МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

БЕЛГОРОДСКАЯ МИТРОПОЛИЯ

БЕЛГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ (НИУ «БелГУ»)

БЕЛГОРОДСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ
(С МИССИОНЕРСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТЬЮ)

ДУХОВНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР «ПРЕОБРАЖЕНИЕ»

ЕВАНГЕЛИЕ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Материалы IV международной
научно-практической конференции,
посвященной 200-летию митрополита Московского
и Коломенского Макария (Булгакова)
и 140-летию НИУ «БелГУ»

г. Белгород, 19-20 мая 2016 г.

В двух частях
Часть 1

Белгород
2016

УДК 364:316.42
ББК 60.9+60.52
Е 13

Рецензенты:
Протоиерей Олег Кобец – председатель отдела образования и катехизации Белгородской епархии, кандидат богословия, зам. председателя оргкомитета*;*
Липич Василий Васильевич – доктор филологических наук, профессор НИУ «БелГУ»

Евангелие в контексте современной культуры» : материалы IV Междунар. науч.-практ. конф. : в 2 ч. / под ред. Т.И. Липич, С.М. Дергалева, П.А. Ольхова. – Белгород : ООО «ЭПИЦЕНТР», 2016. – Ч. 1. – 338 с.

Е 13

В настоящий сборник вошли отдельные статьи и тезисы выступлений IV международной научно-практической конференции «Евангелие в контексте современной культуры», посвященной 200-летию митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова) и 140-летию НИУ «БелГУ», состоявшейся в Белгородском государственном университете 19-20 мая 2016г. Представленные работы посвящены анализу актуальных проблем духовно-нравственного развития российского общества и роли Евангелия в возрождении традиционных ценностей, рассматриваемых в контексте современной культуры. Ряд статей посвящены роли митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова) в истории русской культуры. Материалы сгруппированы по блокам, соответствующим тематике конференции.

УДК 364:316.42
ББК 60.9+60.52

© НИУ «БелГУ», 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. ЕВАНГЕЛИЕ И АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ БОГОСЛОВСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ. БОГОСЛОВИЕ ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВО. ФИЛОСОФСКАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Берджесс Джон. Богословские основы современной пресвитерианской церкви 7

Бейлин М.В. Философско-религиозное толкование свободы в контексте личностного бытия 8

Благоевич Мирко, Лебедев С.Д. О культурной рефлексии православия в российском и сербском обществах 12

Волохов С.И. Теории разрешения синоптической проблемы и их развитие в библеистике 20

Газнюк Л.М. Свобода человека как воплощение софийности всеединого мира 22

протоиерей Юлиан Гоголюк, иерей Павел Васянович. Миссиональная герменевтика: pro et contra 26

протоиерей Сергей Гришин Герменевтика любви (опыт анализа первой сотницы прп. Максима исповедника) 2

Кирюхин В.В. Экклезиология А.С. Хомякова в контексте современного православно-католического диалога.....34

Кирюхин В.В. Историософия России в трудах митрополита Макария (Булгакова) 40

Кротков Е.А. Евангелие в контексте постсоветской российской культуры 42

Куаро Терез. Евангелие в контексте социальной антропологии: разнообразие культурных пространств и побуждение к любви 46

Лебедева Н.А. Русская Православная церковь как институциональный объект имиджа в представлении военных моряков северного флота 50

Липич Т.И., Липич В.В. Патриотизм как основа духовно-нравственного состояния общества 56

Маляр Н.Б. Проблема заботы о человеке: евангельский взгляд на проект трансгуманизма 59

Масалов А.Г. Соборность как социологическая парадигма 65

Миљан Д. Миљковић, Снежана П. Перишић. Судар тумачења културе и глобализације човечанства 71

Пеньков К.В. Философия истории экзегетики – преодоление разума без возвращения к мифу 76

Полухин В.П. Вера и культура в творчестве Г.В. Флоровского (опыт обзора) 78

Прудников А.С. Особенности богословия свт. Игнатия Брянчанинова 81

чтец Александр Бабкин. Правовая концепция догмата искупления и её место в академическом богословии XIX в. 86
чтец Дионисий Серединин. Методология миссии католической церкви в XX веке 90
Станковский И.В. философия и теология: М. Хайдеггер о поиске слова веры 97
Страхова И.А. Учение о действительности и действенности таинств в протестантизме.....101
Ивашина Р.А., Ткач Н.Н. Библейское учение о мученичестве 106
Ткач Н.Н. Священномученик Никодим, епископ Белгородский – сократовско-христианский, или христианско-сократовский образец постоянства 109
Фокин А.А. Священное писание, предание и экклесиология в догматических трудах митрополита Макария (Булгакова) 111
Черномаз П.А. Отношения России и Украины в контексте развития социальных суперсистем 117
Шелюто В.М. Диалектика исторического процесса в русской религиозной философии конца XIX – начала XX века 122
Ширманова М.Ю. Опыт самопознания личности в русской православной духовной традиции 130

Раздел II. ПОДВИЖНИКИ ЕВАНГЕЛЬСКОГО БЛАГОЧЕСТИЯ. МИССИОЛОГИЯ И ПРАКТИКИ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ. ИСТОРИЯ ГОСУДАРСТВА И ЦЕРКВИ
Анненкова Е.А. Идея всеобщего спасения в русской религиозно-философской традиции 139
архимандрит Владимир (Швец) Посвящается памяти митрополита московского и коломенского Макария (1816-1882) 144
иерей Виктор Белозерских. Развитие миссии на Чукотке.....148
иерей Андрей Бурбах. Эсхатологические чаяния и сотериологический путь Святителя Феофана Затворника в вопросах апологии церкви 151
протоиерей Александр Гинкель. Библейское учение о «народе Божием» 159
Грашевская О.В. Взаимодействие русской православной церкви и общества на Кольском севере: исторические аспекты и задачи XXI в. 169
протоиерей Сергий Дергалев. Навигатор для православных в сети интернет 179
Жуков П.Л. Тамбовский период жизни митрополита Макария (Булгакова) 183
Катаева Н.А. Славяно-греко-латинская академия в период петровских реформ 188
протоиерей Максим Кокарев. Миссия в самарской епархии при Епископе Гурии (Буртасовском) 191

Крючков И.А., Логинова Н.В. Роль греческого духовенства в освободительном движении 200
Крючков И.А., Пенской В.В. Национально-освободительное движение в Болгарии и греческое духовенство 205
Кузьминова К.И. Мнение современников о митрополите Макарии Булгакове 211
Кузьминова К.И. «Великая Россия» и «Святая Русь» насколько не тождественны понятия? 214
Линькова В.В. Богословское наследие патриарха Сергия (Страгородского) 217
протоиерей Александр Литвиненко. Миссионерское служение архиепископа Луки (Войно-ясенецкого) 222
Машкина Н.В. Святые подвижники Печерские 235
иерей Андрей Михалёв. Равноапостольный Князь Владимир: значение церковно-государственных отношений в контексте христианской миссии 240
Мочалов В.С. Раннесредневековая русская государственность и церковь: вопросы взаимоотношений 243
Осьмакова В.И. Значение письменного наследия митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова) в становлении трансформирующегося общества.....250
Пенская Т.М. Проблема рецепции византийской культурной традиции в раннесредневековой Руси 252
Пенской А.В. Византийское право и проблемы его рецепции на Руси 261
Пенской В.В. Заметки к биографии митрополита Даниила Рязанца 266
Прудников А.С. Основные труды митрополита Макария (Булгакова).....272
иерей Сергей Рубежанский. Приходская община: путь к соборности через индивидуальное самосовершенствование 278
Станишић Сања. Организација и мисија православне цркве у 21. Веку' 280
Семкина Д.Р.Святой равноапостольный Князь Владимир – креститель Руси 283
Сергиенко Д.С. Священнослужитель русской православной церкви (на примере личности святого Иоанна Кронштадского) 286
Смулов А.М., Богачев Е.Н., Старчество как фундамент евангельской духовно-просветительной деятельности православного монастыря 288
Станишић Игор. Дигитално мисионарство 295
Станишић Сања (Љубивоје). Визија, мисија и циљеви 302
Степанова Е.И. Подвижник благочестия земли Белгородской – старец архимандрит Серафим (Тяпочкин) 306
Сухова Н.Ю. Служитель слова божия в научно-образовательном пространстве и в жизни церкви: Опыт российской духовной школы XIX – начала XX в. 309
Швец Н.К. Нравственные аспекты деятельности миссионеров первопроходцев Северной Азии 317

иерей Сергий Шевцов Русская духовная миссия в Китае во второй половине XIX века 320
Шевцова Е.Н., Логинова Н.В. Ранневизантийская картина мира (по «Христианской Топографии» Косьмы Индикоплова) 323
иерей Даниил Яковов. Православные приходы в истории и документах церкви 326
Лопес Магдалено Фабиола Инес. Святая Фабиола, покровительница медсестер 334

Раздел I. ЕВАНГЕЛИЕ И АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ БОГОСЛОВСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ. БОГОСЛОВИЕ ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВО. ФИЛОСОФСКАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ ОСНОВЫ СОВРЕМЕННОЙ ПРЕСВИТЕРИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

Берджесс Джон,
профессор догматического богословия
Питтсбурской Богословской Семинарии,
г. Питтсбург (США)

В 16-ом веке возникли три главных ветви протестанткой Реформации: лютеранская, кальвинистская (или реформатская) и анабаптистская (те группы, которые отвергали крещение младенцев). Пресвитерианская Церковь развивалась на богословских тезисах Реформатора Жана Кальвина.

Кальвин возглавил реформацию в Женеве. Он был пастором, богословом и организатором благотворительных проектов и учреждений. Один его ученик, Джон Нокс, перенес кальвинистские принципы богословия и церковного управления в Шотландию, где новая церковь стала называться пресвитерианской. Название было связано с тем, что каждый приход выбирал старцев (пресвитеров), которые управляли духовными и нравственными делами прихода. В отличие от членов приходского совета в других христианских конфессиях, пресвитеры рукоположены и исполняют особые духовные обязанности. Во время совершения таинства причастия, пастор произносит евхаристические молитвы, а пресвитеры раздают прихожанам хлеб и вино.

Главный богословский труд Кальвина называется «Основами христианской религии». Кальвин работал над некоторыми изданиями «Основ». В 1559 году последнее и самое известное издание вышло в свет. До сих пор студенты, готовящиеся к служению пасторами в Пресвитерианской Церкви, изучают эти «Основы». Богословие Кальвина также повлияло на реформатские исповедания веры, которые составлялись в следующие века. Когда совершается рукоположение пресвитерианских пасторов и пресвитеров, они клянутся в своем исповедании принять и сохранить христианское учение. Таким образом, они также признают авторитет учения Кальвина.

Вообще Кальвин одобрял богословие Мартина Лютера. Как Лютер, Кальвин подчеркнул, что спасение человека зависит исключительно от благодати Божией. Усилия человека не учитываются. Из-за своего греха человек не способен исполнять заповеди Божии. Он не умеет делать то, что угодно Богу. Человек отворачивается от Бога и других людей, живя только для себя. По суду Бога мы заслуживаем смерть.

Но Бог не отвергает свое творение, а намерен спасти его. Поэтому Бог посылает нам своего Сына, который взял наши грехи на себя. Ради Христа и его жертвы на кресте, Бог не смотрит больше на греховность человека, а смотрит на праведность Христа, которая покрывает наши грехи. Бог прощает нас и дает нам общение с Ним. Хотя грех продолжает действовать в нас, мы живем с

доверием тому, что, в конце концов, ничего не может отделить нас от Бога и его любви и блага.

Как Лютер, Кальвин отвергает принцип синергии. Однако Кальвин, в большей степени склонен, в отличие от Лютера, рассматривать, что Святой Дух помогает нам продвигаться вперед на пути освящения нашей жизни. С божественной помощью мы можем постепенно исполнять волю Божию и объединяться с воскресшим Христом. Для Кальвина заповеди Божии содействуют созреванию веры. Кальвин часто проповедовал из Ветхого Завета и по воскресеньям включал общее чтение (пение) Десяти Заповедей в богослужение. Он поставлял Заповеди не перед общей исповедью грехов, а после объявлением пастором прощения грехов. Прихожане вставали и пели Заповеди с радостью и благодарностью, потому что они верили, как прощенные люди, что заповеди не укоряют их в грехах, а показывают им, как жить по воле Божией.

Наверное, самым спорным учением Кальвина является предопределение. По Кальвину Новый Завет учит нас, что Бог избирает одну часть человечества к спасению, а другую часть к осуждению. Одни предназначены для рая, другие для ада. Однако Кальвин обсуждает этот вопрос очень осторожно. Он предупреждает, что никто не может узнать судьбу другого человека. Один Бог знает. Мы должны заботиться о своем спасении, а не стараться гадать судьбу наших соседей. Кроме того, мы должны относиться к нашим соседям, будто они спасены. Бог просит нас помогать друг другу жить по-христиански, а не осуждать друг друга. По Кальвину, учение предопределения освобождает человека от страха о его будущем уделе. Что бы ни происходило, мы знаем, что наша жизнь всегда в руках Бога.

Однако со временем учение предопределения сильно обременяло и пугало верующих. Сегодня большинство реформатских богословов отвергают его и надеются на спасение всего человечества.

ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНОЕ ТОЛКОВАНИЕ СВОБОДЫ В КОНТЕКСТЕ ЛИЧНОСТНОГО БЫТИЯ

Бейлин Михаил Валерьевич,
доктор философских наук, кандидат технических наук ,
профессор кафедры философии и теологии
ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Христианское представление о свободе человеческой личности разработанное святыми отцами церкви и концептуализированное в XX веке богословами и философами неопатристического синтеза, оправдано как логикой становления русской философии всеединства как религиозной, получившей оформление в рамках русской религиозной философии. Более того, это представление связано с тем, что именно с христианской религией ассоциировали себя философы всеединства.

Исходным методологическим основанием является положение о том, что о свободе можно говорить только в контексте личностного бытия. Для того

чтобы выяснить, насколько свободен человек, необходимо понять насколько он сложился как личность. Для этого остановимся на нескольких значимых мыслителях всеединства и специфике их понимания личности. Особо важным при разговоре о личности в контексте метафизики всеединства является то, что личностность предполагает и то, кем мы уже стали, и ту совершенную самость, которой мы еще не достигли. Само всеединство предстает именно таким – как уже наличным явлением человеческой жизни и мира, так и объектом применения воли.

Именно здесь, на этом пересечении христианской личностности и всеединства, можно искать след человеческой свободы. Для того чтобы перейти к раскрытию понятия свободы, необходимо раскрыть ключевые моменты понимания личности в православии. Для этого целесообразно обратиться к опыту и рассуждениям философов, с чьими именами связано становление неопатристического синтеза, концептуальные формы которого являются выражением современного православия. Представители неопатристического синтеза берут за основу традиционную для восточного христианства установку, согласно которой понимание устроения человека начинается с понимания Бога. Она принципиально отлична от западнохристианской, августиновской логики, которая, напротив, движется от антропологических моделей к пониманию Бога. И здесь неопатристы ссылаются, прежде всего, на каппадокийцев, которые сформулировали само понятие личности в полемике с еретическими интерпретациями бытия Бога.

В основе неопатристического синтеза лежит положение о том, что онтологическим условие личностности является отношение. Отношения, которые составляют онтологическое основание бытия человека, проявляют его абсолютную уникальность, возникающую свободно. Вл. Лосский, с чьим именем связано становление неопатристического синтеза, указывает, что чёткого определения личности не существует, и единственное, что можно о ней сказать – это то, что она есть «несводимость человека к своей природе» и представляет собой «душевно-телесное единство».

Человек является личностью потому, что ею является Бог, который сообщает ему личностное бытие. Понятие личности, восходящее к русскому слову «лик», имеющему одним из своих значений «множество», «совокупность» (например, «причислить к лику святых», синоним – сонм), по определению содержит в себе некое различие, онтологически пребывающее в единстве. По аналогии с ипостасями Святой Троицы личностность «является невысказываемым бытием в лоне единой природы» [1]. Таким образом, личностный способ бытия заключается в бытии как отношении и общении.

Воплощение Христа даёт нам понятие о связанности Бога и человека и о возможности для человека обожествиться; представление о свободе в христианстве зиждется на христологическом догмате.

Обращая внимание на то, как эти узловые моменты представлены в системах философов всеединства, мы сможем проследить место человека во всеедином мире и понять, насколько он понимается личностно, и соответственно – свободным.

Родоначальником метафизики всеединства в русской философии является Вл. Соловьёв. При попытке ответить на вопрос о том, является ли человек у Соловьёва личностью, мы сталкиваемся с пониманием тела как чуждого, даже противоположного человеческой личности, что в корне противоречит христианскому пониманию личности. Более того, Соловьёв называет Бога сверх-личным, тем самым лишая его личностного бытия, способности к общению и отношению. Бог предстает в качестве абстракции, здесь мы можем видеть след Г. Гегеля, сильное влияние которого испытал молодой Соловьёв.

Соловьёв признаёт триипостасность Бога, но понимает троицу диалектически. Когда он говорит об «отношениях» внутри божества (то, на основании чего можно было бы сделать вывод о личностном способе бытия Бога), Соловьёв говорит о внутренней необходимости, требуемой логикой исторического развития мира и Бога. Проще говоря, бытие Бога является диалектической фигурой саморазвивающегося Духа. Соловьёв вместо личного способа бытия вменяет Богу всеединый способ бытия.

Событие Христа является для Соловьёва актом торжества и демонстрации человеческой воли, дающей пример для людей и показывающий каждому его потенциальную возможность и цель. Соловьёв пренебрегает христологическим догматом, помещая Христа в ранг Высшего человека, наряду с Сократом и Буддой, фактически отрицая его божественную природу. Таким образом, исключая понимание Христа как воплощения единства двух природ, связывающего человеческую природу и божественную, Соловьёв нарушает связь между Богом и человеком и исключает возможность их личностного отношения. Вместе с тем, для Соловьёва очевидно, что связь между Богом и человеком с необходимостью должна существовать, как того требует сам принцип всеединства. И тогда это вакантное место занимает София. Именно она является фундаментом, на котором Соловьёв ставит вопрос о свободе человека. Она привлечена к миру в качестве связующего звена между Богом и человеком, по сути дела, беря на себя функцию Христа. Однако, не имея совмещённой божественной и человеческой природы, она окончательно разрезает нить между Богом и человеком. У Соловьёва остается Бог-Сверхличность, София и Богочеловечество. Человеку как личности нет места в этой системе, а его свобода полностью выводится из сферы онтологии (как в христианстве) в поле этики, предстаёт как этический феномен и принимает форму выбора, причем выбора всегда правильного. При этом положительной, или разумной свободой (в отличие от отрицательной – эгоистической, или безразличной) может считаться, по его мнению, лишь такая, которая просветлена нравственным сознанием, соответствует нравственной необходимости. Мы видим, что решение проблемы свободы Соловьёвым приводит к противоречиям: человек от природы несвободен, у него есть только возможность свободы, – выбирая Бога, он становится свободным. Однако такой выбор может делать только реально, а не потенциально свободный человек.

Этот разлом между Богом и человеком, по сути, присущ всей софиологии. Фигура Софии требует понимания мира как всеединого, и София предстаёт как Душа мира, которая занимает место связующего звена между Богом и

человеком. Её наличие по-новому ставит вопрос о свободе. Поскольку София является универсальным принципом бытия всего человечества, замыслом Бога о мире и человеке, то именно из неё человек получает свободу. Более того, в системах, где София присутствует в качестве системообразующего понятия, проблема человеческой личности не разработана, так как она просто не несёт онтологической нагрузки во всеедином мире, где правит София. Так, например, антропология в системе взглядов Флоренского остается неразработанной областью.

У Флоренского София, исполняя свою посредническую функцию, предстаёт как мир, где происходит встреча божественных и человеческих энергий, последние из которых суть результат действия культа. Под теорию подводится база предания и догмата: по утверждению о. Павла, его концепция точно следует богословию энергий св. Григория Паламы. Но в то же время сама идея «оккультных энергий» Флоренского как неких дискретных цельностей, несущих в себе Божественные энергии, отделяющихся от человека и наделённых богопричастностью. Она сохраняет онтологию сущностного соединения феномена и ноумена, здешнего и божественного бытия. Но паламитский догмат о Божественных энергиях утверждает, что для здешнего бытия доступно соединение с бытием Божественным исключительно по энергии и недоступно соединение ни по сущности, ни по ипостаси и означает прямо противоположное: кардинальный переход из стихии природного магизма в стихию личного Богообщения и подлинной свободы. В этой стихии постулируется энергийное соединение Божественного и человеческого, не являющееся в то же время сущностным соединением. Итак, вследствие искажения энергетической связи Бога и твари, которое исключает общение с Богом, личностный способ бытия человека представляется весьма затруднительным. Это влечет важный для нас вывод, который В. Ильин связывает с недоговорённостью и незавершённостью учения о Софии и её корреляцией с понятием энергии, а именно – «отсутствие основательной постановки проблемы свободы» [2].

В работе [2] Флоренский заявляет, что человек дан, прежде всего, телесно. Две другие традиционные составные части человеческого существа – душу и дух – Флоренский проблематизирует довольно фрагментарно, не до конца отчётливо. Можно констатировать, что он – философ тела (наиболее явно это видно в главе «Геена»). Кроме того, понимание Флоренским человеческой свободы проясняется в связи с теорией имён. Имя предвещает человеку его судьбу, детерминирует ее. Здесь и сказывается фактор свободы – Флоренский допускает свободу в пределах имени: это свобода «нравственного самоопределения», традиционный выбор между добром и злом. Согласимся с выводом, к которому приходит Н. Бонецкая: невнимание к личности Христа в учении Флоренского имеет тот же исток, что и невнимание, нелюбовь к «экзистенциальной субъективности», к человеку «в порядке свободы». Религиозное событие для Флоренского – не встреча с живым Богом, а освящение тела, практически сведенного к вещи. Таким образом, София у Флоренского выступает энергетическим посредником между Богом и человеком, лишая его возможности прямого Богообщения, постулируемого

православием в рамках религии и неопатристическим синтезом – в богословии. Вопрос о личностном бытии человека не прояснен в силу непринципиальности для Флоренского своего значения. Человек измеряется в рамках телесности, материальный аспект которой обретает даже имя как слово. Свобода человека в рамках софийного всеединства у Флоренского предстает как возможность соответствия или несоответствия «предзаданности», существующей в имени. Выбор в пользу добра означает отказ от «Я» и снятие закона тождества, отказ от самости, понимаемой телесно.

Литература

1. Лосский В. Догматическое богословие // В кн.: В.Н. Лосский. Боговидение; пер. с фр. В. А. Рещиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. – М.: АСТ, 2003. – С.311-452.
2. Ильин В.Н. Свящ. П.А. Флоренский. «Столп и утверждение истины» // В кн.: Флоренский: pro and contra. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К. Г. Исупова. – СПб.: РХГИ, 2001. – 335 с.
3. Флоренский П. Имена. / П. Флоренский. Малое собр. соч. – Вып.1. Имена. – М.: Купина, 1993. – 319 с.
4. Бонецкая Н. К. «Homo faber» и «homo liturgus» (философская антропология Павла Флоренского) / Вопросы философии, 2010, № 3. – С. 90-110.

О КУЛЬТУРНОЙ РЕФЛЕКСИИ ПРАВОСЛАВИЯ В РОССИЙСКОМ И СЕРБСКОМ ОБЩЕСТВАХ

Благоевич Мирко,
доктор социологии ИОН,
г. Белград (Сербия)
Лебедев Сергей Дмитриевич,
кандидат социологических наук,
профессор ЦСИ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Ревитализация религии – признанный и достаточно очевидный факт социальной реальности сегодняшнего мира. Ведущие учёные разных стран ещё с 1990-х гг. говорят о «религиозном ренессансе», «десекуляризации» и «постсекулярном обществе», подразумевая существенную перезагрузку отношений между современным обществом и религией. Возвращение религии в сферу публичной политики, усиление её значимости как фактора общественной, экономической, культурной жизни, активные и во многом успешные притязания религиозных объединений на собственную субъектность – тренды, которые, по всей видимости, определят обозримое будущее. Современность полностью подтвердила прогноз П.А. Сорокина и о глобальной поляризации современных религиозных процессов, сполна проявляющих свою деструктивную и конструктивную стороны: от злоупотреблений и лицемерно искажённого использования до духовного очищения и морального облагораживания, от ненавистнических, невежественных и одиозных псевдорелигиозных сект до глубоко духовных, проникновенных и истинно альтруистических движений[1].

[1] Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. – М.: Наука, 1997. С. 59-60.

В рамках этого выступления речь пойдёт только о том, что наиболее актуально для российского и сербского обществ – о возрождении православного христианства, явившегося для нас культурообразующей религией и конфессией, определившей многие значимые качества русской и сербской ментальности и определяющего сегодня (как и в другие исторические эпохи за последние 1000 лет) основные тренды религиозной жизни в наших обществах. Этот процесс с самого начала был и остаётся связанным с большими социальными ожиданиями, особенно высокими, когда речь идёт о нравственном улучшении общества. Как следствие, он сопряжён и с большой ответственностью. Важная задача исследователей в этой связи состоит в том, чтобы максимально объективно выявить способствующие и препятствующие ему факторы в тех конкретных обстоятельствах места и времени, в которых осуществляются разнообразные формы взаимодействия церкви и общества.

Возвращение к «хорошо забытой» традиции православия, идущее явным образом последние четверть века (а латентно – по крайней мере с конца 1960-х гг.), стало мейнстримом религиозной ситуации в последние годы социализма и в постсоциалистических России и Сербии. Православное христианство превратилось в один из главных маркеров идентичности населения наших стран. Вместе с тем росла не только «принадлежность без веры», или «культурная религиозность», но и реальная религиозность российских и сербских православных и, в меньших масштабах и не так броско – их воцерковлённость. По оценкам ведущих российских социологов, занимающихся этой проблематикой, минимальное количество воцерковлённых, или религиозно активных, православных жителей России в последние годы насчитывает порядка 4%[1], а максимальное – до 29%[2]. Наиболее корректными нам представляются цифры в 10-14%, приводимые М.М. Мчедловой[3]. Ещё больше таких, которые осознают себя верующими православными, но слабо воцерковлены – это «второй круг», представляющий собой потенциальный резерв развития церковного сообщества. Следующий «круг» – «культурно религиозные»: люди, зачастую неверующие, но осознанно считающие себя православными. В сумме с двумя предыдущими категориями они составляют до 79% населения России[4]. И, наконец, самый широкий круг – люди, «хорошо относящиеся» к православию и церкви, куда входят многие неверующие, а также некоторые инаковерующие и даже атеисты[5].

И в Сербии отмечается сходный процесс ревитализации. В зависимости от применяемого индикатора религиозности или принадлежности к религии и церкви можно идентифицировать различия в качестве и интенсивности этой принадлежности. Но, конечно, это религиозные изменения сербского православия, которые на протяжении последних тридцати лет эмпирически

[1] РГ: в России истово верующих насчитывается 4% (14.01.2013 г.) // Электронный ресурс. http://alt-gazeta.ru/potok/3387-------4 (Дата обр.: 15.04.2016)

[2] Локосов В.В., Синелина Ю.Ю. Влияет ли религиозность на политическую консолидацию общества? // Социологические исследования. – 2006. – № 11. С. 82-89.

[3] Мчедлова М.М. Современные параметры возвращения религии: ракурсы проблемы // Вестник Института социологии. – № 4. – Май 2012. С. 17-18.

[4] О чем мечтают россияне: идеал и реальность / Под ред. М.К. Горшкова, Р. Крумма, Н.Е. Тихоновой. – М.: Весь Мир, 2013. С. 242.

[5] Фурман Д.Е., Каариайнен К. Религиозная стабилизация. Отношение к религии в современной России // Свободная мысль – XXI. Теоретический и политический журнал.– 2003.– № 7. С. 27-31.

фиксируются во всех сегментах принадлежности к православию и Сербской Православной Церкви: в сегменте конфессиональной религиозной идентификации, доктринальных верований и религиозного ритуального поведения. Согласно Переписи населения Сербии 2011 года, православных по самоопределению в ней около 85%, а эмпирические социологические исследования дают самооценку религиозности респондентов от 75% до 80%. Что касается элементов религиозного сознания населения, ситуация двойственна: наблюдается общее согласие исследователей, что вера в Бога у христиан в количественном отношении возрасла, так же как и религиозная самоидентификация. В то же время, другие верования из догматического корпуса христианства не сделали такого скачка, как личная религиозная идентификация респондента и вера в Бога. Эти результаты ревитализации скромные, но очевидные, что подтверждает религиозные изменения, имеющие разную силу и интенсивность в различных измерениях религиозности.

Изменения в частоте ритуальных практик православия в Сербии следует считать дифференцированными. Во-первых, потому, что некоторые аспекты традиционных религиозных практик упорно сопротивлялись светской, социалистической общественной среде и преобладающей духовной атмосфере в ней. Так, православная конфессиональная принадлежность людей и чин празднования Крестной Славы и религиозных праздников, крещения детей, венчания в церкви и отпевании были очень далеки от размывания, в отличие от некоторых других ритуальных практик, которые сводились от необходимой регулярности к отдельным случаям. Именно, речь идёт о фактической религиозной практике в отношении посещения церкви и особенно литургии, молитвы в церкви и вне церкви, поста, общения и других подобных ритуальных действий. Поэтому вывод, который необходимо сделать, на первый взгляд может показаться парадоксальным, но только если не видеть ситуацию в развитии; если мы посмотрим на религиозную ситуацию как на духовный и социальный процесс, который начался более пятидесяти лет назад, станет ясно, что возрождение традиционных ритуалов сегодня носит более скромный характер в части активизации некоторых ранее социально предписанных ритуальных действий, которые относятся к так называемым религиозным обязанностям и актам преданности: такие как посещение церкви, литургии, соблюдение поста и т.д. В то же время отметим, что сегодня в Сербии процент людей, которые ходят в церковь (активно), в три раза выше, чем четверть века назад; аналогичная ситуации и с другими обрядами актуального характера, к примеру, практикой молитвы, как во время церковной службы, так и вне храма[1].

Много это или мало? Свидетельствует ли это о «длинной волне» становления новой «идеациональной» культурной суперсистемы, о чём писал 80 лет назад П.А. Сорокин, или же речь идёт о более поверхностных и потому обратимых флуктуациях? Мнения как учёных, так и религиозных деятелей на

[1] Blagojević M. Empirical (Re)evolution of revitalization of Ortodox Christianity, in Gavrilović D. (edited) *Revitalization of Religion (Theoretical and Comparativ Approaches)*, YSSS Anuual – Year XVI, 2009. – Nis; Djordjević, B. D. Religiousness of Serbs at the Beginning of the 21st Centery: What is it About?, in Gavrilović D. (edited) *Revitalization of Religion (Theoretical and Comparativ Approaches*, YSSS Anuual–Year XVI, 2009. – Nis.

этот вопрос расходятся. Так, известные российские социологи Д.Е. Фурман и Ю.Ю. Синелина давали происходящему диаметрально противоположные оценки и прогнозы. Если первый подчёркивал современную эклектизацию, размывание как религиозного, так и атеистического сознания[1], что в церковных понятиях аналогично распространению «теплохладности», то вторая, полемизируя с ним, утверждала, что мы находимся в начале нового исторического цикла: «В России для людей, обладающих религиозным типом сознания, это означает возвращение в православную церковь, для остальных – в православную культуру, естественное развитие которой было прервано насильственным образом в конце XYII века»[2].

На наш взгляд, определяющим для ответа на поставленный вопрос является преобладающая направленность подспудных процессов, идущих сейчас в глубинах общественного сознания: усиливается ли в нём качественное и количественное присутствие православно-христианских паттернов образа мысли и действия или же ослабевает? Иными словами, если использовать приведённую выше концентрическую модель: идёт ли, в длительной перспективе, расширение внутренних кругов за счёт внешних, или же наоборот, внешние постепенно поглощают внутренние? Социология пока не даёт прямого и исчерпывающего ответа. В то же время она может с большой вероятностью оценить возможность такого усиления – то есть ревитализации религии на уровне сознания людей. Показателем этой возможности, доступным для измерения, выступают культурно-коммуникационные барьеры на границах религиозного и светского «ареалов» культуры.

