого человек должен раскрыть все внутренние таланты, данные ему Богом [2, с. 25].

Некоторые богословы, среди которых архимандрит Ианнуарий (Ивлиев) [3, с. 26], считают, что по природе своей человек является чадом Божиим, а по содержанию и состоянию своей души не является таковым.

Наконец, сам евангелист Иоанн показывает нам, что «быть чадами Божиими» – самое несравненно близкое пребывание и отношение общения человека с Богом.

В Прологе подразумевается, что эти отношения предполагают большую близость личностей, чем те взаимоотношения, которые могут быть у родителей со своими детьми. При духовном рождении Бог дает человеку намного больше сил для жизни, чем родители могут передать своим детям, так как сами являются слабыми.

Но экзегеты предупреждают, что для сохранения в чистоте благодати, полученной при крещении, нужно проводить внутреннюю духовную работу, вести борьбу с грехом, страстями, пороками в течение всей жизни. По их мнению, на человек должен стараться сохранить крепкую, живую веру в истинного Бога и находиться в лоне Церкви, соблюдать заповеди Божии, а также участвовать и жить Таинствами Церкви.

Человек совершая подвиг веры при содействии божественной благодати получает «власть стать чадом Божиим». Как говорит апостол Павел «усыновления ожидаем» (Рим. 8:23) и, если будем жить так, как нам говорит Господь, то в будущем получим эту «власть».

Таким образом, обобщая мнение рассматриваемых святых отцов и русских библеистов, мы видим, что пути достижения власти они видят по-разному. Но в одном они единодушны – главным и необходимым условием для того, чтобы иметь «власть стать чадами Божиими» является духовное рождение, то есть принятие Крещения, а посредством которого получается от Самого Бога усыновление и благодать.

Список источников и литературы

1. Библейские комментарии отцов Церкви и других церковных авторов I-VIII веков. Новый Завет / ред. серии Т. К. Одэн. – Тверь : Герменевтика, 2016. – Т. 4а : Новый Завет IV-а. Евангелие от Иоанна 1-10. – 452 с.

2. *Глубоковский, Н. Н.* Бог-Слово. Экзегетический эскиз «пролога» Иоаннова Евангелия (1:1–18) // Православная мысль. 1928. № 1. С. 95 URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Glubokovskij/bog-slovo/ (дата обращения 21.10.2021).

3. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Евангелие от Иоанна. Богословско-экзегетический комментарий. – М.: Изд-во ББИ, 2020. – 285 с.

4. *Иоанн Златоуст.* Толкование Златоуста: Евангелие от Иоанна. Текст: электронный. URL: <https://bible-teka.com/zlatoust/43/1/> (дата обращения 21.10.2021).

5. *Михаил (Лузин), епископ.* Толкование на евангелие от Иоанна... Текст: электронный. URL: <https://ekzeget.ru/bible/evangelie-ot-ioanna/glava-1/tolkovatel-mihail-luzin-episkop/> (дата обращения 19.10.21).

6. *Онуфрий (Гагалюк), свмч.* Отечник. Текст: электронный. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Onufrij_Gagaluk/v-zashitu-hristianskoj-very/ (дата обращения: 02.10.2021).

7. Толковая Библия. Комментарии на все книги Ветхого и Нового Завета / ред. А. П. Лопухин. – Т. 3: Новый Завет. Стокгольм : Институт перевода Библии, 1987. – 1592 с.

8. Феофан Затворник. Толкование на евангелие от Иоанна. Текст: электронный. URL: <https://ekzeget.ru/bible/evangelie-ot-ioanna/glava-1/tolkovatel-feofan-zatvornik-svatitel/> (дата обращения: 28.09.2021).

9. Феофилакт Болгарский, блаженный. Толкование на евангелие от Иоанна. Текст: электронный. URL: <https://ekzeget.ru/bible/evangelie-ot-ioanna/glava-1/tolkovatel-feofilakt-bolgarskij-blazennyj/> (дата обращения: 19.10.2021).

10. Филарет (Гумилевский). Толкование на евангелие от Иоанна. Текст: электронный. URL: <https://ekzeget.ru/bible/evangelie-ot-ioanna/glava-1/tolkovatel-filaret-gumilevskij-svatitel/> (дата обращения: 29.09.2021).

Абеленцев В. С., Просветов С. Ю.

Сравнительный анализ учения Иисуса Христа в канонических Евангелиях и апокрифической гностической традиции

*Научный руководитель – Просветов Сергей Юрьевич,
кандидат философских наук, доцент*

***Аннотация:** Статья посвящена выяснению соотношения учения Иисуса Христа в канонических писаниях Нового Завета и апокрифах гностической традиции. Актуальность данной статьи обусловлена возрождением интереса у исследователей в наши дни к гностической традиции и их отрицанием аутентичности книг Нового Завета.*

***Ключевые слова:** Евангелие, канон Нового Завета, апокрифы, гностицизм, Бог, Иисус Христос, Сын Человеческий, сотериология, демиург, происхождение зла.*

Канон Нового Завета – это собрание книг, обладающее полным и несомненным авторитетом в вопросе изучения жизни и проповеди Иисуса Христа. Как известно, канон появляется не в один момент. Ему предшествует длительный период формирования. Нынешний канон книг Нового Завета был предметом горячих споров и обсуждений в Церкви в течение нескольких столетий, со II по IV века, пока не был принят Церковью окончательно.

С появлением новых взглядов в библеистике, имеющих цель отойти от церковной традиции в поисках исторического Иисуса и Его подлинного учения, возрождается интерес к гностическим апокрифам и гностическому учению. При этом под сомнение ставится целостность и каноничность христианского учения. В связи с этим возникает необходимость рассмотрения вероучения гностицизма в сравнении с учением Иисуса Христа в каноне Нового Завета.

Необходимо отметить, что некоторые современные исследователи, отрицающие аутентичность канонических книг Нового Завета, в качестве подлинных исторически независимых от вероучения Церкви источников об Иисусе Христе, приводят такие, как Евангелие от Фомы, Евангелие от Филиппа, сочинение Мар-

киона «Антитезы» и прочие. Гностическое учение мы рассматриваем на основании данных источников.

В первую очередь необходимо обратить внимание на основные аспекты учения Иисуса Христа – это учение о Боге и о Богочеловеке Иисусе Христе. В канонических Евангелиях нет прямых указаний на догматический аспект интерпретации Бога. Однако из контекста Евангелия можно заключить, что здесь идет речь о монотеистически понимаемом Едином Боге, который есть благая Личность в Трех Ипостасях – Отца, Сына и Святого Духа (Мф 28: 19). Охарактеризовать Бога можно такими понятиями, как любовь, святость, милосердие, всеведение, всемогущество, праведность. Участь всего мира и отдельно взятого человека находится в руках Бога: «... у вас и волосы на голове все сочтены» (Лк 12: 7). В четвероевангелиях четко прослеживается мысль о преемственности Ветхого и Нового Заветов, следовательно, Бог Ветхого Завета также является и Богом Нового Завета.

Иисус называет Бога Отцом [5, с. 159-161]. Такое обращение подразумевает особые свойства, формирующие догматическое учение Вселенской Церкви. Слово «Отец» Христос употребляет только в личных беседах с учениками, за исключением редких эпизодов. При этом Он никогда не говорит об общности отцовства для Себя и слушающих Его. Другими словами, в Евангелиях Иисус говорит: «Отец Мой» или «Отец ваш», но никогда не употребляет слова «Отец наш». Таким образом, справедливым будет вывод, что отцовство Бога к Иисусу Христу является выражением триадологической концепции Его единосущия с Богом-Отцом, тогда как по отношению к людям будет правильным подчеркнуть, что принятие божественной благодати и сопричастие Богу доступны каждому человеку без исключения.

Напротив, в гностических писаниях не имеется единой догматической системы, поскольку учения каждой из общин различаются между собой, хотя в целом можно выделить общие для них вероучительные положения. В большинстве гностических апокрифов Бог называется Отцом, представляющим Собой надмирную, благую, трансцендентную, закрытую сущность. По учению гностиков, наиболее адекватно Бога можно познать только в гностицизме, где Он открывается лишь избранным. Согласно представлениям гностиков, кроме Бога существует и демиург, который является творцом видимого мира и вместе с тем концентрацией происходящего в мире зла. Соответственно, Бог-Отец никак не относится к материальному миру и не причастен ко всему происходящему в нем. Закрытость учения и познание Бога только посредством избранности прослеживается на всем протяжении корпуса гностических писаний. В гностических текстах отрицается преемственность идей гностицизма от учения Ветхого Завета, следовательно, Бог Ветхого Завета не является Богом гностиков [1].

Учение Иисуса Христа по отношению к Самому Себе представлено в канонических Евангелиях более сокровенно. Христос говорит о Себе и Своих задачах только косвенным образом, хотя есть и исключения. Чаще всего Иисус называет Себя «Сын Человеческий» (Мф 9: 6). О Своем мессианстве и чудесах Он запрещает говорить. Все это может быть обосновано политическим подтекстом мессианства, а также уходом от постоянных провокаций иудейского священства.

В то же время речь Иисуса обоснованно наполнена дерзновением на особую роль. Это очень хорошо видно из слов Иисуса: «Я есмь Хлеб жизни» (Ин 6: 35), «Я Свет миру» (Ин 8: 12), сюда же можно отнести Его разговор с самарянкой (Ин 4: 1-42). Такими оборотами речи можно пользоваться, исходя из всецелого обладания истиной.

Напротив, гностики, исходя из онтологического дуализма, не признают Иисуса Христа Богом. Они полагают, что целью Его проповеди является открытие тайного знания об Отце и что Сам Бог-Отец проповедует Свое учение через Иисуса. По их мнению, Иисус был обычным человеком, жил в Палестине, был правоверным иудеем. Выражение «Сын Человеческий» в гностическом учении приравнивает Иисуса ко всем людям. В понимании гностиков, новое знание и откровение стали доступны Христу вследствие особого свойства Его избранности. Сыновство Иисуса Богу-Отцу в гностических апокрифах по аналогии переносится и на всех остальных людей, в связи с чем каждый человек, познавший истину, может стать сыном Божиим: «Тот, кто напился из моих уст, станет как я. Я также, я стану им, и тайное откроется ему» (Евангелие от Фомы 112) [2, с. 261]. Каждый человек, познавший истину, согласно гностицизму, может стать сыном Божиим [3, с. 118, 123-124]. А целью проповеди Иисуса, согласно учению гностицизма, является принесение особого, тайного знания людям для их избавления от зла в мироздании [1].

Несмотря на существенную разницу между учениями гностицизма и христианства, тем не менее, они имеют общий для них сотериологический аспект. В основе каждой из этих систем лежит одна и та же идея оторванности человека от Бога и, как следствие, необходимость ее преодоления. Достичь этого в неполном виде можно во время земной жизни, через ту часть божественного, которая есть в каждом человеке. Однако при более детальном рассмотрении данного аспекта, можно выявить существенные расхождения. В канонических Евангелиях спасение есть воссоединение и возвращение человека к первообразу, к его жизни с Богом уже здесь, на земле, что было утеряно вследствие грехопадения. Царство Небесное представляется как особенная встреча с Богом в душе или, точнее, в сердце самого человека [4, с. 358]. Исповедание Иисуса Христа Сыном Божиим, Спасителем всего человеческого рода, является необходимым условием для спасения человека, а полнота спасения достигается человеком только по Втором Пришествии Христа, при воссоединении человеческой души со своим обновленным телом.

Гностическая сотериология исходит из предпосылки необходимости преодоления зла, заключенного в тварном мире и материи. По мнению гностиков, некоторые избранные, духовные люди получают откровение Божественной Истины свыше, это откровение передается в гностической традиции другим людям. Спасение является освобождением от материи и приобщением к первичному божеству по смерти тела, а в земной жизни человек стремится к спасению путем открытия для себя особого тайного знания.

Подводя итог, необходимо сказать, что из проведенного анализа четко видно глубокое различие писаний двух традиций – гностической и христианской. Несмотря на признание отдельными современными исследователями, такими, как

Д. П. Алексеев [1], И. И. Евлампиев [3], Б. Д. Эрман [6-9], особого статуса и роли за некоторыми гностическими текстами, например, за Евангелиями от Фомы, от Филиппа, от Иуды, отметим, что отличие гностического учения от традиции, ставшей каноном для Вселенской Церкви, очевидно. Можно сделать вывод, что данные писания далеки от подлинного понимания проповеди Иисуса Христа, хотя имеют некоторую связь с каноническими текстами. Тем не менее, гностические апокрифы остаются важным историческим памятником своей эпохи.

Список источников и литературы

1. *Алексеев Д. П.* Античное христианство и гностицизм. URL: https://m.rhga.ru/science/center/ezo/publications/alekseev_ant_christianstvo.pdf (дата обращения: 02.11.2021).
2. Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. – М., 1989. – 336 с. – (Научно-атеистическая библиотека).
3. *Евлампиев И. И.* Неискаженное христианство и его первоисточники // Соловьевские исследования. – 2016. – Выпуск 4 (52). – С. 66-134; 2017. – Выпуск 1 (53). – С. 190-230; 2017. – Выпуск 2 (54). – С. 187-211; 2017. – Выпуск 3 (55). – С. 182-203; 2017. – Выпуск 4 (56). – С. 155-190.
4. *Иларион (Алфеев), митрополит.* Иисус Христос. Жизнь и учение: В 6 кн. Кн. 1: Начало Евангелия. – М., 2017. – 800 с.
5. *Мецгер Б. М.* Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. – М., 2006. – 360 с. – (Серия «Современная библеистика»).
6. *Эрман Б.* Великий обман: Научный взгляд на авторство священных текстов. – М., 2013. – 448 с. – (Религия. Война за Бога).
7. *Эрман Б.* Искаженные слова Иисуса. Кто, когда и зачем правил Библию. – М., 2009. – 320 с.
8. *Эрман Б. Д.* Иисус, прерванное Слово. Как на самом деле зарождалось христианство. – М., 2010. – 352 с. – (Религия. Настоящее христианство).
9. *Эрман Б. Д.* Утерянное Евангелие от Иуды. Новый взгляд на предателя и преданного. – М.; Владимир, 2010. – 255 с.

Лазурченко С. А., священник

Экзегеза св. прав. Иоанна Кронштадского на послание апостола Павла к Галатам

*Научный руководитель – протоиерей Андрей Мищеряков,
преподаватель кафедры библеистики*

Аннотация: В данном докладе приводятся высказывания праведного Иоанна Кронштадского из его личных дневников, связанные с посланием к Галатам. Как экзегет отец Иоанн известен нам своим толкованием на Евангелие от Матфея и заповеди блаженств. Но помимо этих трудов у него еще есть

множество экзегетических мыслей, которые как «крупницы» рассеяны на полях его многочисленных дневников. Так, например, святой праведный Иоанн Кронштадский в своих дневниках часто приводит различные мысли, которые подкрепляет цитатами из Писания, в частности и из послания к Галатам. Хотя такие записи нельзя в полном смысле рассматривать как экзегетический труд, однако его связку «мысль-цитата» можно рассматривать как толкование и понимание им того или иного стиха.

Систематизация всех дневниковых записей, содержащих цитаты из послания к Галатам, позволяет увидеть методы толкования отца Иоанна и вообще показать его экзегезу этих отрывков.

Ключевые слова: толкование, экзегетика, Иоанн Кронштадский, послание к Галатам

Святой праведный Иоанн Кронштадский – великий и дивный святой для каждого русского православного человека. Его жизнь была довольно сложной с самого детства. Он родился и вырос в бедной семье и имел слабое здоровье, из-за чего его крестили сразу по рождении с именем святого Иоанна Рильского. Укрепляемый Божественной благодатью Иоанн стал крепнуть и расти. Детство было полно материальных лишений из-за бедности, но и богато духовными наставлениями и воспитанием от благочестивых родителей. В юношеском возрасте он был отдан на учение в приходское Архангельское училище. Учеба давалась ему очень тяжело, из-за чего Иоанн сильно скорбел и горячо молился, пока Господь не даровал ему благодать разумения. После этого он с отличием закончил училище, семинарию и был принят на казенный счет в Академию. В столице тогдашней России Иоанн не стал менее религиозным, но наоборот все больше приближался своей жизнью к Богу. Дальнейшая его жизнь проходила в постоянном служении Богу и людям. Он много заботился о нищих, обездоленных и озлобленных людях, порой отдавал последние деньги просящим. По его молитвам исцелялись тяжело болящие, обращались к Богу заблудшие и примерялись с Церковью многие атеисты. Еще при жизни отец Иоанн почитался многими православными, а по смерти его праведность стала всем очевидна.

Его горячая жизнь во Христе выразилась и в его трудах. Особо известны его дневники, в которых отец Иоанн записывал все важные рассуждения из своей духовной жизни. Среди этих многочисленных записей, составлявших в течении многих лет, есть крупницы «экзегетических» трудов.

Особенности экзегетического метода

Как такового труда по толкованию послания к Галатам у отца Иоанна нет, но некоторые отдельные стихи из этого послания он использует в своих дневниках для подтверждения своих рассуждений. Таким образом, метод толкования у отца Иоанна очень необычный: это связка мысли отца Иоанна с каким-то стихом из послания к Галатам. То есть праведный Иоанн Кронштадский настолько жил по Священному Писанию, что даже свои мысли и рассуждения всегда подтверждал Писанием.

Из этих «рассуждений» отца Иоанна можно извлечь толкование на некоторые стихи послания к Галатам. Увидеть понимание того или иного выражения апостола Павла отцом Иоанном, это и будет его толкование.

Примеры

Рассмотрим несколько примеров такого толкования.

Из первых стихов послания праведный Иоанн Кронштадский находит в этих словах поучение для каждого христианина твердо стоять в апостольском учении, которое истинно окончательно и богодухновенно [1]. В своих же дневниках он приводит еще одно понимание первого стиха: «Человекоугодник и чревоугодник не может быть рабом Христовым, истинным любителем Его» [2].

Во второй главе встречаем такой стих: «Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу» (Гал. 2:19). В этих словах Иоанн Кронштадский видит прямое указание для каждого христианина сораспяться Христу, это «обязанность христианина в жизни» [3].

В следующем стихе читаем: «и уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал. 2:20). В своих дневниках святой праведный Иоанн Кронштадский часто указывает на этот стих из послания к Галатам. По его мнению, здесь говорится о православном христианине, который достойно приступает к Причащению Тела и Крови Христовых. «Когда ты достойно, с внутренним свидетельством, причастишься Животворящих Таин, тогда не думай о себе иначе, как так, что живет в тебе тогда Христос, как сказал апостол» [4]. В другом месте праведный отец Иоанн использует отрывок этого стиха при своем рассуждении о «соединении» Бога с человеком. «Христианин, прилепляющийся к Богу, делается один дух с Господом и мыслит, желает, делает то, что в нем мыслит, согласно с ним, желает, делает Господь. Не потому, чтобы мы сами способны были помыслить... Уже не я живу, но живет во мне Христос» [4]. В том же дневнике он раскрывает эти слова в том смысле, что задача каждого из нас – «вселить верою Христа в сердце», потому что именно это и есть истинная жизнь для человека, для его сердца» [4].

Уже спустя некоторое время отец Иоанн пишет в четвертом томе своего дневника следующее наставление и рассуждение по этому поводу: сначала человек как маленькое семя – ничтожно и мало. Но при благоприятных условиях погоды и грунта он начинает постепенно развиваться и расти. Спустя некоторое время это семя вырастает в целое дерево. Но это происходит только тогда, когда человек предается водительству Божию. «Тогда Царствие Божие начнет в нем расти и распространятся всё больше и больше, наконец обнимет собою всю область его мыслей, желаний, намерений, слова и деятельности, так что наконец в сердце человека совершенно воцаряется Христос» [3]. Это воцарение настолько явно, что если бы «можно было видеть человеческому оку всю душу человека, то я увидел бы ясно, что не я живу, но живет во мне Христос» [4]. Из этого святой Иоанн приходит к выводу, что все доброе в человеке – от Христа, а сам человек – ничто.

Еще одна мысль отца Иоанна связана с этим стихом и Таинством Евхаристии. Он пишет: «Не знаю, как в Петре весь Господь, и в Павле весь Господь, и в Иоанне, и в Иакове, и в Филиппе, и в прочих апостолах, однако ж верно, что во всех их Господь» [3], в подтверждение чего Иоанн Кронштадский приводит двадцатый стих второй главы послания к Галатам.

Как видно из данной работы праведный Иоанн использует лишь некоторые редкие стихи из послания к Галатам для подкрепления своих рассуждений. А именно те, которые оказали на него большее впечатление.

Рассмотрим другие примеры. «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. 3:27). Понимание этого стиха у праведного Иоанна следующее: как воздух облекает человека со всех сторон, так и благодать Святого Духа «одевает» верных, а священнику дает власть совершать такое служение, на которое способны только Ангелы Божии. Про это именно и говорит здесь апостол Павел, как думает отец Иоанн [3]. В другом своем дневнике святой пишет, что это одеяние является царским и им одевается тот, кто часто Причащается Святых Христовых Таин. Но такое одеяние «должно тщательно хранить. Это одеяние – Христос» [2].

В 28 стихе читаем: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28). На этот стих особое толкование приводит праведный Иоанн. Из его рассуждений следует, что Бог настолько почтил человека, что сделал его одним с Собой. А потому «надо всех почитать и любить ради живущего Христа» [4].

В 24 стихе пятой главы приводится очень известное выражение апостола Павла: «Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» (Гал. 5:24). Святой Иоанн Кронштадтский данный стих понимает таким образом, что цель жизни во Христе – делать все наперекор плотскому, ветхому и греховному [4]. Ему же принадлежат и другие толкования на этот стих. Так, он находит здесь и другой аспект – сотериологический: «Только представь живо, что было на кресте, и с верою в Распятого изобрази на себе знамение креста – и увидишь, что оно сделает. Впрочем, чудеса Крест делает только на тех, которые живут, как повелел Распятый, которые распинают собственную плоть свою со страстями и похотями» [4]. С другой стороны, для тех, кто не будет распинать свою плоть, будет только хуже от Креста Христова, потому что тогда он «будет еще более палить ... – в наказание» [4]. Отец Иоанн дает и практические советы исходя из данного стиха. Так он говорит, что, когда к человеку приступит какая-либо страсть, нужно вспомнить указанные слова апостола, изобразить «на чреве своем с верою знамение креста» и произнести их с живой верой [4]. В другом месте своего дневника праведный Иоанн объясняет эти слова также применительно к делу спасения: распинать свою плоть со страстями и похотями – дело «притрудное и прискорбное. Не напрасно сказано – распяша. Как распятие на кресте соединено с великими мучениями душевными и телесными, так и распятие плоти с ее страстями, вкоренившимися глубоко в существо человека и составляющими, так сказать, его существо» [4].