Культура, в максимально широком её понимании – это «субъективный компонент жизненного потенциала общества: речь идет о ценностях, воззрениях, верованиях, навыках, знаниях народа»[3] (Р. Инглегарт). Исследователи подчёркивают её значительную и всё ещё недооцененную роль в социальных процессах, отмечая, что «культура – уже не невинное понятие»[4]; в современном обществе она способна объединять, разделять и стратифицировать людей не в меньшей степени, чем экономика и политика. Соответственно, культурный фактор следует учитывать везде, где он играет сколько-нибудь значительную роль.

Главное качество культуры состоит в том, что она определяет, задаёт содержание и формы нашего мышления. Всё, что мы осмысливаем, соотносится с культурным содержанием, уже присутствующим в нашем сознании и памяти. Значение, придаваемое нами любым фактам, зависит от количественных и качественных характеристик той культуры, в которой мы будем их «узнавать». В этой связи культуру следует рассматривать как универсальный инструмент рефлексии, посредством которого – и только его – мы постоянно интерпретируем и оцениваем действительность, распределяем

[1] Воронцова Л.М., Филатов С.Б., Фурман Д.Е. Воронцова Л.М., Филатов С.Б., Фурман Д.Е. Религия в современном массовом сознании // Социологические исследования.– 1995.– № 11. С. 90-91.
[2] Синелина Ю.Ю. Секуляризация в социальной истории России. – М.: Academia, 2004. С. 91, 162.
[3] Инглегарт Р. Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В.М. Иноземцева.– М.: Academia, 1999. С. 282.
[4] Knoblauch H. Culture and Religion in Turbulent Times – Secularization and the Transformation of Religion // Geneva, 10 September 2011 ESA 10th Conference «Social Relations in Turbulent Times. Programme book. S. 39-40.

степени значимости и качественные характеристики значений между жизненными реалиями. Говоря образным языком, культура – это глаза, которыми мы смотрим на всё существующее, и «генеральное определение реальности» (У. Томас) существенно зависит от их восприятия света, цветового спектра и разрешающей способности.

Отношения же между религией и культурой, по определению немецкого исследователя Х. Кноблауха, «составляют одну из наиболее значимых составляющих турбулентности в современном обществе»[1]. Религия действует, прежде всего, «на поле» культурных смыслов и значений, прямо или косвенно определяя их, согласуясь с ними либо вступая в противоречия. Культура, в свою очередь, может предоставить религии благоприятное русло для распространения и закрепления в обществе, а может загромоздить его «подводными камнями». В этой связи очень важно оценивать «пропускную способность» актуальной культуры всего общества и конкретных составляющих его общностей и групп для религиозных идей и ценностей.

Если говорить о конкретной религии – в нашем случае, о православном христианстве – то начинать такой анализ следует с составления «карты» её культурного влияния. Эпицентром такой карты будет некоторый «ареал», в котором религия определяет культуру непосредственно. Это собственно «церковный народ», руководствующийся религиозными смыслами в своей повседневной жизни и так или иначе соотносящий с ними значимые явления и процессы, попадающие в поле его зрения. Данную сферу актуальной культуры, с позиций церкви, можно считать относительно беспроблемной, поскольку в ней имеет место консенсус относительно базовых ценностей, норм и мировоззренческих представлений. В то же время она сравнительно невелика в масштабах общества: её субъект-носитель ограничен активными (воцерковлёнными) православными верующими (в России это 10-14%, в Сербии примерно столько же[2]).

Напротив, достаточно пространную периферию указанной карты составят территории, практически не затронутые религиозными смыслами данной конфессии – во всяком случае, прямо. К таковым будут относиться, во-первых, ареалы распространения других религий и конфессий, и, во-вторых, обширная «площадь», занимаемая светской культурой, сформировавшейся и распространившейся в ходе длительных (в Российской истории – трёхвековых, в Сербской – в последние 100 лет) процессов секуляризации общества. Светская культура в этой связи характеризуется особой значимостью, в т.ч. и как посредник в отношениях между религиями и конфессиями, но, главное, в качестве глобального медиатора между религией, с одной стороны, обществом и человеком – с другой стороны. В современных обществах светская культура контролирует все основные социальные институты и формирует универсальные образцы социальных взаимодействий; вследствие этого всякая религия, как отмечает Ю. Хабермас, вынуждена постоянно рефлексировать своё соотношение как с другими религиями и конфессиями, так и с дискурсами

[1] *Ibid*.
[2] *Religiozost u Srbiji 2010*, Center for European Studies, Hrišćanski kulturni centar, Konrad Adenauer Stiftung, Beograd, 2011.

светских наук, обладающих монополией на мирское знание, и конституционным государством, основанным на профанной морали[1].

И, как следствие, наиболее проблемную и потому наиболее значимую зону карты составят пограничные территории между собственно церковным и внецерковным ареалами: в первую очередь, это области систематического соприкосновения и взаимодействия религиозных и светских культурных агентов. Сюда входят как институциональные формы и каналы таких взаимодействий (к наиболее активным из них следует отнести образование, средства массовой информации и коммуникации и властно-управленческую сферу), так и всеобъемлющие «фоновые» процессы повседневных, обыденных практик. Именно здесь, главным образом, обозначаются культурные границы, где возникают и преодолеваются барьеры. Такие границы между актуальной светской и актуальной конфессиональной (православной) культурами проходят, главным образом, по сознанию слабо воцерковлённых верующих и между, в целом, «церковным народом» и «культурно религиозными» людьми.

Конечно, эти границы носят не столько привычный нам пространственно-географический характер, сколько характер виртуальный, зачастую проходя в сознании одних и тех же людей. Как барьеры, так и «мосты» между церковью и обществом, представленными конфессиональной (православной) и светской культурами, имеют рефлективную природу, то есть выражаются в некоторых стереотипных формах оценки / интерпретации определенного комплекса общезначимых реалий.

Основным, системным противоречием между православной и светской культурами (и шире – между культурами религиозного и светского типов) нам представляется принципиально различные приоритеты их осмысления – то, что П.А. Сорокин обозначал термином «реальность-ценность». Главный Предмет религии – Бог, «священное сверхъестественное», является «альфой и омегой» для религиозной культуры; всё остальное может быть более или менее значимым, но всегда получает смысл и ценность только в Его свете. Напротив, для светской культуры, полностью сосредоточенной на чувственно и рационально постижимой реальности, высшая реальность религии находится за пределами восприятия, а приоритетом, «подлинно существующим» представляется то, что материально.

Это различие очень ярко проявляется при оценке и интерпретации самой религии. В преобладающей сегодня в наших обществах светской культуре «сверхчувственное и сверхразумное» ядро религии редуцируется к его внешним социально значимым проявлениям, природа и важность которых объяснимы в «чувственно-рациональных» категориях. Как следствие, религия может быть для светского сознания ценностью, и даже большой ценностью, но не может быть самоцелью. В нём эта ценность по определению инструментальна и функциональна, как-то: «религия служит морали», «религия дала нам величайшие сокровища культуры» или «религия объединяет нас в годину испытаний». Говоря словами Ст. Лема, здесь имеет место «различие

[1] Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике?: Пер. с нем. – М.: Издательство «Весь мир», 2002. С. 120.

между религиозным и прагматическим отношением к sacrum; между sacrum как автономной ценностью (хотя признание тоже может иметь полезные для общества результаты) и sacrum как ценностью инструментальной, как «стабилизатора» – средства для достижения цели»[1].

Является ли это противоречие непреодолимым барьером в диалоге верующих и неверующих, или же оно допускает и предполагает возможность «наведения мостов»? Ответ на данный вопрос зависит от того, что и каким образом осмысливается.

В современной общественной жизни могут быть выделены два основных предметных плана, в которых происходят соотнесение, столкновения и попытки интеграции светских и религиозных (церковных) оценок и интерпретаций реальности:

1) *Собственно религия и соответствующая конфессия как таковая*. «Светская культура последних столетий, – отмечает в этой связи А.И. Кырлежев, – обладает своим собственным знанием о религии и соответствующим её пониманием – интерпретациями», что делает неизбежным столкновение в постсекулярном публичном пространстве светских и внутрирелигиозных интерпретаций религии[2]. Указанное «поле» социальных реалий и смыслов представляется в современных условиях особенно значимым. Можно сказать, что рефлексия референтным «светским большинством» современного общества позиций религии и церкви по любым вопросам начинаются с восприятия им самой религии и церкви: через эту призму будет восприниматься и всё то, что она думает и делает;

2) *Общезначимые социальные отношения, ценности и нормы жизни*. Любая религия, прежде всего, традиционная, осмысливает и регулирует не только сугубо религиозную сферу, но вовлекает в область действия своих легитимаций и когнитивного контроля все основные области и аспекты человеческой (социальной) жизни. В современном мире указанный пласт реальности полностью занимает «секулярное поле», у которого «есть свои старые, проверенные способы и формы организации и регулирования общественной жизни», тогда как у религии (в отношении современной реальности) пока нет сопоставимых со светскими «готовых форм» собственной рефлексии, которые она могла бы предложить обществу[3]. В то же время в церкви идёт активная работа в данном направлении[4].

Как следствие, культурная рефлексия православия в наших странах сегодня складывается, как минимум, из двух составляющих, в каждой из которых функции церкви и светского общества представлены асимметрично.

Во-первых, это непосредственные оценки / интерпретации православно-христианской церкви, религии и культуры. На сегодня в наших странах они

[1] Лем С. Философия случая. – М.: АСТ, 2007. С. 354.
[2] Кырлежев А.И. Новейшие религиозно-общественные процессы: постсекулярная перспектива // Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма. – М.; Орёл; Ливны, 2015. С. 44-45.
[3] Кырлежев А.И. Указ. соч. С. 42-43.
[4] См.: Основы социальной концепции Русской Православной церкви // Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата (специальный выпуск). М. – 2000 г. – №8; Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании // *«Православная беседа», № 2, 2004*; Основы учения о достоинстве, свободе и правах человека // http://dsnmp.ru/osnovyi-ucheniya-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi-o-dostoinstve-svobode-i-pravah-cheloveka/ (Дата обр.: 15.04.2016).

формируются в массовом масштабе, главным образом, светскими «агентами» и в контекстах светского, секулярного в своих основах понимания их роли и значения в человеческой жизни. Саморефлексия церкви не способна оказать на эту область значительного воздействия, поскольку она по определению влиятельна только в кругах достаточно воцерковлённых верующих, так или иначе составляющих меньшинство в «большом обществе».

Тем не менее, практика показывает, что светские оценки и интерпретации религии и церкви могут быть отнюдь не только негативными или подчёркнуто нейтральными, но и вполне процерковными и прорелигиозными. Так, в России широко известны феномены массового социального настроения «проправославного консенсуса (Д.Е. Фурман)[1] и массовой же «симулятивной идентификации с православием» (Б.В. Дубин)[2]. Для указанных явлений общественного сознания характерно то, что они не являются порождением собственно религиозного умонастроения и идут не столько от церкви, сколько от светского сознания и культуры. В конечном итоге, в их основании лежит вторичная статусная символизация православной церкви, религии и культуры, которые осознаются и легитимируются как историческая, культурная, духовная, символическая ценность, имеющая значимый, но по существу вполне светский характер.

Во-вторых, это рефлексии, которые относятся уже не только и даже не столько к самой церкви / религии / конфессии, сколько к более широкому кругу значимых для современного общества (социально актуальных) проблем. В данной сфере также доминируют светские подходы и представления. Тем не менее, именно здесь, на наш взгляд, имеет место возможность и значительный потенциал влияния церковных оценок / интерпретаций на широкое общественное мнение. Предлагая собственный, «свежий», нестандартный взгляд на сущность и пути решения универсально значимых проблем – например, общественной нравственности, экологии или культурного наследия – православное сообщество заявляет о себе как активном, конструктивном и, что очень важно, обладающим уникальной «идеономикой» субъекте общественной жизни, накапливая тем самым актуальный социальный капитал и выступая уже не только как объект, но и как субъект конструирования социальной реальности. А это способно качественно улучшить и её собственное восприятие в широких слоях общественности.

Вместе с тем здесь важно отметить и обратное: возможная значимость церковных оценок / интерпретаций актуальных проблем в глазах общества (остающегося в своих институциональных основах на светских позициях) обусловливается, в конечном итоге, «инструментальным» авторитетом в нём религии и церкви. Чем более общественность убеждена, что «церковь и православие – это хорошо», тем более она склонна хотя бы время от времени

[1] Фурман Д.Е., Каариайнен К. Религиозная стабилизация. Отношение к религии в современной России // Свободная мысль – XXI. Теоретический и политический журнал. – 2003. – № 7. С. 19-31.
[2] Дубин Б.В. Жить в России на рубеже столетий. Социологические очерки и разработки. – М.: Прогресс – Традиция, 2007. С. 184-186.

воспринимать публичную позицию церковного Священноначалия и мнение верующих людей как нечто весомое и положительное. Именно это «прагматическое» и рационально объяснимое общественное значение религии и церкви является в глазах людей неверующих и колеблющихся, а порой – и верующих, главной легитимацией церковных слов и дел.

Исходя из сказанного, можно видеть, что то опосредующее влияние, которое в условиях современности оказывает на восприятие религии обществом светская культура, не предполагает простых решений вопроса. Как таковое, позитивное отношение к религии в такой культуре возможно (пример чего особенно ярко демонстрирует сегодняшняя Россия), но оно имеет совсем иные ценностные и логические основания, нежели в самой религии. Как следствие, рассматривать его в качестве «моста» между светским и религиозным, устанавливающего какой-либо фундамент постсекулярных отношений, преждевременно. Проправославные и прорелигиозные настроения вполне могут оказаться мягкой формой барьера, когда, «отдавая должное» религии и церкви, человек закрывает от них свою внутреннюю жизнь. Таким «мостом» призвана стать активная рефлексия актуальных современных проблем с привлечением богатейшего идейного «фонда» православной религиозной культуры. Тем не менее, стимулирование такой рефлексии в должных масштабах и достаточно длительное время вряд ли возможно без позитивного восприятия религии и церкви значимым большинством общества. Как нам представляется, только сочетание и синергийное действие обоих условий способно обеспечить такую культурную рефлексию православия в современных российском и сербском обществах, сформированных в своё время православным христианством, которая сможет направить энергию витальности религии в русло повышения витальности общества, а силы общества использовать для укрепления и развития религиозной традиции.

ТЕОРИИ РАЗРЕШЕНИЯ СИНОПТИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМЫ И ИХ РАЗВИТИЕ В БИБЛЕИСТИКЕ

Волохов Святослав Игоревич,
магистрант СТФ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Священное писание Нового Завета сыграло огромную роль в становлении и развитии современного общества и культуры. Однако в настоящее время, уже не является образующим элементом, составляющим современную цивилизацию. Но Евангелие – это фундамент для нашей культурной среды, и занимает достаточно большую часть в нашей повседневной жизни. Стоит отметить, что Новый Завет со времени своего формирования до сегодняшних дней представляет огромный пласт материала для исследователей разных направлений. Например для библеистов синоптическая проблема до сих пор так и не нашла своего окончательного решения.

Синоптическая проблема – это историко-литературный вопрос, который составляет ряд проблем касающихся одновременного совпадения, доходящего до дословного, так и различия, вплоть до противоречий, в общем материале. Сходство в расположении материала, стиля, формулировок одних отрывках писания, при их различии в других. При этом у каждого евангелиста есть разделы, которые характерны именно для него. Объяснить это тем, что синоптики просто пользовались одним преданием о земной жизни Спасителя, невозможно. Потому что это не объясняет всей сложности текстовых взаимоотношений в первых трех Евангелиях.

Таким образом, появились другие теории решения синоптической проблемы, ни одна из которых до настоящего времени не дает окончательного решения, поставленного данной проблемой вопроса. Некоторые предложенные решения вступают в конфликт с Церковным преданием. Однако отцы Церкви не рассматривают происхождение Евангелий в их литературной зависимости друг от друга. Они рассматривали благовествования с точки зрения хронологической последовательности написания текстов, не делая окончательных выводов об их взаимном влиянии, а пытались объяснить апологетическим путем расхождения или согласования между Евангелиями, целями, местом написания. В качестве примера можно привести святителя Иоанна Златоуста, который писал: « И, однако, скажешь ты, случилось противное, так как они часто обличаются в разногласии. Но это-то самое и является вернейшим знаком истины. В самом деле, если бы они были до точности согласны во всем – и касательно времени, и касательно места, и самых слов, то из врагов никто бы не поверил, что они написали Евангелия не сошедшись между собой и не по обычному соглашению, и что такое согласие было следствием их искренности. Теперь же представляющееся в мелочах разногласие освобождает их от всякого подозрения и блистательно говорит в пользу писавших. Если они, относительно места и времени, кое-что написали различно, то это нисколько, но вредит истине их повествований, что мы и попытаемся, с Божьею помощью, доказать впоследствии. Теперь же просим вас заметить, что в главном, заключающем основание нашей жизни и составляющем сущность проповеди, они нигде один с другим ничуть не разногласят»[1]. Таким образом можно сделать вывод, что отцам Церкви были чужды идеи редактирования Евангелий существования каких-то письменных источников. На основе предположений, которых строятся теории редакций, источника «Q», и много других зарубежных гипотез. Суть Церковного подхода состоит именно в отношении к четырем каноническим Евангелиям, как частям единого источника о земной жизни Спасителя.

Гипотезами, более менее согласующимися с таким подходом можно назвать: теорию священника Леонида Грилихеса, теорию блж. Августина «взаимного пользования». Так или иначе, но все попытки разрешения синоптической проблемы как базис используют Церковное предание, особенно это заметно в дореволюционных работах отечественных ученых: Д.И.

[1] Иоанн Златоуст, свт. Толкование на святого Матфея евангелиста [электронный ресурс http://www.ccel.org/contrib/ru/Zlatmat1/Mat1_01.html]

Богдашевского, Н.Н. Глубоковского, епископа Кассиана Безобразова. Западная библеистика в большинстве своем излагает Евангельскую историю, как описательные события жизни Иисуса, что задает тон их исследованиям. «Эта форма изложения для православного историка неподходящая. «Жизнь Иисуса», по самому своему заданию, есть изображение человеческой стороны в лице и служении Христа Спасителя»[1].

Западное мнение оказало огромное влияние на отечественную библеистику. Так с XVIII в России производились разборы теорий западных ученых протестантов и католиков, толковалось предание отцов Церкви. Только к концу XIX века стали появляться оригинальные теории, не критикующие западный взгляд на синоптическую проблему. В настоящее время, основываясь на труде русских предшественников, библейская наука ушла вперед. Несмотря на то, чторазвитие этой науки было прервано из-за революции 1917 года, и на протяжении советского периода утрачены многие традиции связанные с ней, имея за плечами опыт русских библеистов, и огромный пласт зарубежных исканий, можем критически подойти к этому вопросу. Так и поступают современные отечественные ученые, что мы можем наблюдать в изложении уже русских теорий синоптической проблемы.

Литература

1. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на святого Матфея евангелиста [электронный ресурс http://www.ccel.org/contrib/ru/Zlatmat1/Mat1_01.html] 20.04.16
2. Епископ Кассиан Безобразов. Христос и первое христианское поколение. [электронный ресурс: http://azbyka.ru/tserkov/istoriya/kassian_hristos_i_hristianskoe_pokolenie_85-all.shtml] 20.04.16

СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА КАК ВОПЛОЩЕНИЕ СОФИЙНОСТИ ВСЕЕДИНОГО МИРА

Газнюк Лидия Михайловна,
доктор философских наук,
профессор кафедры философии и теологии
ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Рассматривая вопрос свободы человека в рамках системы всеединства, мы находимся в поле христианства, но вне его догматов. Именно потому мы говорим не о богословии, а о философии. В православии тринитарный догмат сообщает человеку его личностный способ бытия, а христологический – идею свободы. Исключая фигуру Христа в качестве примера единства Божественной и человеческой природы, В. Соловьёв делает связующим звеном между Богом и человеком Софию. Она становится живой реальностью, соединяющей не только Бога и человека, но и все человечество внутри него. В то же время, Бог лишается в этом случае своего личностного измерения, а человек, как следствие – возможности прямого личного богообщения, а, значит – благодати и свободы. Введение Софии в мироустройство нарушает непосредственную связь Бога и

[1]Епископ Кассиан Безобразов. Христос и первое христианское поколение. [электронный ресурс: http://azbyka.ru/tserkov/istoriya/kassian_hristos_i_hristianskoe_pokolenie_85-all.shtml]

человека, как у Соловьёва, так и его последователей-софиологов. Так, П. Флоренский и С. Булгаков, понимая Софию энергийно (находя опору для этого в паламистском догмате), видят в ней универсальную мировую реальность, связывающую и пронизывающую весь мир, собственно, и делая его всеединым. Однако именно этим самым вводится некое «третье измерение» энергий, которое становится посредником между фигурирующими в богословии Г. Паламы человеческими и Божественными энергиями, или являющееся одновременно необходимым условием и закономерным результатом их встречи. В этих условиях свобода человека сводится к исполнению и воплощению софийности всеединого мира, или, другими словами, полностью переходит в этическую плоскость, сведя свое содержание к выбору между добром и злом. Так, в «неопаламизме» русских софиологов идеи православного энергетизма очень свободно интерпретируются и соединяются с гностическими построениями, а сама софийная связь персонифицируется и наделяется посредническими функциями.

С. Булгаков как софиолог, последователь Соловьёва в понимании мира как всеединого, чтобы снять обвинения в учетверении троицы, но и не в силах отказаться от ипостасного значения Софии, называет её не ипостасью, а ипостасностью, то есть самой способностью ипостазироваться. Софию-ипостасность следует мыслить энергией – действованием, откровением Бога. Булгаков идет именно по этому пути и Софию, понимаемую в первый период его творчества платонически, он далее стремится осознавать паламитски, пытаясь «перевести» ее на энергийную основу и представляя как «раскрывающийся мир божественных энергий». Один из главных идейных противников Булгакова, Вл. Лосский, говорит, что попытка Булгакова паламизировать свою софиологию есть желание заручиться авторитетом последнего. Подобные конструкты не имеют ничего общего с мыслью св. Григория Паламы, но отвечают основной интенции софиологической антропологии – «желанию видеть в человеке от самого сотворения его, независимо от акта Боговоплощения, «богочеловеческое» существо, возглавителя творения, «ипостась тварной Софии» [1, с.47].

Для Булгакова, так же как и для Соловьёва, Иисус Христос является не личным единством двух природ, не совершенным Богом и совершенным человеком в единстве личности, а носителем какой-то безличной природы «богочеловечества». Здесь мы видим также незавидную антропологическую перспективу. Личность человека, на этот раз полностью исключённая из природного контекста, а значит утратившая свою целостность, в лучшем случае является ипостазированным образом Софии, лишаясь самой возможности личного обращения к Богу. Столкнувшись с необходимостью примирить свободу Софии и человека, объясняя происхождение зла, Булгаков утверждает свободу как вне-софийное свойство. Та свобода, которой обладает человек, реализуется «на пороге бытия», где субъект даёт свое «согласие на собственное рождение», а в человеческой жизни проявляется, как и у его предшественников, как свобода выбора между добром и злом, полностью понимаемая как произвол и источник зла в мире.

Таким образом, вслед за Лосским можно констатировать, что софиологическая метафизика с её понятиями ипостасности и искажённым пониманием энергий заменяет личную связь Бога и человека природно-космическим отношением Софии Божественной и Софии тварной через человеческий дух.

В философских системах Л. Карсавина и С. Франка принцип всеединства открывает человеку шанс на свободу во всеедином мире. Этот шанс появляется за счёт восстановления связи между Богом и человеком как двух личностей. У Карсавина такая связь предстаёт в качестве отношения внутри мира, Бога и человека как симфонических личностей разного порядка, у Франка акцент сделан на общении личностей внутри всеединого мира.

Карсавин продолжает положенную Соловьёвым традицию, но, по определению С. Хоружего, всеединство в философии Карсавина становится «не космично, не логично, а личностно». В основу своего учения Карсавин кладёт онтологический принцип всеединства, но уже в понимании человека взгляды двух мыслителей расходятся кардинальным образом. Это, в свою очередь, приводит к новой постановке вопроса о свободе, которая оказывается реализуема в фигуре симфонической личности как постоянно становящейся и динамической.

Карсавин берет за основу тринитарный догмат. Ипостасные отношения суть саморазличающееся тождество. Так, Бог у Карсавина является личностью, что обуславливает личностный способ бытия человека. Концепция Карсавина онтологична по своей сути и диалектична по методологической специфике. Философ приписывает окружающему миру личностные качества, но в преобразованном виде; теперь они включают в себя иерархичность как тип системного взаимодействия индивидуумов в структуре всеединого мира.

В отличие от Соловьёва Карсавин утверждает, что личность не является носителем чего-то высшего, она сама есть всё своё бытие. Нет никакого иного бытия, или сверхбытия, как это было у Соловьёва. Есть иной образ бытия, который ведет Бог, но он сообщает человеку аналогичный образ бытия.

Симфоническая личность за счёт свого множества-в-единстве, своей телесно-духовной цельности получает возможность самоопределяться, оставаясь самой собой и сохраняя свое бытие. «Свобода, – пишет Карсавин, – не вытекает из моего бытия и не создает его, но есть само оно, как не данное, а самодвижное» [2, с.28].

Концепция симфонической личности Л. Карсавина выступает неким синтезирующим моментом, содержащим в себе представление о мире как всеедином бытии, и личности, способной на воссоединение не с абстрактным сверхличным, как у Соловьёва, а с личным Богом. Возможность свободы человека получает свою актуальность только через Бога-личность, места которому не нашлось в системе Соловьёва.

Всеединство является основополагающим системообразующим понятием для Франка. По Франку, всеединое бытие – это бытие божественное. В то же время Бог не тождественен ничему из единично сущего, равно как и сумме

частных сущих; однако он со-участвует в человеке и в мире так, что органичным образом они сами становятся божественными.

Человек, принадлежащий одновременно двум мирам: миру реальному (природе и обществу) и миру трансцендентальному (Абсолюту), является как бы точкой их встречи. Бог имманентен человеку, однако воспринимать всю глубину своей сущности человек может, лишь выходя за пределы самого себя, т. е. трансцендируя, обеспечивая встречу с Богом как другой личностью. Однако, если человек с другим «ты» встречается как бы случайно, извне, как с внешним носителем реальности, который в него «вторгается», то с Богом у человека есть внутренняя связь. Феноменология «я – ты отношения» Франка показывает, что это отношение понимается в контексте его развертывания из живого всеединого бытия. Также оно является необходимым в процессе углубления познания непостижимого всеединства бытия. Франк приходит к выводу, что всё объективное бытие является результатом творческой активности, исходящей от множества личностных начал. Каждый отдельный человек и Бог выступают как связь и единство всех эмпирических личностей. При этом личность надо понимать не как отдельный элемент, а как частный личностный аспект всего мира. По существу, мир есть «совокупность» совершенно индивидуальных и творчески свободных личностей в том же смысле, в каком пространство есть «совокупность» трёх его измерений. Абсолют открывает себя человеку единственным способом – проявляя себя в нём самом. Человеческая способность познать абсолютное бытие как безусловную предпосылку многообразия действительности мира и ощутить его в себе самом в качестве живого бытия реализуется свободно, а не необходимо. Абсолют открывает себя в его глубочайшей реальности с высшей степенью очевидности и, в конечном счёте, как непосредственный отклик на призыв «Ты». По Франку, общение имманентно присуще человеческому и социальному бытию, связанному с конкретными мотивами и целями человеческой деятельности. Любое общение предполагает актуализацию индивидуальности человека, неповторимости и уникальности его личности. Любой факт и форма общения реально меняет наше положение в мире. Принципиальным моментом в философии Франка является возможность встречи с Богом через общение и установление с ним личных отношений. Заметим, что общение является универсальным христианским принципом и выступает как категория онтологическая (например, у Василия Великого и Афанасия Великого). Согласно выбранной нами методологии неопатристического синтеза человек обретает свободу только в общении (И. Зизиулас).

В то же время, категория личности у Франка очевидно не совпадает с представлениями богословов неопатристического синтеза, и не может у него рассматриваться подобно божественной. У Франка человек является мельчайшей личностной единицей. Однако свободным делает человека способность к общению, которой человек у Франка обладает. Мы помним, что отношение «я – ты» возможно только по аналогии, но различие это обуславливает сущность Бога, личность человека остаётся способной к подобному общению, свобода кроется в самой этой способности.

Следующим ключевым моментом, позволяющим утверждать возможность христианской свободы во всеедином мире Франка, в отличие от систем рассмотренных выше философов является то, что свобода воли есть не только условие нравственного поведения. По убеждению философа, несвободное поведение вообще не имеет смысла. Франк пишет, что после грехопадения человек лишился подлинной свободы, но у него осталась свобода нравственного суждения о своих действиях и поэтому, будучи фактически бессильным не грешить, он все же сознаёт свою ответственность за грех. Эту интуицию более обострённо выразил В. Бибихин, утверждая, что выбирать между злом и добром вообще не в наших возможностях и силах как сотворенных людей.

Осуществление свободы как свойства личности становится возможным в разных видах в системах Л. Карсавина и С. Франка. Человек, как своего рода симфоническая личность, имеющая бытие, подобное Божественному (а именно бытию Святой троицы) предстаёт как находящийся в отношениях с другой личностью, человеческой, или Божественной, или как часть симфонической личности другого уровня (её социальное измерение). Свобода его, таким образом, обретает онтологический статус, выражает связь личности с личностью и проявляется в их отношении. Человек в диалогической системе С. Франка, приобщённый к двум мирам, является местом их пересечения, источником которого является Божественное «Я», открывающее себя как «Ты». В акте общения и самоопределения проявляет и реализует себя свобода человека во всеедином мире.

Литература

1. Лосский В. Спор о Софии / В. Лосский. Боговидение // В. Н. Лосский; пер. с фр. В. А. Рещиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. – М: АСТ, 2003. – С.11-110.

2. Карсавин Л. П. О личности // Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения; сост. и вступ. ст. С. С. Хоружего. – Т. 1. – М.: «Ренессанс», 1992. – 234 с. – («Памятники религиозно-философской мысли»).

МИССИОНАЛЬНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА: PRO ET CONTRA

протоиерей Юлиан Гоголюк,
кандидат богословия,
доцент кафедры философии и теологии
ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»
иерей Павел Васянович,
магистрант Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
г. Белгород (Россия)

Герменевтика – это искусство разъяснения, в широком смысле понимание теории и практики толкования текстов. Своими корнями она уходит в древнегреческую философию, где практиковалось искусство толкования различного рода иносказаний, высказываний, содержащих многозначные символы. Прибегали к герменевтике и христианские богословы для толкования Библии. В христианской герменевтике различают раннюю святоотеческую

герменевтику, представленную несколькими школами, схоластическую средневековую западноевропейскую герменевтику, протестантскую, православную, новую католическую герменевтики. Особое значение приобретает герменевтика в теологии протестантизма, где она рассматривается как средство выявления «истинного» смысла Священного Писания.

Проблема правильного понимания и восприятия божественного откровения в протестантской теологии, способствовала развитию целой науки «миссиологической герменевтики». Изучая Священное Писание в переводе, читатель уже зависит от понимания ее переводчика. Переводчики толкуют Библию по-разному, от этого и множество расхождений понимания смысла.

Брайан Д. Рассел профессор библеистики дает определение миссиологической герменевтики с протестантской позиции: «Миссионерская герменевтика представляет собой интерпретирующий подход, привилегии миссии в качестве ключа к чтению Писания. Миссионерская герменевтика работает по всему спектру подходов к библейскому тексту. Она принимает всерьез историческую ситуацию текста («за текстом»). Она признает влияние социального местоположения читателя («перед текстом»). Тем не менее, она входит своими корнями вглубь принципиального выяснения смысла текста («Мир текста»). Миссиологическая герменевтика стремится услышать Писание в процессе передачи смысла и в процессе его восприятия»[1].

Одним из самых известных протестантских богословов в отношении разработки вопросов герменевтики является Кристофер Райт. Он развивает новое направление в протестантской теологии – миссиональную герменевтику.

Герменевтическая позиция Райта, начинается с интерпретации текста Евангелия от Луки. Крис Райт использует все достижения библейского богословия и пытается обосновать Missio Dei «Миссию Бога». Для Кристофера Райта Миссия является единственным важным элементом в Священном Писании. Он предлагает богословскую интерпретацию, которая призывает церковь жить в послушании богооткровенного текста Священного Писания. Священное Писание – это зеркало, в котором читатель должен увидеть миссию Бога в применении к самому себе. Чтение Библии являет действие, которое помогает понимать миссию Бога по отношению к человеку. Библейский материал, с точки зрения такой герменевтики является картой действий исполнения миссии Бога людьми. В своей книге «Миссия Бога» Кристофер Райт говорит: «Ни одна структура не может дать отчет о каждой детали, так же, как без карты не могут представляться собой мельчайшие особенности ландшафта. Но, как и карта, герменевтическая структура может обеспечить способ видеть всю местность, а путь навигаций, личное видение и понимание карты является наиболее существенным способом восприятия реальности».[2]

С точки зрения Райта эта карта, позволяет увидеть большие контуры истории, чтобы понять незначительную деталь в более широком контексте. Важность на данном этапе является представление этих более крупных контуров,

[1]Russell, B. D. What Is a Missional Hermeneutic? [Электронный ресурс] / B. D. Russell. URL: http://www.catalystresources.org/what-is-a-missional-hermeneutic/ (дата обращения: 12.04.2016).
[2]Wright, C.J. The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative[Текст] / C.J. Wright. – New York, 2006. С. 69.

которые возникают из взгляда миссиональной герменевтики. Понимание священного текста, таким образом, обсуждается позже, на первый план выходит карта Райта, она же является Миссией Бога в мире. Разработка этой миссии является реальностью, которая происходит вокруг нас. Это истинное положение вещей, обусловленное реальностью божественной власти, или зеркало, которое мы изучаем и которое связывает Церковь с той же миссией.

Контурами этой карты являются, во-первых, Бог с миссией, а затем, человечество, Израиль, Иисус Христос, и Церковь. У каждого есть миссия и каждый является продолжением миссии Бога. Райт интерпретирует первые главы Книги Бытия как выявление Бога, «В Писании Бог явил свою личность, и свой замысел и намерение достичь поставленной цели. Из великого обетования, данного Богом Аврааму в Быт. 12, 1-3 понимается решительное и неизменное намерение Бога благословить все народы земли в семени Авраама. ... С тех самых пор миссию Бога можно кратко выразить такими словами: Год сменялся годом, Бог к цели идет непрестанно».[1] Можно также обнаружить, учитывая мнение Райта, что через обещание Аврааму человечество вечно стремится к миссии в благословении народов через народ Авраама. Это представлено в виде четырех точек повествования: с созданием, падением, искуплением и будущей надеждой. Из всего выше сказанного следует: задача человека заключается в том, чтобы распознать миссию Бога и выстраивать свою жизнь в согласии с ее указаниями.

Попытаемся взглянуть на поставленную проблематику миссиональной герменевтики Кристофера Райта с православной позиции. С точки зрения Райта, человек является инструментом исполнения миссии Бога на земле, из-за этого происходит неправильная интерпретация цели назначения человека, т.е. миссия не для человека, который посредством этой миссии выстраивает свой путь к Богу, а человек для миссии, которую он обязательно должен исполнять как неизбежность. Таким образом, нарушается гармония отношений Бога и человека. Миссия Бога становиться некой надцерковной структурой, которая включает в себя все остальные конфессии и религии в их соответствии или несоответствии миссии Бога. А это в свою очередь наводить нас на мысль о новой попытке создания экуменического проекта, подобного протестантской «теории ветвей». В православном богословии есть целый ряд понятий, созвучных терминологии миссиональной герменевтики. Например, такие как забота Бога о человеке, Божий промысел, спасение человека и т. д. Важно заметить, что с такой точки зрения, человек занимает центральное место в сотериологии. Господь создал человека и дал ему определенные благословения для совершенствования подобия Божьего. С течением времени человек по своей греховности уходит от правильного понимания пути к обожению, но Господь не оставляет человека и постоянно направляет его на истинный путь. Господь наставляет свой народ посредством пророков, позже отправляет своего Сына Иисуса Христа для восстановления правильного восприятия Бога, а также наставляет свой народ апостолами, мужами апостольскими и людьми которые достигли святости. Священное Писание выступает не картой для исполнения человеком миссии Бога, а неким руководством к выстраиванию правильной

[1]Wright, C.J. The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative [Текст] / C.J. Wright. – New York, 2006. С. 63.

духовной жизни. Причем Писание мертво без Предания, которое является жизнью всей Церкви.

Человек, читая текст священного Писания, находит советы к обожению своей личности. Вселенская миссия Бога заключается в спасении человека, чтобы каждый разделил жизнь вечную с Богом. Бог Отец посылает Бога Сына, а позже Бога Святаго Духа для помощи человеку, чтобы людям было легче ориентироваться в направлении своего спасения. Важно заметить, что действия Бога являются снисхождением к человеку в деле спасения, но это не цель Бога в осуществлении Его миссии. Святитель Афанасий Великий говорил: «Бог становиться человеком, чтобы человек стал Богом».[1]

В заключении можно подвести итог: миссиональная герменевтика – это попытка внести новое экуменическое предложение в повестку дня, интерпретировать текст Писания вне конфессиональных или богословских различий. Миссиональная герменевтика может рассматриваться как формальная и нейтральная герменевтика. Идея не нова, но форма подачи совершенно новая. Миссия сейчас основополагающий и приоритетный вид деятельности в православной, католической и в протестантских церквях. Поэтому создание проекта по объединению усилий в этой сфере является удобной площадкой. А далее можно подтягивать богословов и нивелировать богословские различия в догматике, литургической и канонической жизни церкви. Опасность такого подхода не должна остаться незамеченной православными исследователями, богословами и библеистами и подвергнута критическому анализу и подробному разбору.

Литература

1. De Graaf, S. G. The educational ministry of the church [Текст] / S. G. De Graaf. – Delft: Judels and Brinkman, 1966.
2. Russell, B. D. What Is a Missional Hermeneutic? [Электронный ресурс] / B. D. Russell. URL: http://www.catalystresources.org/what-is-a-missional-hermeneutic/ (дата обращения: 12.04.2016).
3. Wright, C.J. The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative [Текст] / C.J. Wright. – New York, 2006.
4. Святитель Афанасий Великий, Александрийский архиепископ [Электронный ресурс] // Богослов.ru – Мир. Человек. Слово. URL: http://www.mir-slovo.ru/text/16863.html (Дата обращения 12.04.2016).

ГЕРМЕНЕВТИКА ЛЮБВИ (ОПЫТ АНАЛИЗА ПЕРВОЙ СОТНИЦЫ ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА)

протоиерей Сергей Гришин,
настоятель храма прп. Серафима Саровского,
г. Липецк (Россия)

На протяжении всей истории человечества люди переживают и осмысливают сильнейшее из доступных им чувств – чувство любви. Во имя любви одни способны совершать героические поступки, а другие – преступные деяния. Как возможно истинное понимание любви? Дискуссиям нет конца: нельзя достичь окончательного понимания любви, омертвить ее в неких общих

[1]Святитель Афанасий Великий, Александрийский архиепископ [Электронный ресурс] // Богослов.ru – Мир. Человек. Слово. URL: http://www.mir-slovo.ru/text/16863.html (Дата обращения 12.04.2016).

формулах. Любовь есть жизненная реальность, крайняя жизненная потребность и невыразимая тайна жизни. Сегодня, как и тысячи лет назад, многие мечтают любить, сожалеют о потере любви, размышляют о ней, высказываются близким людям об этом чувстве и создают произведения искусства на тему любви. Любовь спасительна: каждый человек испытывает потребность в любви, однако никто и никогда не может с уверенностью сказать, что исчерпал ее и овладел ее истиной. «Но какая любовь спасет мир? – спрашивает нас православный богослов А. И. Осипов, – любовь к себе, «любовь к человеку, которого я люблю, когда он меня любит» [1], – достаточно ли для спасения такой любви по горизонтали? Желание кем-то обладать исключительно ради удовлетворения собственных эгоистических потребностей, привязанность к родственникам и коллегам по совместному интересу, месту жительства и сходству характеров еще не означает постоянства, или точнее, усовершенствования чувства любви, которое, как показывает практика, легко может превращаться в чувство ненависти.

Р.Г. Апресян в своей статье «Слова любви: EROS, PHILIA, AGAPE» на основании контекстно-семантического анализа слов древнегреческого языка «эрос/eros, филия/philia, агапэ/agape» (на материале мифологии, философских и библейских текстов) замечает, что «если принимать во внимание, что практики языка в различные эпохи (классической античности, позднего эллинизма, раннего христианства) имеют отличия, и эти отличия касаются прежде всего сферы значений, то часто встречающееся утверждение о наличии в греческом языке разных слов для обозначения любви и тем более фиксирующих разные виды любви, можно считать своего рода лексически- семантическим мифом» [2, с. 27]. Избегая мифологического плюрализма в понимании любви, Р.Г. Апресян указывает и на христианский смысл слова (Мф. 22: 37 – 39, Рим. 13: 10; 1 Ин. 4: 7) [3, 36; 234; 215], выражающего особую любовь человека к Богу, к ближнему, любовь – самопожертвование [2, с.34]. При этом, установка на понимание любви как прежде всего лексико-семантического феномена корректируется Апресяном вполне симметрично: «нередко многозначность оказывается и препятствием для уяснения того, чем же является филия на самом деле» [2, с.31]. Однако, как возможно понимание «филии на самом деле»? Отрываясь от словарей, мы оказываемся лицом к лицу с множеством фактов «неправильного» применения слов, не соответствующего значения, установленным для них их авторами. Но дело в том, что герменевтика любви не ограничивается только анализом слов и мифов о ней, как, впрочем, и не может быть сведена к одной-единственной, прямой или универсалистской концептуальной перспективе.

Одна и та же фраза «любить мир» может выражать совершенно противоположные явления в духовной жизни человека. В одном случае она может означать привязанность человека к преходящим безнравственным ценностям развратного общества, а в другом случае – его особое духовное состояние, позволяющее ему молиться за грехи всего мира, как это описывает в своей книге «Преподобный старец Силуан Афонский» архимандрит Софроний Сахаров [4]. Христианские авторы обращались к понятию любви для

выражения различных видов душевного опыта: чувственной и духовной устремленности, любви к Богу и любви к миру, устойчивой любви раскаявшегося апостола Петра (Ин. 21: 15 – 18) [3, 154] и тщеславной любви предвозлежания фарисеев на пиршествах и председаниях в синагогах (Мф. 23: 6) [3, 36]. Особое место в ряду различных толкований опыта любви занимают творения Святого Максима Исповедника.

Особенность герменевтического подхода Св. Максима Исповедника заключается в том, что он предлагает нам не филологический анализ терминов и мифов о любви, а описывает в сотницах свою личную жизнь, взросление и утверждение в истинной любви. Как практик-аскет он указывает на конкретные реалии, в которых находится человек, способный по замыслу Творца любить Бога, людей и весь мир.

В Первой сотнице преподобный указывает на главное свойство этого явления в духовной жизни человека – ее постоянство и способность бесконечно совершенствоваться. Это главное свойство любви он непосредственно связывает с источником ее происхождения – Богом, Который имеет свойства неизменяемости и бесконечного совершенства. «**Отторгший ум свой от любви к Богу и пребывания в присутствия Его, – пишет он, – и привязавшийся оным к чему-либо чувственному, предпочитает душе тело, и Богу Создателю то, что стало быть от Него. Если жизнь ума есть просвещение познания, а сей свет рождается от любви к Богу: то хорошо сказано, что нет ничего выше Божественной любви» [5; 8,9].**

Толкуя евангельские слова апостола Иоанна Богослова о том, что не любящий брата, не имеет жизни вечной, пребывающей в нем, но находится в состоянии духовной смерти, прп. Максим Исповедник указывает нам на причину неспособности любить. «**Любящий Меня, говорит Господь, заповеди Мои соблюдет (Ин. 14, 15) [3, 144]. Заповедь же Моя сия есть, да любите друг друга (Ин. 15, 12) [3, 145]. Итак не любящий ближнего не соблюдает заповеди: а не соблюдающий заповеди не может любить и Господа» [5; 16].**

Сравним христианское понимание любви в трактовке преподобного Максима Исповедника с характеристиками любви, взятых из словарей, собраний мифов и обычных земных историй о любви. Вот что говорит святой Максим: «**Когда по влечению любви, ум возносится к Богу: тогда он ни самого себя и ничего из сущего совсем не чувствует. Озаряемый Божественным безмерным светом, он бесчувствен бывает ко всему сотворенному, подобно как и чувственное око к звездам по воссиянии солнца» [5; 10].**

Характеризуя противоречие между потребностью и неудовлетворением любви, Максим Исповедник указывает нам на то обстоятельство, что человек во временном, страстном течении своей жизни находится в состоянии греха, едва справляется с пристрастием нарушать прирожденный ему закон любви.

«**Нечиста страстная душа, – пишет Исповедник, – наполненная помыслами похотными и ненавистливыми» [5; 14].** В связи с этим преподобный интерпретирует принципиально важные слова Евангелия об условиях, способствующих достижению любви. Он объясняет, что каждый из нас имеет способность сознательного прозрения чтобы, наконец, увидеть это собственное положение и очиститься с Божией помощью от привычки грешить. «**Видящий в сердце своем след ненависти к какому-либо человеку, за какое-либо падение, совершенно чужд любви к Богу. Ибо любовь к Богу никак не терпит ненависти к человеку» [5; 15].** Реальность этого противоречия основывается на том, что человек живет похотью плоти, похотью очей и гордостью житейской (1 Ин. 2: 15 – 17) [3, 213].

Если на всех этих этапах взросления в чувстве любви человек не получает добрых примеров в той среде, где он развивается, а воспитывается на искаженном понимании любви, то и происходит парадоксальный разрыв: он использует самого себя в безнравственных поступках, оправдываясь неправильно понятой любовью. Вот как об этом пишет святой Максим: «**Не терпи приносящих тебе соблазны подозрений, на какого бы то ни было человека, Ибо допускающие до себя каким-нибудь образом соблазны от приключений, произвольно или не произвольно случающихся, не ведают *пути мирнаго* (Рим. 3, 17) [3, 233], который чрез любовь ведет к познанию Бога любителей своих» [5; 69].**

Святой Максим Исповедник указывает и на важность выбора своего окружения человеком, напоминая об обольщающих и обманывающих, тех, которые могут закрыть доступ души к благодати Божией, открывающей подлинное познание любви (1 Ин. 2: 26 – 27) [3, 213]. «**Блажен ум, который, минуя все твари, непрестанно услаждается Божественной красотою» [5; 19], – пишет преподобный.** Если принять во внимание искаженные представления человека о любви и наличие такого же окружения, которое приводит его к опустошению души и одиночеству, то не трудно догадаться по какой причине он не приходит к подлинному ее пониманию, и соответственно не получает ее.

Как видно, толкование евангельских текстов о любви святой Максим Исповедник направляет в сторону реального положения вещей. Он призывает человека понять, тепло ему от любви или нет: «**Как воспоминание об огне не согревает тела: так вера без любви не производит в душе света ведения. Как свет солнца влечет к себе здравое око: так познание Бога естественно восхищает к себе чрез любовь чистый ум» [5; 31, 32].**

Говоря о любви, святой Максим Исповедник довольно часто повторяет мысль о заблуждении греховного и страстного ума, когда человек привязывается своею любовью (пристрастием) ко всему земному, о том что итогом этой привязанности, как правило, является страх потерять такую земную любовь. Интерпретируя мысль апостола Иоанна богослова, что

имеющий достаток в мире, но затворяющий от нуждающегося брата свое сердце человек препятствует своим действием пребыванию в нем любви Божией и призыв любимого ученика Христа «станем любить не словом или языком, но делом и истиною» (1 Ин. 3: 17 – 18) [3, 214], преподобный Максим говорит: «**Дело любви составляют усердное благодетельство ближнему, великодушие, терпение и благоразумное пользование вещами» [5; 40].**

Во многих местах своего толкования евангельских слов о любви святой Максим свидетельствует о том, что только подлинная христианская любовь способна привнести в человеческое сердце уверенность в вечном обладании чувством любви, которую христианин не боится потерять. И здесь преподобный говорит о другом страхе, страхе Божием, но не земном: «**Страх Божий двояк. Один рождается от угроз наказанием, от которого порождаются в нас по порядку воздержание, терпение, упование на Бога и бесстрастие, из коего любовь. Другой сопряжен с самой любовью, производя в душе благоговение, чтобы она от дерзновения любви не дошла до пренебрежения Бога» [5; 81]. «Первый страх любовь совершенная *изгоняет вон* (1 Иоан. 4, 18), из души ее стяжавшей, и не боящейся уже муки; а второй, как сказано, она всегда имеет сопряженным с собою. Первому приличествуют следующие слова Писания: *страхом Господним уклоняется всяк от зла* (Притч. 15, 27); *и: начало премудрости страх Господень* (Прит. 1, 7); ко второму: *страх Господень чист пребываяй в век века* (Пс. 18, 10); *и: несть лишения боящимся Его* (Пс. 33, 10)» [5; 82].**

Общей особенностью метода толкования текстов Священного Писания у святого Максима Исповедника является пережитый им самим, аскетически осмысленный опыт евангельского слова; в итоге такого участного понимания слова Божиего – призыв читателей подражать Христу, положившему за нас Свою душу добровольным крестным жертвоприношением, которое явилось исполнением обетования Божия: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына своего Единородного, дабы всякий верующий в него не погиб, но имел жизнь вечную (Ин. 3: 16)» [3, с. 124].

Литература

1. Осипов А. И. Слово о любви. URL: http://www.logoslovo.ru/forum/all/topic_3333 (дата обращения 02.04.2016).

2. Апресян Р.Г. Слова любви: eros, philia, agape // Философия и культура. – № 8(56). – 2012, С. 27 – 40.

3. Новый Завет. Псалтырь. – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. – 472 с., (IV).

4. Сахаров Софроний Архимандрит. Старец Силуан Афонский. Глава IX. О любви. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Sofronij_Saharov/starets-siluan-afonskij (дата обращения 02.04.2016).

5. Максим Исповедник Святой. Первая сотница о любви./ Добротолюбие. Том 3. – URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/dobrotol/tom_3/txt_11.html (дата обращения 02.04.2016).

ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ А.С. ХОМЯКОВА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО ПРАВОСЛАВНО-КАТОЛИЧЕСКОГО ДИАЛОГА

Кирюхин Вадим Владимирович,
магистрант СТФ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»
г. Белгород (Россия)

«Вера, отвергая свою нравственную основу,
сходит на почву рационализма.
В этой формуле – вся история религии на Западе.
Начало её – протестантство римское;
продолжение – протестантство немецкое».
(А.С. Хомяков)

Один из величайших русских религиозных мыслителей и философов, в значительной степени обогативший православное отечественное богословие и религиозную философию, Алексей Степанович Хомяков прошёл сравнительно недолгий (с 1804 по 1860 гг.) жизненный путь, но в творческом отношении весьма плодотворный. Из многочисленных свидетельств современников и исследователей жизни и трудов Хомякова нам известно, что он был мыслителем, отличавшимся глубоким личным благочестием и крепкой верой в Бога, благодаря которой он, собственно, и смог реализовать себя в жизни Церкви, общества и государства как разносторонне развитая личность. Он знаменит не только как богослов, философ и историк, но также как поэт и драматург, как художник и геолог, как экономист, участвовавший в разработке планов по ликвидации крепостничества и проведения в жизнь крестьянской реформы, как правовед и социолог. Он известен как медик-гомеопат, как изобретатель дальнобойного ружья, как участник военных действий и нет, наверное, такой сферы человеческой деятельности, в которой бы Хомяков не оставил своего следа, поскольку перечислять их можно до бесконечности. Однако, самым основным его занятием, поглотившим большую часть его жизни, было богословие, а предметом богословских исканий была идея Церкви. Именно учение о Церкви занимает центральное место всех его письменных трудов, среди которых, как ни странно, нет каких-либо специальных трактатов по богословию или догматических систем. Все свои воззрения он излагал в адресованных лицам инославного исповедания частных письмах, которые уже впоследствии были систематизированы в богословский сборник в форме статей. Яркой и неотъемлемой чертой его характера была его любовь к спорам и полемике, в ходе которых он проявлял себя как оппонент, обладающий феноменальной памятью и поразительной находчивостью, и этот свой дар он успешно использовал в богословских диспутах с представителями западных христианских конфессий. С этой целью он проявлял интерес к современной ему богословской и религиозной литературе, благодаря чему был хорошо знаком с религиозными и философскими течениями мысли как у нас в России, так и на Западе. Нужно сказать, что Хомякова очень волновал вопрос: как воспринимают Православие на Западе? А поэтому, мотивируемый интересом к данной тематике, он написал несколько замечательных богословских статей полемического характера, в которых

блестяще раскрыл православное учение о Церкви Христовой. Названия этих трудов звучат так. «Церковь одна» – единственный труд Хомякова с положительным изложением учения о Церкви, не содержащий антизападной полемики. Остальные письменные работы посвящены именно критико-полемическому разбору богословских заблуждений западных христианских исповеданий в области экклезиологии: «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси»; «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания парижского архиепископа»; «Ещё несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры»; «Письмо к издателю журнала «L'UNION CHRETIENNE»; «Письмо к г. Бунзену»; «Письмо к монсеньору Лоосу, епископу Утрехтскому»; «Письмо к редактору «L'UNION CHRETIENNE» о значении слов «кафолический» и «соборный», по поводу речи отца Гагарина, иезуита»; «Письма к В. Пальмеру (I-XII)».

Полемическая направленность его сочинений была обусловлена характером эпохи, в которую жил Хомяков, а точнее, состоянием нашей богословской науки того времени, которое, совершенно обоснованно многими православными богословами названо «западным пленением». Например, сщмч. Илларион (Троицкий), характеризуя данный период, утверждает, что «это было время чужеземного, западного засилья в русском богословии, имеющего весьма глубокие исторические корни», а «православные учёные, постоянно полемизируя с западными еретиками, сами пропитывались постепенно их духом, заимствовали у них богословскую систему и брали на прокат даже самое полемическое оружие» [3, с. 9]. По его словам, это западное влияние на наше богословие выразилось, прежде всего, во внесении разногласия между Церковью и школой, в отчуждённости богословской науки от церковной жизни. Подчёркивая ту же мысль в своём труде «Пути русского богословия» прот. Г. Флоровский пишет, что «в истории русского богословия чувствуется творческое замешательство. И всего болезненней был этот странный разрыв между богословием и благочестием, между богословской учёностью и молитвенным богомыслием, между богословской школой и церковной жизнью» [6, с. 502]. Известный православный богослов прот. Сергий Булгаков данное явление определяет как «богословствование по преданиям человеческим», которое, по его утверждению, «начинается в православной догматике примерно с эпохи Реформации и контрреформации, когда оно попадает влиянию Запада и в действительности богословствует не столько по отцам, сколько по Тридентским и вообще западным богословам, сохраняя вид отеческой традиции, силы же её не имея. Весь отдел учения о Церкви, благодати, таинствах, окрашен в те или иные защитные цвета и является не столько положительным, сколько *полемическим* богословием, находясь в зависимости от западного предания» [2]. Принимая на вооружение элементы западного богословия в полемических целях, православная богословская школа постепенно прониклась западными идеями, далеко уйдя за горизонты Предания. На фоне этого, Хомяков, как не получивший классического

богословского образования, бывшего в то время исключительно прерогативой духовных учебных заведений Православной Церкви России, представлял собой явление, из ряда вон выходящее. И это благодаря тому, что, будучи «богословом-самоучкой», свои познания он черпал не из догматических пособий официальной православной школы, составленных по западному образцу, но из святоотеческих творений, которые, как «полиглот–лингвист, знавший множество древних и новых европейских языков» [4], читал в подлинниках. Именно в силу факта укоренённости своих богословских взглядов в святоотеческом Предании Церкви, по утверждению Ю.Ф. Самарина, «Хомяков первый взглянул на латинство и протестантство из Церкви, следовательно, сверху; поэтому он и мог определить их» [5]. Исходя из этого, актуальность изучения богословского наследия А.С. Хомякова приобретает ещё большую значимость на фоне современного диалога между Ватиканом и Русской Православной Церковью, поскольку его богословские разработки в области экклезиологии дают ответы на многие вопросы, понимание которых необходимо для определения сфер возможного сотрудничества и степени допустимости сближения Православия с католицизмом.

Как уже было сказано выше, основным мотивом всех его письменных трудов была идея Церкви. В основу своей экклезиологии (учения о Церкви) Хомяков полагал принцип соборности – органическое сочетание свободы и единства, источником которого служит закон взаимной любви. Отрицание принципа соборности на Западе привело, по его убеждению, к полнейшему обмирщению Церкви, что выразилось в рационализме богословия и в разрушении христианских начал культуры. Рационализм, определяемый Хомяковым как «отрицание нравственной основы религиозного познавания истины», стал, по его убеждению, основополагающим принципом западного богословия, послужившим главным орудием разрушения церковного единства. Объясняя возможные причины церковных расколов и смысл уже происшедших разделений или отделений, он указывает на их нравственную сторону, а именно на потерю христианской любви, как на источник великого западного раскола. Корень западной схизмы по убеждению Хомякова заключается в торжестве рационализма над Преданием, внешней разумности над внутренним духовным разумом. Практически во всех своих письменных трудах он настойчиво проводит ту мысль, что постижение истины не может осуществляться индивидуально рассудочным путём, но оно есть результат пребывания в Церкви, достоянием которой истина является. Разум человека, индивидуально обособленный способен лишь на фрагментарное знание, неполное, и лишь церковному разуму доступна истина в её целости и полноте. Следовательно, источником всякого религиозного познания выступает любовь, которая является основным началом, созидающим жизнь Церкви. Именно любовь, по Хомякову, является тем Божьим даром, обладая которым, люди имеют возможность постижения абсолютной истины и, как следствие, непогрешимости в догмате. Описывая механизм церковных разделений, в частности западной схизмы, имеющей место быть и до сего дня, Хомяков, хотя и признаёт важность и значимость вероучительных расхождений христианских

конфессий, однако же, главной и единственной причиной разделения определяет «нравственное препятствие». Его мысль сводится к тому, что подлинной причиной церковного раскола 1054 года был не столько догматический аспект учения об исхождении Святого Духа «и от Сына», сколько сам факт «посягательства епархиального мнения на вселенское единоверие». Дело в том, что это учение (*filioque*), как частное богословское мнение Запада и даже как теологумен было известно Востоку как минимум в течение нескольких столетий, и многие отцы Западной Церкви, которые исповедовали *filioque*, жили и умирали в общении с христианским Востоком. Патриарх Фотий, который был непримиримым противником нововведения, всё же находился в общении с Западной Церковью. И лишь только тогда, когда Запад, не призвав своих восточных братьев для решения этого вопроса, не спросив их мнения относительно вносимой в Символ поправки (*filioque*), присвоил себе право самостоятельно принимать решения в области догматических определений Вселенской Церкви и, пренебрегая всеобщим церковным согласием не вносить изменения в Символ Веры, он тем самым совершил отречение от основополагающего принципа христианства – братской взаимной любви, на котором строится вся жизнь Церкви. В то время как Восточная Церковь, инициировавшая Вселенские Соборы, на которых был принят Символ Веры, всегда предоставляла свои соборные определения на одобрение Римского епископа, проявляя тем самым к нему своё братское уважение, Рим, в IX веке, самовольно наделяет себя правом вносить изменения в Символ Веры, не допуская участия в этом своих восточных братьев. Последовавшее самовольное изменение символа Западной Церковью было, по утверждению Хомякова, «проявлением гордости и оскудением любви к своим собратьям». В этом акте, по его мнению, на Западе происходит подмена «нравственного начала любви», которое есть единодушие Вселенской Церкви, «логическим началом знания», которое есть изложение вероучительных положений. Эту подмену Хомяков называет «рационалистическим безначалием», которое, став доминирующим мотивом всего западного богословия, как римского, так впоследствии и протестантского, должно было привести в дальнейшем к краху церковного единства и всей церковной жизни как таковой. «Рационалистическое безначалие» здесь выражается в том, что если ранее право решения вопросов в области вероучительной было достоянием Вселенской Церкви, то теперь оно присваивалось Церкви поместной. Подобная свобода местной Церкви в сфере решения догматических вопросов, неизбежно привела бы к свободе епархиальной, далее свобода епархиальная породила бы свободу приходскую, а затем наступил бы черёд свободы личной, которая, собственно, в качестве нового принципа отношения к вероучению, была вызвана к жизни в XVI веке возникновением протестантизма. Присвоение одной местности права осуществлять решения в области догматических определений автономно от Вселенской Церкви, уже содержало в своих недрах зачаток всего протестантства как начала. Таким образом, рационализм, ставший новым фундаментальным принципом

латинского Запада, явился причиной разрушения единства Церкви и определил ход дальнейшего развития западного христианства в целом.

Отмечая тенденцию проникновения рационализма в русское православное богословие, Хомяков сделал всё возможное, чтобы не допустить его пагубного влияния на русскую богословскую и философскую мысль, а, следовательно, избежать в русской действительности разрушительных для неё социальных и политических треволнений. Оценивая его вклад в православное богословие и значимость его трудов, Самарин был убеждён, что Хомяков стал открывателем, по сути, новой эры в истории православной богословской школы, и даже выступил с предложением называть его учителем Церкви. Высоко оценивал богословские заслуги Хомякова и Бердяев. «Великое значение Хомякова, – писал он, – в том, что он был свободный православный, свободно чувствовал себя в Церкви, свободно защищал Церковь. В нём не было никакой схоластики, нет сословно-корыстного отношения к Церкви. Ничего официального, казённого нет в хомяковском богословии. Он первый преодолел школьно-схоластическое богословие. Лишь Хомяков был первым русским православным богословом, самостоятельно мыслившим, самостоятельно относившимся к мысли западной. В богословии Хомякова выразился религиозный опыт русского народа, живой опыт православного Востока, а не школьный формализм, всегда мертвенный» [1]. По словам прот. Г.Флоровского «в истории так называемого «обличительного богословия» Хомякову принадлежит несравненная заслуга принципиальной и обобщённой постановки самого вопроса об отделившихся «исповеданиях», в отмену старинной и бесплодной казуистики» [6]. Оригинальность богословских разработок Хомякова в области сравнительной экклезиологии заключаются в следующем. Будучи тонким, глубоким и проникновенным мыслителем, в этом сложном вопросе он показал, что разногласия между церквами Востока и Запада заключаются не в формальных вероучительных моментах «на бумаге», но затрагивают вопрос качества христианской жизни, поскольку раскол 1054 года обозначил различные подходы в определении самого существа Церкви, породив два несовместимых, противоположных друг другу взгляда на Церковь, а, соответственно, и две модели церковного устройства. Если православный Восток своим принципом, конституирующим жизнь Церкви, всегда определял соборность, как сочетание свободы и единства в Церкви на основе взаимной любви, что внешне в церковной организации выражается в совокупности Поместных Церквей, которые не имеют единого административного центра и все вопросы догматического характера исторически решали методом соборного взаимодействия. То Рим, определяя Церковь географически и воплощая в ней идеал универсализма по аналогии с государственным имперским устройством, всегда шёл по пути жёсткой централизации власти в Церкви, решая вероучительные и канонические вопросы посредством авторитарного управления в лице римского епископа без согласия с остальными поместными церковными общинами, что не соответствует духу христианской любви и братского уважения, и являет западную церковную организацию полным антиподом православного Востока. Исходя из этого, Хомяков, на вопрос о

возможном сближении католической и православной церквей отвечал отрицательно, поскольку Риму, по его мнению, «для этого, прежде всего, следует покаяться в незаконном усвоении власти, от которого возникло изменение Символа и признать это изменение нарушением *закона любви*» [7, с. 257]. Хомяков утверждает, что вопросы вероучительные, вопросы, которые касаются такого понятия, как истина, не могут быть решаемы на договорных началах, политически. «Церковь, – говорит он, – не знает сделок в догмате и в вере. Она требует единства полного, и только полное равенство она может дать взамен, ибо *знает братство, но не знает подданства*. Итак, сближение невозможно без полного отречения от заблуждения, длившегося более десяти веков».