Около 1861 года отец Иоанн дополняет понимание этого стиха в 4 томе своего дневника: «думаю, что слово Спасителя нашего для всех нас имеет всю важность. Я думаю, глас Жизнодавца раздается не в пустыне. Но те, которые Христовы, да распнут плоть свою со страстями и похотями» [3]. Далее он показывает, что более всего нужно распять страсти невоздержания для того, чтобы поступить по указанию Церкви, а не жить по-язычески.

На выражение апостола Павла, что закон Христов можно исполнить лишь если «носить тяготы друг друга», праведный Иоанн Кронштадтский приводит сле-

дующее практическое указание: «часто придется тебе в жизни иметь столкновение с немощными и волею или неволею носить их немощи. Носи их волею и с терпением, без ропота, без неудовольствия и горьких выражений, имея в виду Христа Мздовоздаятеля, Который Сам понес на Себе немощи всего мира» [3]. Такое несение немощей ближнего может облегчаться если по чаще смотреть на общее родство себя с каждым христианином, «на происхождение его от единого с тобою Бога, от единого праотца и, по купели возрождения, от единого Христа Бога и Святого Духа» [2].

Уже в пятом стихе шестой главы апостол Павел пишет: «ибо каждый понесет свое бремя» (Гал. 6:5). Из этих слов апостола праведный Иоанн также делает практическое руководство для человека: никогда не смотреть на грехи окружающих, не осуждать, «поэтому смотри лучше в глубь своего сердца и исправляй собственное сердце, на страже коего ты должен стоять непрестанно, а сучков в очах других не примечай» [4]. К этой же мысли отец Иоанн возвращается спустя еще некоторое время. В пятом томе он приводит слова этого стиха с таким пониманием: «Итак, прежде всего суди себя самого: ты сам к себе всего ближе, лучше видишь себя самого, чем другого; за себя дашь отчет Богу» [2]. Еще не раз праведный Иоанн предостерегает себя в своих дневниках, а заодно и нас, говоря: «Поистине нам крайне надо быть внимательными к самим себе и судить как можно строже самих себя, ибо каждый понесет свое бремя» [2].

Наконец, есть особые мысли отца Иоанна и на девятый стих шестой главы. «Делая добро, да не унываем, ибо в свое время пожнем, если не ослабеем» (Гал. 6:9) – пишет апостол Павел в заключительном стихе «нравственной» части своего послания к Галатам. Этот стих также приводит в своих размышлениях праведный Иоанн. Когда человек пребывает в постоянном доброделании он может начать унывать. Но такое пагубное положение дел, по отцу Иоанну, истребляется словами апостола. «В добрых делах, – говорит он, – надежда на награду» [3], а потому не нужно унывать.

Заключение и вывод

Таким образом видно, что «толкования» святого праведного Иоанна Кронштадтского не могут быть признаны классическими. Более будет назвать их рассуждением на те или иные слова из Священного Писания. Свои рассуждения отец Иоанн основал на многолетнем пастырском опыте. Молитва, борьба со страстями, постоянное участие в Таинстве Евхаристии – вот то, о чем он говорит в своих дневниках.

Лишь на некоторые стихи из послания к Галатам можно встретить рассуждение праведного Иоанна. Однако есть и такие стихи, которые очень глубоко впечатлили святого. Например, (Гал. 5:24), на который он дает около десятка разных мыслей и рассуждений. В одних словах апостола праведный Иоанн показывает буквальный смысл, а в других стихах, как, например, в (Гал. 3:27), отец Иоанн находит аллегорический смысл.

Во всех его «толкованиях» содержится практическое нравственное наставление в первую очередь для самого себя, а сегодня и для каждого из нас. Его мысли, связанные со Священным Писанием, показывают нам ту глубину жизни по Писанию, которую оставил нам отец Иоанн. В этом пример для христиан – подражать его жизни. А его практические указания могут быть полезны для каждого читающего.

Список источников и литературы

1. *Иоанн Кронштадский, прав.* Толкование на послание к Галатам. Дневник. Том II. 1857-1858. [Электронный ресурс]: Bible.optina.ru. Режим доступа: <http://bible.optina.ru/new:gal>, 04.11.2021.
2. *Иоанн Кронштадский, прав.* Дневник. Т. V. 1862 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kronshtadtskij/dnevnik-tom-5-1862 (дата обращения 10.12.21).
3. *Иоанн Кронштадский, прав.* Дневник. Том IV. 1860–1861. . [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kronshtadtskij/dnevnik-tom-4-1860-1861 (дата обращения 10.12.21).
4. *Иоанн Кронштадский, прав.* Дневник. Том III. 1859–1860. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kronshtadtskij/dnevnik-tom-3-1859-1860 (дата обращения 10.12.21).

Иванов Н. А.

Сотворение растений в еврейском и греческом тексте Шестоднева (Быт. 1:11-12). К вопросу о влиянии античной науки на перевод Семидесяти

Научный руководитель – священник Алексей Николаевич Сорокин, кандидат богословия, кандидат биологических наук

***Аннотация :** Представлены результаты сравнительного синтаксического и лексико-семантического анализа древнееврейского текста и древнегреческого перевода Быт. 1:11-12. Выявленные различия рассматриваются в контексте античных представлений о растительном мире, отраженных в трудах Аристотеля и Теофраста.*

***Ключевые слова:** Библия, Книга Бытия, богодухновенность, масоретский текст, Септуагинта, Аристотель, Теофраст.*

Важнейшим свойством Священного Писания, согласно православному вероучению, является его богодухновенность [17, с. 442]. Однако, как писал протопресвитер А. Князев, «на православном Востоке догмат о Богодухновенности священных книг еще ожидает своего исследователя» [9, с. 113]. Для православного богословия наиболее близкой моделью (теорией) богодухновенности является представление о синергии, соработничестве Бога и богодухновенного автора [8, с. 28]. По образному выражению прот. А. Меня, «Библия есть одновременно и Слово Божие, и слово человеческое» [13, с. 24].

Исходя из этого представления, можно заключить, что книгам Священного Писания присущ тот язык и те понятия, которые бытовали в культурно-исторической среде того или иного библейского автора. Иными словами, мы не можем исключать влияние культурно-исторического контекста на Священный текст. А сле-

довательно, для понимания самого Божественного Откровения изучение историко-культурного контекста Писания, особенностей языка богодухновенного автора и его картины мира становится обоснованной, актуальной и даже необходимой задачей. То же самое можно сказать и о переводах Священного Писания, вопрос о богодухновенности которых не раз возникал в православном богословии. Безусловно, любой переводчик в своей работе ориентируется на язык и языковую картину мира своего адресата, потенциального читателя или слушателя [7]. Септуагинта (LXX) – перевод древнееврейского текста Ветхого Завета на греческий язык – не является исключением. Септуагинта представляет собой не просто перевод на другой язык, а своеобразное истолкование древнееврейского текста, созданного в традициях древней ближневосточной культуры, для человека другой эпохи, культуры, менталитета, а именно – иудеев диаспоры эпохи эллинизма. Многие древнееврейские слова и термины осмысляются в Септуагинте в свете иного культурного фона: древнегреческой философии, науки, литературы [15].

Для изучения влияния историко-культурной среды на перевод Священного Писания не раз привлекался библейский Шестоднев (Быт. 1:1–2:3), рассказ о сотворении мира Богом за шесть дней. Библейский Шестоднев – своего рода модельный объект для исследований влияния среды на перевод Священного Писания, поскольку описание мира, сотворенного Богом, можно рассматривать как отражение картины мира богодухновенного автора и его непосредственных адресатов и современников [16]. Например, исследователи обращали внимание на то, что в греческом тексте Шестоднева заметно влияние Платоновского диалога «Тимей», скажем, при передаче древнееврейских слов, характеризующих состояние первозданной Вселенной *tôhû wâbôhû* (Быт. 1:2) («пуста и пустынна») как *áóρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* («невидима и неустроенна») [14].

В рамках данного подхода нами были исследованы два стиха из 1-й главы Книги Бытия (Быт. 1:11–12), повествующие о сотворении Богом растений. В этих стихах через перечисление отдельных классов растений (зелень, травы, деревья) описывается весь растительный мир. Представленная «классификация» отражает соответствующую ботаническую (или фитонимическую) картину мира. Изучая этот текст, мы можем понять, каким представлялся растительный мир Бытописателю и создателям Септуагинты. В качестве основной гипотезы нашего исследования было выдвинуто предположение о влиянии античного естествознания на ботаническую картину мира иудеев эллинистической эпохи.

Проведенное исследование включало в себя сравнительный анализ, во-первых, синтаксической структуры еврейского и греческого текстов Быт. 1:11–12, а во-вторых, значения ботанических «терминов» в изучаемом пассаже¹. Далее мы попытались ответить на вопрос, можно ли объяснить выявленные различия двух текстов влиянием на создателей Септуагинты античных представлений о растительном мире.

Исследование синтаксической структуры еврейского текста Быт. 1:11–12 с учетом масоретской акцентуации показало, что предпочтительным является

¹ Для работы с масоретским текстом Книги Бытия и Септуагинтой использовались стандартные критические издания [19, 20].

вариант прочтения, отраженный в Современном русском переводе Библии, где слово *déše'* понимается как множество всех растений в целом, которое состоит из двух подмножеств: *'éšeḅ* (трава) и *'ēš* (дерево). «Пусть земля прорастет **растениями: травами**, которые будут давать семена, и **деревья** разных видов, приносящие плоды с семенами» [3, с. 18]. Представленный в Синодальной Библии вариант перевода с тремя «классами» растений – зелень, трава, деревья не представляется нам адекватным: «да произрастит земля **зелень, траву**, сеющую семя, **дерево** плодовитое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле» [2, с. 5].

Синтаксическая структура данного фрагмента в греческом тексте вызывает меньше вопросов. Согласно Септуагинте, Земля должна произвести те же две группы растений: травы (*βοτάνην χόρτου*) и деревья (*ξύλον κάρπιον*), но обобщающее понятие «растения» в греческом Шестодневе отсутствует. Авторы перевода Семидесяти, по-видимому, восприняли стоящие рядом в еврейском тексте слова *déše'* *'éšeḅ* («растения» и «трава») как сопряженное сочетание и перевели его словосочетанием *βοτάνην χόρτου* (зелень травы?). Таким образом, несмотря на различия в синтаксической конструкции, как в еврейском, так и в греческом тексте Быт. 1:11–12, весь растительный мир представлен в виде двух классов: травы и деревья.

Первой научной (хотя и весьма примитивной) классификацией растений считается предложенное Теофрастом [11] деление всех растений на группы в соответствии с их жизненной формой [4, 14]. Уместно предположить, что именно эта классификация Теофраста послужила основой для подразделения растений на «классы» в греческом тексте Быт. 1:11–12. Однако обращение к текстам «отца ботаники» не подтверждает данную гипотезу. Теофраст делит растительный мир не на два (как в масоретском тексте и Септуагинте – травы и деревья) и не на три класса (как в Синодальном переводе – зелень, травы и деревья), а на четыре. Причем, греческие термины, которые использует Теофраст для обозначения деревьев и трав в данной классификации (*δένδρον* и *λόα*) не соответствуют фитонимам из LXX (*βοτάνην χόρτου* и *ξύλον*).

При сравнении MT и LXX Быт. 1:11–12 нетрудно заметить, что в греческом тексте имеются слова *καὶ καθ' ὁμοίότητα* «и по подобию», которым нет соответствия в масоретском тексте. Как отмечают исследователи наследия Платона, понятие *ὁμοιότης* «сходство» играет важную роль в его осмыслении мироздания [12]. Выражение *καθ' ὁμοιότητα* можно встретить и в естественнонаучных трудах Аристотеля [1; 10], где оно означает «на основании сходства, по аналогии». Использует термин *ὁμοιότης* и ученик Аристотеля «отец ботаники» Теофраст. В его фундаментальном труде «Исследование о растениях» [18]. Слово *ὁμοιότης* встречается 10 раз. Через сходство (*ὁμοιότης*) частей растений Теофраст пытается оценить сходство самих растений, принадлежность их к одному «виду». Как видно, понятие *ὁμοιότης* активно использовалось античными естествоиспытателями, в том числе и по отношению к растениям, что вполне могло послужить основой для появления слов *καὶ καθ' ὁμοιότητα* в греческом тексте Быт. 1:11–12.

Итогом сравнительного лексико-семантического анализа исследуемых фрагментов стали уточненные дефиниции древнееврейских и древнегреческих бота-

нических «терминов»: *déše[?]*, *‘éšeb*, *‘ēš*, *zéra^ς*, *raḡî*, *βοτάνη*, *χόρτος*, *ξύλον*, *σπέρμα*, *καρπός*. Было показано, что древняя ботаническая лексика нередко не соответствует современной научной терминологии, а представляет собой бытовые сельскохозяйственные понятия, отражающие представления древних о растительном мире. Обращает на себя внимание тот факт, что при переводе еврейских фитонимов в Септуагинте используются греческие ботанические термины *βοτάνη*, *χόρτος*, *ξύλον* в их вторичном, не базовом значении или в значении, не характерном для классического древнегреческого языка. Так у слова *βοτάνη* основных значения два: первое – «корм» [5, 254], «подножный корм, пастбище» [6, 301], а второе – «трава» (в значении «растение») [5, 254; 6, 301]. Причем второе значение отмечается для более поздних авторов, начиная с Аристотеля. Именно так использует слово *βοτάνη* в своих текстах Теофраст. Следовательно, в качестве причины перевода еврейского *déše[?]* словом *βοτάνη* можно рассматривать влияние античного естествознания.

Таким образом, в результате предпринятого исследования было выявлено несколько существенных различий древнееврейского и древнегреческого текста повествования о сотворении растений (Быт. 1:11–12), которые гипотетически могут быть обусловлены влиянием на переводчиков культурно-исторической среды, а именно – античной науки. Рассмотрение этих различий в контексте трудов античных «отцов естествознания» Аристотеля и Теофраста отчасти подтвердило высказанную в первой части доклада гипотезу исследования.

Очевидно, что расширение круга привлекаемых древнегреческих источников в дальнейшем могло бы дать объяснение и другим особенностям перевода Семидесяти, обусловленным влиянием культурно-исторической среды. Надеемся, что запланированные нами исследования библейских фрагментов о сотворении растений в контексте античной картины мира будут способствовать не только дальнейшему богословскому осмыслению понятия «богодухновенность», но и послужат более глубокому пониманию самого Священного Писания.

Список источников и литературы

1. *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. – М.: Мысль, 1976–1983.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 2010. – 1376 с.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Современный русский перевод. Учебное издание. – М.: Российское библейское общество, 2017. – 2640 с.
4. *Базилевская Н. А., Белоконь И. П., Щербакова А. А.* Краткая история ботаники / Отв. Ред. Проф. Л. В. Кудряшов; Тр. МОИП. Т. 31. – М.: Наука, 1968. – 311 с.
5. *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. – СПб: Издание автора, 1899. – 694 с.
6. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. М.: Государственное изд-во иностранных и национальных словарей, 1958. 2 тт.
7. *Десницкий А. С.* Библейский перевод как диалог культур. URL: <https://bogoslav.ru/article/1639231> (дата обращения: 01.12.2021).

8. *Кашкин А. С.* Священное Писание Ветхого Завета. Общее введение в Священное Писание Ветхого Завета. Пятикнижие: Учебное пособие для II курса духовной семинарии. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2012. 447 с.

9. *Князев А., свящ.* О боговдохновенности Священного Писания // Православная мысль. Труды Православного богословского института в Париже. 1951. Вып. 8. С. 113–127.

10. *Лебедев А. В.* Аристотель // Большая Российская Энциклопедия URL: <https://bigenc.ru/philosophy/text/1828434> (дата обращения: 01.12.2021).

11. *Лебедев А. В.* Теофраст // Большая Российская Энциклопедия URL: <https://bigenc.ru/philosophy/text/4187875> (дата обращения: 01.12.2021).

12. *Лосев А. Ф.* История Античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. Т. 2. – М.: Искусство, 1969. – 848 с.

13. *Мень А., прот.* Исагогика. Курс по изучению Священного Писания. Ветхий Завет. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2003. – 633 с.

14. *Нестерова О. Е.* Тоху ва-воху. Переводы и толкования Бытия 1. 2А в европейской традиции // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. – 2019. Вып. 58. – С. 61–88.

15. *Селезнёв М. Г.* Еврейский текст Библии и Септуагинта: два оригинала, два перевода? // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы Т. I. – М.: Издательство ПСТГУ, 2008. – С. 56–61.

16. *Сорокин А. Н.* Отражение древних представлений о системе растений в первой главе книги Бытия // Карпология и репродуктивная биология высших растений. Материалы II всероссийской конференции с международным участием, посвященной памяти профессора А. П. Меликяна (1–3 октября 2014 г., Москва). – М.: ООО «Астра-Полиграфия», 2014. – С. 135–139.

17. *Тихомиров Б. А.* Богодухновенность // Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. Т. 5. – С. 442–447.

18. *Феофраст.* Исследование о растениях. – Рязань: Александрия, 2005. 560 с.

19. *Biblia Hebraica Stuttgartensia.* – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977. – 1574 S.

20. *Septuaginta.* – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. – 941 S.

Канонические ограничения личного статуса психически больных лиц: история и современность

Научный руководитель – Сильвестрова Елена Витальевна, кандидат исторических наук, доктор права (Эссекский университет), доцент Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

***Аннотация:** В статье рассматривается вопрос участия психически больных лиц в Таинствах Церкви (Крещения, Брака, Священства). На теоретическом уровне показывается различие между психическим расстройством и «одержимостью». Обращается внимание на недопустимость приравнивания психических расстройств к «одержимости» со ссылкой на современный казус.*

***Ключевые слова:** психическое расстройство, одержимость, таинства Церкви, ограничения, каноны Церкви.*

Правомерность ограничений зависит от правомерности цели, ради которой ограничения налагаются. У Церкви (собрания верных) отсутствует возможность поступать по отношению к тем, чья воля и (или) волеизъявление дефектны в силу внутренних, а не внешних причин так же, как Она поступает в отношении относительно здоровых. В этом смысле можно сказать, что ограничения налагаются на саму Церковь, перед которой стоит задача стараться не принимать канонически значимых решений относительно психически больных лиц. Конечно, прежде имеется в виду допустимость участия только в социально значимых Таинствах (Брака и Священства), тогда как доступ к Таинствам «устраивающим спасение» поставляется в зависимость исключительно от религиозной окраски аномальных проявлений личности или потенции к таким проявлениям. Такова формальная разница между психическим расстройством и бесоодержимостью (греч. Δαίμονιζόμενος). Содержательным отличием является то, что для Церкви одержимость – внешний фактор. Следствием этого является правило, согласно которому при невозможности определить физиологическую причину помешательства, причиной признается сверхъестественное воздействие [12, с. 54]. Иными словами, наличие психического расстройства исключает признание субъекта одержимым.

В современных условиях упоминаемое правило безусловно подлежит трансформации, в дополнение к поиску причинно-следственных связей должна учитываться возможность купирования симптомов. Подобное утверждение имеет

своим основанием Евангельские слова: «сей же род изгоняется только молитвою и постом» (Мф. 17:21) [1, с. 1078]. Если симптомы расстройства могут быть устранены или значительно ослаблены без обращения к т.н. духовных средствам, то ни о каком сверхъестественном воздействии не может быть и речи. В то же время, возможность медикаментозного подавления симптомов расстройства не может служить точным критерием канонического отграничения психически больных лиц от «одержимых», т.к. в погоне за купируемостью имеется значительный шанс «закупировать» и самого человека. С другой стороны, даже наличие религиозно окрашенных аномальных проявлений не должно считаться достаточным основанием для признания субъекта одержимым, чему имеется множество исторических примеров [11, с. 879-880].

Резюмируя. Точно также как ограничена психопатология, «ибо индивида совершенно невозможно растворить в психологических понятиях... в любой человеческой личности кроется нечто непознаваемое» [11, с. 25], ограничена и теология. Вопрос, который останется открытым, а значит и бессмысленным (но эту бессмысленность надо показать): «ограничены ли эти области знания настолько, чтобы сосуществовать друг с другом, не конфликтуя и, если нет, имеется ли потребность в самоограничении для допущения взаимопроникновения [взаимообогащения] выводами противоположной стороны?» (кавычки мои. – Е. Х.).

Нет никаких оснований говорить о том, что психическое расстройство меняет качественное состояние субъекта, а часто цитируемое высказывание Феофана Затворника: «Идиоты! Да они ведь только для нас идиоты, а не для себя и не для Бога. Дух их своим путем растет. Может статься, что мы, мудрые, окажемся хуже идиотов» [9, с. 217] согласуется исключительно с невозможностью установить степень тождественности воли волеизъявлению, как по причине отсутствия первой, так и из-за неспособности выразить второе. На это же обращает внимание Тимофей Александрийский (Тимоф. 3) [6, с. 482], указывая, что корректно выраженное намерение принять крещение (нахождение в статусе оглашенных) при внезапно возникшем умопомешательстве простирается на будущее время минуя факт помешательства, т.е. воля вменяется человеку в качестве волеизъявления, а в отношении помутненного ума крещаемого действует презумпция его здравости. В целом, вопрос крещения человека неспособного понимать значение своих действий и руководить ими должен решаться по аналогии с младенцами.

Вторым и последним случаем упоминания психически больных лиц в канонах Церкви является вопрос посмертного поминовения лиц, совершивших суицид (Тимоф. 14) [6, с. 486]. Дозволяется как погребать по церковному обряду, так и соборно помянуть только тех самоубийц, о которых имеется достойное свидетельство их психического расстройства – не любого, но затрагивающего процесс формирования воли, порок которой, предполагается, нивелирует духовные последствия поступка.