В качестве заключения необходимо сказать следующее. Алексей Степанович Хомяков явился в свою эпоху поистине ярким и оригинальным человеком, который горячо и ревностно употреблял силу пера и мощь своей богословской эрудиции для того, чтобы показать всю красоту Православия перед лицом западного христианства. Его богословские изыскания, как уже было сказано выше, по достоинству оценены последующими поколениями не только православных богословов, но также западных. Несомненным фактом также является то, что в современной богословской науке труды Хомякова очень широко используются многими авторами, как отечественными, так и зарубежными, на протяжении многих лет являясь предметом написания работ по богословию и философии в различных учебных заведениях. Учитывая несомненный авторитет богословских сочинений А.С. Хомякова, его признанность в мире теологов, а также его глубокий анализ межконфессиональной проблематики и его богатый опыт богословской апологетики Православия, можно смело утверждать, что его исследования в области христианской экклезиологии обязаны послужить эффективным подспорьем в зарождающемся современном диалоге между Православием и католицизмом.

Литература

1. Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. [Электронный ресурс] URL: http://www.vehi.net/berdyaev/khomyakov/03.html (дата обращения: 01.12.2015)
2. Булгаков С., прот. Догмат и догматика. / Живое предание. М: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997. С. 17
3. Иларион (Троицкий), сщмч. Богословие и свобода Церкви. О задачах освободительной войны в области русского богословия. (Оттиск из журнала «Богословский вестник», сентябрь, 1918 г.). Сергиев Посад: типография Свято Троицкой Сергиевой Лавры, 1916. С. 9
4. Самарин Ю.Ф. Парадоксы Хомякова. [Электронный ресурс] URL: http://homyakov.lit-info.ru/homyakov/kritika/samarin-paradoksy-homyakova.htm (дата обращения: 30.11.2015)
5. Самарин Ю.Ф. Предисловие к первому изданию богословских сочинений А.С. Хомякова. [Электронный ресурс] URL: http://dugward.ru/library/homyakov/samarin_predislov.html (дата обращения: 30.11.2015)
6. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Киев: Путь к истине, 1991. С. 502
7. Хомяков А.С. Письма к В. Пальмеру (I-XII). / Сочинения в двух томах. М: Медиум, 1994. С. 257

ИСТОРИОСОФИЯ РОССИИ В ТРУДАХ МИТРОПОЛИТА МАКАРИЯ (БУЛГАКОВА)

Кирюхин Вадим Владимирович,
магистрант СТФ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Одним из величайших церковных деятелей, оставившим глубокий след в истории Русской Православной Церкви своим вкладом в развитие догматической и исторической наук, явился митрополит Макарий (Булгаков). Не вдаваясь в детальные подробности биографии почтенного иерарха, необходимо сказать, что митрополит Макарий был величиной с разносторонними интересами, и в силу этого факта отметил прикосновением своих дарований различные сферы церковной деятельности. Прежде всего, он известен как талантливейший церковный администратор, затем как крупнейший церковный историк и богослов, блестящий проповедник, который оставил после себя внушительное количество изданных трудов, как по церковной истории, так и по догматическому богословию. Однако, помимо того, что он был истинным сыном своей Церкви, что с несомненной ясностью вытекает из перечисленных выше достижений, положенных в здание Церкви кропотливым трудом, он также был и верным сыном своего Отечества, любовь к которому запечатлел изложением своего видения места православной России в мировой истории. И об этом пойдёт речь.

Митрополит Макарий жил в непростое время, когда в 40-е годы XIX столетия российское общество видимым образом разделилось в историософических спорах и разногласиях относительно судьбы России, её национального призвания и исторического назначения. Мотивом для подобных веяний послужили события 1812 года с его «всенародным опытом», а также итоги Крымской войны 1853-55 гг., когда все эти встречи с Европой заставили значительную часть русского общества по-новому прочувствовать реальность русского прошлого. По утверждению прот. Георгия Флоровского, в то время «возникал вопрос о месте России в общем плане или схеме “всемирной истории...” Историософия русской судьбы и становится основной темой пробуждающейся теперь русской философской мысли. И в этом историософическом плане снова с полной отчётливостью встаёт в русском культурно-общественном сознании религиозный вопрос. В опыте и раздумьи всё очевиднее становится русское историческое своеобразие, некая историческая противопоставленность России и “Европы”« [4]. Митрополит Макарий (Булгаков), будучи современником поколения, переживавшего опыт общественно-политического подъёма, не оставался в стороне, и как истинный патриот своего Отечества, принял горячее участие в вопросах не только общецерковных, но и государственных. После печальных для России событий 1855 года, связанных с поражением в Крымской войне, перед митрополитом Макарием встаёт вопрос относительно обновления социального и правового уклада в стране. Направленность его церковно-общественной деятельности, его патриотизм и вера в великое предназначение Русской Церкви и Отечества, помогли ему найти достойное место среди передовых деятелей той эпохи. В то время он продолжал работать над трудом «История Русской Церкви», а также

занимался изданием журналов «Харьковские епархиальные ведомости» и «Духовный вестник». Являясь знатоком русских рукописей, свои исторические очерки он излагал на основе первоисточников, систематизируя полученный в результате исследования материал. Популярная в ту пору тема историософии государства российского также нашла своё отражение и в исторических исследованиях митрополита Макария. В качестве основы своего понимания духовной истории России он полагал подход, согласно которому Русская Православная Церковь является частью единой Вселенской Соборной Апостольской Церкви, и находится с нею в неразрывном единстве. Важнейшим элементом исторической концепции митрополита Макария выступает его убеждённость в том факте, что Россия, как государство, имеет предопределение «родиться свыше» и пребывать в недрах именно православного христианства, имея историческую связь с Византией, которая уже не существовала как государство, но существовала духовно в форме «Восточно-православного кафолического единства». По утверждению митрополита Макария, и Русская Церковь и российское государство, именуемое у него Русью, имеют о себе особое попечение Божие и отмечены Богом определённым образом. В своём историческом очерке «История христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как введение в историю Русской Церкви» он пишет об этом так. «Разом, почти в один год, положены были первые основы русского государства и Русской Церкви; разом потом, как бы рука об руку, устроялись они мало-помалу в продолжение целого столетия; почти разом получили они и полное, окончательное образование. А если вспомним (а историк должен помнить всегда), если вспомним, что и здесь, как и во всех других происшествиях мира, несмотря на всю разность по видимости, был один невидимый, главнейший действователь – Бог, Который все движет и направляет к одной высокой цели, хотя и неодинаковыми путями,– то можем ли не прийти к вопросу: что же значит такое точное совпадение двух важнейших событий, совершившихся одном и том же народе? Зачем это угодно было Господу, чтобы наше отечество и наша Церковь возымели и образовались вместе? Не хотел ли Он таким образом сочетать их между собою ещё с первой минуты самыми неразрывными узами, как сочетавает душу с телом в человеке? Не хотел ли Он, чтобы с тех пор, подобно душе с телом, они составляли как бы одно нераздельное существо, жили одною общей жизнью, всецело сохраняя и свои отличительные свойства?» [1]. Здесь, в определении смысла русской истории, как церковной, так и гражданской, митрополит Макарий делает упор на идее богоизбранности русского народа, употребляя выражение «русский мир», конституирующим началом которого является Православие. «Да будет же благословен Господь Иисус Христос,– вторит митрополит Макарий святому летописцу,– «юже возлюби новыя люди, руськую землю, просвети ю крещением святым», который ещё устами своего Первозванного апостола предрёк о будущем водворении и торжестве христианства в странах пустынной Скифии, приготовляя потом мало-помалу, в течение многих веков, это великое событие, и когда, наконец, настало предопределённое им время, воздвиг Церковь Русскую, как потребную, для таких высоких целей – для рода

человеческого вообще, и для мира христианского в частности, и – ближайшим образом – для того обширнейшего края, который составляет ныне мир собственно русский!..» [1]. В рассуждениях митрополита Макария виден не просто пафос окрылённого патриотическими чаяниями православного христианина, но выражена методология человека науки – русского церковного историка, который, помимо обладания внешней учёностью, наделён умением видеть действие Божественного Промысла в исторических событиях. Именно эта способность владыки Макария в восстановлении целостной картины великого прошлого посредством не просто механического соединения противоречивых и разрозненных фактов, но творческим истолкованием действия Божественного Промысла, верой в закономерность и целесообразность Божественного плана, уважительным и трепетным отношением к каждой исторической «случайности», рождённой Божественным Промыслом, выражают основу его методологического подхода в составлении письменных трудов по истории Русской Православной Церкви, которые также являются фундаментальной базой для изучения истории русского государства.

Литература

1. Митрополит Макарий (Булгаков) и академик Евгений Голубинский. Из истории русской церковно-исторической науки. [Электронный ресурс] URL: http://www.voskres.ru/bogoslovie/innokentii.htm (дата обращения: 24.03.2016)
2. Митрополит Макарий (Булгаков). [Электронный ресурс] URL: http://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/ (дата обращения: 24.03.2016)
3. Митрополит Макарий. Биография писателя. [Электронный ресурс] URL: http://readly.ru/author/9907/ (дата обращения: 24.03.2016)
4. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. [Электронный ресурс] URL: http://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/puti-russkogo-bogoslovija/ (дата обращения: 25.03.2016)

ЕВАНГЕЛИЕ В КОНТЕКСТЕ ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Кротков Евгений Алексеевич,
доктор философских наук,
профессор кафедры философии и теологии
ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Предлагаю взглянуть на Евангелие в широком контексте, т.е. как на одно из мировоззрений среди множества других в культуре нашей страны. Множественность мировоззрений – важнейший фактор социокультурного разнообразия общества. Однако под предлогом верности «избранному» мировоззрению и убеждению в ошибочности любых других нередко рушатся добрососедские отношения между людьми, разгораются войны между народами. Достаточно напомнить о противостоянии цивилизаций, в частности, языческой и христианской, исламской и христианской, а также о межконфессиональных распрях внутри христианства и ислама. Не пора ли признать, что не было и быть не может мировоззрения, приемлемого для всех и на все времена?

Полагаю, что если мировоззрение исключает расовое, этнонациональное и социально-классовое превосходство одних людей над другими, то оно вполне может способствовать не только предотвращению межнациональных и региональных конфликтов, но и укреплению нравственного и психического здоровья личности. К примеру, христианский религиозный дискурс нередко оказывается действенным психотерапевтическим средством против синдрома «осатаневшей самости» (Ф.М. Достоевский), т.е. безбрежного эгоизма, цинизма и своеволия, а также средством психической компенсации несбывшихся надежд и невосполнимых утрат личности. И нет никаких разумных оснований упрекать религию в намерении снова и снова возвращать нас к простым старым принципам, которые мы то и дело упускаем из виду. А безрелигиозное мировоззрение склоняет человека к вере в то, что жизнь в мире, в котором он родился, – это единственный и уникальный шанс, бесценный дар, хотя и временный. Оно способно блокировать потенциал её безграничного самоуничижения и атрофию социальной активности.

Кто-то надеется получить «спасение» верой в единого Бога (Христа, Аллаха, Яхве), другим уютнее жить в мире, в котором нет места чудесам и Богу, третьи тяготеют к многокрасочному миру языческого многобожия etc. Ничего предосудительного нет и в том, что на разных этапах своей жизни человек обретает духовную опору в разных мировоззренческих «истинах». Безальтернативный способ коммуникации между субъектами разных мировоззрений мне представляется таким, когда её участники оказываются способными к соблюдению мировоззренческого нейтралитета: слышать друг друга, и при этом обойтись «без драк на меже». Но к такому состоянию можно придти лишь при обоюдном допущении, что может быть, «мы» правы, или, может быть, «они» правы, или, неизвестным для нас способом, правы «все вместе».

Религиозное и безрелигиозное мировоззрения следует отличать от теизма и атеизма как откровенно агрессивных идеологий. Религиозный человек верит, что Бог есть, а безрелигиозный человек не находит места Богу в Мире, и каждый живет с этим, не претендуя на право быть более «праведным», чем человек с иным мировоззрением. Теист же претендует на то, что таким правом обладает только он, а атеист убежден, соответственно, в обратном. Более того: теист полагает, что безрелигиозного человека необходимо «излечить», т.е. приобщить его к своей вере, а атеист, соответственно, стремится убедить в иллюзорности мировоззрения верующего человека. А если «обращение» не удается, они считают своим долгом каким-либо образом указать своим «пациентам», что те якобы губят свою собственную жизнь или душу, и, кроме того, потенциально опасны для общества.

В России противостояние тех, кто «горой стоит» за «истинную веру», с теми, кто с таким же энтузиазмом её ниспровергает, не завершилось фактом поражения политических сил, насаждавших атеизм. Сегодня маятник качнулся в другую сторону: клерикальной пропагандой с завидной методичностью внушается россиянам мысль о том, что обращение народа в церковную веру необходимо для спасения России от нравственного нигилизма и вестернизации.

А не может ли случиться так, что фактор принадлежности к той или иной религиозной общности либо отсутствие такового станет имплицитным аргументом при приёме на работу либо отказе в ней, в судебных решениях и даже в политических предпочтениях? Во всяком случае, уже публикуются статьи, в которых содержатся призывы к изменению на «православных духовных основах» существующего государственного строя. Так, священник Д.Познанский в статье «Цивилизационная несовместимость» (Политический журнал. 2008. №4 (181)) утверждает: «*Необходимо приводить в соответствие с православной цивилизационной моделью всю государственную систему»,* поскольку де *«пренебрежение наиболее адекватными, выработанными православной цивилизацией формами государственного устройства утопичны и обречены на провал*». Спрашивается, а не возникнет желание у горячих сторонников ислама пропагандировать в СМИ идею «приведения в соответствие» российской государственности, но только не с православной, а с исламской цивилизационной моделью? И что тогда?

Руководитель отдела экономики Фонда «Русская Цивилизация» С.Е. Матвейчук в статье «Идентификация национального мировоззрения российской политической элиты» (Журнал «Право и безопасность. 2004. № 2 (11)), ссылаясь на провакативный тезис «*отказавшийся от православия перестаёт быть русским*», считает: «*Если политическая элита сумеет решить положительно вопрос о государствообразующей роли православного народа, то и другие народы (фракции) объединятся вокруг лидера с целью совместного обустройства общего дома*». Я же полагаю, что в современной России деление нации на «государствобразующий» народ и «другие» народы по основанию их конфессиональной принадлежности уже само по себе и безнравственно, и противоправно (в Конституции РФ такое «расчленение» не предусмотрено). Тем более что имплантация авторитарно-этатистского варианта христианского (равно как исламского и иудейского) мировоззрения в общенациональную идеологическую доктрину едва ли будет способствовать духовному росту, миру и процветанию современного российского общества. Только религиозность как фактор «морально доброго образа жизни» (И.Кант), а не в качестве аргумента в противостоянии прозелитских и политических амбиций, составляет реальную основу решения межконфессиональных конфликтов – одну из самых опасных угроз всему мировому сообществу.

Как поведал патриарх Кирилл после недавней литургии в храме Христа Спасителя, в новое время универсальным критерием истины стал человек и его права (http://www.rbc.ru/society/20/03/2016/56eef5d49a79477cdaaef4ea). «И началось революционное изгнание Бога из человеческой жизни, из жизни общества», – цитирует патриарха агентство «Интерфакс». По его словам, это движение сначала охватило Западную Европу, Америку, а затем и Россию. Кирилл высказал мнение, что сегодня можно говорить о «глобальной ереси человекопоклонничества, нового идолопоклонства, исторгающего Бога из человеческой жизни». По мнению патриарха, результатом этой ереси могут стать «апокалипсические последствия», и церковь должна с ней бороться. У меня возникают следующие вопросы. Почему борьба за права человека – вне

связи с противостоянием теизма и атеизма – оказывается у патриарха идолопоклонством? Не означают ли его слова призыва к православным людям не участвовать в этой борьбе, а тех, которые принимают в ней участие, относить к еретикам? В День Победы 9 мая наши граждане шли к памятникам воинам, погибшим на фронтах Великой Отечественной, чтобы поклониться их подвигу и возложить цветы. А завершая праздничную демонстрацию, во многих городах прошла гражданская акция «Бессмертный полк»: люди несли фотографии своих родственников, приближавших победу над фашистской Германией. Спрашивается, и эти традиции тоже подпадают под эпитет патриарха «человекопоклонничество»?

По итогам заседания XVIII Всемирного русского народного собора (ноябрь 2014 г.) была принята «Декларация русской идентичности», в которой среди критериев русскости человека выделены (цитирую): «*отсутствие у него иных этнических предпочтений*; *признание православного христианства основой национальной духовной культуры*; *ощущение солидарности с судьбой русского народа*». Мне что-то неясно в отношении этнических предпочтений. Каковы основания этих предпочтений: антропологические, социокультурные либо идеологические? И чем в этих аспектах русские предпочтительнее представителей иных этносов, являющихся полноправными гражданами Российской Федерации? В Конституции РФ сказано (ст.26): «Каждый вправе определять свою национальную принадлежность. Никто не вправе быть принуждённым к определению и указанию своей национальной принадлежности». Спрашивается, а не противоречит ли этому положению неуклюжая попытка XVIII Всемирного русского народного собора навязать нам «дефиницию» того, кто вправе называть себя русским, а кто такого права не имеет?

Что касается «признания православного христианства основой национальной духовной культуры». Признать это положение – значить оскопить русскую духовность. Потому что в своей основе она немыслима без наследия языческой культуры (без него не было бы и поэзии А.С.Пушкина), а также советской культуры (её художественной литературы и поэзии, её песен, фильмов, балета). Более того, русская духовность формировалась в контексте лучших творений западноевропейской культуры, на что обращал внимание, как это ни странно звучит, Ф.М.Достоевский: «У нас, у русских, две Родины: наша Россия и Европа».

Относительно «ощущения солидарности с судьбой русского народа». Я изучал не судьбу русского народа (такой исторической науки нет), а историю многонациональной России. Многим в ней я горжусь. Особенно тем, что в XX веке в ней был осуществлен прорыв к новой общественно-экономической формации, в которой утверждался принцип социальной справедливости, осуждалось безудержное обогащение одних за счет труда других, а природные ресурсы страны были общенародным достоянием. Формировалась новая историческая общность людей – советский народ, величайшее свершение которого каждый год мы отмечаем в день Победы над фашистской Германией. И все это было достигнуто в невероятно короткий временной период, когда не

было гражданской войны и интервенции. А вот участников Всемирного русского народного собора волнует совсем другое: образование общности «советский народ» привело, видите ли, к «ослаблению единства русского народа».

Однако не всё в истории нашей страны заслуживает «чувства солидарности». О какой солидарности можно говорить, например, с ролью церкви в многовековом гонении и дискриминации национального язычества народов России? Равно как не может быть речи о солидарности со сталинскими репрессиями, в частности, с умерщвлением многих и многих сотен православных священников (включая и моего деда протоиерея А.П.Кроткова).

ЕВАНГЕЛИЕ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ: РАЗНООБРАЗИЕ КУЛЬТУРНЫХ ПРОСТРАНСТВ И ПОБУЖДЕНИЕ К ЛЮБВИ

Куаро Терез,
магистрантка кафедры социологии и организации работы с молодежью
института управления НИУ «БелГУ»,
(Республика Бенин)

Вопрос о преемственности веры обращает нас к необходимости осознать Евангелие как живое Слово Божие, в полноте своей предстающее «нас ради человек» в явлении Сына Божия и со дня Пятидесятницы возобновляемое и передаваемое в полноте церковного общения. Эта историчность Евангелия не есть временность: «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр.13,8). Однако Евангелие как благовествование Христово извечно событийно; оно всегда обращено к нам и по мере признания этой обращенности укрепляет нас и делает эффективной нашу проповедь. Дело не только в том, кому мы хотим проповедовать; как показывают современные социально-антропологические исследования, дело прежде всего заключается в том, *кто говорит*, в том, насколько возглашающий о Христе Спасе сам заботится о принятии Слова Божиего. Мы нестабильны; меняются эпохи, меняются языки, меняются культуры. Мир всегда нуждается в новой евангелизации, особенно теперешний мир, который так чувствителен к культурному разнообразию; но Христос *не обращается* к миру, делая нас более или менее совершенными *инструментами* своего обращения к миру. Можно сколько угодно искать более эффективные стратегии или фокусироваться на людях, которым предназначено принять Евангелие (к примеру, на молодых людях); но эти люди – прежде всего мы сами.

Проповедовать Евангелие значит передавать веру, даруемую нам через Святое Писание и Святое Предание; но условие такой передачи – не бесстрашие перед тем, кому мы говорим, а собственный страх Божий. Готовы ли мы к тому, чтобы сказать себе «выйдем к Нему за стан» (Евр.13,13)? Не к некоей социальной группе, которая будто бы требует от нас знания социальной психологии, начал коммуникативной этики, красноречия, а именно к Нему? Мы стремимся подражать Христу, но забываем о том, что проповедь Христова была

претерпеванием искушений, возражением искусителю и прославлением Отца – общением во славу Божию. Дело не в том, чтобы буквально подражать Богу и Человеку, быть *как Бог*, но дело прежде всего в том, чтобы быть *с Богом*, отозваться на зов Божий. Человек – не обезьяна Бога, а его побег, ветвь, которая «не может приносить плода сама собою» (Ин 15, 4). Но «если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, проси́те, и будет вам» (Ин 15, 7).

Исходя из этого, мы должны спросить спросить себя, в состоянии ли мы церковно предстоять Богу как реальная общность, подлинное тело братьев и сестер во Христе, не превращаясь при этом в некую капанию по производству услуг. Земная Церковь не может забывать свою миссионерскую миссию, она должна «идти к…», для того, чтобы «привести к…». Мы не должны замыкаться в своем душевно комфортном, намоленном культурном пространстве; *двери* дома существуют для того, чтобы выходить за его пределы, желая вернуться. «Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется, и войдет, и выйдет, и пажить найдет» (Ин 10, 9). Евангелизация – общецерковное дело. Как заметил епископ Диоклийский Каллист, «никто в Церкви не является просто пассивным. Мы не разделяем Церковь на церковь учащую и учимую. Мы можем сказать: все в действительности ответственны за то, что говорится. Епископ имеет особую благодать от Бога, но вера вручена всему Телу Церкви»[1]. И тогда свершится пророчество Исаии, которое читали и чтили Отцы Церкви: «…Распространи место шатра твоего, расширь покровы жилищ твоих; не стесняйся, пусти длиннее верви твои и утверди колья твои; ибо ты распространишься направо и налево, и потомство твое завладеет народами и населит опустошенные города….» (Ис 54, 2–3).

Понимание Евангелия в контексте современной социальной антропологии означает выработку умения слышать и слушать Слово Божие в постоянном контакте с различными слоями общества – интегрируя в евангельском служении различные культурные пространства, контекстуализируя актуальные процессы информационного обмена и т.п. Культура существует с тех пор, как существует в мире сем «человек разумный»; но ново современное восприятие культуры как антропологической реальности, того, что неотъемлемо от человека и не может быть исключено из процесса евангелизации. Культура понимается через определенные социальные характеристики: менталитет, образ жизни,

гендерные статусы мужчин и женщин и т.д.; подобным образом речь идет о культуре рабочего, о культуре сельской местности, о молодых, о мигрантах, об этнических группах и др. В рамках культурного анализа, который развивается в социальной антропологии, мы говорим о бережном отношении к культуре как некоторому естественному условию гуманизации человека, сохранения или преобретения им своей человечности. Такое понимание культуры историзует культурные постоянные церковной жизни, но нимало не отменяет их – напротив, позволяет увидеть их аллегорические, нравственные и

[1] «Мы живем в эпоху Отцов…» Беседа с владыкой Каллистом свящ. Андрея Дудченко, диак. Андрея Глущенко, Максима Козуба <Электронный ресурс> URL: http://benjamin.tschukalov.info/notepad/0109.html (дата обращения: 8.05.2016).

воспитательные смыслы. В этой обстановке признания культуры как исторической *реальности* миссия означает интеграцию и диалогизацию культурных пространств, возобновление того примера *свидетельства* о Слове Божием, который подавал Св. Апостол Павел.

Социальная антропология помогает вновь уточнить догматическое, учительное понимание Слова Божия как извечного и историчного – Слова, Которое можно слышать и о Котором можно свидетельствовать, но которое нельзя узурпировать в сколько угодно точном толковании (опасность, которая всегда подстерегает проповедующего о Боге Слове). Проповедуя Евангелие, толкуя и наставляя, мы сталкиваемся с необходимостью крайне внимательного отношения к тому, как мы входим в событие Его понимания. Как говорил Папа римский Павел VI, «современный человек слушает более охотно свидетелей, чем хозяев или если он слушает хозяев, именно потому, что они – свидетели. [...] Таким образом, именно через его поведение, через его жизнь Церковь благовествует прежде всего миру, то есть через его проявление, прожитое в верности Господу Богу, бедности и отрешенности, свободе перед лицом власти этого мира, одним словом, святости»[1].

В этом свидетельствовании всё трудно, культурно неочевидно, кроме одного – Господа нашего Иисуса Христа, Который «вчера и сегодня и во веки Тот же», заповедовавший нам сохранять то, что неподрасчетно и неизменно вчера, сегодня и завтра – Его любовь. Насущной необходимостью является поддержка и обучение в любви всех тех людей, которые уже заняты в миссии проповедования Евангелия и воспитания: посвященных, законоучителей, преподавателей, учителей, особенно родителей. Евангелие неотделимо от воспитания, и воспитание неотделимо от Евангелия, разве нет? Обращаясь к колоссянам, Св. Апостол Павел пишет: «Более же всего *облекитесь* в любовь, которая есть совокупность совершенства» (Кол 3, 14). Не следует думать, что Слово Божие, Евангелие, принадлежит священнослужителям или богословам; они опытнее, умудреннее, но именно поэтому им, как никому, ясно, что для святительной силы Слова «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол 3, 11).

О Нем как о Слове должно быть слышно на всех уровнях жизни общества. Для социальных антропологов семья – «фундаментальная ячейка человеческого общества»; общество – это отражение семьи. Именно в семье прежде всего важно свидетельствовать о Христе – показать детям перспективу своего понимания Слова Божиего, дорогу к Богу, не пытаясь пройти ее вместо них. Это будет не формальным воспитанием, а практическим объяснением им, что такое «любовь к Богу», – того, что Бог есть во всем, о чем они думают, говорят и делают; это будет обучением их умению делиться, умению прощать и умению слушать. Необходимо научиться молиться с детьми, с соседями, почему бы нет? Именно об этом Папа говорит, когда говорит о «приручении

[1] Voir: Carrier H. L'apport du Concile à la culture, dans l'ouvrage collectif Vatican II : 25 ans après (1962-1987), sous la direction de René Latourelle. Paris-Montréal, Éditions Cerf/Bellarmin, 1987.

Церкви»[1]. Семья – это ближайшая Церковь, где практикуется вера, где Евангелие встречается с реальностью, где принимаются во внимание все проблемы и трудности людей. Семья очень важна для того, чтобы способствовать любви Христовой и распространять ее; именно поэтому воспитание не должно быть отделенным от Евангелия. Что касается учителей, воспитателей, это немного сложнее: не превращая аудиторию в часовню, нужно соблюсти презумпцию пастырского попечения, стать ответственным путеводителем, найти средство (пару минут!) для интерактивного обмена толкованиями Евангелия, не забывая при этом о культурной чувствительности (иногда болезненной) людей, не знакомых с христианством, или, что хуже, очень превратно, а иногда и насильственно приведенных к такому знакомству. «Невольник – не богомольник»; насилие бессмысленно. Универсальна любовь: настоящее беспокойство о любви не предполагает изначальную заботу о себе, своей неповторимости по отношению к Слову Божиему; не предполагается даже изначальная забота о *своей* вере (еще один экзистенциальный соблазн для толкователей). Важнее *забота о любимом*, об «этом-вот» ребенке, подростке, юном и даже взрослом, которого нельзя не любить, но нельзя и принудить к любви внешними увещеваниями; можно только стараться укреплять любовь к нему, тем самым укреплять его личность как в земных церковных оградах, так и во всех сферах общественной жизни.

Подведем некоторые итоги.

1. Культура есть новое пространство евангельского и церковно ответственного общения; разнообразие культур и культурный анализ суть частные условия возможности этого общения.

2. Культура стала необходимым понятием, без которого не могут обойтись ни социологи, ни социальные чиновники, чтобы лучше понять коллективные жизненные явления и лучше определить меру своего социального вмешательства. Современная концепция культуры есть новая социальная познавательная парадигма или метаконцептуальный инструмент, который обеспечивает анализ всей социальной сферы, понимание ее динамики и жизненных сил. Мы в нашем церковном общении должны отныне интегрировать язык культурного анализа, диагностировать социальные реальности и переводить на языки нынешних культур евангельские возвещения о братстве, милосердии, справедливости, любви и всём том, что никогда не будет исчерпано какими угодно стратегиями культурного анализа.

3. Для нас, христиан, важно принимать культурные вызовы XXI века и представлять евангельское провозвестие Господа нашего Иисуса Христа согласно библейской традиции и изнутри нашей культуры, не теряя дарованной нам свежести взгляда, всего испытующего, задерживающего все хорошее (ср. I Фессал. 5, 21). Для этого нужна усердная, серьезная работа в области социальной антропологии, научная и метаучная, мотивированная искренней верой в Святое Евангелие. Необходимо также усилие воображения и новое прояснение красоты подлинного Слова Христова; нужно стремиться показать

[1] Ibid.

нашим современникам, как возможно усиление их чувствительности по вертикали, или, иначе, делать их чувствительнее к диалогическим очертаниям, уникальному, живому речевому «рисунку», который предстает перед нами в вечно живом церковном любящем общении и нашем Евангелии любви.

Литература

1. Библия
2. Carrier, H. L'apport du Concile à la culture, dans l'ouvrage collectif Vatican II : 25 ans après (1962-1987), sous la direction de René Latourelle. Paris-Montréal, Éditions Cerf/Bellarmin, 1987.
3. Baudin, F. Jésus dans la culture contemporaine écrivain et conférencier, directeur de Culture-Environnement-Médias (CEM)

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ КАК ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЙ ОБЪЕКТ ИМИДЖА В ПРЕДСТАВЛЕНИИ ВОЕННЫХ МОРЯКОВ СЕВЕРНОГО ФЛОТА

Лебедева Наталья Александровна,
кандидат философских наук,
доцент МГТУ,
г. Мурманск (Россия)

Взаимодействие таких социальных институтов, как Вооруженные Силы Российской Федерации и Русская Православная Церковь, в условиях светского характера российского государства, рассматривается специалистами неоднозначно. Одна часть исследователей считает, что требуется расширение и углубление сотрудничества армии, флота и церкви в рамках возрожденного института военного духовенства, а другая часть настаивает на ограниченном использовании потенциала религиозных ценностей в военной службе.

Духовно-религиозная традиция в армии и на флоте была сильна и устойчива на протяжении всей истории российского государства, начиная с Крещения Руси. В течение многих веков Русская православная церковь практически содействовала укреплению военной мощи Отечества и поднимала моральный дух её защитников. Фактически, вера являлась для военнослужащих неотъемлемой частью патриотизма. Девиз «За Веру, Царя и Отечество!» не исчез с появлением Советской России. Во время Великой Отечественной войны, в окружениях, в предсмертных записках, бойцы писали: «Нам не на кого больше надеяться, осталась только вера в Бога…». В настоящее время, по данным Социологического центра Министерства обороны Российской Федерации, в целом по стране наблюдается рост религиозности военнослужащих и влияния религии на формирование их профессиональных и нравственных качеств.