Другие каноны по поставленной проблеме, а конкретно: Ап. 79; Тимоф. 2, 3, 15; Трул. 60 касаются вопросов участия одержимых в жизни Церкви. Примечательно, что даже сегодня отдельные учреждения РПЦ приравнивают психически больных лиц к одержимым. Так, в соответствии с п. 1.12 Правил приема в Религиозную организацию – духовную образовательную организацию высшего

образования «Московская духовная академия Русской Православной Церкви» (далее – Правила приема в МДА) и на основании Приложения №1 к Правилам приема в МДА [3], на обучение не принимаются лица, имеющие канонические препятствия к принятию священного сана. Согласно п. 2.2. Приложения № 1 одним из препятствий является наличие у лица психического заболевания со ссылкой на Ап. 79, которое [правило] начинается словами «аще, кто демона имеет...» [5, с. 162], «Ἐάν τις δαίμονα ἔχη...» (греч.) [13, Κανὼν ΟΘ´]. Не суть важно, интерпретируется ли такое уравнивание в качестве сознательно допущенного упрощения, т.е. сведения к более высокому абстрактному уровню или же просто как вынужденная перверсия смысла текста правила, аргументация в любом случае будет сомнительной. Безусловно, используется фикция, сущность которой «как раз в том и состоит, чтобы для нового состава установить норму, которая прежде действовала по отношению к другому» [10, с. 13]. Тем не менее, в данном случае независимость процедурного компонента (невозможность поставления в иерархическую ступень) от содержательного (вследствие факта осквернения сверхъестественным воздействием) не есть что-то очевидное, иными словами, факт применения фикции должен быть оговорен особо с целью показать, что психическое расстройство хоть и является препятствием к рукоположению, но совершенно по другой причине, ближайшая аналогия – Ап. 78. Попросту говоря, психическое расстройство следует рассматривать в качестве препятствия к «совершению церковного служения» точно также как слепоту или глухоту, но только, когда психическое расстройство значительно усложняет жизнь самого лица.

Одним из самых спорных канонически значимых решений следует признать узаконение тяжкого психического расстройства в качестве повода к разводу Поместным Собором Православной Российской Церкви 1917-1918 гг.

Дословно правило звучит так: «Поводами к расторжению брака... могут быть: а) неизлечимая тяжкая душевная болезнь одного из супругов, устраняющая возможность продолжения брачной жизни, надлежащим образом доказанная...» [8, с. 176]. Правило имеет каноническую силу в пределах юрисдикции РПЦ, т.к. отражено в п. «л» V главы Документа «О канонических аспектах церковного брака». Аргументация по этому вопросу в сжатом виде представлена в таблице.

№	За	Против
1	«...более трагическое положение одного из супругов вследствие неизлечимого сумасшествия другого супруга, чем при его естественной смерти» [2, с. 185];	«...сложность определения грани между сумасшествием и нормальным состоянием, а также возможность излечения от сумасшествия» [2, с. 222];
2	Как правило, «здоровый супруг при больном супруге, превратившемся в живой труп, имеет другую семью» [2, с. 224]. Обвинить здорового супруга в стремлении создать полноценную семью нельзя, т.к. абсурд, но это так, не на такую жизнь подписывался человек при заключении брака.	Неизбежность постановки вопроса: «чему нам следовать: Христову учению или разуму века сего» [2, с. 223].

Конечно, в качестве аргументов против можно сказать и о современном развитии фармакологии, психиатрии, об упоминаемой ранее купируемости симптомов расстройства и проч., однако, все подобные рассуждения – этические, но не правовые. При этом, в попытке сослаться на Евангельские слова: «Я говорю вам: тот, кто разведется с женой по любой причине, кроме ее измены, и женится на другой, согрешит, нарушив верность» (Мф. 19:9) [1, с. 1080] имеется немалый шанс быть обвиненным в отрицании «официальной позиции» или даже Священного предания Церкви (ср. абз. Абз. 2, 3 гл. V Документа «О канонических аспектах церковного брака»). Пытаясь оправдать узаконение данного повода к разводу принципом икономии, следует помнить, что до тех пор, пока на «официальном уровне» не проработан вопрос о границах применения принципа, любое решение принятое с опорой на принцип есть произвол разного уровня полета.

Представляется разумным подвести краткий итог сказанному. Приравнивание психического расстройства к одержимости – варварство. Участие психически больных лиц в жизни Церкви (в Таинствах) должно быть доосмысленно с позиции современных открытий в области физиологии, фармакологии, психиатрии, нейробиологии. Требуется провести дополнительный и именно правовой анализ узаконения неизлечимого тяжелого психического расстройства в качестве повода к расторжению церковного брака, что в рамках статьи сочтено избыточным.

Список источников и литературы

1. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. – М. : Российское Библейское общество, 2021. – 1407 с.
2. *Белякова, Е. В.* Церковный суд и проблемы церковной жизни. – М.: НПКЦ «Духовная библиотека». 2004. – 486 с.
3. Документ «Канонические препятствия при поступлении в духовные школы Русской Православной Церкви» // Приложение №1 к Правилам приема в Религиозную организацию – духовную образовательную организацию высшего образования «Московская духовная академия Русской Православной Церкви» для поступающих на обучение по основным образовательным программам высшего образования – программам бакалавриата, очная форма обучения на 2022/2023 г. – URL: <https://mpda.ru/wp-content/uploads/2020/07/prilozhenie-1-kanonicheskie-prep-jatstvija.pdf> (дата обращения: 22.12.2021).
4. Документ «О канонических аспектах церковного брака» / / принят на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 29 ноября – 2 декабря 2017 года. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5075384.html> (дата обращения: 21.12.2021).
5. *Никодим, еп.* Далматинско-Истрийский. Правила (KANONEΣ) православной Церкви с толкованиями / пер. с серб. – Т. 1. – СПб.: Изд. С.-Петербургской Духовной Академии, 1911. – XX, 640 с., 1 л. Портр.
6. *Никодим, еп.* Далматинско-Истрийский. Правила (KANONEΣ) православной Церкви с толкованиями / пер. с серб. – Т. 2. – СПб.: Тип. М. Меркушева, 1912. – VIII, 635 с.
7. Правила приема в Религиозную организацию – духовную образовательную организацию высшего образования «Московская духовная академия Русской

Православной Церкви» для поступающих на обучение по основным образовательным программам высшего образования – программам бакалавриата, очная форма обучения на 2022/2023 г. // Сергиев-Посад, 2021. – URL: <https://mpda.ru/wp-content/uploads/2021/10/pravila-priema-bakalavriat-2022-2023.pdf> (дата обращения: 22.12.2021).

8. Собрание определений и постановлений Священного собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. – М.: тип. №2 Российской Академии наук 1994. – 184 с. – URL: <https://sinod.ruschurchabroad.org/Arh%20Sobor%201918-Dejanija00.pdf> (дата обращения: 22.12.2021)

9. *Феофан Затворник, свт.* Наставления в духовной жизни / свт. Феофан Затворник. – М.: Отчий дом, 2009. – 333 с.

10. *Ширвиндт, А. М.* Значение фикции в римском праве / Ширвиндт А. М. – М.: Статут, 2013. – 255 с.

11. *Ясперс, К.* Общая психопатология / Карл Ясперс ; пер. с нем. Л. О. Акопяна. – М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2020. – 1056 с.

12. *Turner, W. J.* Madness in Medieval Law and Custom (Later Medieval Europe) / Wendy J. Turner (ed.). – Leiden : Boston, 2010. – V. 6. – 253 p.

13. Ἀποστολικοὶ Κανόνες Ἱεροὶ Κανόνες τῶν Ἁγίων καὶ Πανσέπτων Ἀποστόλων. – URL: http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/tributes/regulations/00_apostolic.htm (дата обращения: 22.12.2021).

Цымбал А. А., священник

Процедура канонизации в Русской Православной Церкви. Современное положение дел

*Научный руководитель – Сильвестрова Елена Витальевна,
кандидат исторических наук, доктор права Эссекского университета,
доцент Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых
равноапостольных Кирилла и Мефодия*

Аннотация: В докладе освещается развитие процедуры канонизации, которое обусловлено местом агиографии в жизни и деятельности Русской Православной Церкви. Подвиг святости издревле считается примером подражания для каждого члена Церкви. Святые не только своей жизнью, но и смертью свидетельствуют нам о возможности жить в соответствии с христианскими заповедями вдохновляя и укрепляя не только своих современников, но и последующие поколения христиан.

Ключевые слова: Процедура канонизации в Русской Православной Церкви. Основные этапы канонизации.

О важности максимального распространения информации в современном обществе касающейся подвига святых в особенности новомучеников и исповед-

ников Русской Православной Церкви неоднократно говорил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл [6]. Открывая второе заседание Церковно-общественного совета при Патриархе Московском и всея Руси по увековечению памяти новомучеников и исповедников Церкви Русской святейший владыка, в частности, сказал: «...Мы уже много об этом говорим, но полагаю, что говорить надо так, чтобы было слышно всем – не только членам Церкви, не только нашим прихожанам, но и людям светским. Потому что новомученики – это герои, а без героев не может существовать народ, не может существовать нация» [6].

Доклад будет касаться не историко-общественного значения феномена святости, а прикладных и фундаментальных основ в вопросе о возможности канонизации подвижника благочестия в лике святых. Какова процедура канонизации в настоящее время, какие критерии существуют, кто принимает решения о возможности канонизации того или иного подвижника благочестия, какие существуют проблемы и трудности при принятии решений, каковы практические рекомендации при затруднительных обстоятельствах изучения подвига предполагаемого подвижника благочестия.

Для ответа на эти вопросы необходимо иметь четкое понимание современного положения дел, относительно процедуры канонизации в Русской Православной Церкви. Такой подход позволит выявить и корректно сформулировать принципы и подходы в сложном деле изучения необходимых сведений и материалов при прохождении всех этапов процедуры канонизации. В свою очередь это позволит избежать возможных спекуляций, двусмысленностей и необоснованной критики в адрес Церкви. Разработка данного вопроса позволит сформулировать и конкретные практические рекомендации при рассмотрении дел предполагаемых подвижников благочестия.

Следовательно, нам необходимо:

- Подробно описать существующую процедуру канонизации в Русской Православной Церкви и выявить трудные места и лакуны.
- Изучив практику и, нормативные документы выявить проблемные места, лакуны и методы их решения и преодоления, существующие в настоящий момент.
- Исследователи как правило рассматривают тему канонизации на отдельных примерах или материалах отдельных исторических периодов, не углубляясь в проблематику существующей процедуры канонизации Русской Православной Церкви на современном этапе.

Процедура канонизации в Русской Православной Церкви на современном этапе

Приступая к описанию процедуры прославления в лике святых, изучив источники и литературу по данному вопросу, касающиеся Русской Православной Церкви, можно сказать, что процедура прославления в лике святых Русской Православной Церкви весьма подробно описана и регламентирована. Однако все указания и комментарии о процедуре канонизации разрознены и находятся в различных документах, принятых в разное время. Нужно сказать, что пока не существует четкого положения ни о Синодальной Комиссии по Канонизации Святых, ни о Епархиальной Комиссии по Канонизации Святых, в которых были бы

описаны пошаговые действия, обязанности, требования и критерии для членов означенных комиссий. Также можно констатировать наличие лагун в описании обязанностей, возможностей и других сопутствующих критериев на уровне Священного Синода, Архиерейского Собора и Патриарха. Поэтому нас заинтересовала эта тема как малоизученная и плохо описанная.

В самом начале изучения темы канонизации возникали следующие вопросы:

1. О лицах (органах), принимающих решение по инициированию канонизации и окончательно утверждающих или отклоняющих решение по прославлению предполагаемого подвижника благочестия;
2. Какова структура процедуры Русской Православной Церкви. Относительные, сравнительные данные;
3. Вопрос о «деканонизации».

Изучая источники, литературу и другие материалы по теме становится очевидным, что качество работы епархиальных комиссий как на начальном этапе, так и в дальнейшем время находилось на низком уровне, о чем свидетельствуют многочисленные общецерковные документы [2, с. 34] направленные на изменение и упорядочивание сложившейся ситуации. Однако неоднократные напоминания священноначалия о недолжной работе епархиальных комиссий свидетельствуют не только о низком качестве передаваемых в Синодальную Комиссию по Канонизации Святых материалов, но и о развитии самой процедуры канонизации, а также усовершенствовании методов и подходов к изучению уголовных дел, касающихся подвига новомучеников. В этой части мы можем констатировать определенный прогресс развития процедуры канонизации. Все это стало возможным благодаря усердной и кропотливой работе Синодальной Комиссии по Канонизации Святых.

На современном этапе развития процедуры канонизации в Русской Православной Церкви можно с уверенностью констатировать, что начальные или низовые этапы прохождения канонизации подробно описаны. Однако существуют определенные лагуны и пробелы.

Уровень епархиальной комиссии по канонизации святых

На этапе создания Епархиальной комиссии по канонизации святых существует пробел с типовым положением, в котором бы подробно был изложен: состав комиссии, требования к членам комиссии и примерный регламент собраний.

Так же встает вопрос, что делать епархиальным комиссиям по канонизации святых, образованным после 2006г. если до этого работа по этому направлению не велась или велась не на должном уровне? Например, материалы или следственные дела в архиве митрополии отсутствуют, а доступ к ним в архивах УФСБ закрыт для исследователей.

Уровень Синодальной Комиссии по Канонизации Святых

Комиссия является координирующим научно-исследовательским органом, занимающимся подготовкой материалов к канонизации подвижников веры и представлением их Святейшему Патриарху и Священному Синоду. Комиссия привлекает к сотрудничеству в деле изучения вопросов канонизации архипастырей, богословов духовных школ, пастырей и мирян Русской Православной Церкви. На данном этапе существуют те же лагуны, что и на предыдущем этапе и открытым доступе не встречается механизм принятия решений на высоком уровне.

Возникает мысль о том, что решения принимаются индивидуально в отношении каждого рассматриваемого дела. Наличие описанных процедурных вопросов важно с точки зрения преемственности и передачи бесценного опыта для дальнейшей работы Синодальной Комиссии.

Уровень Патриарха

Назначает председателя Синодальной Комиссии по Канонизации Святых. Получает рапорт от председателя епархиальной (или соответствующей) комиссии по канонизации святых с просьбой о канонизации предполагаемого подвижника благочестия и поручает Синодальной Комиссии по Канонизации Святых изучить материалы полученные от епархиальной комиссии для принятия решения о возможности канонизации предполагаемого подвижника благочестия [10]. Святейший Патриарх Благословляет преосвященного на проведение местной канонизации подвижника благочестия. Дает благословение на проведение свидетельства мощей.

Уровень Священного Синода

Священный Синод готовит материалы, переданные из Синодальной Комиссии по Канонизации Святых для представления на Архиерейском Соборе, или принимает решение о канонизации предполагаемого подвижника благочестия.

Уровень Архиерейского Собора

Архиерейский Собор принимает или выражает несогласие путем голосования по представленным спискам или именам предполагаемых подвижников благочестия.

Кратко подводя итоги, мы можем сказать, что на современном этапе развития процедура канонизации в Русской Православной Церкви достаточно подробно описана на начальном, низовом уровне, однако по мере продвижения от этапа к этапу наблюдаются сложные места и лакуны, которые необходимо прописать и заполнить для дальнейшей конструктивной работы комиссий по канонизации святых на всех уровнях.

Список источников и литературы

1. Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. I. Нормативные документы. – М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. – 544 с.
2. Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. II, ч. 1 : Деятельность Русской Православной Церкви. – М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. – 656 с.
3. Собрание документов Русской Православной Церкви. Том дополнительный. Выпуск I (2014-2016). – М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2019. – 339 с.
4. Сборник Положений, Уставов и Законов Русской Православной Церкви Заграницей / издан Синодальной Канцелярией РПЦЗ с благословения Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшего Митрополита ЛАВРА, Первоиерарха Русской Православной Церкви заграницей. 2006 г.
5. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-18гг. Том 11 деяния 152-170.

6. Речь патриарха на общ. Церк. Совете по новомученикам <http://www.patriarchia.ru/db/text/4274476.html>.
7. Дамаскин (Орловский), архимандрит. Слава и трагедия русской агиографии. Причисление к лику святых в Русской Православной Церкви: история и современность / архим. Дамаскин (Орловский). – Москва : Региональный общественный фонд «Память мучеников и исповедников Русской Православной Церкви», 2018. – 526 с.
8. Ювеналий, митрополит Крутицкий и Коломенский. Жизнь в Церкви / митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий. – М. : Издательство Сретенского монастыря, 2008. – 491 с.
9. *Митрофанов Георгий, протоиерей.* Русская Православная Церковь на историческом перепутье XX века. – М. : Арефа, Лепта Книга, 2011. – 272 с.
10. Документирование канонизации святых в России. Современная практика Автор: И. В. Топчиева (доклад).
11. *Семенов-Басин И. В.* Канонизация российских новомучеников и новые проблемы истории Церкви.
12. Humanity space International almanac VOL. 6, No 3, 2017: 607-614.
13. *Максимов Максим, прот.* Практика канонизации и увековечения памяти новомучеников и исповедников Церкви Русской. Организация в епархии памятных мероприятий в связи со 100-летием годовщины убиения первых новомучеников.
14. *Сазонов Дмитрий, прот.* Критерии канонизации репрессированного духовенства применительно к открытию и осмыслению источников.
15. *Цытин Владислав. Прот.* Богословско-канонические основания прославления святых.
16. <https://comcan.ru/podgotovka-k-kanonizatsii/sovremennyy-poryadok-kanonizatsii-svyatykh-v-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi/>.

Галаев Д. Д.

Правовое регулирование деятельности больничных священников

*Научный руководитель – игумен Серапион (Митько Август Евгеньевич),
доктор теологии, профессор*

Аннотация: *Статья посвящена исследованию нормативно-правовой базы, регулирующей деятельность духовенства, осуществляющего свое служение в больничных учреждениях.*

Ключевые слова: *больничные священники, правовое регулирование, больничное служение, здравоохранение*

В настоящее время больничное служение священников активно развивается. Особенно востребовано присутствие священника стало в отделениях «красной зоны» в 2020-2021 годах. Люди, находящиеся на лечении от коронавирусной ин-

фекции в реанимационных отделениях, оказались в страшной ситуации: смерть совсем рядом, пациенты на соседних койках умирают, персонал ходит в специальных костюмах, через которые видны только глаза. В этой непростой ситуации для пациентов большим утешением является посещение священника. Для многих возможность принять Крещение, исповедаться и причаститься является духовным подкреплением. Как отметила представитель Всемирной организации здравоохранения Мелита Вуйнович: «Физического здоровья нет без здоровья психического. Духовное здоровье очень важно, это вопрос качества жизни, что не раз обсуждалось на уровне ООН. В России очень сильна традиция духовной помощи пациентам, и мы будем поддерживать это направление» [4].

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл среди задач деятельности больничного священника выделяет следующую – «развитие душепопечительской деятельности, призванной помочь страждущим обрести мир, надежду и веру, которые столь необходимы человеку в борьбе за жизнь и здоровье» [8]. Священник должен помочь больному укрепить внутреннее состояние, которое подчас бывает скорбным и безнадежным. Человек, находясь в больнице, становится отрезанным от мира и не может удовлетворять свои духовные потребности. По словам епископа Пантелеимона (Шатова), Председателя Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению Русской Православной Церкви: «Врачам, медсестрам порой не хватает времени и сил, чтобы уделить внимание духовным, психологическим нуждам больного. А для священника это главная задача. Он знает, как утешить человека, как его поддержать, поможет найти ответ, как пережить боль, страдание и не отчаяться» [7].

Роль священнослужителя для пациента, особенно для христианина, велика. Благодаря священнику, христианин, находящийся на лечении в больнице, может причаститься Святых Христовых Таин. Для верующего человека эта возможность – возможность соединения со Христом является «источником жизни» (см. Ин. 6:53-54) [5, с.335].

При такой важной роли священнослужителя для верующих пациентов, необходимо определить, на каком основании, с правовой точки зрения, священник имеет право посещать больных, находящихся в медицинских учреждениях.

Ранее служение священника в больнице зависело лишь от доброй воли руководства медицинской организации. Отсутствие правовой базы, регулирующей деятельность больничного духовенства, не дает возможность священникам осуществлять свое служение в больничных учреждениях беспрепятственно. Епископ Пантелеимон (Шатов) отметил: «Больничное служение Церкви не должно быть основано только на доброй воле руководителя больницы или министерства, оно должно иметь надежные правовые основания» [4].

В статье №28 Конституции Российской Федерации утверждается: «Каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними» [1]. Согласно Основному закону нашего государства, каждый гражданин имеет право исповедовать религиозные убеждения и действовать в соответствии с ними. Возникает вопрос,

как пациенту, в условиях нахождения в медицинском учреждении, действовать в соответствии с этим правом.

Федеральный закон №323-ФЗ «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации» от 21.11.2011 г. в п. 5 ст. 19 утверждает: «Пациент имеет право на допуск к нему священнослужителя, предоставление условий для отправления религиозных обрядов, если это не нарушает внутренний распорядок медицинской организации» [3]. Данный закон подтверждает конституционное право, однако, посещение священником пациента ограничивается внутренним распорядком лечебного учреждения.

Федеральный закон №125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 г. в п. 3 ст. 16 определяет возможность совершения богослужений в больницах: «Религиозные организации вправе проводить религиозные обряды в больничных учреждениях, по просьбам находящихся в них граждан, в помещениях, специально выделяемых администрацией для этих целей» [2]. В данном нормативно-правовом акте речь идет о совершении богослужений, таинств и обрядов в специальных помещениях – молитвенных комнатах, часовнях, больничных храмах, которые определены руководством больницы.

Рассмотренная статья Конституции и два упомянутых Федеральных закона являются единственными нормативно-правовыми актами, регулирующими деятельность больничных священников.

В рамках сотрудничества Русской Православной Церкви и Министерства здравоохранения РФ 18.06.2015 г. было подписано соглашение, в котором устанавливается цель взаимоотношений: «Стороны взаимодействуют в целях создания условий для деятельности религиозных организаций по обеспечению осуществления на территории медицинских организаций богослужений, религиозных обрядов и церемоний» [9]. Также, по данному соглашению, «условия осуществления религиозной деятельности регламентируются соглашениями, которые могут заключаться между медицинскими организациями и религиозными организациями Русской Православной Церкви» [9]. Взаимодействие Церкви и медицинскими организациями сводится к местному уровню – уровню епархии и приходов.

Церковным документом «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» утверждается, что «деятельность Церкви, направленная на провозглашение Слова Божия и преподавание благодати Святого Духа страждущим, составляет суть душепопечения в сфере здравоохранения. Главное место в нем занимает участие в спасительных Таинствах» [6]. В данном документе дается цель и оценка служения священника в больнице. В Русской Православной Церкви отсутствует документ, регламентирующий деятельность больничного духовенства.

За два года пандемии в нашей стране начался процесс переосмысления значения больничного духовенства, как со стороны медицинских работников и руководителей лечебных учреждений, так и со стороны Церкви. Первым серьезным шагом этого переосмысления стала международная конференция «Духовная помощь больничных священников (капелланов) в медучреждениях: право, психология, организация» [4], состоявшаяся 06.10.2021 г., в которой приняли участие российские и зарубежные врачи, руководители медицинского ведомства, представители органов власти, священники, представители Всемирной организации

здравоохранения и другие. На конференции спикеры делились опытом служения больничного служения священников в разных странах, а также своими мыслями по поводу значения для пациента прихода священника в больницу, особенно в отделение реанимации. Одним из главных вопросов, обсуждался правовой статус больничного духовенства. Участники конференции пришли к выводу о необходимости развития законодательства в области обеспечения свободного доступа священников в палаты к пациентам.

Подводя итог исследования нормативно-правовой базы, регулирующей деятельность больничного духовенства, можно сделать вывод о пробеле в законодательстве. В настоящее время в России отсутствуют нормативно-правовые акты, обеспечивающие беспрепятственный доступ подготовленных священников в больницы, в том числе и в реанимационные отделения. Нет законодательно закреплённого механизма осуществления священником пастырского служения на территории медицинских учреждениях. Видится необходимым разработка и принятие соответствующих нормативно-правовых актов, а также утверждение Священным Синодом Положения о больничном духовенстве Русской Православной Церкви. Все означенные документы будут способствовать эффективности служения священнослужителей в медицинских организациях.

Список источников и литературы

1. Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993 с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01.07.2020). – Москва : Феникс, 2021. – 64 с.

2. Федеральный закон №125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 г. [Электронный ресурс] // Система «Консультант-Плюс». – 1997. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/ (дата обращения 17.11.2021).

3. Федеральный закон №323-ФЗ «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации» от 21.11.2011 г. [Электронный ресурс] // Система «КонсультантПлюс». – 2011. URL: http://www.consultant.ru/document/Cons_doc_LAW_121895/ (дата обращения 15.11.2021).

4. Больничное служение Церкви должно иметь надежные правовые основания [Электронный ресурс] // Официальный сайт Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению Русской Православной Церкви [diaconia.ru](http://www.diaconia.ru/bolnichnoe-sluzhenie-cerkvi-dolzno-imet-nadezhnye-pravovye-osnovaniya) URL: <http://www.diaconia.ru/bolnichnoe-sluzhenie-cerkvi-dolzno-imet-nadezhnye-pravovye-osnovaniya> (дата обращения 20.11.2021).

5. Новый Завет на церковнославянском и русском языках: Святое Евангелие. – Москва : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2019. – 400 с.

6. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] // Официальный сайт Русской Православной Церкви URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения 18.11.2021).

7. Пантелеимон (Шатов), епископ. Зачем сегодня в больнице нужны священники и добровольцы / епископ Пантелеимон (Шатов) // Российская газета – столичный выпуск. – 2021. – 6 окт. (№230 (8581)).

8. Патриарх Кирилл: приветствие участникам конференции «Духовная помощь больничных священников (капелланов) в медучреждениях: право, психология, организация» [Электронный ресурс] // Официальный сайт Русской Православной Церкви URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5848404.html> (дата обращения 13.11.2021).

9. Соглашение о сотрудничестве между Министерством здравоохранения Российской Федерации и Русской Православной Церковью [Электронный ресурс] // Официальный сайт Русской Православной Церкви URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4124569.html> (дата обращения 23.11.2021).

Гапотий А. А.

Православное братство как путь к реализации социальной функции Церкви

Научный руководитель – священник Максим Олегович Топоров, магистр богословия, и.о. заведующего кафедрой церковной истории Екатеринбургской духовной семинарии

***Аннотация:** В данной статье рассматривается опыт православных братств конца XIX в. Рассмотрены возможные параллели с современным социальным состоянием общества в различных вопросах.*

***Ключевые слова:** Церковь, религия, православное братство, социология.*

Всех почитайте, братство любите,
Бога бойтесь, царя чтите. (1Пет 2:17)

При императоре Александре II 8-го мая 1864 года было издано положение Российской Империи «О правилах для учреждения Православных церковных братств». Под именем братств разумеются союзы, в которых люди соединяются как братья для достижения общими силами церковно-религиозных и благотворительных целей [2]. Согласно этому положению «Православными церковными братствами именуются общества, составляющиеся из Православных лиц разного звания и состояния, для служения нуждам и пользам Православной церкви, для противодействия посягательствам на ее права со стороны иноверцев и раскольников, для созидания и украшения Православных храмов, для дел Христианской благотворительности и для распространения и утверждения духовного просвещения» [3].

Это не означает, что до издания этого положения в Российской Империи не существовало братств, напротив, они существовали, а после этого положения они стали регламентированы. Очень важным и для нашего времени является второй пункт данного положения, который говорит о том, что учреждение братства возможно только при его утверждении епархиальным Архиепископом [3]. Таким обра-

зом, ответственность за свою деятельность братство несло не только перед государством, но и перед Церковью в лице Архиерея.

Что касается деятельности братства, то она была закреплена в уставе, при этом деятельность должна быть таковой, которая не нуждается в содействии Правительственной власти, а значит, осуществляться полностью силами членов братства. Перед созданием братства проект устава, с изложенной в нем предполагаемой деятельностью, было необходимо предоставить Архиерею. Архиерей если обнаруживал свое согласие, передавал его на утверждение начальнику губернии.

Из всего вышеперечисленного мы видим, что открытия и деятельность братств были строго регламентированы. Возможность действовать от лица Русской Православной Церкви не была стихийной. Братства, которые уже существовали, проходили для своего утверждения все вышеперечисленные процедуры.

Братства брали на себя ответственность за просвещение и образование, как взрослых, так и детей. Братства вдохнули тогда новую жизнь в образовательную среду, так как способствовали этому процессу согласно своим уставам [3]. Современное образование предполагает в основном передачу суммы знаний поколению за поколением. Но как мы видим, в открытом доступе сейчас множество книг и научных статей. Но при этом в интернете процент скачивания различного безобразия намного превышает то, что действительно дает человеку возможность себя образовывать. Братства, в отличие от современных школ, могут взять на себя обязанность доносить до общества представление о прекрасном и разумном. Чтобы человеку было не угодно посещать то, что его разлагает как личность, созданную по образу и подобию Бога. Братство исторически уже брало на себя такую ответственность, оно имеет возможность взять её и сейчас. Для этого могут быть открыты школы для взрослых и детей. Во многих городах они уже есть. Братство также должно быть озабочено подготовкой кадров для преподавания в этих школах, методических материалов и других ресурсов. Во благо социального успеха общества в таких местах просвещения необходимо преподавание общечеловеческих ценностей и раскрытие представления о человеке не только как существе телесном, но и духовном.

Братство в Российской Империи занималось благотворительностью. В настоящее время мы видим, как Церковь помогает социализироваться людям, попавшим не только в сложное материальное положение, но и в сложное моральное положение. В Российской Империи на основе многих братств были учреждаемы общества трезвости, которые помогали людям бороться со столь распространенным и в наше время явлением. Согласно отчету о деятельности МО МВД России «Кирово-Чепецкий» преступления совершенные в состоянии алкогольного опьянения в 2020-ом году составили 46% от общего числа, и это не самый высокий показатель в РФ [1].

Ещё одним из видов деятельности братств являлось открытие школ-мастерских [4, с. 52]. Это тоже своего рода социальная работа, так как она дает человеку возможность получения того или иного навыка который в последствии может стать его основной деятельностью приносящей доход. Так по статистике Генпрокуратуры РФ 67% преступлений совершаются лицами без стабильной работы [6].

Что касается миссионерской и просветительской деятельности братств, то на первый взгляд может показаться, что здесь не решается никакая социальная

проблема, однако если мы обратимся к словам выдающегося русского писателя Федора Михайловича Достоевского, который доносит идею о том, что если Бога нет, то человеку всё дозволено. К примеру, проходя мимо автомобиля, мы можем увидеть на его борту лозунг современного человека «My life... My rules...». Человек в современном мире при «отсутствии» Бога сам хочет определять для себя степень дозволенного и недозволенного. Но как показывает статистика это дозволенное самому себе человеком и оборачивается для нашего общества социальными проблемами. По словам Патриарха Кирилла «Если человечество не добьется перелома в состоянии общественной нравственности, то мир ожидает печальное будущее» [5]. Братство в своей просветительской и миссионерской деятельности, старается не только призвать, но и доказать необходимость ограничивать свою дозволенность заповедями Бога. Необходимо донести до современного человека идею апостола Павла о том, что все мне позволительно, но не все полезно.

На собственные средства братства в 1893-ем году устраивали больницы, богадельни, приюты для детей, дома трудолюбия, братские столовые, странноприимные дома, приюты для увечных воинов [4, с. 114]. В совокупности официально к 1 января было свыше 37000 братчиков, а сумма превышала 1 600 000 руб. При этом членские взносы были весьма различными, были братства, где размер взносов не был фиксирован, и братчики сами определяли, сколько могут внести средств. Фиксирован он был в среднем размером 1-3 руб. Во многих братских уставах было сказано, что не только денежно можно оказать поддержку, но прежде всего, содействовать достижению цели деятельности братства.

Религиозно-просветительская деятельность, как о детях, так и о взрослых.

Миссионерская деятельность, которая касалась как раскольников, так и иноверцев.

Благотворительная деятельность включала в себя не только оказание материальной помощи, в том числе и нуждающимся студентам духовных училищ, но и в строительстве разного рода богоугодных учреждений.

Деятельность по заботе о благоустройстве храмов. Касалась она не только в их построении и украшении, но также и заботой о чтении и пении во время богослужения.

Всё это вполне возможно и в наше время. На базе многих храмов созданы молодежные общины, что могло бы быть подспорьем для будущего осуществления своей церковной деятельности мирянами в организованных братствах. Как раз ко времени вступления в братства юноши и девушки уже получают светское образование и смогут оказывать помощь ближним по своей специальности.

В конце хотелось бы заметить, что чем больше человек любит, тем больше он счастлив. Главной объединяющей и движущей силой братств должна быть любовь. Есть то, что не пропишешь на законодательном уровне, но на сердце каждого кто желает добра ближним должны быть написаны слова любви. Так как без этого будет невозможно действовать, невозможно объединяться.

Список источников и литературы

1. Информационно-аналитическая записка Отчет о деятельности МО МВД России «Кирово-Чепецкий» за 2020 год. URL: <https://мвд.рф/upload/site1131/>

folder_page/022/851/939/Informatsionno-analiticheskaya_zapiska.pdf (дата обращения: 20.11.2021).

2. Лопухин А. П. Православная Богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь. Том II. Археология – Бюхнер URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/pravoslavnaja-bogoslovskaja-entsiklopedija-ili-bogoslovskij-entsiklopedicheskij-slovar-tom-vtoroj-arheologija-byuhner/271> (дата обращения: 20.11.2021).

3. О правилах для учреждения православных церковных братств : [8 мая 1864 года] // Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2. Т. 39 (1864). Часть 1. № 40863.

4. Панков А. А. Церковные братства : Крат. стат. очерк о положении церк. братств к началу 1893 года. – Санкт-Петербург : Синод. тип., 1893. – 146 с. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/file/31430-Церковные-братства.pdf> (дата обращения: 20.11.2021).

5. Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. URL: <https://litvek.com/bg/177519?p=4> (дата обращения: 20.11.2021).

6. ТАСС со ссылкой на замглавы Федеральной службы исполнения наказаний (ФСИН) Валерия Бояринева. URL: https://lenta.ru/news/2019/10/31/fsin_po_ruani/ (дата обращения: 20.11.2021).

Бобрышова Е. В.

Дружба в христианском миропонимании в творениях христианских подвижников благочестия

*Научный руководитель – Дьяченко Ольга Николаевна,
кандидат философских наук, доцент*

***Аннотация:** В статье рассматривается понимание дружбы, представленное в творениях, написанных православными подвижниками разных эпох. Актуальность обращения к данной теме обусловлена тем, что современные люди не связывают такие качества как дружба и братство с пониманием жертвенности, которая была присуща христианству. Цель данной статьи – раскрыть смысл, сущность и значение дружбы в понимании великих православных святых Василия Великого, Тихона Задонского, Игнатия Брянчанинова*

***Ключевые слова:** друг, дружба, враг, любовь, ближний, братство.*

Дружба – один из видов личных отношений. Обязательными признаками дружбы являются взаимное уважительное отношение к мнению друга, доверие. В христианском миропонимании Бог есть Любовь, поэтому дружбу есть ни что иное, как составляющая любви, которую в христианском контексте следует рассматривать как дар Святого Духа. Поэтому внутри христианских общин главный источник дружеских отношений – это духовное единство по вере, которое и ос-

мысливалось как братство, ключевым принципом таких взаимоотношений была любовь, служение ближнему, самопожертвование и прощение.

Истинный идеал дружбы для православного христианина является монашеская община, которая называется братией. И это название не случайно, потому что все монашествующие братьями между собой, не смотря на разный социальный статус и происхождение, поскольку объединяет их и делает братьями общее служение Богу.

Монашеские взаимоотношения характеризуются, прежде всего, братской любовью. Так, например, Василий Великий указывает, ссылаясь на Священное Писание, что явный признак учеников Христовых – взаимная любовь к друг – другу во Христе: «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:35). А нанести какой-либо вред ближнему своему или оскорбить его значит не иметь любви Христовой: «Если же за пищу огорчается брат твой, то ты уже не по любви поступаешь. Не губи твоею пищею того, за кого Христос умер» (Рим. 14:15). А тот, кого обидели должен всеми силами смягчать своего обидчика: «Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой» (Мф. 5:23–24). «Злословят нас, мы благословляем; гонят нас, мы терпим; хулят нас, мы молим» (1 Кор. 4:12, 13). Так же Василий Великий подчёркивает, что христианин должен очиститься от ненависти и любить врагов своих. Понятие дружба и братство имеют своим основанием жертвенную любовь к человеку, к другому как к самому себе, в которой заключается смысл нашего существования. Цель жизни для любого христианина прийти ко спасению, которое можно достичь только, исполняя заповеди Божьи, а одна из этих главных заповедей – это заповедь любви.

Крупнейший православный просветитель Тихон Задонский в своих творениях обращается к осмыслению понятия дружбы, которая в его представлении, оказывает существенное влияние на воспитание человека. Он говорит, что детям ни в коем случае не следует водиться, общаться, дружить со злыми людьми, так как злоба изменит его добрый разум. Люди злобные посылаются дьяволом, через которых он пытается привлечь человека на свою сторону. Отсюда появляются хитрецы, обманщики, прелестники, которые притворяются добрыми, пытаются войти в сердце человека, и подружится с ним: «Не знайся дружески ни с кем, пока не узнаешь, подлинно ли добрый человек, а не лицемер тот, с которым хочешь знаться, иначе после будешь раскаиваться, и жалеть, но будет поздно» [4, с.303].

Поэтому человека, который не имеет верных и искренних друзей можно назвать нищим. Истинная дружба, по мнению святителя, подразумевает под собой взаимную и сердечную любовь, единомыслие и согласие. «Много случается нам иметь друзей, но потом они вскоре врагами нашими делаются; так вот и узнаем, что они ложными нам были друзьями. Друг искренний всегда друг» [4, с.300]. Если у человека много настоящих друзей, то это его счастье. Однако святитель объясняет, что очень часто бывает, когда множество друзей находится с человеком рядом только, когда у него всё хорошо и благополучно. Но если обстоятельства жизни изменяются и человек, оказывается в нужде и печали, те, кто

назывался друзьями, оставляют его, исчезают, словно тень в пасмурную погоду. Именно в такие моменты можно определить ложную дружбу. Потому что истинно любящий тебя друг будет с человеком и в счастье и в горе, так как истинная любовь двух делает одним. Тихон Задонский заключает: «Истинный наш друг – тот, который и в несчастье нас не оставляет» [4, с.300]

Святитель Игнатий Брянчанинов говорит о любви к ближнему. Он считает, что понятия любовь к ближнему и любовь к себе взаимосвязаны, так как, одно невозможно без другого. Любовь к себе, по мнению святителя, это прощение обид ближнему и молитва за врагов. Он так же говорит, что большинство людей себя не любят, тем самым наносят себе вред и причина этого в тщеславии, обмане и лести. Святитель Игнатий подчёркивает, что всё это не является любовью к себе, это есть себялюбие, так как истинная любовь к себе – это любовь к ближнему. Но любовь к ближнему мы часто путаем с человекоугодием. Если любовь к ближнему заключается в искреннем желании помочь ему в трудный момент, то человекоугодие есть безразборчивое исполнение всех прихотей ближнего, что наносит вред не только ближнему, но и тому, кто пытается ему угодить [3].

Понятия дружба, братство, любовь к ближнему очень важны для религиозной педагогики. Через любовь к ближнему человек проявляет свою любовь к Богу. Любящий Бога не может не любить каждого человека, как самого себя. Тот, кто любит Бога, прежде возлюбил брата своего, ибо вторая любовь есть подтверждение первой. Говорящий о любви к Господу и ненавидящий брата похож на блуждающего во мраке. В любящем же Бога в ближнем своем выражение любви усиливается прямо пропорционально его приближению ко Христу. Поэтому очень важно воспитать человека в любви к Богу и ближнему.

На основании выше сказанного можно сделать вывод, что в христианском понимании Бог есть Любовь, поэтому дружба есть ни что иное, как составляющая любви, которую в христианском контексте следует рассматривать как дар Святого Духа. Поэтому внутри христианских общин главный источник дружеских отношений – это духовное единство по вере, которое и осмысливалось как братство, ключевым принципом таких взаимоотношений была любовь, служение ближнему, самопожертвование и прощение. А монашество можно назвать идеалом братский взаимоотношений и любви к ближнему, потому что они в своём служении Господу, как никто другой исполняют Его главную заповедь: любить ближнего своего.

Так, например, Василий Великий ссылаясь на Священное Писание говорит, что признак учеников Христовых – взаимная любовь к друг – другу А истинный христианин должен очистится от ненависти и полюбить даже своего врага. Ведь кто любит ближнего своего, тот любит и Христа. И поэтому нанести какой-либо вред ближнему своему или оскорбить его значит не иметь любви Христовой.

А Святитель Игнатий Брянчанинов считает, что понятия любовь к ближнему и любовь к себе взаимосвязаны, так как, одно невозможно без другого. Любовь к себе, по мнению святителя, это прощение обид ближнему и молитва за врагов. Большинство людей, по его мнению, пытаются угодить ближнему, теми самым наносят вред себе. Любовь к ближнему заключается в искреннем

желании помочь ему в трудный момент. Игнатий Брянчанинов говорит, что истинная любовь к себе есть любовь к ближнему.

Тихон Задонский считает, что дружба существенное влияние на воспитание человека. И очень многое зависит от того с кем общается человека. По мнению святителя, не стоит общаться и дружить со злыми людьми, так такие люди посылаются дьяволом. И злоба этих людей способна изменить добрый разум человека и привлечь его на тёмную сторону. И именно отсюда считает, Святитель появляются хитрецы, обманщики, прелестники, которые притворяются добрыми, пытаюсь войти в сердце человека, и подружится с ним. Так же Тихон Задонский говорит, что истинная дружба, подразумевает под собой взаимную и сердечную любовь, единомыслие и согласие. И если у человек много искренних друзей, то это для него это счастье.

На основании вышеизложенного мы можем сделать вывод о том, что дружба – это проявление Божией заботы о нас. Господь показывает, что мы все-таки не одиноки в этом безжалостном мире, и потому подлинная дружба – действительно сокровище. Для христианина важно помнить тех, с кем был ты дружен и близок на протяжении предыдущих лет, любить их всем сердцем и от души молиться о них Богу, желая спасения души всем, кого Господь поставил рядом с тобой.

Список источников и литературы

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Москва: Российское Библейское Общество, 2011. – 1236 с.
2. *Василий Великий*. Нравственные правила. – Москва: Сибирская Благовонница, 2011. – 107 с.
3. *Игнатий Брянчанинов*. Поучение 2-е в двадцать пятую неделю / Игнатий Брянчанинов. Полное собрание творений святителя: в 8-ми томах, т.4. – Москва: Паломникъ 2002. – 782 с.
4. Симфония по творениям Тихона Задонского / сост. Терещенко Т. Н. – Москва: ДАРЬ, 2007. – 1328 с.

Шаров А. А.

Феномен патриотизма в христианской теологии

*Научный руководитель – Стародубцева Марина Станиславовна,
кандидат педагогических наук, доцент*

Аннотация: целью данной статьи является рассмотрение феномена войны и патриотизма в христианской теологии, на примере, жизнеописаний Христа, апостола Павла, а также в трудах Отцов церкви. В исследовании анализируются труды Тертуллиана, Ипполита Римского, Амвросия Медиоланского, Исидора Пелусиота, Василия Великого, каждый из которых, по-своему раскрывал феномен патриотизма в христианстве.

Ключевые слова: Патриотизм, война, воинский долг, христианство, Тертуллиан, Инполит Римский, Амвросий Медиоланский, Исидор Пелусиот, Василий Великий.

Патриотизм является одной из базовых ценностных доминант в духовном бытии человека. Человеку по существу свойственно заботиться, защищать свою Родину, семью, родной дом. В последнее время к теме патриотизма часто обращаются как государство в целом, так и каждый отдельный человек. Неотъемлемо в политике государства, в умах и сердцах людей тема патриотизма связана с религией, так как в понимании многих защита родины, защита народа и защита веры связаны друг с другом. Но, нет однозначного ответа на вопрос, свойственен ли патриотизм христианину, что об этом говорят святые отцы церкви. Именно поэтому в данном докладе я обращаюсь к пониманию патриотизма именно в христианской, православной теологии, так как безусловно большинство граждан нашей страны являются православными. К тому же очень часто высшим проявлением патриотизма является готовность не только жить, или умереть за родину, но и убивать за неё. Но как возможно соотнести идею убийства, даже во имя благой цели, и религиозный пацифизм, который свойственен христианству?