Сущностные характеристики понятия «имидж», его типология, функции и подходы к изучению часто зависят от предметной сферы исследования, на что достаточно часто указывают и сами ученые. С точки зрения социологии, имидж часто определяют либо как «целостный, качественно определенный образ данного объекта, устойчиво живущий и воспроизводящийся в массовом и/или

индивидуальном сознании»[1], либо как «…совокупность свойств, приписываемых объекту с целью вызвать определенные реакции по отношению к нему»[2]. Не останавливаясь на проблеме соотношения категорий «имидж» и «образ», согласимся с мнением исследователей Д.П. Гавра и Е.А. Петровой, что «имидж объекта – это мнение о нем, возникшее в психике социального субъекта, на основе оценки образа, сформированного в его (субъекта) психике в результате восприятия значимых характеристик данного объекта»[3], и он функционирует как «…образ-представление, в котором в сложном взаимодействии соединяются внешние и внутренние характеристики объекта»[4].

Формирование имиджа зависит от нескольких факторов: от типа объекта имиджа, от психосоциальных характеристик субъекта имиджа и его типа, от степени полноты и объективности информации об объекте имиджа, способах предоставления и каналах, по которым происходит транслирование данной информации. Сформированный имидж того или иного социального института можно рассматривать как форму социального знания, «возникающую в результате соотнесения индивидуального и коллективного знания с реальностью и одновременно являющуюся важным фактором конструирования социальной реальности»[5].

Русская православная церковь как институциональный объект имиджа представляет собой и тип религиозной организации, и социальный институт и в идеальной природе своего презентирования совокупность религиозных идей и ценностей. С точки зрения укрепления национальной безопасности, первостепенным в области культуры признается сохранение и приумножение традиционных российских духовно-нравственных и культурных ценностей, а также принятие мер «…по защите российского общества от внешней идейно-ценностной экспансии и деструктивного информационно-психологического характера»[6]. Как инструмент социального управления, конструирующий социальную действительность, РПЦ способна непосредственно участвовать в решении проблем, стоящих перед современным российским обществом, в том числе и через реализацию функциональных задач института военного духовенства. Поэтому актуальным, на наш взгляд, представляется исследование имиджа Русской Православной Церкви в представлении военных моряков Северного флота России, для того, чтобы определить какие требуются социальные механизмы для создания объективного и «эффективного» имиджа Русской православной церкви, способствующего «достижению стратегических целей коммуникации объекта» у данной социальной группы, с учетом особенностей их профессиональной деятельности.

---

[1] Социология: Энциклопедия / сост. А.А. Грицанов и др. Минск, 2003. URL: http://voluntary.ru/dictionary/568/word/imidzh (дата обращения: 15.03.2016).

[2] Социологический энциклопедический словарь / Ред.-координатор – акад. Рос. акад. наук Г.В. Осипов. М., 2000. С. 212.

[3] Гавра Д.П. Категория имиджа в современной коммуникативистике // Журнал социологии и социальной антропологии. 2013. Том XVI. № 4 (69). С. 33.

[4] Петрова Е.А. Имиджелогия: проблемное поле и направления исследования. URL: http://imageology.ru/content/view/17/ (дата обращения: 15.03.2016).

[5] Дагаева Е.А. Имидж как социально-коммуникативный феномен: методология изучения // Вестник Таганрогского института управления и экономики. № 1 (19). 2014. С. 46.

[6] Стратегия национальной безопасности Российской Федерации: утв. указом Президента Российской Федерации «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации» № 683 от 31 декабря 2015 г. // Собр. законодательства РФ. 2016. № 1 (ч. II). Ст. 212.

В ходе социологического исследования «Русская православная церковь как институциональный объект имиджа в представлении военных моряков Северного флота» был опрошен 581 респондент. Основной метод исследования – анкетирование, инструмент исследования – анкета для самозаполнения, состоящая из 30 вопросов. Выборка – целевая. В задачи исследования входило определение религиозной и конфессиональной самоидентификации военнослужащих; исследование общей оценки деятельности Русской православной церкви в социально-историческом контексте; выяснение мнения военных моряков о взаимодействии Русской православной церкви и Вооружённых Сил Российской Федерации; выявление наличия различий в оценке имиджа Русской православной церкви как институционального объекта в зависимости от религиозной самоидентификации, региона, уровня образования, звания.

72,1% респондентов для прохождения военной службы прибыли из других регионов Российской Федерации. 62,2% опрошенных военных моряков относится к категории «военнослужащие по призыву», 27,6% респондентов – военнослужащие по контракту, проходящие службу на должностях матросов и старшин, офицерский состав представлен 4,5% и 5,7% – военнослужащие по контракту, проходящие службу на должностях мичманов.

Большинство опрошенных относят себя к верующим (35,1%) или к скорее верующим, чем к не верующим (32%). 11,5% военнослужащих на вопрос «Считаете ли Вы себя верующим человеком?» выбрали вариант ответа «Скорее нет, чем да». Не смогли ответить определённо 9,1% опрошенных. 12% военных моряков не считают себя верующими. Выбор утверждений из числа предложенных по шкале, примененной при исследовании религиозности военнослужащих в Вооружённых Силах в 2010 году[1] , показал следующие результаты. Так, 65,2% опрошенных считают себя верующими или скорее верующими людьми, а 24,8% – атеистами или скорее неверующими, с «колеблющимися» ассоциировали себя только 9,3%. Если сравнить полученные результаты с исследованием Социологического центра ВС РФ 2010 года, то можно отметить, что военные моряки в гораздо меньшей степени затрудняются с определением религиозной самоидентификации (по опросу 2010 года среди всех категорий военнослужащих таких было 23%), но среди данной категории военнослужащих больше неверующих (24,8% против 13% соответственно). Подавляющее число от верующих военных моряков (82,1%) относит себя к числу православных христиан. Ислам исповедуют 8,7% военнослужащих. К католикам отнесли себя 1,8% респондентов. К приверженцам других конфессий причислили себя 1,6% из числа верующих. Число военных моряков, относящих себя к православию и к исламу лишь немного меньше по сравнению с соответствующими показателями ВС РФ по всем категориям военнослужащих от верующих (84% и 10% соответственно).

[1] Характеристика религиозной ситуации в Вооружённых Силах Российской Федерации в 2010 году // Официальный сайт Министерства обороны Российской Федерации. URL: http://ens.mil.ru/science/sociological_center/army_in_numbers/more.htm?id=10372748@cmsArticle (дата обращения: 20.02.2015).

Большинство военных моряков, независимо от религиозности и вероисповедания, считают, что православие сформировало мировоззрение и культурные традиции русского народа (54,2%). Верующие военнослужащие проявляют ожидаемо более высокую степень доверия Русской православной церкви в целом. Кроме того, больше, чем у половины верующих (56,3%), упоминание РПЦ вызывает положительные эмоции. Отрицательные эмоции от упоминания о церкви возникают у 17,1% неверующих. Как у жителей Мурманской области, так и у представителей других регионов, эмоции, которые вызывает Русская православная церковь у респондентов, зависят как от степени их религиозности, так и от региона, из которого они прибыли для прохождения военной службы. Связь между этими признаками является статистически значимой, что доказала соответствующая проверка.

У 40% от всех респондентов Русская православная церковь, в первую очередь, ассоциируется с «верой, патриотизмом, священностью», что можно отметить как положительно-значимый результат. В целом, проведённая статистическая проверка говорит о том, что характер ассоциаций зависит от степени религиозности военнослужащих. Кроме того, на характер ассоциаций влияет и регион, из которого военнослужащие прибыли для исполнения своих профессиональных обязанностей, что также доказывает статистическая проверка.

За последние несколько лет отношение к РПЦ осталось без изменений у 65,1% опрошенных. Чуть меньше половины респондентов (46,7%) считает, что церковь должна влиять на моральную и духовную жизнь в обществе, но не вмешиваться в политику и государственные дела. По мнению 34,9% респондентов, Русская православная церковь должна влиять на общественную жизнь современной России, но на сегодняшний день отмечают достаточно низкую степень данного влияния (по 5-балльной шкале средний балл при ответе на данный вопрос составил «2,0»).

Половина опрошенных, вне зависимости от их отношения к религиозной вере, считает, что РПЦ строит свои отношения с обществом и государством так, как нужно, высказывая свою позицию, когда это необходимо, но не вмешивается в вопросы, её не касающиеся. Так думает 48,6% верующих, 60% колеблющихся и 47,4% неверующих. Вариант ответа «Православная церковь слишком активно участвует в жизни общества и делах государства, ей надо больше внимания уделять духовным и нравственным вопросам» стал следующим по популярности во всех трёх группах. Его выбрал 21,4% респондентов среди верующих, 40% – среди колеблющихся и 36,8% военнослужащих среди неверующих. Таким образом, можно говорить о том, что степень религиозности военнослужащих влияет на их мнение об отношениях между Русской православной церковью и обществом. Статистическая проверка подтверждает наличие связи между двумя этими признаками.

59,1% от верующих военнослужащих оценивает отношения между Русской православной церковью и российским государством как сближающиеся и одобряет это. Большинство колеблющихся и неверующих

также замечают сближение в отношениях между церковью и государством в России, но не одобряет это. Различия между данными группами респондентов являются статистически значимыми, данный факт доказала статистическая проверка.

Главными функциями Русской православной церкви, которые она должна выполнять в общественной жизни, являются, по мнению военнослужащих из Мурманской области, во-первых, поддержание общественной морали и нравственности (48,2%); во-вторых, помощь и поддержка нуждающихся (30,4%); в-третьих, удовлетворение духовных потребностей верующих (26,8%). Военнослужащие, прибывшие из других регионов России, к значимым функциям отнесли также поддержание общественной морали и нравственности (49,3%), удовлетворение духовных потребностей верующих (44,9%), активное содействие сохранению культурных и национальных традиций (37,7%). Наличие зависимости мнения об основных функциях Русской православной церкви в общественной жизни России от региона, из которого прибыли респонденты, доказывает и статистическая проверка.

В третий блок анкеты входили вопросы, касающиеся оценки деятельности Русской православной церкви непосредственно в структурах Вооружённых Сил Российской Федерации. Мнения о необходимости присутствия представителей Русской православной церкви в структурах Вооружённых Сил РФ распределились почти одинаково. Считают, что такая необходимость есть 38,4% респондентов от всех опрошенных, а 24,1% респондентов думают, что такая необходимость отсутствует. Ещё 36,8% военнослужащих затруднились ответить на данный вопрос. Среди верующих военнослужащих положительный ответ на данный вопрос дали 94,4%, а среди неверующих утвердительно ответили 35,6%.

Ничего не знают о какой-либо деятельности представителей Русской православной церкви в Вооружённых Силах 32% военнослужащих, 32% опрошенных знакомы с подобного рода работой частично, и хорошо информированы о деятельности представителей РПЦ лишь 7,7% военных моряков.

Значительное число респондентов затруднилось ответить на вопрос об отношении к введению должности помощника командира части по работе с верующими военнослужащими. Верующие склонны поддерживать данную инициативу, так как 40,5% из них поддерживает данное нововведение. Важно, что поддержка его среди военных моряков, исповедующих православие, выше, чем у тех, кто относит себя к другим конфессиям. 42,1% православных военнослужащих поддерживает введение должности помощника командира по работе с верующими военнослужащими, а среди представителей других конфессий таких почти в два раза меньше (20%). Неверующие же негативно относятся к данной инициативе, 42,9% совсем не поддерживает её. 23,5% колеблющихся скорее не поддерживают или вовсе не поддерживают введение данной должности. Проверка на наличие связи между двумя данными признаками показала, что она является статистически значимой, то есть можно говорить, что отношение респондентов к введению должности помощника

командира части по работе с верующими военнослужащими зависит от степени религиозности респондентов.

Следует отметить, что самым высоким уровнем доверия среди основных социальных институтов и органов власти у военнослужащих (как и в целом у населения нашей страны) пользуется Президент России. Русская православная церковь по уровню доверия находится выше институтов средств массовой информации, общественных объединений и других религиозных организаций.

Итак, в целом военные моряки Северного флота положительно оценивают деятельность Русской православной церкви. У 40% от всех респондентов данный социальный институт, в первую очередь, ассоциируется с «верой, патриотизмом, священностью». Военнослужащие считают, что РПЦ должна влиять на общественную жизнь современной России, но на сегодняшний день отмечают достаточно низкую степень данного влияния. Военные моряки считают необходимым присутствие представителей церкви в Вооруженных Силах РФ, но, в то же время, не поддерживают введение должности помощника командира части по работе с верующими военнослужащими. Наибольшее влияние на институциональный имидж Русской православной церкви оказывает историко-культурный контекст (признание влияния православия на мировоззрение и культурные традиции русского народа); степень религиозности военнослужащих; регион, из которого они прибыли для прохождения военной службы. Низкий процент информированности о деятельности представителей РПЦ в ВС РФ свидетельствует о недостаточной просветительской деятельности и деятельности по катехизации со стороны объекта имиджа, а также незначительно проявляющихся таких функциях имиджа, как пропагандистская и управленческая.

Литература

1. Социология : Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов и др. – Минск : Кн. Дом, 2003. – 1310 с.
2. Социологический энциклопедический словарь / Ин-т социал.-полит. исслед. Рос. акад. наук, Ин-т социологии Рос. акад. Наук ; Ред.-координатор – акад. Рос. акад. наук Г.В. Осипов. – М : НОРМА-ИНФРА-М, 2000. – 480 с.
3. Гавра, Д.П. Категория имиджа в современной коммуникативистике / Д.П. Гавра // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2013. – Т. XVI. – № 4 (69). – С. 33-43.
4. Петрова, Е.А. Имиджелогия : проблемное поле и направления исследования / Е.А. Петрова // Имиджелогия. Официальный портал. – URL : http://imageology.ru/content/view/17/ (дата обращения : 15.03.2016).
5. Дагаева, Е.А. Имидж как социально-коммуникативный феномен: методология изучения / Е.А. Дагаева // Вестник Таганрогского института управления и экономики. – № 1 (19). – 2014. – С. 43-47.
6. О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации : указ Президента Российской Федерации от 31 декабря 2015 г. № 683 : офиц. текст по состоянию на 31 декабря 2015 г.// Собр. законодательства РФ. – 2016. – № 1 (ч. II). – Ст. 212.
7. Характеристика религиозной ситуации в Вооружённых Силах Российской Федерации в 2010 году // Официальный сайт Министерства обороны Российской Федерации. – URL : http://ens.mil.ru/science/sociological_center/army_in_numbers/ (дата обращения : 20.02.2015).

ПАТРИОТИЗМ КАК ОСНОВА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО СОСТОЯНИЯ ОБЩЕСТВА

Липич Тамара Ивановна,
доктор философских наук,
заведующая кафедрой философии и теологии, профессор кафедры философии и теологии ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
Липич Василий Васильевич,
доктор филологических наук,
профессор кафедры филологии
ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Одной из самых актуальных проблем в духовной жизни современного российского общества является проблема патриотизма. Президент Владимир Путин в ряде своих последних речей отмечал, что для России не может быть никакой другой объединяющей идеи, кроме патриотизма. «Это и есть национальная идея», – заявил глава государства. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл во время выступления в Совете Федерации также отметил, что патриотизм – это способ выживания, способ формирования общности, которая называется народом. И если мы разрушаем любовь к своей стране, мы пилим сук, на котором сидим, отметил Патриарх. Еще совсем недавно в нашей стране отношение к этому явлению колебалось от его неприятия до полной его поддержки. Но после известных событий присоединения Крыма к России, патриотический пафос в обществе стал значительно ярче проявляться. Тем важнее становится проблема рассмотрения влияния феномена патриотизма на духовно-нравственное состояние общества.

Известно, Россия вовлекается в международные интеграционные процессы, прежде всего, процессы глобализации. Это не может не сказаться и на духовно-нравственных ориентирах общества, когда идет борьба не на шутку между западными либеральными ценностями и традиционными ценностями, имеющими доминирующе значение в нашей стране. Поэтому мы должны понимать, какую важную созидательную роль в этих процессах может сыграть патриотизм.

Проблемы патриотизма в отечественной философской и религиозной мысли рассматривались многими известными мыслителями XVIII-XX веков. Это и М. Ломоносов, и П.Я. Чаадаев, и митрополит Филарет (Дроздов), и митрополит Макарий (Булгаков), а также А.С. Хомяков, Н. А. Бердяев, И.А. Ильин, А. Ф. Лосев и др. Все они по-разному трактовали этот явление, вкладывая разные смыслы в его понимание. Но все они исходили из того, что патриотизм является важнейшей традиционной ценностью христианского мировоззрения, проявляющийся в возвышенном чувстве любви к Родине, неутомимом труде на благо своей Отчизны. Об этом же писали в своих художественных и поэтических произведениях представители русской литературы А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов Н.В Гоголь, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой и др.

Патриотизм выступает как своеобразный сплав духовности, гражданственности и социальной активности, как личности, так и всего народа, ориентирующихся в своей деятельности на благо Отечества и безопасность Родины. Он выполняет в обществе мировоззренческую, методологическую, аксиологическую и воспитательную функции. В рамках осуществления этих функций патриотизм предстает своеобразным способом выживания и сохранения целого народа и нации. Многие исследователи придерживаются идеи о том, что патриотизм выступает национальной чертой характера русского народа и особенностью становления русской государственности. Это отражено в древнерусских памятниках литературы, например, «Слово о полку Игореве», «О законе и благодати» Иллариона, и др. В этих поверьях, сказаниях, легендах патриотизм рассматривается в рамках создания русского государства на основе православия.

Постепенно формируется патриотический идеал, своеобразно проявляющийся то в идее «Москва – III Рим», то в патриотических устремлениях защитников Отечества в отечественной войне 1812, декабристов, славянофилов и т.д.

Например, П.Я. Чаадаев был объявлен «сумасшедшим» за выражение в своих «Философических письмах» патриотизма, выраженного в объективной и трезвой оценке прошлого, настоящего и будущего России, не умаляя ее национального достоинства. А В.Г. Белинский в своей критике выступал как истинный патриот. Он писал: «Подлинный патриотизм не в том, чтобы громче других говорить о любви и ревности ко всему отечественному, а в том, чтобы, доказав на деле, получить имя патриотов за свои заслуги от общества в истории, как получили его Минин и Пожарский, Сусанин и другие»[1] Полными патриотических устремлений являются философские размышления В.С.Соловьева о русской идее, или Ф.М. Достоевского об исторической миссии России.

В творческом наследии И.А, Ильина патриотизм выступает как «творческий акт духовного самоопределения»[2] как любовь к Родине. Он писал, что дух народа создается в страдании, труде, вдохновении. В этом образуется национальный духовный уклад жизни, отмечал он.

С аксиологической точки зрения, патриотизм рассматривается некоторыми исследователями в тесной связи с духовными ценностями личности и общества (А. Г. Здравомыслов, Л. П. Буева, М. С. Каган и др.). По их мнению, личность, включенная в определенную систему ценностей, доминирующих в обществе, становится патриотически-ориентированной согласно этим ценностям. Когда человек осознает и переживает чувство патриотизма через призму культурных миров, значений, смыслов, тогда появляются произведения художественного и духовно-религиозного творчества.

Поэтому патриотизм, обладая священными, возвышенными характеристиками, поднимает человека над обыденностью повседневности,

[1] Белинский В Г Полн.собр.соч. В 13т М, 1954, Т. VI. – С. 374.
[2] Ильин И А Собр. соч В4 Т.: М Русская Книга, 1993 Т 1 С 172

делая его одухотворенным. Это же происходит, когда мы рассматриваем патриотизм через призму социума, в котором вырабатывается патриотический идеал, реализуемый через национальную идею.

А.Ф. Лосев отмечал, что патриотизм может выступать абсолютной ценностью. На этом основании патриотизм может выступать важнейшим связующим звеном, или своеобразной «скрепой», межнациональных и межэтнических отношений в условиях кризиса массового сознания и международных отношений. В этих условиях начинает формироваться патриотизм российского общества как новое социокультурное духовно-нравственное явление.

Вырабатываются новые модели поведения с учетом интересов различных общностей, выражающиеся в групповой солидарности. Формируется новая национальная идентификация в диалоге «Мы» – «Они», т.е. соотнесения себя с другим. Поэтому патриотическая идентичность помогает осознать себя национальной общностью, которая в процессе идентификации помещается в особую систему общественно-временных взаимодействий. То место, где проживает нация, может приобретать особенное значение. Так, например, Чудское озеро, Куликово поле, Бородино, Прохоровское поле и т.д.

В последние два года такой сакральный смысл для русской нации приобретает Крым, присоединение которого стало для всех русских людей объединяющим началом. Помимо территориальных характеристик самоидентификации нации важнейшую роль играет религиозный компонент, который весьма важен для формирования патриотической идентичности. На протяжении более чем тысячи лет понятия «русский» и «православный» являлись почти синонимами. Интерес к истории Русской Церкви проявляли как светские исследователи (Татищев, Щербатов и Болтин), так и представители духовенства. Уже в 1805 г. Митрополит Платон издает двухтомную «Краткую Российскую Церковную Историю», а Преосвященный Евгений Болховитинов (впоследствии Киевский митрополит), собирал, разыскивал и упорядочивал открывающиеся источники и материалы. Но к середине XIX века сложилась такая ситуация, когда потребности и интересы церковно-исторической науки соединились с интересами всего русского общества, обратившего на свою историю пристальное внимание.

В 1847-1848 гг. архиепископ Филарет (Гумилевский) издает «Историю Русской Церкви», в которой прослеживается путь Русской Церкви, вплоть до 1825г. Но и этот труд был достаточно критично принят современниками, т.к. каждый период им рассматривался достаточно единообразно, что вело к разрушению цельности российской истории.

Начиная с 1845 г. Митрополит Макарий (Булгаков) с любовью к отеческой истории начинает публикацию своих трудов. Все общество приняло этого выдающегося патриота, историка и богослова, заботившегося о своей Родине. Еще, будучи юношей, он для себя решил, что будет заботиться о святой истине. И всей своей жизнью он этот принцип исповедовал, совершая ежедневный подвиг в написании своего видения истории Русской Церкви. В этом своем главном труде он проводит идею святой веры, которая объединяла

различные народы. Эту идею подтверждает его высказывание: «Русскую Церковь Первозванный только издали благословил в духе пророческом, утвердивши на горах киевских Святой Крест – её незыблемую опору. И если сей Апостол может быть назван основателем её, то разве только основателем посредственным, именно потому, что он же даровал первого архипастыря (Стахия) Византии, от которого начался непрерывный преемственный ряд иерархов Цареградских, и потом в определенное Богом время начался непрерывный ряд и наших иерархов, продолжающийся доныне. А с другой стороны – потому, что в состав настоящей Русской Церкви мало-помалу вошли, заметно и незаметно, все те небольшие частные Церкви, какие основаны были святым апостолом Андреем в южных пределах нашего Отечества, и из которых, некоторые, по всей вероятности, как далее увидим, едва ли не непрерывно существовали со времени этого апостола». [1] Митрополит Макарий считал, что Русь и Русская Церковь были особо отмечены Господом. В этом весь пафос, патриотизм, глубокая вера в высокое предназначение Русской Церкви и русского народа.

Литература

1. Белинский В Г Полн.собр.соч. В 13т М, 1954, Т. VI. – С. 374.
2. Ильин И А Собр. соч В4 Т.: М Русская Книга, 1993 Т 1 С 172
3. Макарий, архиепископ Харьковский. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как введение в историю Русской Церкви. 2-е исправл. издание, СПб., 1868

ПРОБЛЕМА ЗАБОТЫ О ЧЕЛОВЕКЕ: ЕВАНГЕЛЬСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПРОЕКТ ТРАНСГУМАНИЗМА

Маляр Наталья Борисовна,
магистрантка СТФ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

В свое время французский философ М. Фуко в лекциях по герменевтике субъекта выделил три исторические модели заботы о человеке[2]. Первая – платоновская модель (представлена в «Алкивиаде» Платона). Согласно ей, забота о себе необходима человеку по причине незнания: вопросы Сократа открывают глаза на собственное незнание Алкивиада, и это убеждает молодого человека в необходимости заботы о себе. Таким образом, забота о себе в сущности заключается в познании себя.

Вторая модель – эллинистическая. В отличие от предыдущей она не отождествляла заботу о себе с познанием себя и не была ориентирована ни на экзегезу себя, ни на самоотречение. В рамках данной модели сложилась строгая мораль, которая, по мнению М. Фуко, была унаследована в дальнейшем христианством. В ней присутствовало стремление учредить себя самого в качестве чаемой цели. Перед человеком стояли такие задачи, как одоление внутреннего врага, победа над пороками и превратностями судьбы, соблазнами.

[1] Макарий, архиепископ Харьковский. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как введение в историю Русской Церкви. 2-е исправл. издание, СПб., 1868
[2] Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Колледже де Франс в 1981–1982. СПб: Наука, 2007. – 677 с.

Критерием того, что человек действительно достиг требуемых качеств и полноты отношения к себе, была его готовность умереть.

В 3-4 веках складывается аскетико-монашеская, или христианская модель заботы о себе. Согласно ей самопознание необходимо, поскольку только чистые сердцем могут постичь Слово Божие, однако нельзя очиститься, не познав себя. Одновременно с этим приступить к очищению сердца можно, лишь восприняв Слово, следовательно, как замечает М. Фуко, они обратимы: самопознание, познание истины и забота о себе. Техники заботы о себе представляют искусство истолкования тайных движений души и главным образом направлены на то, чтобы рассеять наваждения, искушения. В данной модели возврат к себе антиномично возможен лишь как отказ от себя.

Таким образом, взяв за основу систему М. Фуко, мы можем видеть основные отличия исторических моделей заботы о человеке. Представленные взгляды французского исследователя могут иметь свои слабые стороны, в том числе касательно анализа и интерпретации христианской модели, которая, как нам кажется, нуждается в более тщательном рассмотрении. Однако этой системы для нас в настоящий момент достаточно для постановки тех вопросов, которые кажутся в нашу эпоху чрезвычайно актуальными. Речь идет о необходимости пересмотра модели заботы о человеке в контексте современной философии трансгуманизма. Вызовы, брошенные последней исторической модели заботы о человеке, весьма неоднозначны и непросты.

В первую очередь, необходимо отметить, что критика идей трансгуманизма, как и любых исторических антихристианских идей, должна начинаться с их трезвого анализа. Сегодня Церковь не может позволить себе просто навешивать ярлыки, что тот или иной феномен «от лукавого». Это только раздражает и отталкивает от Ее ограды мыслящих людей, оказавшихся в одиночестве перед непростыми вопросами.

Должна ли философия искать ответы на вызовы трансгуманизма? Мы придерживаемся той позиции, что должна, присоединяясь к словам отечественного философа В.А. Кутырева: «Философия, тем более, антропологическая, должна нести ответственность перед людьми за целевые ориентиры, которые она предлагает, за оценки, которые она дает состоянию мира и если оно трагично, то должна помогать им сохранить достоинство при любом обороте дела. Если же она служит мировоззренческим наркотиком, помогая им умереть в недостойном сознательного существа сне, то ее надо так и называть: наркотическая философия. Или – танатософия. В лучшем случае идеология, технонаучный миф. Подобную роль, на наш взгляд, играет для человечества идеология пост(транс)модернистского антигуманного «постчеловеческого трансгуманизма». Живой человек не может все время спать или быть равнодушным свидетелем своей жизни, он ее участник. Философия, насколько она живая – тоже»[1].

Трансгуманизм выдвигает в качестве одного из важнейших аргументов то положение, что в настоящее время человечество находится в точке

[1] Кутырев, В.А. Философия трансгуманизма: Учебно-методическое пособие. / В.А. Кутырев – Нижний Новгород: Нижегородский университет, 2010. – С.82.

полифуркации, что обусловливает необходимость самоопределения человечества. По мнению исследователей, «эволюция на Земле вступает в полифуркационную фазу, сопоставимую по масштабу и по значению с появлением жизни. После этого либо начнется нисходящая ветвь эволюции (последующие изменения в обществе и природе будут необратимо направлены в сторону термодинамического равновесия), либо произойдет прорыв к какому-то качественно новому состоянию»[1].

Данное утверждение не лишено обоснованности, учитывая остроту глобальных проблем, стоящих сегодня перед человечеством. Трансгуманизм предлагает практическую модель преодоления этого кризиса на путях дальнейшего технологического прогресса. Церковь в данном случае не может предложить альтернативный вариант земного спасения мира. Историческая апокалиптичность христианского мировоззрения скорее заранее смиряется перед грядущей катастрофой. Должно ли человечество спасать ситуацию, или лучше поскорее покончить с миром, «лежащем во зле» (Ин. 5:19)?

Вопрос этот упирается в цену спасения. Христианская модель предлагала человечеству спасение души, но смерть тела. Трансгуманизм же в конечном итоге предлагает спасение «ментального сознания» ценой тела и души. Этот сценарий предполагается осуществить через перенос сознания на небиологический носитель. При этом проблеме тождества личности некоторые трансгуманисты просто отказывают в праве на существование. Так, британский философ Дерек Парфит утверждает, что «тождество личности как таковое не имеет значения для моего выживания, так как значение имеет только продолжение моей ментальной жизни в независимости от того, будет ли она продолжена одной и той же личностью или нет»[2]. Однако логика подсказывает исследователю его работ задаться вопросом: важно для кого?

«Уже сегодня созданы простейшие устройства, в которых на электронной подложке выращены и объединены с ней живые нейроны, в результате чего такая система способна осуществлять информационные процессы. Успешно вживляются в мозг электронные чипы, благодаря которым восстанавливаются некоторые утраченные функции. Так парализованный человек может с их помощью мысленно управлять курсором компьютера и даже инвалидной коляской»[3].

Трансгуманисты утверждают: «Биологическая телесность слишком часто унижает наш дух: человек если и не раб, то покорный слуга своей телесности»[4].

Христианину это высказывание может напомнить слова апостола Павла: *«Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием; но в членах моих*

[1] Назаретян, А.П. Мировоззренческая перспектива планетарной цивилизации // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. Под ре. проф. Д.И. Дубровского. – М.: ООО «Изд-во МБА», 2013. – С. 26.

[2] Гаспаров, И.Г. Философско-аналитическая концепция тождества личности [Электронный ресурс]: автореф. дис. … канд. филол. наук / И.Г. Гаспаров. –http://cheloveknauka.com/filosofsko-analiticheskaya-kontseptsiya-tozhdestva-lichnosti (Дата обращения 5.04.2016)

[3] Дубровский Д.И. Природа человека, антропологический кризис и кибернетическое бессмертие // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. Под ре. проф. Д.И. Дубровского. – М.: ООО «Изд-во МБА», 2013. – С. 239

[4] Там же, С. 247

вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7:19-24).

Не должны ли мы в связи с вышесказанным рассматривать проект трансгуманистов по избавлению от биологического тела как наивысший аскетический акт во всей истории?

В Манифесте Российского трансгуманистического движения говорится следующее: «Мы считаем, что современный «Человек разумный» (homo sapiens) не является конечным звеном эволюции на Земле. Человек продолжит совершенствоваться, но уже не по воле биологических законов, а благодаря научному знанию. <...> Мы склоняемся к тому, что такие черты современного человека как эгоизм, ксенофобия, ненависть и агрессивность любого рода – это следствие врожденных инстинктов. <...> Еще до прихода сверхтехнологий нам крайне важно избавиться от этих рудиментов. Инстинкты, безусловно, заложены в нас генетически...»[1].

Взгляды трансгуманистов на личность весьма далеки от христианских представлений. Если для первых личность сводится к совокупности процессов (генных, информационных), которые можно программировать, передавать на электронные устройства в виде информационного кода, то христианский подход намного более скромен, апофатичен. С точки зрения богословия, мы можем сказать лишь о том, что личность владеет природой, и именно это позволяет ипостаси вбирать в себя иную природу (Христу -человеческую, человеку же это открывает перспективу обожения).

Святые отцы выделяли в душе 3 вида сил: мыслительную, раздражительную (страстную) и вожделевательную. Преподобный Максим Исповедник говорил о трёхчастности души следующее: «Три есть силы в душе, – разумная, раздражительная (энергическая) и похотная. Разумной силою ищем мы знать что благо, похотной – вожделеваем познанного блага, а раздражительной подвизаемся и боремся из-за него»[2].