Для ответа на данные вопросы я обратился как к текстам самого Нового Завета и к трудам Отцов Церкви

Обращаясь к тексту Нового Завета мы можем увидеть образец патриотизма и любви к родине на примере жизни самого Христа, и на примере его первых последователей, таких как апостол Павел. «И, придя в отечество Свое, учил их в синагоге их, так что они изумлялись и говорили: откуда у Него такая премудрость и силы?»[5] Это цитата из Евангелия от Матфея в которой мы видим, что сам Христос не отвергал своего земного отечества, признавая его важность. Слова апостола Павла показывают, на сколько сильно он ценил свою связь с народом: «что великая для меня печаль и непрестанное мучение сердцу моему: я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти, то есть Израильян, которым принадлежат усыновление и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение, и обетования;»[3].

Одним из первых, кто пытается дать ответ на вопрос о отношении христиан к воинскому долгу из апологетов является Тертуллиан. В своей книге «Об Идолопоклонничестве» он точно и недвусмысленно высказывается о воинском долге. Тертуллиан пишет о том, что христианину ни в коем случае не разрешается становиться воином, и при этом ни один воин так же не может считаться христианином. Этот запрет в первую очередь он связывает с тем, что христианин имеет только одну душу, и, следовательно, одну присягу – перед Богом, и значит, он не имеет права давать вторую присягу – цезарю, так как это может считаться идолопоклонством. В той же главе, он пишет, что, хотя, иудеи, которые в Ветхом Завете были народом Божиим, воевали, а их предводители, поставленные на это место Богом, водили их в сражения, они не были воинами на постоянной основе, и брались за оружие лишь в самом крайнем случае, по необходимости. Таким образом наглядно демонстрируется акцент на том факте, что защита своего народа может осуществляться и должна, но при этом это делают не профессиональные войны, а сам народ[9].

Схожего с Тертуллианом мнения придерживался и Ипполит Римский. В своём труде «Апостольское предание» он писал: «Оглашаемый или христианин, желающие стать воинами, да будут отвержены, потому что они презрели Бога»[2]. Этим он давал понять, что даже мысль о войне должна быть отвергнута христианином.

Но с ходом времени христианским апологетам и учителям Церкви пришлось столкнуться с новой реальностью, в которой значительное число военных становилось христианами, в следствие этого им пришлось заново отвечать на вопрос о взаимоотношении между христианской религией и военной службой. Одним из первых кто попытался найти выход из данной ситуации был сам Ипполит Римский. В своём творении «Апостольское постановления» он высказывал уже новую мысль, которая шла в разрез с тем, что он написал ранее. Теперь же он писал, «Если приходит воин, то пусть учится не обижать, не клеветать, но довольствоваться даваемым жалованьем; если повинуется, да будет принят, а если прекословит, да будет отринут»[1].

К проблеме патриотизма, воинского долга и оценки войны обращается и Амвросий Медиоланский, В свое книге «об обязанностях священнослужителей» он пишет следующие слова: «И так ясно, что как эти, так и другия добродетели являются между собой тесно связанными. Ведь и храбрость, которая или защищает на войне отечество от варваров, или в обыденной жизни (*domi*) вступается за слабых или за товарища (при нападениях) разбойников, – исполнена справедливости;»[7]. На основе этого текста можно сделать вывод, что храбрость является добродетелью, будь она проявлена в обыденности, или же на войне против врагов отечества, что приводит нас к выводу оправданности убийства, и необходимости защиты родины.

Если же говорить о причинах, по которым была создана сама война, и почему Бог попускает ея, то можно обратиться к словам Василия Великого: «Бог в войнах насылает казни на достойных наказания»[4], из них выходит, что война, это наказание за грехи людей, и в войне проявляется Божественная воля. Схожую идею мы можем встретить и в словах Иоанна Златоуста, который писал, что «войны постоянно произрастают от корня грехов»[8].

В таком случае выходит, что всякая война равноценна для человека, так как всякая война происходит от Бога. Но в трудах Исидора Пелусиота можно встретить обратное утверждение: «Войны воспламеняются больше всего ради приобретения чужой собственности. Но не должно обвинять всех ведущих войну; положивших начало или нанесению обиды, или хищению справедливо называть губительными демонами; отмщающих же умеренно не надлежит и укорять как несправедливо поступающих, потому что делают дело законное»[6]. Из этого выходит, что все войны можно разделить на оборонительные и наступательные, или же справедливые и не справедливые соответственно.

Исходя из вышесказанного можно сделать вывод, что патриотизм должен являться одной из добродетелей христианина, но при этом, защищая на войне родину и веру он должен следовать иным добродетелям, даже в ограниченном объёме, ему нельзя грабить, мародёрствовать, убивать беззащитных, что является излишне жестоким проявлением войны, которое ни как нельзя назвать справедливым,

а, следовательно, и нельзя оправдать. Война является неотъемлемой частью этого мира. Бывают ситуации, когда христианин должен приложить максимум усилий чтобы сохранить свою душу даже во время военных действий.

Список источников и литературы

1. Апостольские Постановления / священномученик Ипполит Римский. Режим доступа URL: <http://dishpravoslaviem.ru/kliment-rimskij-postanovleniya-apostolskie/> (дата обращения: 28.04.2020).
2. Апостольские предания / священномученик Ипполит Римский / перевод прот. Петра Бубуруза. Режим доступа URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ippolit_Rimskij/Apostolskoe_predanie/ (дата обращения: 10.05.2020).
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: издательство Московской Патриархии, 2010. – 1376 с. – ISBN 978-5-88017-134-7.
4. *Святитель Василий Великий*. Творения. том 1: догматико–полемические творения. экзегетические сочинения. Беседы / Режим доступа URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/vasil_velik/tom_1/ch_6/txt09.html (дата обращения 25.05.2019).
5. Святое Евангелие. Москва: Церковь Рождества Пресвятой Богородицы, с. Льялово, 2007. – 528 с.
6. *Святой Исидор Пелусиот*. Творения. М., 1860. Ч. 3: Письма. с. 479.
7. Собрание творений: На латинском и русском языках Т. V / святитель Амвросий Медиоланский: [сост. Н. А. Кулькова]; [пер. с лат. Н. А. Иашвили, Н. А. Кульковой, Головниной]. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. – 42–422 с.
8. Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. СПб., 1900. Т. 6. С. 41.
9. *Тертуллиан*. Об Идолопоклонстве / Тертуллиан. Избранные сочинения: пер. с лат./Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. – Москва: Изд. группа «Прогресс», «Культура», 1994. С. 249–270.

Дубиничев О. И.

Проповедь священномученика Философа Орнатского как одна из форм миссионерства

*Научный руководитель – Трубицына Мария Юрьевна,
кандидат филологических наук, доцент*

Аннотация: В статье исследованы и проанализированы проповеди протоиерея Философа Орнатского как одна из ярких страниц миссионерской деятельности в истории Русской Православной Церкви начала XX века...

Ключевые слова: проповедь, миссионерство, форма, метод, задачи.

«Российская Империя в конце XIX – начале XX в. характеризуется значительными изменениями в экономической, политической, культурной и религиозной

озной жизни народа: происходило быстрое разрушение сельского уклада жизни, росла промышленность – и вместе с ней промышленные города. При этом значительно оживилась жизнь приходов, выделялись новые епархии, в которых усилиями архиереев, духовенства и церковного народа постепенно стали возникать разнообразные формы приходской жизни, благотворительности и церковного просвещения. Миссионерское служение, обращенное к многочисленным нерусским неправославным народам расширялось и углублялось. Однако стремительно нараставшие разрушительные тенденции, среди которых – разнообразное сектантство, а также социалистические учения, почти все основанные на откровенном атеизме, становятся главной опасностью для православного народа. В многочисленных письмах, сочинениях духовно чутких людей того времени его состояние расценивается как критическое». [2, с. 363]

В этих условиях, большая роль по противодействию указанным угрозам отводилась богослужебным и внебогослужебным проповедям, в рамках созданных ранее православных обществ. Одним из ярчайших проповедников того времени был протоирей Философ Орнатский, прозванный Петербургским златоустом.

Председатель Общества религиозно-нравственного просвещения в духе православной церкви, отец Философ, как никто другой понимал силу слова. Корни распушенности и отпадения от Бога он видел в первую очередь в неправильном воспитании детей. Сначала, он обличает банальное накачивание детей знаниями, с целью сделать из них «ходячую энциклопедию», затем дополняет: «... *Не лучше этого определения цели воспитания и другое, очень распространенное и часто осуществляемое, это – воспитание эстетическое, через раскрытие в человеке его эстетических наклонностей: поборники этого рода воспитания, водят крошек – детей на балет, усердно учат их музыке, в то время как они не умеют еще лепетать молитвы,- словом, держат их в сказочной обстановке, не делая детям прочного знания, не закладывая их воли, не облагораживая их сердца...*» [4, с. 363] – эта выдержка из проповеди «О воспитании детей» сказана еще в 1890 году, задолго до революции 1905 года. В своей поучительной проповеди протоирей Орнатский заставляет задуматься не только богатых прихожан, но равно и простых рабочих: «*Так было время, когда относительно простого народа наше воспитание и образование ставило чисто утилитарные цели, стремилось к образованию в детях разумных-крестьян – работников.... Недовольство самого народа таким воспитанием детей – лучшее свидетельство против такой системы*». [1, с. 76-81] Очевидно, что в своей проповеди священник пытается простым, но в то же время эмоциональным языком донести корень возникновения безбожного и экстремистского течения называемого тогда нигилизм, социализм, а равно и терроризм в числе которых воспитание – без Бога: «*Название «социалисты» – продолжает он – по справедливости для них мало подходящее название, ибо это имя определяет людей со стороны их положительных задач и целей жизнедеятельности, а у наших, так называемых социалистов, почти отсутствовали какие бы то ни было положительные стремления, по крайней мере, в форме сколько-нибудь определенной. Зато отрицательные цели их деятельности определялись совершенно ясно, и с этой стороны они замечательно метко прозваны «нигилистами*». [1, с. 76-81] Но, в тоже

время Орнатский, противопоставляет указанному ошибочному, воспитание в духе православной церкви: *«...мы вспоминали впечатления детства: мать, обучавшую нас грамоте по Псалтири и молитве со слов, а также впечатления юности: отца, признававшего в нас много ума, но еще больше безумия, – и мы под действием этих впечатлений, ради Бога, имя Которого было натвержено нам с самого детства, отвращались от нигилизма. И это нас спасло. Вывод отсюда тот, что если хотите спасти детей, семью, государство, ведите воспитание во имя Бога, под зиждительными лучами веры, под руководством общей нашей матери – Церкви...»*. [1, с. 76-81] Это слово к народу об одной из причин массового отпадения от церкви, было произнесено в девятый год убийства социалистами императора Александра II. В нем же он подводит итоги миссии церкви в воспитании подрастающего поколения и задается вопросом: *«Другой вопрос о том, насколько мы застрахованы в будущем от подобной заразы, насколько наше воспитание поставлено правильно и в отношении цели, и в отношении воспитательной среды»*. [1, с. 76-81]

Исследуя изложенную речь, необходимо обратить внимание, на то, что отец Философ тщательно к ней готовился, поскольку основные ее тезисы вытекают одно из другого, но в частности он позволяет себе импровизацию, очевидно для того, чтобы придать ей живости, злободневности и желания задуматься о происходящем. Отсюда, можно сделать вывод: Орнатский использует публицистический вид проповеди, выполняющей воспитательную функцию и делает это системно, не ограничиваясь, одним только этим выступлением, отрывки из которого изложены выше.

На торжественном собрании Санкт Петербургского комитета Православного миссионерского общества выпускник Санкт-Петербургской духовной академии произносит вступительную речь, обращенную к архиереям, отцам церкви, миссионерам, но прежде к власть придержащим гостям Казанского собора, в котором она звучит.

В первую очередь отец Философ дает очень яркое обоснование важности и значимости миссионерской деятельности:

«Пусть бушует житейское море страстей людских, пусть вздымаются волны заблуждений всегда слабого, хотя часто и гордого ума человеческого, пусть множатся и расколы, досадителей мира и величавого покоя Святой Церкви Христовой, столпа и утверждения богооткровенной истины, – наша вера апостольская, наша вера отеческая, наша вера православная, наша вера вселенную утвердила. Так мог бы сказать каждый верующий человек, сын православной церкви, о заблуждениях непокорных чад ее, если бы любовь христианская, заповеданная Господом Иисусом Христом, как вернейший признак принадлежности к сонму Его учеников, позволяла спокойно и безучастно относиться к падениям наших братьев во Христе, – к увлечениям их ересями и расколами. Ведь ереси и расколы, и всякое нечестие не представляют чего-либо нового и неожиданного в жизни Церкви. Они предречены Самим Господом: берегитесь, – говорил Он Своим ученикам, – чтобы кто не прельстил Вас, ибо многие придут под именем Моим и будут говорить: «я Христос», – и многих прельстят... и многие лжепророки восстанут, и прельстят многих [4 с.132]

Далее, протоиерей Орнатский освящает текущую обстановку внутри православной России, на ее языческих и мусульманских рубежах, а также объясняет «прикладной» характер православного миссионерства для государства:

«...Но здесь, когда мысль и гадания относительно славной будущности русского народа просятя вперед, невольно останавливаешься при мысли о недобрых силах, которые все более и более дают себя чувствовать в среде нашего народа, действуя на него разлагающим образом. Это – сила рационализма, с одной стороны, с другой – сила неверия и скептицизма, прикрывающаяся иногда ханжеством и лицемерием. Первая плодит в недрах русского народа ереси, дробящие народ на враждебные друг другу партии, вторая восстает то открыто, то хитростью и коварством против всяких попыток к поддержанию и утверждению веры в сердцах как христиан, так и язычников....»

*...Сибирские инородцы – буряты, якуты, киргизы – делаются русскими оседлыми земледельцами, предварительно сделавшись **русскими по вере**; так и казанские, и оренбургские, и астраханские татары-магометане усваивают русские нравы и обычаи, начав с русской православной веры.»* [1, с. 137]

В дальнейшем Орнатский переходит на частные миссии за рубежом, выделяя особенно наиболее важные для государства направления: Якутскую, Японскую, Туркестанскую, Алеутскую и прочих 41. Подытоживает отец Философ словами:

«Вы видите, как разносторонняя миссионерская деятельность, какими разносторонними средствами должна она располагать, чтобы иметь успех. Все указанные миссионерские учреждения, освященные древними миссионерами и испытанные жизнью, к сожалению, у нас еще в самом зачатке. Недостаёт ни людей готовых душой отдаться миссионерскому служению, ни средств на развитие всех способов миссионерского делания. Будем благодарить Бога, за то, что делается, будем и молиться о том, чтобы Господь вдохнул в сердца наши любовь к обращению в лоно его Святой Церкви заблуждающих и неведущих Его святого имени, и одних из нас подвигнул на дело проповеди, других – расположил к благотворению миссионерской деятельности.» [1, с. 142]

Таким образом ясна основная цель выступления – это развитие богоугодного апостольского делания и две задачи, чтобы эту цель достигнуть:

- Вдохновить и поддержать отцов церкви, семинаристов или желающих ими стать к трудному делу миссионерства, связанного с опасностями и лишениями.
- Подвигнуть власть имущих к помощи в их нелегком пути, будь то финансовая или какая иная помощь.

Из этого можно выделить формы миссионерской деятельности, которыми оперирует отец Философ – это поддержка *внешней миссии*, т.е. православного свидетельства среди других народов, а также информационная миссия, на ее нетипичном применении, остановимся более детально.

В конце девятнадцатого века врагами церкви активно использовались различные статьи, издания, а также художественная литература в том числе еретическая и прославляющая отрицание Бога. В проповедях Орнатского четко прослеживается противопоставление им в изъяснении творчества Ф. М. Достоевского и И. С. Аксакова. Протоиерей Философ обращается к «просвященным» сослови-

ям цитируя всенародно любимых указанных авторов с непререкаемым авторитетом среди населения. То есть привлекает особый прием миссионерства тем, кому небезразличны понятия родины и русскости.

В речи на торжественном собрании Санкт – Петербургского славянского общества от 18 февраля 1896 года «О православии русского народа» он передает это таким образом: *В настоящем году поминали двух близких Славянскому обществу славных покойников: бывшего вице-председателя Санкт-Петербургского Славянского общества Ф. М. Достоевского и председателя Московского Славянского общества И. С. Аксакова.... Оба русские знаменитые писатели и психолог – поэт Достоевский, и великий публицист, и так сказать трибун народный Аксаков, – многократно высказывались о православии, и их-то взгляды я позволю себе напомнить настоящему собранию...* [4, с. 293-295] Далее, отец Философ представляет миссионерское назначение творчества писателей: *...Надо ли говорить, что и, как Достоевский, Аксаков все недуги наши: оторванность интеллигенции от народа, нигилизм и терроризм,- все наши беды объясняли модой у нас на все шедшее с Запада и презрением к своему, родному, начиная с веры и Церкви Православной. ...Православное дело русского народа, по Достоевскому, выступает за границы России и объемлет собою все человечество. «Не в православии ли, – говорит он, – и правда и спасение русского, а в будущих веках и всего человечества? Не в Православии ли одном сохранился Божественный лик Христа во всей чистоте?»* [4, с. 293-295]

Это небольшая часть всей речи выражает основное направление мысли знаменитого церковного оратора, но как и ранее говорилось, не ограничивается только одним выступлением. Его цитирование и толкование духовных писателей того времени, мы видим в знаменитой проповеди «Учитель по времени», а в речи на восьмом торжественном собрании возглавляемого Орнатским Общества, он прямо призывает соратников использовать этот прием не только вербальным путем, но «*через распространение назидательных произведений благочестивых писателей*». [1, с. 296]

В представленной статье мы видим, что проповеди Философа Орнатского затрагивают некоторые формы миссионерской деятельности: воспитательную, апологическую и информационную, используя при этом публицистический вид гомилетики как основной, омилию, катезизаторский, а также содержание церковного года в качестве дополнительных.

Список источников и литературы

1. *Аверкий (Таушев), архиепископ Сиракузский и Троицкий*. Руководство по гомилетике. М. : Изд-во ПСТГУ, 2001. – 142, [1]
2. *Ефимов Б. Е.* Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. Москва, 2007 г.
3. Миссиология: учебное пособие/ – Изд. 2-е и доп. –Москва; 2010 г. -400 с.
4. *Орнатский Ф. Н.* Труды и дни. Изд. Отчий дом. СПб; 2018 г.

Проблема пандемии: современное теологическое осмысление

*Научный руководитель – Бухович Евгений Викторович,
ст. преп. кафедры философии Кубанского государственного университета,
ст. преп. кафедры церковно-практических дисциплин
Екатеринодарской духовной семинарии*

Аннотация: *В данной статье рассматривается современная теологическая мысль о проблеме пандемии. Также затрагивается тема Болезни как божьего послания, чтобы все человечество осознало границы своих возможностей и собственную хрупкость. Целью работы является доказательство верного осмысления проблемы пандемии и современное теологическое обоснование.*

Ключевые слова: *пандемия, болезнь, человеческая хрупкость, Русская Православная Церковь во время пандемии.*

Уже идет второй год как наш мир поразила глобальная болезнь. Вирус стал проблемой мирового масштаба, а для многих верующих настоящим испытанием. И сейчас вслед за постепенно развивающимся эсхатологическим суждением среди христиан о конце света, требуется современное теологическое осмысление проблемы пандемии. Одни евангельские христиане уверенно говорят о пандемии как о конце времен и скором пришествии Христа, а другие рассматривают в этом искушение и порабощение мира сатаной.

Многие теоретики уже верили в уход церкви из жизни людей и цитировали знаменитую фразу из книги Достоевского «Бесы»: «Русский бог уже спасовал пред «дешовкой». Народ пьян, матери пьяны, дети пьяны, церкви пусты» [3, с.83.]. Но как верно отметил в самом начале пандемии предстоятель Русской православной церкви, патриарх Кирилл, что «под бременем пандемии многое сломалось, но многое стало еще сильнее». Также он отметил, что эта болезнь как знамение о том, что нам всем пора задуматься о жизни и вернуться к Богу.

Многих верующих волновал вопрос, как исполнять таинства, если двери храмов закрыты, на это Церковь попросила мирян на время воздержаться от привычного образа богослужений. Говоря об данных карантинных мерах, сразу вспоминается слова из Священного Писания: «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас» (1 Кор. 3:12). Именно молитва, обращенная к Господу, была главной помощью в это непростое время, многие храмы временно закрылись, некоторые таинства было тяжело выполнять без руководства церкви, казалось бы, страх оказался сильнее веры и доверия. Но это не отступление или бегство от смерти, многие христиане дистанцировались и поддержали вакцинацию, выражая любовь к ближнему и нежелание негативных последствий. Карантин – это Божья заповедь, еще в Ветхом Завете в 13 главе Левита сказано, что при такой болезни следует больному находиться дома. Так же советовал и Преподобный

Иосиф Волоцкий: «По болезненности не ходите в храм Божий. Ведь Господь не ищет от человека подвигов сверх силы» [6].

Но подвиг домашней молитвы оказался тяжелым и непосильным делом для некоторых людей. Искушением было пропустить молитву или трансляцию богослужения, стало ясно, что никакие средства массовой коммуникации не могут заменить «общения» с Богом.

Почти в самом начале пандемии Русская Православная Церковь включилась во всеобщую борьбу с вирусом, став одним из крупнейших координаторов помощи людям в этот тяжелый период. Помимо молитв за выздоровление всех больных, церковь помогала закупать продуктовые наборы для многодетных семей, пожилых и одиноких людей с инвалидностью, а также всем нуждающимся. А церковные проекты помощи бездомным в предоставлении приюта всю пандемию работали на износ, ведь за этот период было выявлено трехкратное увеличение числа обращений. Также Церковь активно помогала больницам, передавая врачам аппараты ИВЛ, лекарства, оборудования и самодельные маски. Священники оказывали и продолжают оказывать духовную и психологическую поддержку, в красной зоне они совершали таинства, слушали больных и помогали в их страдании.

Болезнь затрагивает все стороны жизни человека, она приковывает к постели и рассеивает ум, заставляет испытывать страдания. Но стоит помнить, что для верующих во Христа важно духовное здоровье, а телесное вторично. На эту тему Иоанн Златоуст приводит в пример многострадального Иова: «Когда ты, человек, подвергнешься болезни, вспомни о теле Иова, о святой его плоти, потому что она, и, имея такие язвы, была свята и чиста» [4, с.573]. Болезнь и смерть вошли в этот мир после грехопадения, но вместе с этим они заставляют помнить о своей жизни и не увлекаться минутными страстями, которые ведут к гибели. Часто бывает, что человек долго болеет и тогда его душа вопрошает и начинает искать путь к Богу. Верно, отмечает святитель Игнатий Брянчанинов: «Болезнь многому доброму учительница; сверх того она – послание Божие взамен и пополнение наших недостаточных подвигов» [2, с. 570].

Когда на нас сходят болезни, скорби и страдания многие люди спрашивают «за что мне Бог послал это?», а ведь правильнее спрашивать «для чего мне это?». По словам патриарха Кирилла, эта болезнь была послана нам Богом, чтобы все человечество осознало границы своих возможностей и собственную хрупкость.

Мы не знаем, когда произойдет конец света, но точно можем сказать, что пандемия XXI вв. это лишь репетиция событий, которые описываются в Откровении. Люди стали переживать о ближайшем наступлении конца света, что даже забыли о том, кто придет вместе с этими событиями. Верно замечает теолог, публицист Александр Моисеенков: «В своем ожидании последних дней христиане всегда делают акцент не на грядущих ужасах, а на том, Кто именно грядет к ним. Иными словами, они ожидают Христа и не боятся смерти» [5]. В такое нелегкое время главное не подменять эсхатологию на эсхатофобию.

Но библейское пророчество не призвано напугать антихристом, печальными событиями, полностью исполняя в точности написанное, а наоборот Бог через пророка возвестил свою волю, дал наставления и просил задуматься над своими

действиями. Бог позволяет людям изменить будущее путем изменения себя, как это сделал народ города Ниневи в книге пророка Ионы. У человечества были шансы погибнуть в любую эпоху, но Бог будто временит со своим обещанием, давая возможность изменить себя. Верующие ждут не антихриста, а Христа и даже каждый день молятся о наступлении конца света при чтении молитвы «Отче наш»: «Да придет Царствие Твое». Совсем недавно 20 ноября Патриарх Кирилл в свой день рождения ответил на вопрос о вызове пандемии и как верно он определил проблему. Она заключается в нас самих, Бог пытается достучаться до наших сердец, привести нас в чувство, показать нашу слабость и неспособность противиться: «Пандемия – это опыт самокритичного отношения к самим себе, и в XXI веке стоит пройти через него, чтобы осознать свои ошибки и заблуждения – в первую очередь, в сфере оценки самих себя. Ибо Бог гордым противится, а смиренным дает благодать (Иак. 4:6)». Пандемия-это не наказание и не Божья кара. Через такую болезнь Господь нас призывает задуматься, что никакие современные достижения не помогут человеку решить три главные и самые трудные проблемы – страдание, смерть и зло. Этот урок наставляет нас бороться общими силами с этой бедой, напоминая нам о том, как дорог нам каждый прожитый день нашей жизни. «Ей, гряди, Господи Иисусе! Благодать Господа нашего Иисуса Христа со всеми вами. Аминь» (Откр. 22:20-21).

Список источников и литературы

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / Синодальный перевод. Изд-во: Эксмо; 2020 –с.1520.
2. *Брянчанинов Игнатий, святитель*. Письма к родным и друзьям, с. 570.
3. *Достоевский Ф. М.* Бесы. Текст произведения. Источник: Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений в 15-ти томах. Том 7. Л.: Наука, с.83. 1990.
4. *Златоуст И.* О болезни и врачах. Том 12, книга 2, слово 13 с.573.
5. *Моисеенков А.* URL: <https://foma.ru/konec-sveta-nastupit-v-blizhajsheevremja-kak-spastis.html> (Дата обращения: 10.11.2021).
6. *Рожнёва О. А.* О болезни и немощи из наследия Оптинских старцев. URL: <https://www.pravoslavie.ru/62117.html> (Дата обращения: 10.11.2021).

Добренко А. А.

Светская этика vs Православная теология: проблема выбора

*Научный руководитель – Данилов Вячеслав Леонидович,
кандидат исторических наук, доцент*

Аннотация: В статье рассматривается проблема выбора в курсе «Основы религиозных культур и светской этики» блока по «Основам светской этики», проблема экспертной оценки и содержания конента. Ведется поиск сообщества, которое бы занялось экспертной оценкой данного блока.

Ключевые слова: православие, теология, этика, светскость, курс, блок, проблема, основы, экспертиза

С момента ведения обязательного курса: «Основы религиозных культур и светской этики» в школы, прошло более десяти лет. За это время к данному курсу долго привыкали, велось немало дискуссий и споров по поводу его надобности, о его уместности в учебном плане школьников и тому подобные вещи. Статистика-вещь упрямая, но благодаря ей нам известно, что блок «Основы светской этики» выбирает наибольший процент школьников, а точнее даже их родителей (что составляет более 42%).

Здесь нет смысла говорить, о том, почему так происходит, по этой проблеме есть уже немало научных статей и анализов. В данной работе, я хочу рассмотреть другую сторону данной проблемы, а точнее: кто отвечает за экспертизу данного блока и его достоверность, кто проводит его экспертную оценку.

Давайте разбираться, в чем же проблема выбора и почему больший процент школьников и их родителей под красивым блоком: «Светская этика» не понимает следующего:

К блоку «Основы светской этики» нет критики от сообщества, которое, в принципе и должно занимается светской этикой. Мы в основном видим критику от православного сообщества, но это совсем про другое. Нет оценки материалу который подразумевает собой изучение курса, нет ни положительных ни отрицательных отзывов от объединения или же союза людей которые занимаются изучением той самой светской этики или же этики в целом. Следовательно, под той самой «оболочкой светской этики» школьникам можно навязать абсолютно любые ценности, понятия и ориентиры, а это уже то же большая проблема, которая в дальнейшем может привести к абсолютно различным последствиям. Нельзя не отметить и того факта, что зачастую той или иной блок изучения курса «Основы религиозных культур и светской этики» – это выбор в первую очередь самих родителей, а не школьников, с учетом того что бы там не подразумевалось. А тут уже, как известно, их выбор падает в основном на название, а не на содержание. Зачастую делая выбор в пользу блока по «Основам светской этики», родители думаю, что их чадо обучат нормам и правилам этикета («Но «этика» и «этикет» это же немного разные вещи, правильно?), или же уважать старших и тому подобные вещи. Здесь уже понятно и известно, что родители попросту боятся и опасаются, что их детей в других блоках начнут учить самой религии и тому подобное (это я отнесу касаясь любого блока, а не только «Основ Православной культуры»). По этому здесь следует обратить внимание на проблему профессиональной оценки контента предлагаемого в этом блоке школьникам, а так же на структуры и методики изучения.

Что касается блока: «Основы Православной культуры», здесь на первом месте всеми уже известный учебник написанный протодиаконом Андреем Кураевым, тут следует отметить, насыщенность и полноту материала, а так же способ его подачи и донесение информации до самого школьника. Но, всем уже безызвестный факт состоит в том, что структура темы расходится с литургической жизнью церкви. Откуда же мы знаем подобные факты? Как раз таки из-за того,

что к данному блоку применялась профильная экспертиза, которая и выявила данные проблемы.

Теперь же зададимся вопросом: «Кто же проведет экспертизу «Светской этики» и будет делать это регулярно?». Ведь произвести данную оценку просто необходимо, в связи с учетом статистики и популярности выбора данного блока, а сообщество экспертной проверки отсутствует. Мульти-кафедры в вузах и университетах, ведь самих кафедр этики нет?

Можно сделать ставку на религиоведов, которые имеют компетентности для этого или же кафедры этики. Можно ли поручить это теологу, который знает религиозные основы светской этики, а это уже то же является научной дисциплиной.

В любом случае, в первую очередь, приданной проверке нужно дать ответ на самый основной вопрос: «Так что же такое *светскость*?». В каком контексте ее понимать: в конституционном или же в общественном?

Новые вызовы и процессы цифровизации, ставят перед нами все новые проблемы, не забывая иногда отсылать уже к почти забытым. И вот сейчас, перед нами встает проблема, на мой взгляд, самого загадочного курса: «Основы светской этики», ведь то, что недавно было а priori понятно, сегодня нуждается в обсуждении. Для начала с теми людьми, кто уже сформировал свои сообщества и сможет дать объективную оценку данному курсу.

Список источников и литературы

1. Основы социальной концепции Русской православной церкви. Ч. XIV. Светские наука, культура, образование [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/osnovy-socialnoj-koncepcii-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi#s14> (дата обращения: 10.12.2021).

2. Шахнович М., Муравьев А. Религия в современной российской школе // Отечественные записки. 2012. № 4 (49). С. 219-231.

Примак Н. А.

Формирование законодательных основ правового регулирования деятельности религиозных организаций в 1990-е гг.

Научный руководитель – Зайцев Павел Леонидович,
доктор философских наук, профессор

Аннотация: политика перестройки привела к изменению отношения к религии в СССР. Законодательство 1990 года положило конец эпохе воинствующего атеизма. Федеральный закон «О свободе совести и религиозных объединениях» 1997 года заложил новые принципы правового регулирования деятельности религиозных организаций.

Ключевые слова: государственно-конфессиональные отношения, законодательные нормы, свобода совести, Русская Православная Церковь, религиозные

организации, религиозные обряды, правовое регулирование, права человека, традиционные конфессии, нравственные ценности.

Проводимая руководством СССР политика перестройки и гласности привела к пересмотру отношения государства к религии. Это было логично, поскольку было невозможно проводить коренные изменения в обществе, оставаясь в границах прежней идеологической модели.

Изменившуюся политику в сфере государственно-конфессиональных отношений необходимо было оформить юридически, что означало изменение соответствующих законодательных норм. После празднования 1000-летия Крещения Руси советское законодательство о религии стало предметом особого внимания, особенно со стороны Русской Православной Церкви.

Выступая в декабре 1989 г. на Втором съезде народных депутатов, тогда еще ленинградский митрополит Алексей (Ридигер) отмечал, что некоторые проблемы, которые фиксировались в советском обществе и носили массовый характер, были связаны с духовной девальвацией народа, утере базовых нравственных ценностей. Владыка Алексей выражал надежду, что новый закон о свободе совести будет принят Верховным Советом СССР и позволит религиозным организациям, в частности, вернуться к той деятельности, которая всегда им была присуща – просветительской, благотворительной, образовательной и т.д. [5, с. 183-186].

Состоявшийся летом 1990 г. Поместный Собор Русской Православной Церкви принял заявление, в котором были изложены предложения по корректировке отдельных положений и формулировок нового закона о свободе совести.

Участники Поместного Собора считали неприемлемым то обстоятельство, что статьей 27 предусматривался особый контроль и надзор за соблюдением законодательства в сфере религии. Было выдвинуто предложение о том, что данные мероприятия должны осуществляться в том же порядке и на тех же основаниях, на которых осуществляется контроль и надзор в отношении любого другого закона страны [5, с. 186-189].

1 октября 1990 г. новый закон о свободе совести и религиозных организациях был принят. С его появлением утратили силу Декрет Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 23 января 1918 г. и Постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г.

Безусловно, новый нормативно-правовой акт ознаменовал собой конец эпохи воинствующего атеизма и переход на новый этап взаимоотношений государства и религиозных организаций.

Законом по-прежнему декларировались нормы, законодательно подтверждавшие отделение церкви от государства и школы от церкви со всеми вытекающими отсюда юридическими правами, обязанностями и последствиями для тех, кто эти правоустановления нарушал.

Законодательно было установлено, что все религиозные организации, перечень которых приводился в статье 7, действуют в полном соответствии с уставом, необходимость которого как документа, устанавливавшего правоспособность организации, была закреплена статьей 12.

В законе нашла свое отражение и просьба участников Поместного Собора о передаче в собственность религиозных организаций культовых зданий и предметов богослужебного назначения.

В соответствии со статьей 18 религиозные организации получили право обращаться за пожертвованиями (в любой форме), которые, как и любые другие доходы, получаемые религиозными организациями, не подлежали налогообложению.

Отметим, что религиозным организациям восстановили право заниматься производственной и хозяйственной деятельностью, которая была им свойственна ранее. Как итог, при религиозных организациях стали возникать издательские центры, различные благотворительные заведения (например, приюты), иные предприятия, которые могли быть зарегистрированы как юридические лица.

Законом было установлено право на беспрепятственное совершения религиозных обрядов и церемоний, в том числе, проводимых вне стен культовых зданий – на кладбищах, в больницах, пенитенциарных учреждениях, квартирах граждан и т.п.

Религиозным организациям было вновь возвращено право производить и распространять предметы, литературу и иные материалы религиозного назначения и содержания.

Также религиозные организации, согласно вступившему в силу закону, вновь получили право на занятие благотворительной и культурно-просветительской деятельностью, а также возможность устанавливать и поддерживать международные контакты, выезжать за границу для участия в различных религиозных мероприятиях, приглашать к себе иностранных граждан.

Новым законом о свободе совести была существенно видоизменена деятельность государственных органов по делам религии. Отныне они превращались в консультативные органы и были призваны оказывать всяческое содействие религиозным организациям в решении различных вопросов и проблем.

Кроме того, упразднился институт уполномоченных Совета по делам религии при Совете министров СССР. На его смену должен был прийти государственный орган СССР по делам религий, полномочия и функции которого предстояло еще законодательно определить.

Устанавливалось, что все религиозные организации, которые были зарегистрированы в соответствии с ранее действовавшим законодательством, для получения прав юридического лица в месячный срок с момента введения в действие рассматриваемого закона, должны были предоставить для государственной регистрации свои уставы [2].

Все вышесказанное позволяет утверждать, что в 1990 г. был принят закон, в соответствии с которым по-новому стало осуществляться правовое регулирование деятельности религиозных организаций.

Благодаря ему религиозным организациям были возвращены права, реализация которых позволила существенно расширить спектр деятельности религиозных сообществ.

Первым шагом в формировании законодательных основ правового регулирования деятельности религиозных организаций в Российской Федерации в 1990-е гг. стало принятие новой Конституции.

В принятом всенародным голосованием Основном законе страны, в разделе, закрепляющем основные права и свободы человека и гражданина, несколько статей были посвящены в той или иной мере свободе совести. По своему содержанию они отражали те положения, которые были закреплены еще в Законе СССР от 1 октября 1990 г.

В соответствии со статьей 67.1 Конституции Российская Федерация является правопреемником СССР. Это означало, что в России в первой половине 1990-х гг. продолжали действовать те законы СССР, которые не были признаны как утратившие силу. Поскольку закон «О свободе совести и религиозных организациях», принятый 1 октября 1990 г., не был признан утратившим силу, следовательно, в соответствии с ним и регулировалась деятельность религиозных организаций в указанный период времени.

Все лица, привлеченные к уголовной ответственности по данной статье, подлежали реабилитации в соответствии с требованиями Закона РФ «О реабилитации жертв политических репрессий» № 1761-1 от 18 октября 1991 года [1, статья 5].

Как отмечает Ахмадуллина С. З., некоторые положения закона «О свободе совести и религиозных организациях» 1990 г. вступили в противоречие с новой Конституцией [4, с. 54]. Это означало, что законодательство в сфере религии нуждалось в корректировке и частичном пересмотре. В этой связи в 1993 г. была начата работа по разработке нового законопроекта о свободе совести, текст которого был подготовлен к концу 1994 г.

Пока новый законопроект проходил правовую экспертизу его текст параллельно обсуждался на самых различных площадках с привлечением представителей всех крупных религиозных объединений нашей страны.

С учетом замечаний, которые были высказаны специалистами-правоведами и представителями традиционных конфессий, новый вариант законопроекта был внесен в Государственную Думу для рассмотрения депутатами. В ходе его обсуждения было принято решение продолжить работу над законопроектом.

Дальнейшая история принятия нового закона о свободе совести интересна тем, что он был принят на одном из летних заседаний Государственной Думы в 1997 г. сразу в трех чтениях. Широкого обсуждения итоговой версии законопроекта не предполагалось. Именно это и вызвало возмущение религиозных объединений, которые на предварительной стадии разработки документа высказывали большие претензии по ряду содержащихся в тексте законопроекта норм.

Выходом из этой, безусловно, неприятной ситуации стала последующая совместная работа отечественных государственных и религиозных институтов по устранению существовавших недостатков и приведению законодательных норм, касающихся религии, в соответствие с Конституцией РФ и другими законодательными актами, включая международные нормативно-правовые документы.

Как отмечал М. И. Одинцов, обсуждение очередного проекта главного закона о религии происходило тяжело, высказывались вполне обоснованные замечания относительно некоторых положений, однако значительная часть расхождений, в том числе, принципиальных, была устранена [6].

В итоге принятый Государственной Думой и одобренный Советом Федерации федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» был

подписан Президентом РФ Б. Н. Ельциным и с 1 октября 1997 г. вступил в законную силу [3].

По сравнению с предшествующими нормативно-правовыми актами, регламентировавшими деятельность религиозных организаций, вышеупомянутый закон полнее, юридически точнее определял и регулировал правовое положение религиозных объединений, а также особенности их гражданско-правового положения, учитывая нормы, заложенные в Гражданском кодексе и Федеральном законе «О некоммерческих организациях».

В соответствии с частью 2 статьи 4 был установлен запрет на вмешательство в деятельность религиозных организаций со стороны государства, кроме случаев, связанных с пресечением нарушений федерального законодательства.

Впервые в отечественном законодательстве было провозглашено право гражданина на получение религиозного образования (статья 5). При этом отныне можно было не только обучаться, но и обучать религии, а также воспитывать в соответствии с теми религиозными традициями, которых придерживалась религиозная организация.

Некоторые статьи рассматриваемого закона были посвящены вопросам создания религиозных организаций и их государственной регистрации. Законом было установлено, что деятельность религиозных организаций оказывалась возможной и правомочной только при наличии утвержденного устава. Этот документ регламентировал, в том числе, вопросы, связанные с непосредственной деятельностью организации, его основными формами, структурой и органами управления, устанавливал порядок создания и прекращения деятельности религиозной организации и т.д.

Государственная регистрация религиозных организаций осуществлялась в соответствии с нормами рассматриваемого федерального закона, а позднее – с нормами федерального закона «О государственной регистрации юридических лиц и индивидуальных предпринимателей», принятого в 2001 г.

Таким образом, можно утвердительно заявить о том, что в федеральном законе «О свободе совести и религиозных объединениях» были установлены прозрачные и исчерпывающие правовые нормы, не допускавшие их двойного толкования, а самое главное, применения в отношении религиозных организаций.

Надзор за исполнением законодательства в сфере религии был возложен на органы Прокуратуры Российской Федерации, а осуществление государственного контроля за деятельностью религиозных организаций стал обязанностью федерального органа государственной регистрации и его территориальных подразделений.

Введением в действие Федерального закона «О свободе совести и религиозных объединениях» были заложены новые принципы и механизмы правового регулирования деятельности религиозных организаций, которые, как мы видим, существенным образом отличались от ранее принятых.

Список источников и литературы

1. Закон РФ «О реабилитации жертв политических репрессий» № 1761-1 от 18 октября 1991 г. [Электронная версия]. Режим доступа: [<http://docs.cntd.ru/document/9007585>]. Дата обращения: 14.12.2021.

2. Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях» № 1689-1 от 1 октября 1990 г. [Электронная версия]. Режим доступа: [<http://docs.cntd.ru/document/9007585>]. Дата обращения: 19.11.2021.

3. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» № 125-ФЗ от 26 сентября 1997 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/]. Дата обращения: 11.10.2021.

4. Ахмадулина С. З. Формирование российского законодательства о свободе совести и религиозных организациях в 90-е гг. XX века: исторический анализ и политико-правовой аспект // Гуманитарный вектор, 2015. № 3 (43).

5. История государственно-конфессиональных отношений в России (X – начало XXI века): хрестоматия в двух частях. Ч. 2. М.: ИД «МедиаПром», 2010.

6. Одинцов М. И. Об истории принятия закона о свободе совести. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [<https://rusoir.ru/president/president-works/president-works-273/>]. Дата обращения: 24.10.2021

Ильин А. С., священник

Православие в свете политической теологии Аристотеля Папаниколау

*Научный руководитель – священник Михаил Викторович Легеев,
кандидат богословия, доцент кафедры Богословия СПДА*

Аннотация: Автор анализирует богословские взгляды современного богослова А. Папаниколау, сферой интересов которого выступает православная политическая теология, на основе двух аспектов его теологии – предпосылок к появлению политической теологии Папаниколау и предполагаемых целей, которая данная теология ставит перед собой.

Ключевые слова: политическая теология, богословие общения, Папаниколау, Зизиулас, евхаристическая экклезиология, Константинопольский патриархат, межправословный диалог, христианский персонализм.

24 октября 2021 года патр. Константинопольский Варфоломей в интервью греческой газете «Политис» заявил: «...поскольку от самой маленькой структуры, то есть прихода, до поместной церкви как единого целого, у каждой структуры есть глава. Тогда как возможно, чтобы у поместных церквей не было своего главы? Если у нас нет главы, то мы являемся федерацией поместных административных церковных групп, а не сообществом поместных церквей с единым главой, как того требует наше учение о церкви» [1].

Указанная цитата в контексте современных спорах о первенстве в Православной Церкви и сути этого первенства была озвучена патр. Варфоломеем уже в русле сложившегося традиционного для Константинопольского патриархата канонического взгляда на церковное устройство. Однако, нынешний патриарх явля-

ется не первым и далеко не единственным носителем такого мировоззрения, что давно проявляется в деятельности Константинопольского патриархата.

В то же время, необходимо признать, что современная политическая повестка о первенстве уже давно не является исключительно каноническим вопросом. Но важнее всего то, что для современной западной православной теологии, англоязычной и грекоязычной, для первенства в Православной Церкви в течение XX в. и в начале XXI в. разработан серьезный богословский базис.

Одним из ярких современных представителей теологии первенства является американский богослов Аристотель Папаниколау. Круг интересов этого теолога широк, но можно выделить несколько аспектов, которые привлекают нас при обращении к деятельности этого исследователя. Во-первых, А. Папаниколау является видным и широко известным представителем современной теологии Константинопольского патриархата. Во-вторых, он является одним из сторонников первенства Константинопольского патриархата. В-третьих, спектр его научных интересов заключается в области политической православной теологии. И наконец, в-четвертых, он является одним из известных учеников митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа) и его концепции общения [4, с. 240].

Все эти факторы позволяют нам говорить о разрабатываемой Папаниколау политической теологии, которая стремится определить роль Православия в современном мире и политические потенции внутри самой Православной Церкви. Причем богословским базисом для политической теологии Папаниколау выступает богословие общения Зизиуласа.