Страсти как пороки души возможны постольку, поскольку соответствующие силы души являются больными, пораженными. Это подобно тому, как ржавчина есть лишь там, где есть железо, которое, однако, находится в ужасных условиях и подвергается в связи с этим поражению. Так, можно привести в пример страсти разумной силы души – неверие, неблагоразумие; раздражительной силы – жестокосердие, ненависть, несострадательность, злопамятство, убийство; вожделевательной силы – чревоугодие, пьянство, блуд, прелюбодеяние, корыстолюбие.

Трансгуманизм, по сути, призывает к тому, чтобы умертвить в человеке те или иные силы души. Но с точки зрения богословия, это подобно тому, как если бы человек пришел к врачу, чтобы он помог вылечить какой-то член тела, но для быстроты дела ему предложили бы этот член и вовсе удалить. Не к удалению, но к преображению призывает в этом случае христианство.

---

[1] Манифест Российских Трансгуманистов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ru.transhumanism.wikia.com/wiki/Материалы_старого_сайта/Манифест (Дата обращения 5.04.2016)

[2] Умозрительные и деятельные главы, выбранные из семисот глав Греческого Добротолюбия. – [Электронный ресурс]: http://www.odinblago.ru/dobrotolubie_3/4 (Дата обращения 5.04.2016)

На самом деле еще неизвестно, удалось бы трансгуманистам действительно лишить душу части ее сил. Возможно, эта та самая ситуация, о которой можно сказать евангельскими словами, что «для человека того последнее хуже первого» (см. Мф.12,43-45, Лк.11,24-26). Потому как, во-первых, невозможность проявления какой-либо силы души в теле еще не означает, что этой силы в душе нет. Так, если химическими веществами, алкоголем одурманить сознание, человек не будет способен физически проявить разумную часть души, но это не значит, что она отсутствует.

Тело – это инструмент проявления души, если можно так выразиться. В богословии есть точка зрения, согласно которой, то, что мы имеем материальные тела, является для нас преимуществом перед бестелесными ангелами, которые однажды отпав, совершив самоопределение по отношению к Богу, уже не могут этого изменить. Имея тело, живя во времени, человек имеет возможность телом как инструментом возделывать свою душу и совершать самоопределение.

Очень часто человек в отсутствии отрицательных внешних факторов, думает, что он кроткий, смиренный и миролюбивый, но стоит кому-то его задеть, как человек начинает действительно познавать себя. Откуда-то сразу берутся в нем раздражительность, гневливость, злопамятство. На самом деле все эти страсти пребывали в его душе в скрытом виде и раньше.

Если трансгуманизм блокирует возможность тела проявлять для сознания человека порочные процессы, происходящие внутри его души, человек лишится одновременно возможности влиять на них, преображать их. Ему по-прежнему, как тому описываемому выше человеку, будет казаться, что он весьма положительный, но по сути, – убери тело и дай душе проявиться в том виде, в каком она действительно пребывает, обнажится вся «ржавчина». Это как раз то, что, по словам святых отцов, ждет каждого человека после смерти. Если человека мучает страсть (по сути наркотическая ломка), то до тех пор, пока у него есть тело (инструмент), он может утолить эту ломку, но если его забрать, ломка останется и будет мучить без возможности ее удовлетворения.

То есть, если трансгуманизм сделает так, что на уровне тела проявление болезни сил души будет блокировано, это не значит, что эти силы будут действительно исцелены, более того, человек лишится возможности видеть болезнь, а значит предпринимать меры против нее.

Трангуманисты говорят: «Нам крайне трудно с позиций своего сознания представить себе сознание будущего разумного существа, избавленного от проблем биологической телесности (боли, болезней, усталости, низменных влечений, старческого одряхления и т.п.). Но несомненно, что это будет сознание с гораздо более высокими ценностями, смыслами и целями, не замусоренными мелочными заботами, побуждениями, амбициями, огорчениями, суетой нашего нынешнего бытия»[1].

Трансгуманисты говорят о ценностях и смыслах, не раскрывая в достаточной мере их содержания. Сможет ли эта новая философия дать

[1] Дубровский Д.И. Природа человека, антропологический кризис и кибернетическое бессмертие // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. Под ре. проф. Д.И. Дубровского. – М.: ООО «Изд-во МБА», 2013. – С. 247

человеку смысл его бессмертного существования во Вселенной, либо он просто лишится органа, который переживает чувство смысла?

Необходимо признать, что трансгуманизм верно определил тот факт, что для преобразования общества, мира, необходимо изменить человека. К тому же призывала во все времена и Евангельская весть. Но в данном случае при постановке верных целей избираются ложные средства и ориентиры, что ведет к промаху, попаданию мимо цели (в переводе с греческого ἁμαρτία -»промах», «грех»).

Таким образом, мы приходим к выводу, что трансгуманизм нельзя считать новой моделью заботы о человеке. И вот почему. Во-первых, это движение отказывается от определения самой сущности человека. Трансгуманисты заявляют, что «тупиковость эссенциализма[1] как метафизического основания мировоззрения новой постиндустриальной, информационной эпохи многим уже очевидна»[2], но для нас подобное утверждение выглядит как минимум необоснованным. Во-вторых, это движение безразлично относится к сохранению личности, выступает за новые, но неопределенные ценности и смыслы.

Однако противникам движения трансгуманизма еще далеко до полной победы над оппонентами. Как и любое историческое направление антихристианской мысли, трансгуманизм можно рассматривать в качестве испытания для очищения самого христианства, которое может победить лишь на пути духовного примера преображения. Трансгуманизм все быстрее набирает сегодня последователей не потому, что он выглядит разумней, а потому что современные христиане далеки от собственных идеалов и только поэтому проигрывают не столько интеллектуальную, сколько духовную борьбу.

Литература

1. Гаспаров, И.Г. Философско-аналитическая концепция тождества личности [Электронный ресурс]: автореф. дис. … канд. филол. наук / И.Г. Гаспаров. – http://cheloveknauka.com/filosofsko-analiticheskaya-kontseptsiya-tozhdestva-lichnosti (Дата обращения 5.04.2016)
2. Дёмин И.В. Гуманизм и трансгуманизм: проблема соотношения // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. Под ре. проф. Д.И. Дубровского. – М.: ООО «Изд-во МБА», 2013. – 272 с.
3. Дубровский Д.И. Природа человека, антропологический кризис и кибернетическое бессмертие // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. Под ре. проф. Д.И. Дубровского. – М.: ООО «Изд-во МБА», 2013. – 272 с.
4. Кутырев, В.А. Философия трансгуманизма: Учебно-методическое пособие / В.А. Кутырев – Нижний Новгород: Нижегородский университет, 2010. – 85 с.
5. Манифест Российских Трансгуманистов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ru.transhumanism.wikia.com/wiki/Материалы_старого_сайта/Манифест (Дата обращения 5.04.2016)

[1] Эссенциализм – философская установка, предполагающая существование у вещей некоторой сущности, истинной природы и глубинной реальности.

[2] Дёмин И.В. Гуманизм и трансгуманизм: проблема соотношения // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. Под ре. проф. Д.И. Дубровского. – М.: ООО «Изд-во МБА», 2013. – С. 201

6. Назаретян, А.П. Мировоззренческая перспектива планетарной цивилизации // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. Под ре. проф. Д.И. Дубровского. – М.: ООО «Изд-во МБА», 2013. – 272 с.
7. Умозрительные и деятельные главы, выбранные из семисот глав Греческого Добротолюбия. – [Электронный ресурс]: http://www.odinblago.ru/dobrotolubie_3/4 (Дата обращения 5.04.2016)
8. Фуко, М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Колледже де Франс в 1981-1982. СПб: Наука, 2007. – 677 с.

СОБОРНОСТЬ КАК СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА

Масалов Алексей Геннадиевич,
кандидат философских наук,
специалист информационно-аналитического центра
Белгородского института развития,
г. Белгород (Россия)

В русской социально-философской мысли видное место занимает учение о соборности, как особой форме идентичности и общественного сознания. С помощью данного понятия А. С. Хомяков описывал тождество единого и многого в церковной жизни. В философском смысле «соборность» означает способ организации «неформального целого», для описания которого не подходят как детерминистские модели, так и описывающие отдельные события дескриптивные подходы.

Современный мир актуализирует новые подходы к анализу отношений личности и коллектива. Сеть, как способ неформального объединения людей, снижает значимость институтов, традиционно ответственных за интеграцию общества и обмен социально значимой информацией. Принцип сети – связь каждого с каждым. Сети и сети сетей пронзив мировое информационное пространство, упразднили пространство географическое, размыли границы локальных культур, породили новые подходы в экономике и менеджменте. Трансформация способов организации и внутренней регуляции социальных групп требует поиска альтернативных парадигм и описательных моделей в социологии. Одним из таких альтернативных подходов к осмыслению общества и является «принцип соборности», укорененный, по мнению исследователей, в политических традициях России[1].

Тема соборности как одной из характеристик церкви разработана достаточно подробно в трудах С. Н. Булгакова, В. В. Ильина, П. А. Флоренского. Соборность как социально-организующий принцип рассматривается в работах Л. П. Карсавина, С. Л. Франка. Изучение соборности в аспекте ее генезиса нашло отражение в трудах А. Ф. Лосева, С. С. Хоружего, В. В. Бычкова. В контексте отношения церковных и государственных начал соборность рассматривается в работах А. В. Гулыги, С. С. Хоружего и др. Тем не менее, социологический потенциал идеи соборности и ее методологическая сторона остаются на сегодня практически не раскрытыми.

[1] См. Бирюков Н. И., Сергеев С.М. «Соборность» как парадигма политического сознания [Электронный ресурс]. Режим доступа :http://www.civisbook.ru/files/File/Biryukov_1997_3.pdf. – 19.03.2016.

По определению Николая Лосского, «соборность означает сочетание свободы и единства многих людей на основе их общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям. Эта идея может быть использована для разрешения многих трудных проблем социальной жизни»[1]. Религиозно-философский статус идеи соборности в современных условиях раскрывается с неожиданной стороны. Характерное недоверие постмодернистской культуры к «большим историям» модерна, включая секуляризацию и сциентизм, создает новые возможности для социологической мысли – «идеологический секуляризм вместе с самодостаточным гуманизмом открывают путь постсекулярным подходам»[2]. Таким образом, обращение к категориям веры, солидарности, влечения, антипатии, связи, синергии и т.д., представляется актуальным в контексте внерационального и нелинейного характера постмодернистской культуры.

Славянский текст Символа веры очень удачно передает прилагательное греческого оригинала καθολικος («кафолический») словом «соборный». Много позднее Алексей Хомяков произвел от славянского аналога прилагательного «кафолический» (соборный) существительное «соборность». Прилагательное καθολικος (соборный) может быть формально переведен как «всеобщий» (или «вселенский»).

И в религиозном и в социальном аспекте учение о соборности противопоставлялась как индивидуализму, склонному абсолютизировать отдельное «Я», так и коллективизму, превращающему личность в эпифеномен общественного бытия. Здесь кроется такая особенность «соборного» мышления, как ***диалогичность*** и ***поиск синергийного взаимодействия*** между участниками коммуникации.

Другой важной особенностью данного направления социальной мысли стала ее ***метафизичность***. Нравственные ценности, делающие общество возможным, не есть продукт соглашения между людьми, они представляются объективной истиной. Согласно С. Франку, имеет значение лишь «добро… утвержденное в бытии»[3]. Подобно Эвклиду и Франклину, полагавшим в основу своих конструкций не индуктивное доказательство, а самоочевидность[4], русские религиозные философы полагают веру. И если идея познания, основанного на очевидности, была основательно раскритикована Кантом, то вера нашла своеобразное место в науке, в виде утверждения, что «в любом формальном языке существует истинное высказывание, которое нельзя доказать. Цепочка логических доказательств может тянуться сколь угодно далеко, но у нее все равно есть начало, все равно есть некие исходные посылки, доказать которые принципиально невозможно»[5].

---

[1] Лосский Н. О. История русской философии. – М. : Академ. Проект, 2007. – С. 48.

[2] Штекль К. Постсекулярная субъективность в западной филофоской дискуссии и Православное Богословие [Электронный ресурс]. Режим доступа : http://www.bogoslov.ru/text/863182.html. – 19.03.2016.

[3] Франк С. Л. Духовные основы общества [Электронный ресурс]. Режим доступа : http://crcc.narod.ru/bibliothek/frank_doo.htm. – 19.03.2016.

[4] Когда Декларация независимости говорит: «Мы утверждаем, что эти истины самоочевидны», – она следует образцу Евклида. Распространенная в XVIII веке доктрина о естественных правах человека является поиском евклидовых аксиом в области политики (см. Б. Бассел, История западной философии…, с. 61-62)

[5] Каплан В. Бог и теорема Геделя [Электронный ресурс]. Режим доступа :http://foma.ru/bog-i-teorema-gedelya.html. – 19.03.2016.

Утверждая предмет веры в качестве онтологической опоры общественного бытия, русские мыслители видят в религии нравственную основу культуры.

Как отмечал П. Флоренский, «Построение культуры определяется духовным законом, возвещенным Самим Господом: «Где сокровище ваше, там и сердце ваше будет». Сокровище – это духовная ценность, то, что признаем мы объективным смыслом и оправданием нашей жизни. Сердце на библейском языке означает средоточие всех наших духовных сил и способностей, узел, завязывающий нашу личность. Спаситель говорит, что наша личность, и, следовательно, все ее проявления, всецело определяется нашим сокровищем; так, наше познание определяется тем, что утверждается нами как Истина... Культуры Нового времени своим провозглашением автономии человека установили в качестве «сокровища», не подлежащего обсуждению предмета веры – нас самих. Вместо Бога был поставлен идол, самообожествивший себя человек, и тогда уже необходимым последствием было все дальнейшее развертывание культуры, имевшей оправдать всюду человеческое самообожествление»[1]. Тем не менее, «большинство культур, сообразно своей этимологии (cultura есть то, что имеет развиться из cultus), было именно прорастанием зерна религии, горчичным деревом, разросшимся из семени веры»[2].

Общественная жизнь есть, таким образом, духовная жизнь, как единство человечески-сверхчеловеческого бытия. То, что образует существо любой формы общественного союза или общественного отношения – будь то форма правления, как «монархия» или «республика», или форма отношения между классами, как рабство, крепостное право или вольнонаемный труд, или личное отношение, как семья, союз дружбы, отношение между супругами, между родителями и детьми и т. п., – и в чем состоит само бытие этой общественной формы, есть объективная сверхчеловеческая идея, порожденная самим человеком и властвующая над ним через акт его веры в нее и служение ей»[3]. Таким образом, многообразные формы общественного бытия есть *объективированная вера*.

Образы религиозной мысли и культуры могут быть весьма продуктивны антропологически. Так, «богословие общения исходит из того, что в самой конституции человека есть то, что никак не наблюдаемо вне встречи, и раскрывается только во встрече, а именно ***личность.*** Личность встречей входит в мир, а до нее – ***ненаблюдаема*** и для самого человека, недоступна для его рефлексии. Наблюдаются люди, наблюдаются индивидуальности, тела, собрание тел, собрание индивидуальностей, но только в событии встречи мы можем в этом мире видеть присутствие личности. Встреча, ведущая к такому раскрытию личности, и есть ***подлинная***

[1] Флоренский П. А. Сочинения : в 4-х т. / П. А. Флоренский ; сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачева. – М. : Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 547-557.
[2] Там же, С. 558
[3] Франк С. Л. Духовные основы общества [Электронный ресурс]. Режим доступа : http://crcc.narod.ru/bibliothek/frank_doo.htm. – 19.03.2016.

встреча»[1]. Одним из важнейших в социальной философии соборности является образ «Другого», который наделяется положительным ценностным значением как «ближний». Отношение «Я» – «Другой» в философии соборности выступает как неразложимая, самостоятельная категория «Мы». Согласно С. Франку, понятие «Мы» столь же первично – не более, но и не менее, – чем «я». Оно не производно в отношении «я», не есть сумма или совокупность многих «я», а есть исконная форма бытия, соотносительная «я». Отношение «Я» – «Мы» представляет собой одну из основных характеристик самой личности, ее социальную сторону и может рассматриваться в категориях идентичности, солидарности, конфликта, ценностных ориентаций, социального мифа.

Гносеологический аспект учения о соборности анализировал российский философ А. Гулыга: «Соборность – слияние индивидуального и социального. Это общее, которое включает в себя богатство особенного и единичного, о чем писал Гегель, встречая подчас непонимание, поскольку оставался в сфере абстрактного мышления. Да, именно немцы поставили проблему *неформального общего* (ведь это и есть суть соборности) как реальность абстрактной мысли. До Гегеля эта проблема занимала Шеллинга, которому принадлежит идея системы категорий: понятие становится конкретным в философской системе, где каждая категория занимает строгое место и связь с целым позволяет определить понятие… Силами рассудка нельзя постичь органическое целое. В обычной логике частное отличается от всеобщего случайными признаками, а в организме эта связь необходима. Поэтому, утверждал Кант, можно представить себе «другой рассудок», который не дискурсивен, а интуитивен, который необходимо ведет к связи частей»[2].

В действительности, большинство, если не все, природные и социальные явления могут рассматриваться и как «целое», т.е. большее, чем сумма своих составляющих, и как часть более широких процессов. Кен Уилбер предложил концепт «холона» (от греч. *holos* – весь, полный, целостный), структурной единицы космоса, являющийся одновременно и частью и целым. В рамках данного подхода может рассматриваться практически любое социальное явление.

Мыслить социологически – означает понимать «то, что отличает социологию и придает ей особый характер, – это привычка рассматривать человеческие действия как элементы более широких структур, т.е. отнюдь не случайных совокупностей действующих лиц, замкнутых в сети взаимной зависимости»[3]. Мыслить социологически в контексте принципа соборности – означает мыслить «холистически»: строить системный подход на основе анализа отношений «части» и «целого». При этом есть и ряд особенностей, которые следует учитывать в исследовании: 1) личностный характер всех связей предполагает учет *системы ценностей*, господствующих

[1] Филоненко А. С. Богословие общения и евхаристическая антропология / А. С. Филоненко [Электронный ресурс]. Режим доступа : http://www.bogoslov.ru/text.

[2] Гулыга А. В. Формулы русской идеи : русская идея как постсовременная проблема / А. В. Гулыга [Электронный ресурс]. Режим доступа : http://www.sobor.ru/2008/06/russkaya_sobornost.

[3] Бауман З. Мыслить социологически: Учеб. пособие/Пер. с англ., под ред. А.Ф. Филиппова. – М.: Аспект Пресс,1996. – С. 14.

коллективных представлений и *степени их значимости* для индивидов; 2) *способы внутренней и внешней коммуникации* исследуемой группы; 3) *включенность изучаемой совокупности в более широкую социальную систему*; 4) особенностей формирования *идентичности*; 5) фактора *свободы* как источник спонтанности и возможных отклонений с одной стороны, или наоборот – сознательного выбора жизненных ориентиров наперекор обстоятельствам; 6) разнообразные *факторы интеграции и дезинтеграции исследуемого целого*, как актуальные, так и возможные, латентные. Например, особенности инкультурации и социализации, происхождение, социальное расслоение, идеологические и лингвистические особенности исследуемой совокупности.

Иными словами, «идеальные» факторы – отношения, ценности, идеи и способы их трансляции всегда первичны, а институты, как «внешние» установления общества имеют вторичное значение в исследовании.

Идея-образец, согласно Франку, существует не сама по себе, она формируется и действует в сфере «коллективной жизни», коммуникации. Идеи-образцы так же есть и идеи-ценности. Отсюда следует постоянный оценочный, «аксиологический» процесс соотнесения индивидуальных актов с коллективной системой ценностей. Проблема в том, что само будущее локальных коллективных систем и традиционных институций общества оказывается под вопросом. Общепризнанным стало утверждение индивидуалистического и потребительского статуса современного общества. Крайняя точка зрения на данную тенденцию означает то, что «публичный интерес» деградирует до любопытства к частной жизни «общественных деятелей», сводя искусство жить в обществе к копанию в чужом белье и публичным излияниям частных эмоций (чем более интимных, тем лучше)»[1]. Нарастание скорости культурных трансформаций, общая неопределенность постмодернистской культуры действительно способны дезориентировать, спровоцировать недоверие и безразличие ко всему «общему». Как выразился Ульрих Бек в очерке «О смертном характере индустриального общества», «из постепенно исчезающих социальных норм проступает обнаженное перепуганное, агрессивное «эго», ищущее любви и помощи. В поисках самого себя и любящей общности оно легко теряется в джунглях собственного Я… И каждый, кто блуждает в тумане собственного Я, более не способен замечать, что эта изолированность, эта «одиночная камера для эго», отражает приговор, вынесенный всем[2]. В то же время, новая информационная реальность перемещает функции выработки ориентиров в сферу индивидуального творчества, реализуемого в интерсубъективном взаимодействии. Индивидуализация *форм* самовыражения сочетается с глобализацией *способов* (технологий) самовыражения в сети. На самом деле «сеть» в значительной степени представляет собой лишь технологию. Существуют сети патриотической, религиозной, субкультурной, научной направленности, имеющие мало общего с вышеуказанным стереотипным представлением о

[1] Зигмунт Бауман Индивидуализированное общество/Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. [Электронный ресурс]. Режим доступа :http://www: yanko.lib.ru/books/sociology/bauman-individualized_society-2005-ru-a.htm#_Toc196979327
[2] Там же.

«жизни» в сети. Бесконечная самореклама в «селфи», копание в чужих личных подробностях и прочий «белый шум» составляет, возможно, отличительный признак, но не обязательно сущность новой информационной культуры. Важно другое – грядущее смещение источника норм в неформальную сферу. Отсюда и расширение поля выбора, и постоянные конфликты: экстремисты, повстанцы, геи, мигранты – не только фигуранты постоянных скандальных новостей, но представители своих ценностных континентов, тщетно втискиваемых государством в единую, нерушимую систему правил. А что если государство – само «экстремист» (ISIL), или парадоксальным образом становится на сторону alians, «чужих», нелояльных к нему самому (Германия), или нелегитимно в глазах значительной части собственного населения (Украина, Сирия)? Ясно, что «общественное» сегодня менее тотально, чем когда бы то ни было. Тем не менее, индивидуализация, фрагментация общества сопровождается его одновременной «сетизацией», а также социализацией индивида на неформальных принципах. Сетизация означает проникновение сетей во все сферы общественной жизни: экономику (торговые и финансовые организации, networking), политику (международные структуры от Freedom House и Soros Foundation до пресловутого ISIL) военное дело (концепция «сетецентричной войны»), религию (секты), технологию, коммуникации и повседневность (социальные сети). Это может означать и постепенный уход в небытие привычного вертикального уклада социальных объединений на уровне от государства до частной компании, перестройку общественной жизни по принципам сетевых структур. Поставка ценностных ориентиров и основ идентичности в готовом виде становится в данных условиях все менее эффективной. Поиск того и другого сегодня неотделим от выбора, совершаемого в сети многообразных неформальных контактов. Данный процесс может быть признан одним из основных для перспективных социально-философских исследований, поскольку новые способы социальной интеграции, а вовсе не только «атомизация» будут определять облик общества будущего.

Литература

1. Бирюков Н. И., Сергеев С.М. «Соборность» как парадигма политического сознания / Н. И. Бирюков [Электронный ресурс]. Режим доступа :http://www.civisbook.ru/files/File/Biryukov_1997_3.pdf. 05.04.2016.
2. Лосский Н. О. История русской философии. / Н. О. Лосский. – М. : Академ. Проект, 2007. – 551 с.
3. Штекль К. Постсекулярная субъективность в западной филофоской дискуссии и Православное Богословие / К. Штекль [Электронный ресурс]. Режим доступа : http://www.bogoslov.ru/text/863182.html. 05.04.2016.
4. Франк С. Л. Духовные основы общества / С. Франк [Электронный ресурс]. Режим доступа : http://crcc.narod.ru/bibliothek/frank_doo.htm. 05.04.2016.
5. Рассел. Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней: в 3 кн./ Б. Рассел. – М. : Академ. Проект, 2009. – 1008 с.
6. Каплан В. Бог и теорема Геделя / В. Каплан [Электронный ресурс]. Режим доступа :http://foma.ru/bog-i-teorema-gedelya.html. 05.04.2016.

7. Флоренский П. А. Сочинения : в 4-х т. / П. А. Флоренский ; сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачева. – М. : Мысль, 1996. – Т. 2. – 877, [2] с.
8. Филоненко А. С. Богословие общения и евхаристическая антропология / А. С. Филоненко [Электронный ресурс]. Режим доступа : http://www.bogoslov.ru/text. 05.04.2016.
9. Гулыга А. В. Формулы русской идеи : русская идея как постсовременная проблема / А. В. Гулыга [Электронный ресурс]. Режим доступа : http://www.sobor.ru/2008/06/russkaya_sobornost. 05.04.2016.
10. Бауман З. Мыслить социологически: Учеб. пособие / Пер. с англ., под ред. А.Ф. Филиппова. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 255 с. – (Программа «Высшее образование»). – ISBN 5-7567-0058-7
11. Бауман З. Индивидуализированное общество/Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. [Электронный ресурс]. Режим доступа :http://www: yanko.lib.ru/books/sociology/bauman-individualized_society-2005-ru-a.htm#_Toc196979327. 05.04.2016.

СУДАР ТУМАЧЕЊА КУЛТУРЕ И ГЛОБАЛИЗАЦИЈЕ ЧОВЕЧАНСТВА

Миљан Д. Миљковић
Снежана П. Перишић
универзитет у Приштини – Косовска Митровица
учитељски факултет у Призрену – Лепосавић,
(Република Сербија)

Глобализација означава економски, политички и културни процес који је омогућен брзим развојем на пољима транспорта и комуникација, а који је често вођен жељом великих корпорација за освајањем нових тржишта. Културна глобализација је сусрет различитих светских култура и обичаја. Навике, обичаји и култура долазе са протоком робе, капитала и људи преко државних гарница. Овакви процеси изазивају различите реакције, неки то виде као позитиван развој, јер обогаћује већ постојећу културу, а неки у новој култури виде претњу већ утврђеним вредностима.

У културном аспекту процес глобализације доприноси отварању граница локалних култура и политичких заједница; а преображавајући појединачна искуства у распрострањене информације широм света, доприноси развоју једне глобалне културе повезујући различита културна достигнућа и стављући их на увид свих народа. Није мање важно, да се, на тај начин, може превазићи етноцентризам и национализам, који производи затворене и изоловане културе, гајећи ксенофобију према различитости (наравно под условом да се постигне стварна културна размена, у виду интеркултурне комуникације и избегне асимилација од стране доминатне културе (Голубовић, 2006:129, 123-207).

Култура у свету који се глобализује

Вртоглави успон човечанства развој електронских медија и интернета, у новије време, променили су свет из корена. Падом Берлинског зида уклоњене су и идеолошке препреке дисеминацији порука, што је последично убрзало процес глобализације у сваком његовом аспекту, а посебно у културном. Као последица техничко-технолошке револуције наше време је, како га је канадски професор Маршал Меклуан описао, време *електронског глобалног села*. То значи да је временска дистанца у ширењу културних садржаја превазиђена. Вести се не шаљу све брже и брже, оне су истовремене свуда. То имплицитно

значи да је и географска дистанца превазиђена. Чини се да сателити, глобалне телевизијске мреже и Интернет све више развијају свест о недељивости света. Свест да је свет један. Неопходни концепти за разумевање културолошког аспекта глобализације, у једном делу доминанте литературе, јесу концепти: хомогенизације, вестернизације и американизације. Са друге стране, ривалски приступи служе се концептима хетерогенизације, креолизације и хибридизације.

Сложеност истраживања културе произлази, пре свега, из сложености одређења појма култура. Проблеми одређења културе манифестују се у постојању различитих приступа дефинисању. За једне је култура урођена, за друге је она научена. Једни сматрају да је она израз оног најбољег и најдуховнијег у човеку, док је за друге она израз полирања ума (Јелена Ђорђевић). Неки сматрају да су култура и цивилизација исто, док за друге ова два појма представљају различито. За једне је култура израз начина живота човекове заједнице, док је за друге она производ уског броја истинских стваралаца. Када тако сложен појам аналитички повежете са још сложенијим појмом, каква је глобализација, добијете изузетно захтеван предмет истраживања, који се одупире сваком поједностављивању. Проблеми дефинисања и одређења настављају се и када је реч о глобализацији. Упркос чињеници да свакодневно утиче на наше животе, глобализацију је тешко дефинисати. Дефиниције глобализације углавном су дескриптивног карактера и најчешће, задржавајући се на површини, не задиру у дубину како би објасниле шта је суштина интензивирања глобализацијских процеса. Њима недостаје експликативни елемент, који би одредио њене битне актере, чиниоце и механизме.

Показатељи културне глобализације

Глобализација као тема актуелна је у последњих двадесет година, с обзиром да међународне трговинске мреже расту брже него икада. Мешање култура са процесом глабализације је неизбежно. Корене преношења обичаја и културе могу да се запазе још у чувеном Путу свиле, трговина је била кључна у томе, али поред трговине ширила се и религија, на пример из Индије у Јапан и Кину стигао је будизам. Пут свиле је био веза између Европе и Кине.

Према Вулетићу (2006) ширење светских религија је један од најбољих примера способности идеја и веровања да врше пресудан планетарни утицај. Значајан утицај има култура владајућих класа и елита у традиционалним друштвима, јер она уз војну и политичку контролу представља главни ослонац одржавања поретка на тим територијама и њихово ширење у правцу познатих граница света. За културну глобализацију битне су миграције и мас медији. Миграције делимо на добровољне и присилне, али треба назначити разлику између физичке и психичке присиле. Под физичком присилом се подразумева свако нарушавање физичког интегритета. Психолошка присила се јавља као последица нарушавања физичког интегритета, са једне стране, а са друге су узроци економске природе. Саме те присиле се јављају као последица поремећених односа између припадника различитих етничких, верских и расних група. Становништво које под утицајем рата напушта место становања и

одлази у другу земљу се ставља под појам избеглица. Под добровољним миграцијама подразумевамо особе које у жељи за бољим животом одлазе у другу развијенију државу. Пример за ово су особе које иду из неразвијених афричких, азијских земаља ка развијеним земљама које припадају евро-америчкој цивилизацији. Аутор истиче туризам, као једног од индикатора миграција, помоћу којих долазимо у контакт са људима различитих култура. Она нам помажу у развијању толеранције, „разбијању“ предрасуда. На путовањима, можемо да видимо друштвену разноликост, свет у малом. Када посетимо нпр. Верону, Венецију, имамо прилику да се сусретнемо са разним културама, народима, сви су дошли у обилазак града, али поред архитектуре и историје града, највећи утисак оставља разноликост народа који се шета тим улицама, толико различитих култура на једном месту.

Културни идентитет под утицајем глобализације

Људи једноставно осећају потребу за идентитетом који ће их разликовати од других људи. У настојању и страху да не изгубе идентитет, они сами изграђују разлике. Без разлике нема идентитета, јер разлике уз једнакост конституишу идентитет . У персоналном идентитету те једнакости и разлике су видљиве голим оком: начин одевања, начин ишране, навике, говор, итд (Коковић, 2005:289). Идентитет се пре свега односи на појединца, али је повезан и са друштвеним групама. Коковић у делу *Пукотине културе*, пише да су религија и нација главни елементи у обликовању културе и личности. Персонални идентитет је више изражене у развијеним земљама, јер до изаржаја нечијег идентитета зависи низ фактора, као што су људска слобода, условљеност људског деловања. Теоретичари попут Л'Рој Ладирија сматрају да се културни идентитет, заснива на томе да одређена група људи да би имала осећај да припада неком народу, мора да познаје његову књижевност, историју, уметност.Културни идентитет је процес у којем се директно сучељавају потребе за универзализацијом појединих култура и неминовност поштовања свих посебности. Тим процесом утемељују се кључне културне вредности и истовремено пориче њихова хијерархизација. Тражење културног идентитета постаје фунција културе, при чему потврђивање особеног идентитета захтева међусобну комуникацију (Коковић, 2005:289). Изградња културног идентитета условљена је друштвеном, политичком и економском ситуацијом једне земље. Са процесом глобализације долази до контакта различитих култура, начина живота. Одређена друштва виде страх у глобализацији, јер смтарају да ће њихов културни идентитет бити асимилован.