В политической теологии Папаниколау можно выделить две тенденции, в русле которых строится его взгляд на роль Православия в современном мире. Эти тенденции связаны с рассмотрением вопроса о политической теологии в Церкви внутри (*ad intra*) и во вне (*ad extra*).

Когда мы говорим о политической теологии *ad intra*, то здесь речь идет в первую очередь о вопросе уместности политики внутри Церкви. И в данном случае, основной идеей здесь является идея всеправославного единства, основанного на едином транснациональном центре – т.е. вселенском патриархате.

Когда мы говорим о политической теологии *ad extra* – то здесь речь идет об отношении Церкви с политической сферой современного общества.

Но возникает вопрос: если в отношении политической теологии *ad extra* предмет данной теологии вполне вписывается в русло теологии «родительного падежа», то насколько уместно говорить о политической теологии *ad intra*, т.е. насколько уместно вообще рассуждать о роли политического в среде Церкви. Ведь, тот же вопрос о первенстве мы можем рассматривать с сугубо канонической стороны, например.

Мы не беремся здесь ответить на этот вопрос относительно всей политической теологии, но в отношении политической теологии Папаниколау мы вполне можем проследить логику и обоснование такого взгляда.

Причины наличия в теологии Папаниколау этих тенденций две – предпосылка к формированию его теологии и умозрительная цель, которая ставится Папаниколау в качестве результата.

В парадигме своего научного взгляда, Аристотеля Папаниколау можно определенно отнести к числу сторонников богословской школы митрополита Иоанна

(Зизиуласа) и его богословия общения. Основной интенцией данного богословского направления является вопрос о богочеловеческом общении, как фундаменте православного богословия.

Суть этой концепции, если говорить кратко, базируется на богословии общения Зизиуласа между богом и человеком. В основе общения лежат персоналистические идеи, в рамках которых утверждается:

- верховенство личности над природой,
- инаковости, как онтологической категории, характеризующей личность
- и принципе соотносительности личностей между собой.

В отношении внутрицерковного устройства, Папаниколау практически полностью транслирует идеи Зизиуласа и продолжает развивать экклезиологическую модель «завершенной пирамиды», так и в отношении политической теологии «во вне» Папаниколау помещает принцип богочеловеческого общения, как фундаментальный призыв, следуя которому Церковь должна реализовывать свою деятельность в области политики человеческого общества.

Поэтому фактически богословским базисом для политической теологии Папаниколау выступает тезис о «богочеловеческом общении» реализуемый как внутри Церкви, так и в вне.

В качестве конечной цели, к которой призвана Церковь в современном мире, Папаниколау видит создание транснациональной, всеправославной власти, которая способствовала бы значимому обсуждению нынешней ситуации как глобальной церкви [1, с. 542]. То есть фактически, по мысли Папаниколау, задача Церкви заключается в реализации принципа богочеловеческого общения в политической сфере человеческой жизнедеятельности посредством строительства транснациональной глобальной церкви, как единого политического организма.

Однако, на пути строительства такого политического организма существует явное и существенное препятствие, которое связано с тем, что декларируемая Церковью соборность не реализуется современной Церковью в действительности [1, с. 542]. Препятствием к такой соборности выступает в первую очередь «отсутствие какой-либо глобальной, институционализированной инфраструктуры со стороны Православной Церкви» [1, с. 542].

Конечной целью деятельности Церкви «во вне» Папаниколау видит реабилитацию политики в церковном сознании, уход от «анакорезы» Церкви в области социально-политической сферы и расширение участия Церкви в политике, как реализации Церковью своего учения об обожении, которое Папаниколау понимает исключительно как синоним к термину «богочеловеческое общение». При этом, поскольку вопрос о таком участии помещается в персоналистический, личностный контекст – идеальным политическим режимом Папаниколау видит «либеральную демократию» [3, с. 252].

Таким образом, мы видим, что две тенденции политической теологии Папаниколау, взяв своим источником основание одной и той же горы, смыкаются на вершине этой горы, сводя политическое внутри Церкви с политическим во вне. Это дает основания говорить о том, что

- во-первых, наличествует двух этих тенденций в политической теологии Папаниколау,

- во-вторых, две тенденции находятся между собой в генетическом и телеологическом родстве
- в-третьих, каждую из них необходимо рассматривать в качестве заслуживающей внимания и влияющей на современную церковную действительность.

Список источников и литературы

1. *Papanikolaou A.* Orthodoxy, postmodernity, and ecumenism: the difference that divine-human communion makes // Journal of Ecumenical Studies, 42:4, Fall 2007.
2. Καλατζής Μ., Οικουμενικός Πατριάρχης Βαρθολομαίος στον «Π»: Τους Ρώσους τους εκχριστιανίσαμε, για να μην πω τους εκπολιτίσαμε / Μ. Καλατζής // ΠΟΛΙΤΗΣ. – 2021. – 24 октября. – URL: <https://politis.com.cy/politis-news/oikoymenikos-patriarchis-vartholomaios-ston-p-toys-rosoys-toys-ekchristianisamegia-na-min-po-toys-ekpolitisame> (Дата обращения: 25.11.2021).
3. *Кырлежев А.* Мистическая политика как *contradictio in adjecto*. На полях книги Аристотеля Папаниколау // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. №3 (32).
4. *Шшиков А. В.* Спорные экклезиологические вопросы повестки Всеправославного собора и проблема верховной власти в православной церкви // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. №1 (34).

Березина Л. А.

Подходы и интерпретации гражданской религии

*Научный руководитель – Чибисов Борис Игоревич,
кандидат исторических наук, доцент*

Аннотация: *в данной статье рассматривает эволюция понятия «гражданская религия» и смежных с ним понятий: «псевдорелигия» и «квазирелигия» в научных работах. Работа охватывает широкий спектр научных деятелей, начиная с представителя просвещения и заканчивая русскими учеными XX века.*

Ключевые слова: *гражданская религия, квазирелигия, псевдорелигия.*

В последнее время мы можем наблюдать интерес к понятию «гражданская религия»: термин стал чаще мелькать в научных работах, СМИ. Понятие «гражданская религия» еще не определено окончательно и до сих пор вызывает интерес научного сообщества. Различные исследователи видоизменяют термин, применяют разные трактовки или даже подгоняют под контекст. Мы рассмотрим некоторые подходы и основные представления о понятии «гражданская религия» и близких к нему понятиях псевдорелигии и квазирелигии.

Понятие «гражданская религия» появляется еще во времена французского Просвещения. Жан-Жак Руссо в работе «Об общественном договоре или принципы политического права» видит гражданскую религию в качестве новой модели государственно-религиозных отношений, при которых государство может высту-

пать Божеством или быть близко к нему по природе, оттуда же идеи государства, охраняемого Богом, и Богоизбранности. Государство в таком типе предъявляет свои догматы и ритуалы: нормы, законы, государственные праздники.

Одним из первых, кто начал обращать внимание на процессы, соотносимые с понятием «гражданская религия» стал Иоахим Вах (1898-1955) – ученый германского происхождения, эмигрировавший в Америку. В работе «Сравнительное изучение религий», давая понятие религиозного опыта, Вах создает критерии и для отделения нерелигиозного опыта. Он пишет: «Псевдорелигия может продемонстрировать черты подлинной религии, но в ней человек соотносит себя не с предельной, но с некоей конечной реальностью». Вах выделяет четыре типа псевдорелигий: марксизм, биологизм, популизм или расизм, этатизм .

Во взаимодействии с Вахом работает Пауль Тиллих, также эмигрировавший из Германии в США. Главное отличие религии и квазирелигии заключается в том, что в квазирелигии интерес направлен на конечную реальность, которая заменяет предельную. «В секулярных квазирелигиях предельный интерес направлен на такие объекты как нация, наука, особая форма или состояние общества или высший идеал человечества, которые в этом случае рассматриваются как божественные».

Тиллих также разделяет понятия: псевдорелигии являют собой обманчивое сходство с подлинной религией, а квазирелигии являют подлинное сходство, «основанное на идентичности некоторых сторон». Тиллих проводит параллель, исходя из своего христианского мировосприятия, между язычеством и квазирелигией: обе веры направляют человеческий интерес на «ложные предельности».

Ниниан Сمارт (1927-2001) – выдающийся религиовед XX столетия. Рассматривая различные типы мировоззрения, Смарт сталкивается с идеологиями, которые имеют сходство с 7 измерениями религий. Примеры таких идеологий: марксизм, национализм, научный гуманизм. «Существует множество людей с глубоко духовными интересами, которые не связывают себя с каким-либо формальным религиозным движением и которые не соотносят себя так или иначе с трансцендентным. Они могут видеть предельный духовный смысл в единении с природой или в отношениях с другими людьми».

Первое громкое употребление понятия «гражданской религии» принадлежит Роберту Беллу: в 1967 году в американском журнале «Дедалус» была опубликована статья «Гражданская религия в Америке». Именно после публикации тема обрела популярность научно-гуманитарного сообщества. По Беллу, гражданская религия не соединяется ни с классической религией, ни с государством. Он не видит в гражданской религии поклонения государству, а лишь «религиозное» выражение американской идентичности. Он представляет американцев как уникальный народ: при отсутствии ответственности перед Богом, гражданская религия и ответственность перед государством параллельно упадет. Гражданская религия не составляет конкуренцию традиционным верованиям, существуя на другом уровне: традиционная религия обуславливает личное спасение, а гражданская спасение в социуме. Из всего выше сказанного мы можем составить определение гражданской религии по Р. Беллу. Гражданская религия – это неконфессиональное религиозное измерение публичной американской жизни, яв-

ляющееся сущностным выражением американской нации и объединяющее всех членов американского общества, независимо от их вероисповедания и конфессиональной принадлежности.

Тема гражданской религии обретает популярность и в российском религиоведении. В. Р. Легойда в работе «Гражданская религия pro et contra» (2003) пытается определить, является ли религией феномен гражданской религии. Он характеризует гражданскую религию так: «...компромиссный альтернативный вариант традиционным верованиям, при этом вариант весьма поверхностный по сравнению с традиционными религиями...».

В. А. Бачинин, также критикует гражданскую религию, считая ее несовершенным и ненужным творением человека. Для Бачинина главной проблемой современного общества является его секулярность, эта проблема только подкрепляется феноменом гражданской религии. Для он предлагает обратиться к языку «политической теологии», не видя будущего России за светскими идеологиями. Говоря о религиозной идеологии, В. А. Бачинин подразумевает прежде всего христианство.

Архимандрит Кирилл Говорун в работе «Православная гражданская религия»(2015) видит, что современные реалии постсоветской идеологии заключаются в некоем наборе элементов из имперского, советского и нового периодов. Универсальность РПЦ Говорун усматривает в сохранении ею культуры, поддержке политического строя: «Во многих отношениях эта вера остается однородной по отношению к старой советской идеологии. Иными словами, в рамках гражданской религии оказывается, что не Церковь перетягивает на свою стороны ностальгирующее по империи и советскому прошлому общество, а общество перетягивает на свою сторону Церковь». Говорун усматривает опасность слияния институтов и подмены понятий (Бог=государство).

В центре исследования А. Б. Гофмана «Социология и гражданская религия в России» (2005) понятие национальной идеи и ее поиски. В качестве такой идеи он выдвигает понятие «гражданской религии», которая должна объединить Россию и создать необходимое условие достижения осознанного единства. Именно в нем он усматривает священный компонент, способность влиять на функционирование других институтов.

Е. М. Мирошина в своей работе «Гражданская религия: возможна ли она в России?» (2004) ищет консенсус между правом на свободу совести и запретом на государственную поддержку религии. Она хоть и говорит, что гражданская религия может играть важную роль в становлении государства, но относится с опасением к ее не до конца изученному понятию: «...прежде всего отсутствием необходимого опыта в построении гражданского общества, а с другой стороны, принципиально новым отношением к религии, осмыслением ее роли в современном российском обществе». Термин «гражданская религия» Мирошина определяет как гражданский договор о религиозных ценностях и видит практическую пользу в продолжении изучения этого понятия.

В широком смысле слова, гражданская религия есть некое религиозное (а иногда псевдорелигиозное) отношение к национально-государственным традициям и отдельным фактам государственной истории. При этом гражданская

религия может как отличаться от конкретной конфессии, так и являться искаженной проекцией конфессии на социально-политическую область. Главное отличие гражданской религии видится в отсутствии духовной составляющей, т.е. религия существует ограниченно: только на социально-политическом уровне.

Список источников и литературы:

1. Гражданская религия в России [Электронный ресурс] // Сигма URL: <https://syg.ma/@vladimir-ieghorov/grazhdanskaia-rielighiia-v-amierikie>.

2. Гражданская религия и христианство [Электронный ресурс] // Журнал Московской Патриархии URL: http://www-old.srcc.msu.ru/bib_roc/jmp/00/02-00/15.htm.

3. Гражданская религия и христианство [Электронный ресурс] // Журнал Московской Патриархии URL: http://www-old.srcc.msu.ru/bib_roc/jmp/00/05-00/16.htm.

4. Мемориальные даты как элемент гражданской религии: секулярное и конфессиональное измерения [Электронный ресурс] // Научная электронная библиотека «КиберЛенинка» URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/memorialnye-daty-kak-element-grazhdanskoy-religii-sekulyarnoe-i-konfessionalnoe-izmereniya/viewer>.

5. Основные теории интерпретации квазирелигиозных движений [Электронный ресурс] // Институт Философии Российской Академии Наук URL: https://iphras.ru/site/sci_spir/otikd.html.

6. Православие и коммунистическая квазирелигия [Электронный ресурс] // Портал Психологических изданий URL: https://psyjournals.ru/files/35826/sociosphaera_2010_n4_Andreeva.pdf.

7. Российские религиоведы о концепциях религиоподобных явлений в западном религиоведении [Электронный ресурс] // Собор.by информационный портал URL: http://sobor.by/koncepc_kolkunova.htm.

8. *Смирнов М. Ю.* Гражданская религия как модель и как реальность // Классификация религий и типология религиозных организаций / под ред. И. Я. Кантерова, Е. С. Элбакян, И. Н. Яблокова, М. Н. Ситникова. – М.: Изд-во АТиСО, 2008. – С. 119–124.

9. Тема гражданской религии в современном российском религиоведении [Электронный ресурс] // Научная электронная библиотека «КиберЛенинка» URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tema-grazhdanskoy-religii-v-sovremennom-rossiyskom-religiovedenii/viewer>.

10. Теологические трактовки квазирелигий (концепции И. Ваха и П. Тиллиха) [Электронный ресурс] // Институт Философии Российской Академии Наук URL: https://iphras.ru/site/sci_spir/papers/zabiyako.html.

11. *Тиллих П.* Динамика веры // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 134.

12. *Тиллих П.* Значение истории религии для теолога-систематика // Тиллих Пауль. Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 450.

13. Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017.

Практика совершения Литургии апостола Иакова в свете славянских рукописей

Научный руководитель – священник Андрей Викторович Кретов,
магистр богословия, и.о. заведующего кафедрой церковно-практических
дисциплин Екатеринодарской духовной семинарии

Аннотация: На сегодняшний день в некоторых приходах Русской Православной Церкви один или несколько раз в году совершается литургия апостола Иакова Брата Господня. В большинстве случаев она служится по Иерусалимскому чину в переводе епископа РПЦЗ Филиппа (Гарднера). Данного чина не знает наш Богослужебный Устав, а его совершение подвергается критике по двум причинам: 1) сомнительная подлинность молитв и 2) произвольность уставных указаний.

Не разделяя имеющуюся критику, мы хотим показать альтернативный вариант совершения литургии апостола Иакова по древним славянским рукописям. И, на основе этого, предложить «исторические» уставные указания, подлинность которых не вызывает сомнения у исследователей.

Ключевые слова: литургия апостола Иакова, апостольские литургии, древние литургии, литургия, апостол Иаков, славянские рукописи

Проблема

«Гарднеровский» [1] чин, по которому сейчас совершают литургию апостола Иакова в Русской православной Церкви, имеет множество отличий от литургии святителя Иоанна Златоуста в обрядовой стороне совершения литургии: ектении говорятся лицом к народу, Священное Писание читается на середине храма, куда исходят все священнослужители, Причастие совершается отдельно, как было в практике Церкви до VII века. Большинство этих уставных рубрик были составлены архиепископом Закинфским Дионисием (Латас) в 1886 г., а впоследствии дополнены архиепископом Афинским и всея Эллады Хризостомом I (Пападопулосом). Критики этого чина в целом и его уставных указаний в частности считают, что «древнюю литургию подменил неаутентичный текст <...>, снабженный произвольными комментариями» [2, с. 242.].

Мы же предлагаем альтернативный вариант совершения литургии апостола Иакова по аутентичным славянским рукописям XVI-XVIII вв.

Славянские рукописи

В распоряжении исследователей имеется двадцать шесть рукописей с чином литургии апостола Иакова на славянском языке. Из них мы выбрали три наиболее интересных для нас. Это следующие рукописи: 1) Пог 298 – самая ранняя из известных литургической науке, аутентичность которой не подвергается сомнению; 2) Унд. 484 – рукопись, во многом сходная с Пог. 298 и, вероятно, восходящая к единому с ней протографу, но произведенная на Южных славянских грани-

цах; и, 3) МДА 168 – древнейшая рукопись «Московского перевода» [3, с. 106], имеющая уникальные уставные указания.

Самая ранняя, из известных нам, рукопись с полным чином литургии апостола Иакова хранится в Русской Национальной Библиотеке города Санкт-Петербурга. Она датируется 1541-1560 годом. Это рукопись Погодинского собрания под номером 298 [4], которая представляет собой сборник, содержащий чин литургии апостола Иакова и литургии апостола Петра на славянском языке. Сборник восходит к славянскому протографу XIV в., который, в свою очередь, является переводом с греческой рукописи XII века.

Второй мы будем рассматривать рукопись Унд. 484, которая является копией рукописи Софийского Киевского собора (Соф. 104), кон. XVI века. Данная рукопись озаглавлена «Егхеридион сиреч мечець», и представляет из себя сборник, полемического содержания (в защиту православной католической Церкви и Ее учения о Евхаристии) [5]. Напечатана она была в Бухаресте Угровлахийском в сентябре 1690 года (историческая область, расположенная на Юге Румынии, в ее центре находился Бухарест. Валахия). После обширной полемической части, в которой подробно и с ссылками на святоотеческое учение и соборы, рассматривается учение Православной Церкви о Евхаристии, помещен чин литургии апостола Иакова.

МДА 168 [6] – служебник с ЛАИ из стен Московской Духовной академии, датированный 1692 годом. Чинопоследование этого сборника имеет множество отличий от рукописей, описанных выше. Здесь автор пытается вписать молитвы из Иаковлевой литургии в чин литургии святителя Иоанна Златоуста.

По внешним признакам мы делаем вывод о употреблении этих рукописей (потертости, капли воска), а по внутреннему содержанию – о богослужебном использовании МДА 168 (служебник, чин службы стилизован под общеизвестный) и протографа Пог. 298 и Унд. 484 (практические указания, содержание молитв). Итак, некоторые славянские рукописи создавались в богослужебных целях. Так как аутентичность наиболее ранних из них не подвергается критике, то они и предлагаются нами как альтернативный вариант совершения литургии апостола Иакова. Однако существует определенная проблема: в предлагаемом нами чине не хватает ряда уставных указаний.

Уставные указания

Скажем о тех указаниях, которые есть в этих рукописях и представляют ценность для практического совершения. Рукописи Пог. 298 и Унд. 484 восходят к единому протографу, признаваемому наиболее ранним. Но указания в этих рукописях порой различаются. Например, в Унд. 484 есть указание на совершение проскомидии, тогда как в Пог. 298 этого нет («Священнике: сотвори проскомидию по обычаю непременно. И егда покрыеши Святая, глаголи молитву сию предложения» [5, л. 78]). Что касается прочих указаний, то они в основном содержатся в заглавиях молитв. **О каждени** может говорить указание: «Священник молитву кадельную, входу соборному: Господи Боже наш, якоже приемый Авелевы дары...», здесь же говорится и о совершении входа. **О самом входе:** «Диакон: Премудрость прости. Единородный Сыне Слове Божий. Таже, молитву, юже священник в исход причту от двери церковныя, и в жертвеник входу: Боже

Вседержителю». **Говорится о поклонах, преклонениях, благословениях и перекрещениях священника в определенные моменты служб.** Очень подробно описаны действия после «Святая Святым»: как исполнялись Чаши, раздроблялись святые Дары и причащались клир и миряне.

В свою очередь, рукопись МДА 168 стилизована под литургию святителя Иоанна Златоуста. Ее совершителю предлагается совершить проскомидию, в первую часть вписано указание на пение обычных антифонов, на обычное совершение малого входа. Апостол, Евангелие, Великий вход и причащение совершаются «по чину Златоустовой литургии». Только молитвы и некоторые особенности именно молитв создают некоторые «видимые» отличия этой литургии от Златоустовой. По мнению исследователя Даниэля Галадза, такой чин интересен попыткой стилизации под известное чинопоследование литургии. При этом качественный славянский перевод и аутентичность молитв делают этот чин более выгодным по сравнению с переводом Ф. Гарднера. Предлагается его практическое совершение [7]. Рукописи этой группы составляют новый самобытный чин, уставные рубрики которого составлены иеромонахом Иоанником Греком в XVII веке. Так как предметом нашего исследования являются именно «исторические» уставные указания, то далее мы этот чин рассматривать не будем.

Практическое применение

Ход богослужения и действий священника представляется полным, хотя некоторые лакуны имеют место. При совершении литургии по уставным указаниям, описанным в данных рукописях, возникает ряд вопросов. Они касаются действий священника и диакона: как совершать каждение; как совершать выходы и входы с Апостолом и Евангелием; в какой момент оборачиваться на Запад для благословения народа; когда диакон должен выходить на солею, а когда входить в алтарь; лицом к народу или на Восток произносить ектении, как давать целование или брать благословение у священника и когда. Что касается исполнения Чаши Телом Христовым, раздробления Даров и причащения мирян, то здесь наличие уставных рубрик наиболее полное. Однако их понимание вызывает некоторые трудности. Нет упоминаний об использовании теплоты и «всыпании» частиц с Проскомидии в Чашу.

Решение этой проблемы может быть разным. Нами считается приемлемым заполнять лакуны и труднопонимаемые места действиями из литургии святителя Иоанна Златоуста. Это возможно в силу, во-первых, схожести литургий в указанных затруднительных местах – совершитель литургии понимает, что ему указано делать в подобном случае на литургии святителя Иоанна Златоуста, и делает это же на литургии апостола Иакова. Во-вторых, в случае, когда сложно сопоставить затруднительное место с литургией Иоанна Златоуста, на помощь приходит логическая понятность чина апостольской литургии – совершитель из названия молитвы или ее смысла понимает, что требуется сделать в данном моменте.

Вывод

Совершение литургии апостола Иакова по древним аутентичным славянским рукописям, восходящим к реальной богослужебной практике Восточной Православной Церкви XII века, возможно с восполнением лакун указаниями из современной практики совершения литургии святителя Иоанна Златоуста. Такой

подход избавляет совершителя литургии от необходимости что-то добавлять по своему усмотрению.

Список источников и литературы

1. Божественная литургия святого апостола Иакова брата Божия и первого иерарха Иерусалимского... переводчика, справщика, и наборщика с[вя]щенной-гумена Филиппа. – Владимирова: братство преп. Иова Почаевского, 1938. – 36 л.
2. *Желтов М., свящ.* Литургия апостола Иакова. // ПЭ. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2013. – Т. 41.
3. *Даниленко Б., прот.* Церковнославянские переводы литургии апостола Иакова по рукописям XVI-XIX веков // Wiener Slavistisches Jahrbuch (Neue Folge) / Herausgegeben von Stefan Michael Newerkla & Fedor B. Poljakov. – Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017. – Bd. 5. P. 105-132.
4. Литургии ап. Иакова и Петра. Сер. XVI века. Полуустав. РНБ (Санкт-Петербург). Собр. М. П. Погодина (Ф. 588). № 298. 50 л.
5. Сборник. Конец XVII века. Полуустав. РГБ (Москва). Собр. В. М. Ундольского. № 484. 99 л.
6. Литургия ап. Иакова. 1692 год. Полуустав. РГБ (Москва). Собр. МДА. № 168. 48 л.
7. *Galadza Daniel.* Liturgy and byzantinization in Jerusalem. Oxford: OxfordUniversityPress, 2019.

Самохин Д. Н.

Символика монашеского облачения: историко-богословский аспект

*Научный руководитель – протоиерей Димитрий Николаевич Полохов,
кандидат богословия, доцент*

Аннотация: *Последние дни жизни нашей Церкви ознаменовались тем, что выросло число храмов и монашеских обителей. Конечно само по себе это явление на фоне оскудения монашеского призвания в странах запада требует особого исследования. Но все-таки, что влечет человека в монастырь? Что там уникального?*

Ключевые слова: *монашеское облачение, монашество, мирская одежда, символ, образ жизни.*

Начиная обсуждение вопроса об монашеском облачении важно иметь ввиду одно важное обстоятельство. А о каком обстоятельстве идет речь, какое различие имеется между монашеской и одеждой простого мирянина? В раннем монашестве внешнего отличия практически не было, а если и было то не большое. Глобальное различие содержалось в другом, а именно в духовном различии. Дело

в том, что монахи никогда самостоятельно без какого-либо указания выбранную ими одежду, но получали ту, которую выбирал и давал им другой, чаще всего уже ношенную. Все это делалось не по их собственному вкусу, но по воле настоятеля. Прийдя в монастырь они уже не могли приобретать одежду по собственному желанию, выбирая ее по каким-то внешним признакам: выбирая ее по цвету, форме, материалу, им необходимо было принимать то, что им определил настоятель, и что требовалось согласно с их новым образом жизни.

С этого момента все отличие от мирской одежды выражалось в том обстоятельстве, что и высокопоставленные, и бедняки, приняв монашеский постриг, то есть став монахами, имели одинаковую одежду. С этого момента они становились равны. Констатация данного факта давала им понять, что теперь со сменой одежды стали другими людьми, с чем непременно связано и перемена внутреннего настроения. Наряду с этим, с ростом монашества, естественно существовало и внешнее различие в цвете, форме и материале, – различие, которое позволяло всем узнать монахов.

По мнению старца Иосифа Афонского облачение в монашеские одежды – это таинство, как и возлагание венцов в браке. Ты надеваешь монашеское одеяние вместо венцов. И так уневещиваешься Христу, давая обет девства до конца жизни.

Какие же разнообразные впечатления вызывает черное облачение монаха. Одни при виде его впадают в некоторые недоумения, у других оно вызывает печаль и сожаление. Почему это облачение именно черного цвета? Почему оно должно отличаться от мирской одежды? А какое же у него символическое значение и имеется ли оно вообще? На этот вопрос нам отвечают святые отцы. Они говорят, что это действие подобно тому, когда обычный воин, придя на военную службу, снимает с себя всю старую одежду и одевает воинскую, так же и монах, являясь воином Христовым снимает с себя все ветхое и облачается в одежду согласно своему статусу. И это монашеское облачение имеет свое символическое значение. Эта одежда является символом непрестанного покаяния, скорби о своих сделанных грехах, об утраченном райском блаженстве [3, с. 329]. Как пишет наш прославленный святитель Игнатий (Брянчанинов), что: «яркая, очень красивая одежда не подходит для людей плачущих о своей умершей, греховной душе. Для таких может подойти только черная одежда, которую люди одевают в знак своей глубокой и искренней печали» [7, с. 103].

Таким образом отчетливо видно, что цвет монашеского облачения вовсе не случаен. И все части одежды отнюдь не случайны, а имеют свое символическое значение. Разумно их будет рассмотреть именно в том порядке, в каком они надеваются игуменом на постригаемого во время монашеского пострига.

Власяница, так же ее еще называют хитон. В древности она ткалась из верблюжьего волоса, и обязательно одевалась на голое тело монаха, причем этот волос очень больно колот его. Это являлось напоминанием монаху о необходимости безропотного терпения всех трудностей, встречающихся на его выбранном пути. В настоящее время власяница представляет рубашку из простой ткани [2, с. 327].

Далее, игумен, совершающий постриг поверх власяницы на постригаемого одевает параман. Изначально это были сплетенные из кожаных ремней двойные

перевязки, который своеобразно спускаясь с шеи крестообразно обнимали плечи и только под мышками препоясывали одежду. Это все делалось для того, чтобы удобней можно работать. Уже позже к этим перевезям начали приклеплять плат с изображением Креста и всех орудий Его страданий. На нем написаны слова святого апостола Павла: «Аз бо язвы Господа Иисуса на теле моем ношу» (Гал. 6, 17). Своей необычной крестообразной формой параман знаменует поднятие на рамена ига Христова.

Далее для воспоминания крестных страданий Христа и в знак непрерывного следования Ему, то есть во всех ситуациях терпения всех случающихся скорбей и несчастий, на постригаемого вместе с параманом надевается обычный деревянный крест.

Затем одевается обычное черное платье, которое называется подрясник. Своей простотой он должен напоминать монаху о его добровольно данном обете нищеты.

Потом на постригаемого надевается пояс, который по словам аввы Дорофея также имеет свое символическое значение. Преподобный говорит, что пояс является символом того, что человек, посвятивший себя монашескому деланию должен быть постоянно готов к духовному подвигу. А во-вторых, глядя на историю монашества мы увидим, что пояс делался из убитых животных, что является символом умерщвления похоти [2, с. 247].

Следующая одежда постригаемого – ряса. В чине пострига она называется «ризой веселия и радования». Эта одежда символизирует собой борьбу с грехом, а как итог и отложение печалей и смущений, которые постигают человека от всяких скорбей, а также при победе над ними, благодаря стяжанию Святого Духа непрерывное духовное радование, которое восстанавливает теснейшее общение человека с Господом [6, с. 56].

Сразу после рясы на постригаемого надевается мантия, которая в чине пострига называется «ризой спасения». Она имеет несколько значений. Во-первых, она символизирует силу Божию, которая покрывает монаха, а во-вторых это неуклонное следование выбранному пути. Отсутствие у мантии рукавов говорит о том, что у человека принявшего монашеский постриг руки не свободны для мирской деятельности, то есть для греховной жизни. Кроме того, просторная мантия обозначает, что монах подобен ангелу, и несмотря не на какие искушения всегда должен быть готовым к Божьему деланию. По словам современного подвижника и исповедника архиепископа Антония (Гольинского-Михайловского): «монашество – это земные ангелы, а ангелы должны летать» [1, с. 327].

Святые отцы очень часто сравнивают мантию с широкими плащами царских воинов, по которым сразу видно кому они служат. Так по человеку, облаченному в мантию можно сразу сказать, что это монах, а монах является воином Христовым. А потому, согласно своему призванию он должен терпеть все страдания и искушения, которые приходятся на его долю, как и Христос терпел за всех нас. Как пишет в своих душеполезных поучениях преподобный авва Дорофей: «Как наш Владыка во время своих страданий был одет в багряную ризу, ибо во-первых, Он был так одет как Царь царствующих и Господь Господствующих, а во-вторых, как чистый Бог, поруганный грешными, нечестивыми людьми. Вот так и дается

обет, чтобы переносить все страдания Его. И ни при каких обстоятельствах воин Христов не должен бросать своей службы, чтобы сделаться может купцом или земледельцем, иначе он элементарно может лишиться своего высокого призвания. Его задача одна – служить единому Богу и Владыке» [2, с. 327].

Клобук в чине пострига именуется шлемом спасения и непостыдного упования, согласно словам святого апостола Павла: «Оболкшися в броню веры и любви и шлем упования спасения» (1 Сол. 5, 8). И в другом месте у него же говорится: «И шлем спасения восприимите во еже возмощи стати противу кознем диавольским» (Ефес. 6, 11,17).

Далее постригаемого обувают в сандалии. Чтобы как говорит святитель Симеон Фессалоникийский: «Постоянно стремился идти по евангельскому пути, где он согласно своему желанию получит назначенного ему венца жизни небесной».

Наконец в самом конце монашествующему вручаются четки, символизирующие меч духовный, и при этом как бы завещается непрестанное моление Иисусовою молитвою, которая и является тем самым мечом духовным.

В заключении своей статьи хотелось бы отметить, что монашескую жизнь практически невозможно регламентировать какими-то рамками, положениями, уставами. Конечно каждому это известно, что качество жизни самого монаха зависит прежде всего только от него, от его целеустремленности, целеполагания, а не о каких-то писанных правил. Даже в монастыре с самым строгим уставом можно оказаться абсолютно никудышным монахом, а вне монастырских стен вполне достойно нести монашеский подвиг, и достигнуть великих духовных даров.

Список источников и литературы

1. *Антоний (Голынский-Михайловский), свящ.* О молитве Иисусовой. Аскетический трактат. – М., 2015 – С. 327.
2. Преподобный авва Дорофей. Дешеполезные поучения. – М., 2015 – 685 с.
3. *Астэр И. В.* Современный православный монашествующий: мотивация ухода от «мира» // Вестник Тамбовского университета. 2009. № 6 (74). С. 327-333.
4. *Астэр И. В.* Монашество как социо-религиозный феномен // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии. 2012. № 1. С. 50-60.
5. Митрополит Иларион (Алфеев). Значение монашества для современного Православия // Доклад на VI Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Жизнь во Христе: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи». – М., 2015 – С. 53-69.
6. *Митрополит Иларион (Алфеев).* Вы – свет мира. – М., 2016 – С. 41-99.
7. *Игнатий Брянчанинов, свт.* Аскетические опыты // Собрание сочинений. В 7 т. Т. 2. – М., 1996. – С. 103.

Христианский театр: смысл и цели в современных социокультурных условиях

Научный руководитель – Дьяченко Ольга Николаевна,
кандидат философских наук, доцент

***Аннотация.** Работа посвящена осмыслению положения христианских театров в современных социокультурных условиях. Автор останавливается на анализе противоречий, существующих в отношении христианской Церкви к театру. В настоящее время в «Социальной концепции Русской Православной Церкви» дана всецело положительная оценка театрального искусства. Однако, обращаясь к анализу первоисточников, можно увидеть, что многие Учители Церкви, почитаемые святые и авторитетные богословы высказывают крайне негативные суждения по данному вопросу. В ходе исследования автор приходит к однозначному выводу о том, отношение христианской Церкви к театру всегда было двойственным, именно поэтому данная тема требует дальнейшего теологического исследования.*

***Ключевые слова:** Церковь, театр, культура, грех, лицедейство.*

Актуальность обращения к избранной теме обусловлена тем, что в современных социокультурных условиях появился новый вид театрального искусства – христианский театр, о чем свидетельствует факт наличия во многих приходах Русской Православной Церкви театральных студий, кружков для детей и взрослых. И здесь возникает ряд вопросов: насколько занятие театральным искусством способно содействовать духовному совершенствованию христианина? И в целом, совместима ли сама идея театра с христианскими принципами и идеями, если как мы помним, театральное искусство есть порождение языческой культуры, возникшее из культа поклонения богу Дионису [13]. И действительно, с возникновением христианства и на протяжении многих столетий театр признавался греховным деянием. Так, 51 правило Трулльского Собора гласит: «Святой вселенский собор сей совершенно возбраняет быт и смехотворцам, и их зрелищам, такожде и зрелища звериные творити и плясания на позорищи. Аще же кто настоящее правило презрит, и предастся которому либо из сих возбраненных увеселений: то клирик да будет извержен из клира, а мирянин да будет отлучен от общения церковнаго» [7, с. 550].

Да и в сознании многих современных христиан театр прочно связывается с греховным деянием. Возникает вопрос: почему? Ведь с течением времени он изменился: уже нет жестоких сцен убийства, разврата и языческих мистерий.

Многое изменилось, жизнь не стоит на месте: поменялось отношение христианской религии ко многим явлениям, в том числе и к театру. Так, на Архиерейском Соборе 2000 года был принят документ, который в буквальном смысле поддерживает сотрудничество Церкви и театра. В «Основах социальной кон-

цепции Русской Православной Церкви», в главе XIV читаем: «Светская культура способна быть носителем благовестия. Это особенно важно в тех случаях, когда влияние христианства в обществе ослабевает или, когда светские власти вступают в открытую борьбу с Церковью. Так, в годы государственного атеизма русская классическая литература, поэзия, живопись и музыка становились для многих едва ли не единственными источниками религиозных знаний. Культурные традиции помогают сохранению и умножению духовного наследия в стремительно меняющемся мире. Это относится к разным видам творчества: литературе, изобразительному искусству, музыке, архитектуре, театру, кино. Для проповеди о Христе пригодны любые творческие стили, если намерение художника является искренне благочестивым и если он хранит верность Господу» [6, с. 21].

Не будет преувеличением, что именно этот документ способствовал тому, что в России стали активно развиваться христианские театры.

Обращаясь к анализу источников (сайты приходов РПЦ, группы в соц. сетях, специальные сайты театров), которые отражают деятельность христианских театров, мы можем сделать вывод – современный христианский театр – это разнородные профессиональные и самодеятельные театральные коллективы, актеры которого обычные члены Церкви, поставившие перед собой сверхзадачу духовного осмысления жизни с позиций Православной Веры [8, 10, 11].

Основная задача христианского театра – свидетельствовать о естественном Божественном Откровении, раскрывая действие высших сил через видимый нами мир, нашу совесть, людские судьбы и историю человечества [9].

Наиболее известным на сегодняшний день является Московский Русский духовный театр «Глас». Созданный еще в 1989 году выпускниками Высшего театрального училища им. М. С. Щепкина Никитой Астаховым и Татьяной Белевич обрел свою популярность не так давно. Деятельность труппы не ограничивается только театральными постановками. Актеры «Гласа» во главе с руководителями активно участвуют в общественной жизни страны: проводят различные мероприятия (Оптинский форум, секция Международных Рождественских чтений), организует благотворительные вечера для помощи детям-сиротам и людям с ограниченными возможностями здоровья. Профессионализм и мастерство коллектива не раз было отмечено многочисленными наградами на международных и всероссийских форумах и фестивалях [8].

Казалось бы, что театр принят и одобрен Церковью и может служить местом проповеди о Христе. Но обращаясь к анализу трудов святых Отцов и Учителей Церкви, нельзя не отметить того, насколько непримиримо подвергали осуждению они грех лицедейства. Ведь именно это, по нашему мнению, остается неизменной основой любого театрального представления. Несмотря на то, что христианским театрам сегодня «дали зеленый свет», мы не можем отвергнуть мнение столпов Церкви. Христианские святые, Отцы и Учители Церкви не раз порицали не только деятельность, но и существование театра вообще.

Одним из первых противников театра был Тертуллиан, который считал, что «сами демоны, предвидя, что удовольствие от зрелищ приведет к идолопоклонству, внушали людям мысль изобрести театральные представления» [12, с. 7].

Позже Блаженный Августин в своем труде «О граде Божьем» писал, что в понимании греков игра актеров и само театральное искусство были угодны богам, и выступали как средство их услаждения [2].

Подобное отношение к театру мы находим и в наследии представителей русской богословской мысли.

Например, святитель Феофан Затворник, утверждал, что театры, балаганы и тому подобное «негодны для христиан» [5].

А преподобный Амвросий Оптинский давал крайне негативную оценку театральным зрелищам и представлениям, говоря об их пагубном влиянии на человека: «Оттого теперь и появляются люди, подобные вашему N, – спорливые, упорные, раздражительные, – что они учатся нравственности в театрах. Приходилось слышать, что некоторые называют театр порогом церкви. Пожалуй, с этим можно согласиться, что театр есть порог церкви, только с заднего крыльца. Спросим еще: все, делающееся в театрах, какое должно иметь влияние на неиспорченную натуру молодого человека? Без сомнения, оно должно породить и укрепить в нем звериные чувства с неизменными скотскими потребностями. О преимуществе же храмов Божиих пред театром я считаю и говорить излишним» [1, с. 503].

Но самым ярким противником театров был святой праведный Иоанн Кронштадтский, который утверждал: «Театр также погашает веру и христианскую жизнь, научая рассеянности, лукавству, смехотворству; он воспитывает ловких сынов века сего, но не сынов света. Театр – противник христианской жизни; он порождение духа мира сего, а не Духа Божия. Истинные чада Церкви не посещают его» [3, с. 397].

В этом мы не можем не согласиться с авторитетнейшими представителями православной мысли. Что бы христианские театры ни предпринимали, театр всегда останется атрибутом земного, дольного мира, живущего страстями, которым в Церкви нет места. Сознывая это, монахиня Олимпиада (Константинова), в прошлом театровед, пишет: «Театр противостоит храму по своей природе и потому «Не найти нам в театре подлинной духовности ... православие и театр несовместимы» [4, с. 84].

И всё же нужно признать, что во все времена, несмотря ни на что, отношение к театру было двойственным. Хотим мы этого или нет, но театр стал неотъемлемой частью нашей жизни и культуры. С приходом кино ему прочили скорое исчезновение, а он не только живет, но и принимает все новые и новые формы. Значит театр, как форма светского искусства будет существовать, а вот быть или не быть христианскому театру покажет время.

В связи с этим хочется отметить, что вопрос о признании или непризнании важности христианских театров и их роли в духовной жизни современных христиан остается не раскрытым и требует дальнейшего исследования и осмысления. Содействует ли участие в театральные представлениях, их просмотр духовному возрастанию христианина, и как сделать так, чтобы театр не стал источником греха – все это остается предметом индивидуальной духовной жизни христианина, темой для трезвого и глубокого анализа.

Список источников и литературы

1. Амвросий (Гренков Александр Михайлович; старец Оптиной пустыни; 1812-1891). Собрание писем Оптинского старца Иеросхимонаха Амвросия: [К монашествующим и мирянам: в 3 ч.]. – Москва: Синтагма Паломник, 1997. – 500–503 с.
2. *Блаженный Августин*. О граде Божием / Блаженный (Аврелий) Августин. – Мн. : Харвест; М. : АСТ, 2000. – 1296 с.
3. *Иоанн Кронштадтский*. Дневники / Святой праведный Иоанн Кронштадтский. – Москва: Булат. 2005. – 345–457 с.
4. Олимпиада (Константинова). Записки монахини Олимпиады. – Москва: Сибирская Благовонница, 2007. – 156 с.
5. Основы православного воспитания: по книге «Путь ко спасению». – Киев: О-во любителей православной литературы: Издательство им. свт. Льва, папы Римского. 2006. – 10–55 с.
6. Основы социальной концепции Русской православной Церкви. – 2-е изд. – Москва: Отделение внешних церковных связей Московского патриархата, 2008. – 2–38 с.
7. Правила православной церкви с толкованиями Никодима Епископа Далматинско-Истрийского. Репринтное воспроизведение издания: «Правила Православной Церкви съ толкованіями Никодима, епископа Далматинско-Истрийскаго. Томъ 1. Санкт-Петербургъ 1911.». Ответственное редактирование и перевод священника Максима Козлова. – 430–633 с.
8. Русский Духовный Театр «ГЛАС» [Электронный ресурс], URL: <http://www.theatreglas.ru/> (дата обращения 16.11.2021).
9. Союз христианских театров [Электронный ресурс], URL: <https://vk.com/teatrchristian> (дата обращения 16.11.2021).
10. Театр «Вифания» Централизованная религиозная организация Церковь христиан веры евангельской «Вифания» [Электронный ресурс], URL: <http://вифания.рф/five-steps/prizvanie/theatre-vifania/> (дата обращения 16.11.2021).
11. Театр духовной драмы «Пилигрим». [Электронный ресурс], URL: <http://teatr-piligrim.narod.ru/> (дата обращения 16.11.2021).
12. Тертуллиан. О зрелищах // Избранные сочинения : пер. с латин. / Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан; сост., вступ. ст. и общ. ред. А. А. Столярова. – М. : Прогресс : Культура, 1994. – 2–40 с.
13. *Хартнолл, Ф.* Краткая история театра: с дополнениями Эноха Брейтера / Филлис Хартнолл; перевод с английского Марии Зерчаниновой. – Москва. 2021. – 4–12 с.

*Ежегодник
Научно-образовательной теологической ассоциации*

ТЕОЛОГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ 2022

Главный редактор Д. В. Дерновой
Компьютерная верстка С. С. Ламан
Корректор О. В. Якупова

Подписано в печать 29.04.2022. Формат 70x100/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Объем 27,5 п.л. Тираж 1000 экз. Заказ № 1795.

Издательский дом
«НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА»
Телефон 8 (495) 592 2998
E-mail: idnb11@yandex.ru, info@s-lib.com



<https://s-lib.com>