Хомогенизација и критика масовне културе

У критичкој литератури о глобализацији доминантна је критика да глобализација у култури води хомогенизацији. Предмети хомогенизације су традиционалне, националне и локалне културе. Хомогенизација се односи на све израженију тенденцију стандардизације културних изражаја и изражавања. Ту критику језгровито објашњава Волфганг Закс који наводи да је резултат глобализације огроман губитак разноликости. Широм света распрострањено (је) поједностављивање архитектуре, одевања итд. стандардизовање жеља и снова. У таквој ситуацији национална култура све се више прилагођава

универзалистичким принципима, губећи на својој аутентичности. Националне јединице као заједнице аутентичне културе све су изложеније притисцима тзв. универзалних вредности. Међутим, колико се ту ради о заједници, толико се ради и о појединцу. Културни идентитет појединаца у уској је вези са идентитетом заједнице којој припада. Уколико се идентитет заједнице детронизује појединац ће остати ускраћен за једну од основних потреба човека, потребе да буде укорењен. На тој равни критика гушења националне културе прелива се и на лични ниво. Хомогенизација тако подједнако погађа и појединца и заједницу.

Осим хомогенизације, веома важно питање за анализу дискурса глобализације јесте питање масовне културе. Оно се односи на садржајне чиниоце масовне културе, која и формално и садржајно прати логику профитабилности, пласира баналне и деструктивне садржаје, подстиче необуздани хедонизам и насиље обезвређујући више културне стандарде. Иако је ширење масовне културе на светски ниво својеврсна новост, морамо рећи да масовна култура није новум, већ је она историјски пратилац технолошке еволуције човека и стварања услова за индустријализацију. Тачније, она се јавља као последица индустријализације.

Модернизација и индустријализација подриле су корене самог руралног друштва на којима је почивала традиционална култура. Формирани су велики градови у којима је сусед суседу странац, у којима не постоји заједница већ маса и у којима се смењују ред и хаос. Такве околности створиле су културу за све и сваког, масовну културу. Та је култура довела до раскорењивања људи и амбијента у којем појединци као конститутивни елементи масовног друштва губе културни, религијски и морални интегритет и постају озбиљна претња хармонизованим друштвима која су до тада постојала. То су биле класичне критике масовне културе доминантне још од ХИХ века. Данас се те критике, са истим жаром и сличном аргументацијом, односе према култури која настаје у светском друштву у којем је индустријализацију заменила комерцијализација. Тако се култура прво јавила као последица индустријализације, да би се потом и индустријализовала, а у новије време и комерцијализовала. Данас је на делу комерцијализација масовне културе на светском нивоу. Такав тренд је управо оно што је још Маркс имао на уму када је говорио о процесу постварења, а који се, економским речником речено, односи на изражену комерцијализацију културе. Масовна култура је критикована из конзервативних идеологија, подједнако као и из левих. За конзервативце она је израз поразног одвајања културе од елитног, аутентичног ствараоца. Одвојена од њега, она је повезана са обичним човеком, човеком из гомиле. Отуда је она ниска култура неписмених, необразованих потрошача.

Очување културног идентитета и прихватања различитости

Када говоримо о очувању културног идентитета, треба истаћи да брзе промене искорењују културу и производе културе као конструкт који одговара коропоративним интересима, али који није укорењен у искуству. Сваки културни производ оставља траг у индивидуалном и друштвеном искуству. Са друге стране јавља се тежња за очувањем идентитета, то се најчешће може

запазити код миграната, чији је смер кретања од неразвијених земаља ка развијеним земљама. Данас се на улицама Лондона, Осла могу видети припадници свих раса, особе које носе ферецу као обичај у исламској вери, кинеске четврти. Мигранти носе са собом боју коже, своје навике, религију, веровања, поглед на живот У овом видимо да једна страна глобализације води хетрогеној култури. За мене разноликост представља позитивну страну глобализације, јер сматрам да треба сви да научимо да толеришемо и прихватимо друге нације, расу, културу и традицију неких народа. Глобализација носи са собом то да се културе међусобно срећу и сарађују, да све имају једнака права. Глобализација је условила томе да су сада већина друштава мултикултуралана. Све ово носи и тешке изазове. "Присутност „заједнице странаца", води бројним притисцима које осећа национална држава, али и домицилно становништво које жели да задржи монопол над политичким, економским и културним политикама и државним одлукама(на основу поседовања националног идентитета)" (Штрбац, 2007:102). У неким случајевима долази до немогућности адаптације мањина на прилике у којима су се нашли. Интеркултурално образовање би помогло да се свака особа упозна са својим правима. Различите културе и недостатак знања, неразумевање других култура, могу довести до ограничења у конуникацији. Неко ко је другачији од њих може бити дочекан са неповерењем, где се јавља страх и конфликт изазван насиљем. За ово нам је битан појам интеркултуралности.

Интеркултуралност подразумева и да се културе међусобно срећу, сарђују и да је та заједница отворена у смислу услова живљења и доступности ресурса за све њене грађане без обзира којој култури они прирпадају. Интеркултуралност наглашава разлике у појмовима живети једни поред других и живети једни са другима. Појам заједништва подразумева нешто више од толеранције и рушења предрасуда о прирпадницима других култура у смислу трансформације услова живљења и доступности ресурса за прирпаднике различитих култура. Подразумева познавање културних особености и осетљивости за разлике.[1] Сматрам да је интеркултурно образовање бтино, да би научили о оним деловима невидљиве културе једног народа или групе људи, и користили то знање у комуникацији са њима. Глобализација ставља могућност да човек бира и сам констиуише сопствени идентитет, јер доноси са собом разноликост. То се огледа у музици коју ће слушати, начин на који ће размишљати, вредности које ће усвојити, стилу облачења итд.

Закључна разматрања

Из свега наведеног се може закључити да културна глобализација када говоримо о идентитету, има два лица. Једно које доводи до разноликости, толеранције, и оно друго, потпуно усвајење наметнутих вредност или асимилације. Сматрамо да свака особа треба да прихвати и поштује различитост, обичаје, веру, расу, нацију, музику, правце у уметности, јер све то за неку другу страну представља лични или колективни идентитет. Самим тим непоштовање таквих ствари доводи до предрасуда и стереоптипа.

[1] Интеркултурно размевање и људска права (2010), Сарајево: Хелсиншки комитет Норвешке, Универзитет у Мостару, Хелсиншки комитет за људска и мањинска права Босне и Херцеговине, Хелсиншки комитет за људска права у Републици Српској(БИХ)

Када говоримо о другом лицу глобализације, видимо да разноликост нестаје: пошто је главнина света немоћна да се одупре инвазији културних производа из развијених земаља – или, будимо конкретнији, из суперсиле, САД, која за собом вуче велике транснационалне корпорације – ускоро ће се свима наметнути северноамеричка култура, која ће стандардизовати свет и уништити његову богату флору разноликих култура. На тај начин ће сви народи, а не самомалени и слаби, изгубити свој идентитет, своју душу, и свешће се на колоније 21. века – на зомбије или карикатуре извајане по културним нормама једног новог империјализма који, осим што влада планетом и планетарним капиталом, војном силом, а и научним знањем, тежи да наметне другима и свој језик, као и своје начине размишљања, веровања, уживања и сањања. Ова друга страна глобализације, се сматра негативном јер доводи до потпуног усвајења других вредности и заборављање сопствене баштине. Свет постаје културна својина Сједињених Америчких Држава. Покушај наметања једне културе, зачило би одузимање слободе онога што неко жели да буде, или онога што је био.

Сматрамо да свака особа, група људи ако жели треба да тежи очувању онога што чини његов културни идентитет, његово право је да чува свој идентитет и да прихвати оно што жели из других култура, али мора да научи да поштује и толерише различитост, јер сви смо ми рођени исти, а све остало нам је временом наметнуто.

Литература

1. Голубовић, З. (2006). *Поруке и дилеме минулог века*, Београд: ИП *Филип Вишњић*.
2. Вулетић, В. (2006). *Глобализација*, Зрењанин: Градска народана библиотека „Жарко Зрењанин“
3. Коковић, Д. (2005). *Пукотине културе*, Нови Сад: Прометеј.
4. Печујлић, М. (2002). Глобализација – два лика света, Београд: Гутенбергова галаксија
5. *Интеркултурно размевање и људска права* (2010), Сарајево: Хелсиншки комитет Норвешке, Универзитет у Мостару, Хелсиншки комитет за људска и мањинска права Босне и Херцеговине, Хелсиншки комитет за људска права у Републици Српској (БИХ)

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ЭКЗЕГЕТИКИ – ПРЕОДОЛЕНИЕ РАЗУМА БЕЗ ВОЗВРАЩЕНИЯ К МИФУ

Пеньков Кирилл Вячеславович,
магистрант СТФ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

История, осмысленная человеком предстаёт перед ним чередой проб и ошибок, зачастую ошибкой становится не поиск пути к поставленной цели, а сама цель, смысл истории. Классический пример осмысления череды «ошибок» истории предлагает Огюст Конт описывая её как последовательное отрицание форм общественного сознания выступающих основой цивилизации: сначала чистой «иррациональной» веры – теологии[1] (главенствующей с древности до 1300 года), затем, как промежуточный этап, веры осмысленной – метафизики

[1] Точнее было бы сказать «мифа», так как в современности теология приобрела более широкое, если не сказать иное значение нежели описывает Конт.

(1300–1800), и наконец переход к чистому разуму без веры – позитивной науке (XIX век)[1].

Структура такого взгляда – закономерное развитие самой идеи истории как линейного времени каждый следующий период которого имеет значимые отличия от предыдущих.

Но подойдя, по мнению Огюста Конта, к порогу, открывающему начало собственной полноты и окончательного смысла, прогресс дал сбой и занял место на ряду с другими идеями, отрицаемыми им ранее. Открытия естественных наук двадцатого века утверждающие возможность противоречий в физике и зависимость объекта от восприятия, неудача логицистского проекта Бертрана Рассела, общая направленность философии и политические события того же времени отвергли третий этап развития общества. Из намечающейся тенденции к восстановлению в правах метафизики, ввиду незавершённости исторического периода, пока не до конца ясно каким станет «четвёртый этап», породит ли он в своём отрицании нечто новое давая шанс идее прогресса, заставит ли вернуться назад к цикличному пониманию истории или оставит человечество наедине с пустотой нигилизма постмодерна. Отечественный социолог А.Г. Дугин, ставя в пример «социологию глубин» ЖильбераДюрана предполагает, как наиболее вероятный путь для дальнейшего развития общественного сознания – обращение взгляда на дорациональное. Возвращение от третьего этапа истории к первому, и изучение бессознательных предпосылок мифа с точки зрения мифа[2].

В согласии с теорией Конта, немного отставая от философии в целом, пребывает и развитие теологии в широком смысле (не мистическое объяснение феноменов, а систематическое позитивное описание подобных объяснений).

(В данной статье намеренно опускается теология восточных церквей более тесно связанная со своим предметом, так как в парадигме прогресса она считается атавизмом и не учитывается, как и любые ветви протестантской теологии, отклонившиеся от главенствующей, опирающейся на светскую тенденцию мысли. В другом случае идея прогресса была бы несостоятельна изначально.)

Переход к третьему этапу развития теологии наиболее ярко выражен сначала в либеральной и окончательно в диалектической теологии. Окончательно, так как последняя, в лице Бультмана, пришла к отрицанию линейного времени, а заодно воскресения и Христа как фактов истории[3], тем самым намечая переход к четвёртому этапу.

Беря во внимание поворот общественного сознания к истокам может показаться очевидным обращение отрицающего собственную суть протестантизма назад к традиции. Но при рассмотрении современных веяний в западной теологии и при взгляде на общую парадигму со стороны, обнаруживается другой вариант развития событий.

[1]Антология мировой философии. М.: Мысль, 1971. Т. 3. С. 553-556.
[2]Дугин А.Г. Логос и мифос. Социология глубин. – М.: Академический Проект, 2010. С. 26-27
[3]Хегглунд Б. История Теологии. СПб.: Светоч, 2001. С.350-355

Когда перед неоднородным обществом, таким как совокупность протестантских деноминаций встаёт выбор, велика вероятность актуализации обоих вариантов выбора. В случае отрицания собственной сути – это выбор между направленностью на реформацию и Христом. По свидетельству разворачивающейся перед нами истории – переход от чистого позитивного разума к дорациональномуи традиционному совсем не предполагает восстановления ценности веры в откровение. Напротив, это переход к естественному, дооткровенному даже в большей степени чем дорациональному[12].

Так или иначе, будучи историей, история христианской мысли по аналогии с общей историей имеет три пути – породить на четвёртом этапе нечто новое (к чему можно отнести намечающееся смещение акцента в языческий дорационализм), замкнуться в циклическом времени отвергая суть истории, застыть в нигилизме постмодерна.

Абсурд сложившейся ситуации кроется в попытке секуляризации сути истории (в следствии чего на неё налагается и «секулярная» теология, подобно этому именованию отрицающая сама себя). Линейное время – разновидность сакрального времени (последовательность священных [имеющих фундаментальную важность] событий) соотносимая со временем физическим (условно необратимым). История цивилизации не связана с подлинным линейным временим, но всего лишь безосновательная проекция на него незначительных событий. Изначальный смысл истории как предпосылка восприятия линейного времени – реализация завета, в частности конец мира. Не удивительно, что замена этого фундамента влечёт неприятные последствия для всего здания истории как человеческой интерпретации смысла времени.

Литература

1. Антология мировой философии. М.: Мысль, 1971. Т. 3. – 760 с.
2. Дугин А.Г.Логос и мифос. Социология глубин. – М.: Академический Проект, 2010. – 364 с.
3. Хегглунд Б. История Теологии. СПб.: Светоч, 2001. – 370 с.
4. Росс П. Роуд «Церковь III тысячелетия»/Р.П.Р., «Христианство». № 6, 2002. См.14-26.

ВЕРА И КУЛЬТУРА В ТВОРЧЕСТВЕ Г. В. ФЛОРОВСКОГО (ОПЫТ ОБЗОРА)

Полухин Виктор Павлович
аспирант кафедры философии и теологии
ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

У статьи «Вера и культура» русского мыслителя-энциклопедиста, философа и богослова Г.В. Флоровского – небольшой юбилей, 60 лет со времени первой публикации. Изданная в 1956 году по-английски (и переведенная на русский язык в 1974 году)[3], эта статья является ключевой для

[1]Росс П. Роуд»Церковь III тысячелетия»/Р.П.Р., «Христианство». № 6, 2002. стр.14-26
[2]http://www.archipelag.ru/geoculture/religions/Eurasia/protestantism/ 20.04.2016
[3] Florovsky G.V. Faith and Culture // Florovsky G.V. St. Vladimir's Seminary Quarterly. – Vol. 4. – № 1-2, Fall 1956 – Winter 1956. – P. 29-44 С тех пор статья переиздавалась несколько раз, см.напр.: Флоровский Г.В. Вера и культура // Флоровский Г.В. Избранные богословские статьи. – М.: Пробел, 2002. – С. 243-262; Флоровский Г.В. Вера и культура // Флоровский Г.В. Вера и культура. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 650-670.

понимания условий и основного направления богословской мысли Флоровского. Исследование принципиальных смыслов этой юбилейной статьи представляется актуальным для мировоззренческого опыта конца XX и начала XXI столетия – времени стремительного расширения практик веры в православных странах и, вместе с тем, испытаний, которые претерпевает христианская вера в обстановке радикальных культурных перемен.

Отношение веры и культуры Г.В. Флоровский трактует прежде всего исторически, принимая в виду масштабный кризис мирового жизненного опыта, в ходе которого были поставлены под вопрос все основные смыслы и структуры человеческого существования. Еще в начале 1920-х гг., в статье «О народах не исторических», им развивается динамическая концепция культуры. Здесь культура понимается как творческий процесс, в котором выражается сама природа человеческого бытия, и которая таким образом противостоит быту как своей застывшей, статической форме. Культура «есть ни что иное, как еще не готовый быт…»[1]. Она не есть то, что существует само по себе и обладает собственным достоинством; впрочем, верно и то, что культура есть плоть человеческого творчества, продуктивная фактичность человеческого существования, хотя и несводимого к культурным артефактам. Исследуя культуру в двойном, философско-культурологическом и богословском аспектах уже в статьях … годов «Христианство и цивилизация», «Вера и культура», «Проблемы культуры Древней Руси»[2] Флоровский определяет ее как одновременно «и систему целей и заданий, и систему привычек»; «с другой стороны, культура есть система ценностей, произведенных и накопленных в творческом процессе истории»[3]. Признание ценностной определенности и принципиальной незавершенности культуры означает, между прочим, и признание незавершенности, исключительной жизненности веры: «подлинная вера неразрывно связана со смирением, и никто из верующих не считает, ибо не знает за собою никаких заслуг. Он знает, напротив, и сознает свою немощь»[4].

Культура является продуктом жизни человека и в то же время не является целью его жизни; она не может быть высшей жизненной ценностью, поскольку не имеет ценности в самой себе, является исторически преходящей. Все исторические ценности бренны, относительны и ненадёжны[5]. Культура не может быть завершённой; это процесс постоянного развития, и он может сохраняться и продолжаться только постоянным духовным усилием, а не инерцией или благодаря наследственности[6]. Кроме того, если прекратятся исторические «мутации» и непредвиденное возникновение новых форм существования, то культура может умереть, оставив вместо себя один косный быт[7].

[1] Флоровский Г.В. О народах не-исторических // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. – М.: АГРАФ, 1998. – С. 94.
[2] Черняев А.В. Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли / А.В. Черняев. – М.: ИФРАН, 2009. – С. 81-82.
[3] Флоровский Г.В. Вера и культура // Флоровский Г.В. Избранные богословские статьи. – М.: Пробел, 2002. – С. 245.
[4] Флоровский Г.В. Сыны и наёмники // Флоровский Г.В. Вера и культура. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 780.
[5] Флоровский Г.В. Идея творения в христианской философии // Флоровский Г.В. Вера и культура. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 654-656.
[6] Там же. С. – 666.
[7] Флоровский Г.В. О народах не-исторических // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. – М.: АГРАФ, 1998. – С. 93.

Флоровский указывает на то, что что христиане не должны отрицать культуру как таковую. Необходимо критически относиться к любой существующей культурной ситуации и проверять её мерой Христа. Однако, не стоит пренебрегать проблемами и нуждами «этого века», не нужно их отбрасывать. Ведь христиане призваны трудиться и служить именно «в этом мире» и «в этом веке»[1]. Нужно либо выйти из мира, в котором, помимо Христа, царит другой хозяин (как бы он ни назывался – Кесарем, мамоной или иначе) и создать отдельное общество. Или же надо преобразовывать внешний мир и перестраивать его в соответствии с Евангельскими установлениями. В свою очередь, те, кто уходят из мира, не могут избежать основной проблемы: им всё равно приходится строить «общество» и поэтому они не могут обойтись без основного элемента социальной культуры[2].

Ни вера, ни культура, по Флоровскому, не являются общими идеями, фиксирующими условия человеческого существования, исследовав и поняв которые, остается «правильно жить» – устраивать жизнь, приводя ее в некоторое соответствие предустановленным идеям. И вера и культура суть практики речевого удостоверения того, что происходит с человеком, сверхтекучем ли или сверхконсервативном в своем обычном существовании. Что может человек, удостоверившийся в собственном достоинстве, понявший, что без Бога он не может ничего, и что при этом он, во всей полноте своего существования, есть любимый сын Божий по Его благодати? Не судья себе, но свидетель всему, без чего его нет, чем исполняется его существование – в *единстве его веры* в Того, кто является источником существования и близким спутником каждого из людей, *и культуры*, которая есть промыслительное, вольное дело рук человеческих. Доверяясь культуре, люди не могут это делать безоглядно, ибо вопрос о культуре – это не вопрос объективации их культурного опыта как такого, а вопрос их личного спасения, их неповторимого жизненного маршрута.

Литература

1. Флоровский Г.В. Вера и культура // Флоровский Г.В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: РХГИ, 2002. – 862 с.
2. Флоровский Г.В. Идея творения в христианской философии // Флоровский Г.В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: РХГИ, 2002. – 862 с.
3. Черняев А.В. Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли / А.В. Черняев. – М.: ИФРАН, 2009. – 198 с.
4. Флоровский Г.В. Сыны и наёмники // Флоровский Г.В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: РХГИ, 2002. – 862 с.
5. Флоровский Г.В. О народах не-исторических // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. – М.: АГРАФ, 1998. – 430 с.

[1] Там же. С. – 670.
[2] Там же. С. –669.

ОСОБЕННОСТИ БОГОСЛОВИЯ СВТ. ИГНАТИЯ БРЯНЧАНИНОВА

Прудников Александр Сергеевич,
магистрант СТФ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Попытаемся выделить некоторые особенности богословского наследия свт. Игнатия. Первая особенность заключается в том, что богословие свт. Игнатия это богословие освящения человека, богословие, краеугольным камнем которого является откровение Троицы. Это связано и с самой «внутренней биографией» святителя, которая с юных лет роднит его с иночеством, и с особенностями взгляда владыки Игнатия на христианство в целом. Главным делом свт. Игнатия, как писателя, была проповедь душевного, внутреннего делания. Он видел в этом существенную нужду для современности, т.к. ни школьное богословие, ни монастырская жизнь того времени не передавали должным образом этот опыт. «Даже оптинские старцы, по мнению свт. Игнатия, учили лишь телесному подвигу, страшась «умного делания». Прп. Макарий Оптинский, которого свт. Игнатий считал «лучшим наставником монашества» своего времени, «решительно отвергал умное делание, называл его причиной прелести и преподавал одно телесное исполнение заповедей»[1].

Из первой особенности богословия свт. Игнатия логически вытекает вторая. Она заключается во взгляде на соотношение человека и Откровения Писания. В отличие от богословов, обращавших мало внимания на святоотеческое наследие, свт. Игнатий не делает акцент на Боговоплощении, Распятии, Воскресении и Вознесении Спасителя, не пытается соотнести евангельскую историю с жизнью обывателя. Он не выстраивает антропологию через христологию. «Христос дал обетование своим ученикам пребывать с ними во все дни до скончания века. Он с ними – во св. Евангелии и Таинствах Церковных»[2]. Христос здесь как бы «дальше», чем Св. Дух, – Он послал Утешителя на место Себя. Между Писанием и нашей жизнью святитель ставит ощутимую прослойку святоотеческого наследия, которое даже настоятельно советует изучить *прежде* знакомства с Евангелием. Святые отцы, по Брянчанинову, научают понимать Евангелие. Такая постановка дела кажется оригинальной сейчас, была она такой и во времена свт. Игнатия, если и не более...

Христа владыка Игнатий не изображал объектом подражания. Даже путь Христа он предлагал, как подражательный, исключительно обще-принципиально, – как путь Крестный, путь терпения скорбей, но никак не в своих частностях. Христос здесь – великая Тайна, открывающаяся через своё *учение*, которое – *менее таинственно*. В самом деле, подражание Христу в частностях приводит к недоразумениям: если Спаситель выгонял людей из храма с

1 Православная энциклопедия под редакцией патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Электронная версия. http://www.pravenc.ru/text/293401.html (Дата обращения: 01.04.2016 г.)
2 Свт. Игнатий (Брянчанинов. Аскетические опыты. Том 1. Электронный ресурс: http://брянчанинов.рф/sobranie/tom1_asketicheskie_opyty.shtml (Дата обращения: 01.04.2016 г.)

помощью плети, называл их лицемерами, посылал в геенну, то так ли подобает поступать и нам грешным?

На первый взгляд отношение свт. Игнатия к Евангелию даже может показаться сухо-дидактическим, лишённым какой-либо мистической глубины. Оно выстраивается по схеме: «словесное евангельское учение – усвоение его разумом – послушание оному». Для иллюстрации и объяснения словесно-неописуемых сторон этого пути владыка использует *Ветхий* Завет, толкуя его, в противоположность Евангелию, почти исключительно аллегориями и метафорами, по-александрийски. В этом мы видим особенность монашеского пути – разум руководит жизнью через научение слову евангельскому, но, получив некое таинственное и непередаваемое обновление, получает само «слово евангельское» в собственность.

Обновление это – *личная Пятидесятница.* Она и является главным ориентиром в богословствовании владыки Игнатия. Личная Пятидесятница для него есть опыт как и первичный для начала духовной жизни (усваиваемый во Св. Крещении), так и конечный (ощутимое усвоение человека благодати Св. Духа). Из Писания мы знаем, что до момента схождения Св. Духа на апостолов, они сами мало что понимали из слов Спасителя. По этой причине можно сказать, что интенция свт. Игнатия на Пятидесятницу оправдана.

Человек у свт. Игнатия помещён не столько в эпоху Нового Завета, сколько в самоопределяемое им положение внутри Откровения Божьего, которое – Священное Писание. Антропология свт. Игнатия глубоко библейская и, что особенно характерно, всецело-библейская: человек у свт. Игнатия помещён *в среду* Св. Писания. Он проходит череду этапов, которые представлены в Св. Писании как ключевые события творения мира и священной истории. Так, например, свт. Игнатий определяет душу человека эмпирически нам данного, как дух сродный по своей природе с падшими духами и только с ними могущий иметь общение. Отсюда – Ветхий Завет, как начальный пункт нашего объяснения (объяснения того, что в нас, – отсюда аллегорическое применение Ветхого Завета). Отметим и запомним эту антиномию Ветхого и Нового Заветов, отражающую антиномию внутреннего человека. То, что мы есть, то, что нам сродно, изъясняется духовно, аллегориями и притчами, тогда как то, к чему мы ещё не пришли, – словесным учением разума.

Упор на падшести человека, на погружённости его во враждебную атмосферу падших духов, можно назвать следующей особенностью богословия свт. Игнатия. Многим такое видение христианства кажется чрезмерно мрачным и депрессивным, противоречащим новозаветному откровению. «Где же здесь пасхальная радость о Воскресшем Господе?..» Но ответ уже был дан выше... Пасхальная радость для владыки Игнатия есть не просто мнение, порождающее настроение. Она есть плод духа, плод обновления.

«Покайтесь, ибо приблизилось Царствие Небесное» – любимая цитата Евангелия, адресуемая владыкой Игнатием своим читателям. Почему же не «радуйтесь…» и не «в терпении вашем…», и не «блаженны нищие духом…»? Почему именно эти слова Спасителя, сказанные прежде Иоанном Предтечей,

который – ещё в *Ветхом* Завете («…но меньший в Царствии Небесном больше его»)? В отношении владыки Игнатия к наследию св. отцов (будем говорить в общем – Преданию) можно увидеть, что для него Предание это не просто обязательное дополнение к Писанию. Предание это то, что стоит *до* Евангелия и *после* него. Оно пытается отобразить те духовные закономерности, которые проясняют, почему один человек, прочитав Евангелие, через год поступает в монастырь, а другой, прочитав Евангелие, решает, что не хочет иметь с христианством ничего общего. Это – *до*. *После* Евангелия – собственно путь спасения. Предание *дифференцирует* Св. Писание, помогая увидеть, что из Писания относится к зрелым христианам, а на что нужно обратить внимание младенцам в вере.

Можно предположить, что, акцентируя внимание на падших духах, свт. Игнатий преследовал и пастырские цели. Он пытался оградить своих современников от занятий мистицизмом и спиритизмом, поскольку именно в 19 в. эти практики вошли в моду. Магнетизм владыкой также рассматривался как опасное занятие, ведущее к общению с падшими духами. Собственно, его современники действительно относились к магнетизму не столько как к научному опыту, сколько как способу получения эзотерических, полурелигиозных знаний о мире.

«Иноческое христианство» часто сравнивают и сталкивают лбами с христианством социально-активном, «златоустовским». «Новые материалы к жизнеописанию свт. Игнатия Брянчанинова», написанные прот. Максимом Хижий, показывают нам, что личность владыки шире этого противопоставления. В этом небольшом труде рассказывается о преступлениях против своих крестьян новгородского помещика Страхова. Свт. Игнатий был приглашён в третью по счёту комиссию по расследованию этого дела как представитель от духовного сословия. Расследования первых двух комиссий было проведено предвзято и противозаконно, осудило невиновных, а священника, который писал от лица неграмотных крестьян ходатайства о защите, подвергли противозаконным и унизительным поруганиям. В ходе расследования владыка показал себя самоотверженным и последовательным защитником невинных. Есть основания полагать, что из-за своей принципиальной позиции в этом деле он нажил себе много врагов из числа петербургского чиновничества, среди которого у Страхова были широкие связи. Он стал неблагонадёжным. Будучи настоятелем Троице-Сергиевой пустыни в Петербурге, архим. Игнатий никогда не отказывал в милостыне, по этой причине практически постоянно не имел денег.

Богословское наследие владыки Игнатия остаётся востребованным в наше время. С одной стороны, его труды использует и хвалит профессор А. И. Осипов, его часто цитируют в эфире телеканала «Союз». С другой, протопр. Александр Шмеман рассказывает в своих дневниках, как его отшатнуло от книг свт. Игнатия. Вместе с о. Александром протод. Андрей Кураев пишет на своём сайте: «Очень советую Вам отложить в сторону творения св. Игнатия Брянчанинова. Православие радостнее, человечнее, умнее и богаче. (…) Просто когда (со временем) заметите, что вместо смысла жизни душу наполнил тотальный страх и осуждение (в том числе и того, что происходит в жизни

Церкви), вы, может, вспомните этот мой не-старческий совет. Кстати, св. Филарет Московский после личного знакомства дал цензуре негласное указание не публиковать ничего из еп. Игнатия. И до его кончины этот запрет соблюдался»[1].

Зачастую именно интеллектуальные круги в среде православных христиан видят в монашеской традиции некий гносеологический тупик, где всё уже известно, где есть старец или просто священноначальник, воля которая суть непререкаемая воля Божия. Они видят в монашестве институт всезнайчества и готовых ответов. Они отшатываются от старцев, знающих волю Божию обо всём, как диссиденты от тоталитарных режимов. В Санкт-Петербургской духовной школе можно встретить некое ироническое пренебрежение к монашеской традиции, как посягающей в своих поучениях быть выше Откровения Писания.

Свт. Игнатий, как человек, писавший много для монашествующих и на основе св. отцов, стоит здесь на водоразделе мнений. Отчего происходит подобное отторжение и разделение? Быть может, виной тому недопонимание монашества. Монашеский путь есть путь не всезнайчества, а скорее наоборот – беспрестанного сомнения, отступления от своей правоты в тишь веры. Сомнение в своей правоте, которое перерастает в терпение, и есть несение Креста, и есть смирение. Через сомнение к себе человек отделяет от себя наветы лукавого и отдаляется от него на расстояние, с которого уже без сомнения различаются «и рога и копыта». И здесь уже сомнение перерастает в терпение. Особенно этот подвиг выражен в отшельническом жительстве. Монашество есть не творческое сомнение, а сомнение кротости, сомнение скорее нравственное, чем собственно богословское и догматическое.

Воля Божия, как её смогли понять духовные писатели монашеской традиции, имеет прежде всего нравственный характер. Её составляют заповеди. Но она также имеет событийный, промыслительный характер, который открывается человеку по мере исполнения первой, нравственной воли. Такие явления православной жизни, как старчество и духовничество, проникнуты идеей того, что есть человеческие поступки, согласные и не согласные с волей Божией, хотя по отношению к заповедям они могут быть довольно индифферентны. «Без Меня не можете творить ничего». Виноград и лоза. Овцы и Пастырь. Множеством прикровенных способов Евангелие говорит нам о том, что воля Божия имеет не только нравственный характер. Она шире заповеди, которая и без того *широка зело*. «Образ действия Промысла Божия, – писал св. Исаак Сирский, – вполне отличается от общего человеческого порядка. Ты держись общего порядка». Таким образом, в монашеской традиции видят скорее то, чего она принципиально чужда.

Однако, не является ли знание воли Божией тем «Исааком», который возвращён «Аврааму» по вере его?..

Понимание монашеского пути, которое имел свт. Игнатий, отличало его и от оптинской традиции великих старцев, с которой он имел соприкосновение.

1 Сайт протод. Андрея Кураева.
http://kuraev.ru%2Findex.php%3Foption%3Dcom_smf%26Itemid%3D63%26topic%3D213095.msg2551260%23msg2551260

Он не был сухим ревнителем канонов, преданий, правил и того «как было» и «что благословлено». Он был человеком ищущим, алчущий, с горящим сердцем. В одном из писем он писал: «Когда я поступил в монастырь, – ни от кого не слыхал ничего основательного, определительного. Бьюсь двадцать лет, как рыба об лед! Теперь вижу несколько делание иноческое. «…» Все внимание наше должно быть обращено на ум и сердце: ум и сердце должны быть исправлены по Евангелию. Если же будем изнурять телесные силы по пустой, кровяной ревности к телесным подвигам, то ум ослабеет в брани с духами воздушными, миродержителями тьмы века сего, поднебесными, падшими силами, ангелами, сверженными с неба. Ум должен будет ради немощи тела оставить многая, сильные, существенно необходимые ему оружия, – и потерпеть безмерный ущерб. Говорю тебе испытанное на самом деле, познанное на горьких опытах. Когда я был юношею, – все это говорило мне сердце мое, – не так ясно, не определительно, – но говорило. Другого голоса, другого свидетеля, который бы подтвердил, объяснил свидетельство сердца – не было. И не устоял, неподдержанный никем, глагол моего сердца пред умом моим! Не умел я слушать моего сердца! Страшным, опасным казалось мне слушать его! Тонок, таинствен его голос!... Старцы, общею молвою прославленные, как одаренные духовным рассуждением, говорили другое, издавали другое мнение об этих предметах, не так, как я понимал и видел их. Всегда я себе не верил: мысль слабая, увертка ума в другом, казалась мне предпочтительнее моей мысли, прямой и сильной. Много времени протекло в таком состоянии; не много лет, как я оказался освобожден от последования мнениям других; – встречаю приходящее к уму моему мнение человека и книги не как страннолюбец гостеприимный и приветливый; но как строгий судия, как привратник, хранитель чертога, облеченный в этот сан милостию Всемилостиваго Бога моего, после бесчисленных, смертных, долговременных язв и страданий. В этом сане привратника стою у врат души твоей. Мое – твое. Мне данное туне после лютых ударов, ты взял туне верою. Христос – подающий. Ему Единому слава! Аминь!»

И это – несмотря на то, что в Свирском монастыре он был под руководством будущего прп. Льва Оптинского. Прп. Варсонофий Оптинский писал в одном письме: «У нас в Оптиной некоторое время жил инок Игнатий (Брянчанинов), впоследствии епископ. Батюшка отец Лев говорил, что из него может выйти Арсений Великий. Но Арсения не вышло, не выдержал он искуса. Отец Лев, желая приготовить из него подвижника, испытывал его смирение. Бывало, пойдет куда-нибудь, возьмет и молодого Брянчанинова с собой и велит ему ехать за кучера. Остановится где – оставит его в конюшне с лошадьми, как будто забудет про него. Потом скажет: «А у меня там дворянчик с лошадьми остался, нужно ему чайку предложить». Подобным испытаниям батюшка частенько подвергал его, и он не выдержал. Однажды Брянчанинов заболел и временно, как бы на поправку, перешел в Любенский монастырь, но оттуда не вернулся. Потом он стал епископом, но Арсением Великим не сделался. Монашеская жизнь требует полного самоотвержения: …отвергнись себя, и возьми крест свой… (Мф.16:24). Царствие Небесное нельзя заслужить, махая

тросточкой. Мы все ищем избежать скорбей, а Св. Писание говорит: «Егда не обрящеши скорбей, тогда убойся». В монастыре прежде всего необходимо смирение и терпение, надо быть готовым перенести всякое оскорбление».

Несмотря на это, прп. Варсонофий часто вспоминал с уважением свт. Игнатия и цитировал его творения. Нельзя назвать оптинских старцев оппонентами владыки Игнатия.

Литература

1. Варсонофий Оптинский, прп. Духовное наследие. Электронный ресурс: http://predanie.ru/varsonofiy-optinskiy-prepodobnyy/book/105689-duhovnoe-nasledie/ (Дата обращения: 01.04.2016 г.)
2. Игнатий (Брянчанинов), свт. Собрание сочинений в 7-ми томах. – Спб: – Изд. Терирем, 2011 г.
3. Православная энциклопедия под редакцией патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Электронная версия. http://www.pravenc.ru/text/293401.html (Дата обращения: 01.04.2016 г.)
4. Хижий М., прот. Новые материалы к жизнеописанию святителя Игнатия Брянчанинова. Электронный ресурс: http://studentgpdu.cerkov.ru/2013/07/22/novye-materialy-k-zhizneopisaniyu-svyatitelya-ignatiya-bryanchaninova/ (Дата обращения: 01.04.2016 г.)
5. Шмеман А., протопр. Дневники. Электронный ресурс: http://predanie.ru/lib/book/read/70829/ (Дата обращения: 01.04.2016 г.)

ПРАВОВАЯ КОНЦЕПЦИЯ ДОГМАТА ИСКУПЛЕНИЯ И ЕЁ МЕСТО В АКАДЕМИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ XIX В.

чтец Александр Бабкин,
магистрант Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью)
г. Белгород (Россия)

“Искупление» – славянский перевод греческого слова απολυτρωσις «означающего «выкуп» – сумма денег, уплата, которой дает рабу освобождение, а приготовленному к смерти – жизнь”[1]. Через, грехопадение человек подпал в рабство греху ипоэтому требовалось искупление, чтобы освободить падшее человечества из-под власти греха.

Итак, “грех разрушил первоначальный план – прямое и непосредственное восхождение человека к Богу”[2].

Искупление, совершённое Иисусом Христом является основным догматом христианства. Вне этого догмата, вкупе с истинами о воплощения и овоскресении, не может быть христианства, как религии богооткровенной. “Вне этого догмата христианство отходит в ряд человеческих учений”[3].

Следствием грехопадения стали “проклятии и смерть, т. е осуждение греха праведным Судом Божиим”[4] и для спасения было недостаточно личного примера Самого Христа, нужна была особая Божественная помощь, состоящая в непосредственном обновляющем воздействии на расслабленную грехом страждущую человеческую природу”[5], была “необходима жертва умилостивления, говорит – св. Феофан Затворник, которая, удовлетворяя

[1]Илларион (Алфеев),митр. Таинство Веры.URL: http://www.wco.ru/biblio/books/alfeev2/Main.htm
[2]Лосский В. Догматическое Богословие.URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/dogmatika/Lossk/_04.php
[3].Айвазов И. Догмат Искупления// Журнал Московской патриархии. №1. 1952. С 64
[4] Филарет (Дроздов), святитель. Пространный катехизис. URL: http://hram-paraskeva.ru/main/Osnovi/Filaret/Katihiz/katihizis2.htm
[5] Воронов Л, прот. Понятие об искуплении в свете Ветхого и Нового Завета. URL: http://www.odinblago.ru/voronov_dogmatika/17

Правде Божией и умиротворяя душу грешника, примиряла бы Бога с человеком и человека с Богом", такую жертву за грех мог принести только Богочеловек, или Бог воплотившийся.[1]. И "ни каким другим способом не было угодно Господу предложить одну смерть за всех, именно она была прежде всего угодна Ему. Он пришел, чтобы понести проклятие, которое было на нас и как Он «мог стать проклятием» иначе чем, принять смерть проклятого? Для того Слово и соединилось с человеком, чтобы клятва не имела более силы над человеком. Потому воспринятое Им на Себя тело принося на смерть, как жертву и заклание, свободное от всякой скверны, этим приношением сходственного во всех подобных уничтожило немедленно смерть. Ибо Слово Божие будучи превыше всех, и Свой храм, Свое телесное орудие, принося в искупительную за всех цену, смертью Своею совершенно выполнило должное, и таким образом, посредством подобного тела со всеми со пребывая, нетленный Божий Сын, как и следовало всех облёк в нетление обетованием воскресения"[2].

Таковым является учение Церкви об Искуплении.

Однако принятие догмата ещё не означает однородность его понимания,так в русском богословии XIXвека появилась концепция,которую позже назвали «Юридической теорией Искупления», т.е, система изложения Догмата Искупления с позиции правовых взаимоотношений, которая стала традиционной для российской духовной школы.

Для того чтобы понять суть правового мировоззрения необходимо обратиться к классическим догматическим системам российского богословия.

Изложение Догмата Искупления митр. Макарием (Булгаковым)

В 50-х годах XIX в. свет увидела догматическая система митрополита Макария (Булгакова), что стало большим событием в истории русской богословской науки и вызвало значительное количество разнообразных отзывов, в основном положительных[3].

В своей системе митрополит Макарий довольно подробно излагает суть концепции в духе правовых взаимоотношений между Богом и человеком.

Это была первая русская полная система богословия, где давалось «полное, стройное и основательное изложение отличительных догматов своей Церкви[4].

Однако вместе с положительными оценками нашлось место и критике. Изначально нарекания вызывал способ изложения[5], но позже появились мнения об использовании западных систем богословия в труде митр. Макария[6].

Изложение Догмата у архиеп. Филарета (Гумилевского).

Его труд посвящённый Искуплению под названием "Православное догматическое богословие: В 2 частях" даёт на следующее понимание автором рассматриваемого им Догмата.

---

[1] Феофан Затворник, святитель. Начертание христианского нравоучения. Ч. 1.URL: http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=nachertanie

[2] Афанасий Великий, святитель. Слово о воплощении Бога – Слова и о пришествии Его к нам во плоти.URL: http://azbyka.ru/otechnik/?Afanasij_Velikij/slovo-o-voploshhenii-boga-slova-i-o-prishestvii-ego-k-nam-vo-ploti=2

[3] Титов Ф. прот. Московский митрополит Макарий (Булгаков). Историко-биографический очерк. Т. 1. 2006. С .402

[4] Титов Ф. прот. Московский митрополит Макарий (Булгаков). Историко-биографический очерк. Т. 1. 2006. С .403

[5] Введенский А. И. К вопросу о методологической реформе православной догматики // Богословский вестник. 1904. № 6. С. 181.

[6]Филарет (Дроздов), митр. Собрание мнений и отзывов. СПб., 1887. Т. 5. С. 137-138.

“Бог не только бесконечно благ, но и бесконечно правосуден «Признавая Его благим, разум соглашается с тем, что грехи человеческие могут быть прощены». Но одно свойство немедленно ограничивается другим: «Признавая Его правосудным, разум верит, что грехи не иначе могут быть прощены, как по удовлетворении правды».

Для определения сущности искупления вместо долга и оплаты архиепископ Филарет избирает в качестве центрального понятия примирение Бога с родом человеческим, он пишет: «Преимущественное дело, которое надлежало совершить Спасителю и которого никто другой не мог совершить, было дело примирения правосудия Божия с грешным родом человеческим». «Примирение Бога с человеком есть тайна великая». «Правда Божия явилась в том, что простила грехи людей не иначе, как наказав за них Христа Иисуса». «Смертью Христовой Бог примирился с грешным родом человеческим”[1].

Изложение Догмата уеп. Сильвестра (Малеванского).

«Опыт православного догматического богословия» (с историческим изложением догматов). Это труд написанный еп. Сильсвестром в1878–1891 гг.

Даёт довольно краткое изложение учения об искуплении: “Восточная Церковь соблюла и соблюдает его во всей неизменной целости и силе, почитая в нем, согласно с древнейшею Церковью, самым главным и как бы средоточным то, что Иисус Христос, несмотря на то, что был Сыном Божиим и Человеком совершенно неповинным, добровольно пострадал и умер, с тем чтобы, принесши Себя Богу в жертву за грехи всех людей, приобрести им помилование и прощение, после же смерти воскресши, вознесясь и восседши одесную Бога Отца, стать вечным их пред Ним ходатаем и предстателем”[2].

Такое краткое определение вызвало некоторое недоумение о том, как сам епископ Сильвестр понимает этот Догмат, так священник Иоанн Орфанитский в своём труде Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа пишет: “Изложение догмата об искупительной жертве Христовой…настолько общее, что при подробном раскрытии столь же легко истолковать его в смысле «западно–юридического» понимания догмата, сколько и в смысле точного святоотеческого разумения его”[3].

Место в академическом богословии

До реформы 1869г. Догматическое богословие являлось приоритетной дисциплиной в академической среде и поручалось ректору. Это время можно назвать периодом «успокоения» или «застоя» (в зависимости от отношения к «Юридической теории). Причиной такого явления стало то, что создать какую-то новую систему не опираясь при этом науже существующую было невозможно. По этому поводу В. Кудрявцев писал: “В наше время… положительное догматическое учение, по–видимому, разработано до возможной полноты, и подробности и труды в этом направлении, по невозможности сказать что-либо новое, представляются малоинтересными”[4]. Разумеется такое положение дел мало способствовало развитию науки.

[1]Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие: В 2 ч.Чернигов. 1865. С. 81-93
[2]Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Изд. 2–е. Т. 4. 1897 С. 173.
[3]Орфанитский И. Искупительная Жертва Господа нашего Иисуса Христа. М. 1904. С309
[4]Гнедич П. Догмат Искуления в русской богословской науке.http://predanie.ru/lib/book/83137/#toc32

Однако после реформы 1869 года, преподавание Догматического богословия уже не соединялось с должностью ректор и сам предмет остался обязательным только для слушателей одного из трех отделений академии и не имелуже прежнего значениядля студентов и преподавателей[1].

Что с одной стороны открыло широкие просторы для деятельности богословской мысли в учебных заведениях, с другой, такая вольность вкупе с желанием противостоять системам, поддерживающим юридическую концепцию,разумеется, имела последствия.

И здесь стоит выделить труд одного из преподавателей Московской Духовной Академии по фамилии Беляев, который пишет труд «Любовь Божественная»[2], который хоть и был написан под "решительным влиянием немецкого спекулятивного богословия"[3] тем ни менее её можно характеризовать, как некоторую работу богословской мысли. Так же ещё больший отход от устоявшейся концепции можно увидеть в лекциях профессора протоиерея Ф. Сидонского[4]. Воззрение на искупление здесь действительно отличается от общепринятого в то время в академическом богословии взгляда. Но в содержании всего курса, несомненно, влияние западного либерального богословия.

Литература

1. Илларион (Алфеев), митр. Таинство Веры.URL: http://www.wco.ru/biblio/books/alfeev2/Main.htm
2. Лосский В. Догматическое Богословие.URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/dogmatika/Lossk/_04.php
3. Филарет (Дроздов), святитель. Пространный катехизис. URL: http://hram-paraskeva.ru/main/Osnovi/Filaret/Katihiz/katihizis2.htm
4. Воронов Л, прот. Понятие об искуплении в свете Ветхого и Нового Завета. URL: http://www.odinblago.ru/voronov_dogmatika/17
5. Феофан Затворник, святитель. Начертание христианского нравоучения. Ч. 1.URL: http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=nachertanie
6. Афанасий Великий, святитель. Слово о воплощении Бога – Слова и о пришествии Его к нам во плоти.URL: http://azbyka.ru/otechnik/?Afanasij_Velikij/slovo-o-voploshhenii-boga-slova-i-o-prishestvii-ego-k-nam-vo-ploti=2
7. Айвазов И. Догмат Искупления// Журнал Московской патриархии. №1. 1952.
8. Титов Ф. прот. Московский митрополит Макарий (Булгаков). Историко-биографический очерк. Т. 1. 2006. С .402
9. Макарий (Булгаков), митр. Православно – догматическое богословие. Т. 2.,СПб. 2006.
10. Введенский А. И. К вопросу о методологической реформе православной догматики // Богословский вестник. 1904. № 6.
11. Филарет (Дроздов), митр. Собрание мнений и отзывов. СПб., 1887. Т. 5.
12. Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие: В 2 ч. Чернигов. 1865.
13. Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Изд. 2–е. Т. 4. 1897
14. Орфанитский И. Искупительная Жертва Господа нашего Иисуса Христа. М. 1904. С309.

[1] Катанский А. Конспект лекций по догматическому богословию. СПб., 1884. С. 5

[2]Беляев Л. Любовь Божественная.

[3]Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 436.

[4]Генетическое введение в православное богословие: Лекции по записям студентов покойного проф. богословия в Санкт–Петербургском университете прот. Ф. С. Сидонского. СПб., 1877.

15. Гнедич П. Догмат Искуления в русской богословской науке.http://predanie.ru/lib/book/83137/#toc32
16. Катанский А. Конспект лекций по догматическому богословию. СПб., 1884. С. 5.
17. Беляев Л. Любовь Божественная.
18. Флоровский Г. Пути русского богословия.
19. Генетическое введение в православное богословие: Лекции по записям студентов покойного проф. богословия в Санкт–Петербургском университете прот. Ф. С. Сидонского. СПб., 1877.

МЕТОДОЛОГИЯ МИССИИ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В XX ВЕКЕ

Чтец Дионисий Серединин,
магистрант Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
г. Белгород (Россия)

Второй Ватиканский Собор (1962–65 гг.), проходивший при понтификатах Иоанна XXIII и Павла VI, стал эпохальным событием в истории Римской Католической Церкви, положившим начало серьезным преобразованиям и осуществлению реформ во всех сферах церковной жизни Запада. Коренным образом были пересмотрены многие положения католической экклезиологии и сотериологии, и как следствие – миссиологии. При ближайшем рассмотрении нам открываются два практически совершенно разных подхода к миссионерской методологии: в Средние века и после Второго Ватиканского Собора.

Средневековая миссионерская модель исходила из концепции единства Церкви и мира. В контексте этого понимания Церковь рассматривалась преимущественно как мощная и влиятельная организация, а миссионерская деятельность – как внешний процесс, основной задачей которого было привлечение в Церковь как можно большего количества людей. Внешняя принадлежность к церковной организации и формальное исполнение сакраментальных функций уже гарантировали спасение, и наоборот.

Изменение понимания природы Церкви и ее границ после Второго Ватиканума имели непосредственное влияние на формирование нового учения о христианской миссии.

В отличие от средневекового понимания миссии как явления внешнего по отношению к Церкви, экклезиология II Ватиканума рассматривает миссионерство не столько как дело Церкви, сколько как саму Церковь в действии. «Церковь, странствующая является по своей природе миссионерствующей, так как она берет свое начало, по предустановлению Бога Отца, от посланничества Сына и от посланничества Духа Святого», – говорится в самом начале первой главы (§ 2) Декрета о миссионерской деятельности Церкви Adgentes. Согласно Декрету, Adgentes, задача миссионерства возложена на всю Церковь, и дело евангелизации есть основной долг Народа Божия (§ 35). В отличие от средневекового понимания, когда миссионерство было уделом отдельных деятелей Церкви, Собор утверждает, что все верующие, как члены Живого Тела Христа, по долгу своему обязаны сотрудничать в распространении этого мистического Тела, чтобы оно как можно скорее

достигло своей полноты (см. § 36). При этом особо подчеркивается, что первый и главный их долг по распространению веры заключается в том, чтобы жить глубоко христианской жизнью.

Огромное внимание в современной миссионерской практике РКЦ уделяется христианским первичным общинам. За прошедшие после Собора годы именно они стали осознаваться как начальное и основное звено Церкви и центр евангелизации. При, казалось бы, оставшейся неизменной структуре христианской общины произошли значительные изменения в понимании ее внутренней сущности. Прежде всего, в отличие от прежних времен, священник должен быть не только служителем культа и Таинств, но, прежде всего, служителем Слова Божия, т.е. проповеднические и миссионерские функции пастыря становятся не менее важными, чем сакральные. Кроме того, апостольство должно быть прерогативой не только священников, но и мирян, которые перестают рассматриваться исключительно в качестве объекта пастырской деятельности духовенства и из пассивных прихожан превращаются в сотрудников епископов и священников. Обладая призванием и миссией апостольства, миряне должны осуществлять эту деятельность в особой форме. Главная их обязанность – это свидетельство о Христе, которое они должны нести и жизнью, и словом, в семье, в своей социальной группе и профессиональной среде (см. A.G.§ 21).

Современная миссионерская практика Католической Церкви осуществляется в двух основных направлениях. Во-первых, это миссия Церкви, направленная на первичную христианизацию – так называемое миссионерство adgentes, обращенное к нехристианам. Другим объектом миссионерства являются целые группы крещеных, которые утратили живое чувство веры или даже вовсе уже не считают себя членами Церкви. Данное направление миссии получило в католической миссионерской литературе название новой евангелизации.

После Второго Ватиканского Собора миссионерство adgentes неразрывно связано с инкультурацией. В Средние века и Новое время попытки интеграции Христианского Откровения в национальные культуры христианизируемых народов часто встречали серьезные противодействия. Позиция руководства Церкви в лице пап и Курии в этом вопросе, за редким исключением, отличалась крайним консерватизмом. В Средневековье и в Новое время приспособление к национальным культурам осуществлялось по принципу отделения «зерен» от «оболочки». «Вера, в том виде, в каком она была понята и канонизирована в Западной Церкви, была чистым зерном, культурное же приобщение того народа, к которому направлялись миссионеры – оболочкой. В процессе приспособления зерно должно оставаться целым и нетронутым, но подогнанным, прилаженным к формам новой культуры».[1] Таким образом, культурная адаптация ограничивалась лишь второстепенными вопросами, оставляя неприкосновенным стандартное западное богословие. Новое понимание природы инкультурации следует модели Воплощения, согласно

[1] Бош Д. Преобразования миссионерства: Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности. СПб., 1997. С. 494.

которой Церковь не столько расширяется географически, сколько рождается снова в каждом новом контексте и каждой новой культуре. Инкультурация не должна восприниматься как односторонний процесс, она предполагает одновременно как инкультурацию христианства, так и христианизацию культуры. С одной стороны, инкультурация предлагает культурам «познание божественной тайны», с другой же – помогает им взрастить на почве своей собственной традиции особые, оригинальные формы христианской жизни, богослужения и мысли. Таким образом, в отличие от прежнего понимания инкультурации как внешнего процесса, современная миссиология РКЦ рассматривает ее прежде всего с позиций онтологии. По замечанию французского католического богослова Патрика де Лобье, «Церковь имеет намерение евангелизировать существующие культуры, а вовсе не заменить их собой. Уважая эти культуры, она видит в этих типичных формах самовыражения народа живую силу, а не этнологические памятники, подлежащие сохранению в качестве музейного экспоната»[1].

Миссионерство как «новая евангелизация» занимает в современной миссионерской концепции РКЦ исключительное место. Само понятие «евангелизация» служит прежде всего для обозначения «внутреннего» процесса, направленного на преображение современного дехристианизированного общества во всем его многообразии.

Насущная потребность новой евангелизации вызвала к жизни обновление катехитической деятельности РКЦ. 11 апреля 1971 г. было обнародовано Directorium Catechisticum Generate – «Общее катехизическое руководство», которое и на сегодняшний день остается главным ориентиром как в отношении содержания катехизации, так и в отношении педагогики и используемых методов. В процессе евангелизации катехизация является необходимым звеном, связывающим миссионерскую деятельность, призывающую к вере, и пастырскую деятельность, неустанно питающую христианскую общину. Катехизация развивает и ведет к зрелости начальное обращение, воспитывая обращенного для веры и вводя его в христианскую общину.

В общем контексте катехизации огромную роль играет возрожденный после Второго Ватиканского Собора «крещальный катехуменат». Средневековая миссионерская практика РКЦ делала главный акцент на массовых обращениях, мало заботясь о должной подготовке к крещению и христианском воспитании обращенных, возлагая надежду на церковную дисциплину, способную совершить подлинное воцерковление новообращенных. Второй Ватиканский Собор Конституцией Sacrosanctum Concilium– «О богослужении» (4 декабря 1963 г.)– восстановил катехуменат взрослых и предписал пересмотреть чин Крещения с учетом этих изменений (см. S. C. § 64).

Крещальный катехуменат состоит из четырех этапов, или периодов:

- прекатехуменат, время слушания первой проповеди Евангелия;
- катехуменат, предназначенный для полной катехизации;

[1]Лобье Патрик де. Социальная доктрина Католической Церкви. Опыт воплощения христианского идеала. Брюссель, 1989. С. 188.

- период очищения и просвещения, являющийся временем интенсивной подготовки к таинствам посвящения;
- мистагогия, характеризующийся переживанием таинств и вхождением в общину.

Согласно Декрету, *Adgentes* (§ 14), катехуменат заключается «не в простом изложении догматов и предписаний, но в наставлении во всей христианской жизни и достаточно продолжительном испытании, через которое ученики соединяются со Христом, их Учителем».

Весьма важный вопрос для миссии Церкви в мире заключается в выборе соответствующей современности методике евангелизации. Наряду с традиционными методами, особое внимание современная миссионерская методология РКЦ уделяет средствам массовой информации (СМИ), которые, по слову Иоанна Павла II, стали «главным "ареопагом" современности, объединяющим человечество»[1]. Поэтому, помимо использования многочисленных традиционных средств, применение СМИ приобретает существенное значение для евангелизации. «Будучи поставлены на службу Евангелию, – пишет Павел VI (Evangeliinuntiandi), – они способны практически до бесконечности расширять сферу распространения Слова Божия и доносят Благую Весть до миллионов людей... В них [Церковь] находит современный и действенный эквивалент амвона. Благодаря им, ей удается обращаться к массам»[2]. В то же время СМИ должны рассматриваться не только как эффективное средство проповедования, но и как новая приоритетная область миссионерства, так как сама евангелизация современной культуры в значительной степени зависит от их влияния.

Проведенный выше краткий обзор современной миссионерской концепции РКЦ позволяет сказать, что она являет собой в теоретическом плане глубоко продуманную, эффективную и действенную систему, ориентированную не на массы, а на человеческую личность, с признанием ее ценности и свободы выбора. Христианизация в современном католическом понимании – это глубоко личностный процесс, соотнесенный в то же время с христианской общиной – основной ячейкой Церкви как Народа Божия.

Однако следует признать, что практически все из вышесказанного относится к деятельности РКЦ в странах с преобладанием католиков среди населения. После Второго Ватиканского Собора многое из того, что было продекларировано как официальная позиция РКЦ в отношении Православия, до сих пор не находит практического применения, что объективно не позволяет делать громких заявлений об успешном преодолении РКЦ средневековых соблазнов мирового господства и сотериологической исключительности.

Второй Ватиканский Собор признал частичную спасительность иных христианских конфессий. Средневековые понятия «еретики» и «схизматики», при помощи которых РКЦ выражала свое отношение к Православию и Протестантизму, заменились на «братья в Господе». Православная Церковь

[1] Иоанн Павел II. «Верую в Церковь Единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую». М., 2000. С. 705.
[2] Павел VI, папа Римский. Evangeliinuntiandi. Апостольское увещание о возвещении Евангелия в современном мире. 8 декабря 1975 г. СПб., 2002. С. 29.

стала именоваться «Церковью-Сестрой», а Православие и Католичество – называться двумя «легкими» единого христианского организма. Однако было бы наивным полагать, что появление концепции «Церквей-Сестер» сразу решило все проблемы. Напротив, оно поставило перед экклезиологией РКЦ целый ряд трудноразрешимых проблем, над которыми не один десяток лет бьются католические богословы. Неудивительно, что пути решения этих проблем часто не только не согласуются друг с другом, а становятся прямо противоположными, чем и объясняется отсутствие единой позиции у католических авторов по этим вопросам.

Попытка создания теологии «Церквей-Сестер» была предпринята Смешанной международной комиссией по ведению богословского диалога между Римской католической и Православной Церквами. Результатом работы комиссии стало Баламандское соглашение «Униатство как способ объединения в прошлом и поиски полного единства в настоящем» (1993 г.). В документе, помимо разъяснения основных экклезиологических принципов, содержались практические предложения координации миссионерской деятельности РКЦ в традиционно православных странах. Баламандская резолюция, несмотря на то, что была подписана влиятельными представителями Ватикана, сразу же подверглась всесторонней критике как с православной, так и с католической стороны. Кардинал Эдвард Кассиди, председатель Совета по вопросам единства Церкви, подписавший Баламандское соглашение, спустя два года вопреки этому документу заявил, «что Католическая Церковь ни при каких условиях не откажется от своего учения о примате Папы как преемника святого апостола Петра и первенствующей роли римского епископа в Церкви»[1.]

Среди католических богословов по отношению к Баламандскому соглашению не существует единой позиции. Во второй половине 90-х гг.

XX в. предпринимались попытки построить стройную концепцию «Церквей-Сестер». Ватикан в отношении Баламандской резолюции осознанно занимает толерантную позицию, одновременно не признавая за ней никакого догматического значения и не опровергая ее никакими специальными заявлениями. Позиция официального Ватикана по данному вопросу создает своеобразный простор для теологических изысканий в этом направлении и значительно усложняет попытки выяснения действительного положения вещей. В любом случае, концепция «Церквей-Сестер», столь популярная в 90-е гг. XX в., с началом XXI в. практически не рассматривается католическими теологами. Кроме того, в сентябре 2000 г. Конгрегация вероучения, возглавляемая тогда еще кардиналом Йозефом Ратцингером (ныне – папа Бенедикт XVI), обнародовала Декларацию Dominus Jesus («Господь Иисус»). В примечании к Декларации, написанном самим Й. Ратцингером, говорится, что «Церкви-Сестры в собственном смысле слова – это только отдельные Церкви по отношению друг к другу. Должно всегда оставаться ясным..., что вселенская, единая, святая, католическая и апостольская Церковь – не сестра, а Матерь всем

[5]Цит. по: Петрушке В. Об отношении Католицизма к экуменизму и Православию // Ватикан: натиск на Восток. М., 1998. С. 128.

отдельным Церквам»[1]. Данная позиция, как видно из процитированного, радикально противоречит тому пониманию концепции «Церквей-Сестер», которая содержится в Баламандской резолюции.

За последние десять с небольшим лет миссионерская деятельность РКЦ в России однозначно оценивалась и руководством РПЦ, и российским обществом как экспансия и неприкрытый прозелитизм на канонической территории РПЦ. Ватикан отклонял и продолжает отклонять подобные обвинения в свой адрес, утверждая, что ни о каком прозелитизме не может идти речи, и что Рим не собирается «обращать Россию». ««Я хочу четко и ясно заявить», – сказал архиепископ Тадеуш Кондрусевич, – что нам чужды прозелитизм и экспансия. Россия – это православная страна. В России мы присутствуем только для католиков и для тех, кто добровольно желает вступить в их число»[2].

Таким образом, и РПЦ и РКЦ однозначно осуждают прозелитизм, однако это не решает проблемы. Вопрос заключается в том, что, собственно, понимает под прозелитизмом каждая из сторон. В этом, как кажется, заключена одна из причин взаимного непонимания, т.к. одни и те же термины, употребляемые и католиками, и православными, несут совершенно разную смысловую нагрузку.

В заявлении Священного Синода РПЦ от 17.07.2002 говорится: «Мы считаем прозелитизмом сам факт ведения католической миссии среди христиан апостольской веры, не имеющих исторической и культурной связи с Католической Церковью»[3]. Католическая Церковь не согласна с такой постановкой вопроса. «Было бы несправедливо, – пишет Э.Х. Суттнер, – запрещать людям, повинующимся голосу своей совести, выходить из традиционной на их родине религиозной общности»[4]. Кодекс канонов Восточных Католических Церквей называет прозелитизмом призыв, или убеждение, к переходу в Католицизм латинского обряда, поэтому предписывает «крещёным-не католикам, входящим в полное общение с Католической Церковью, сохранять свой обряд. Ввиду этого им надлежит быть причисленными к Церкви suiiuristoго же обряда» (кан. 35). При этом канон допускает оговорку относительно особых случаев. Так как в России отсутствует Русская Католическая Церковь восточного обряда, это правило, вероятно, не является юридически обязательным и допускает исключения. Таким образом, переход в Католицизм латинского обряда de factoперестает рассматриваться в качестве прозелитизма.

Еще более сложная проблема с другим термином – «каноническая территория». Можно сказать, что основная причина взаимного несогласия коренится как раз в том, что, по слову Э. Леграна, «Католическая и Православная Церкви наделяют региональные Церкви неодинаковым статусом. Они неодинаково решают один из фундаментальных вопросов экклезиологии – отношение между местной Церковью и полнотой Церкви»[5]. После II

[1] Господь Иисус: Декларация DominusJesus. О единственности и спасительной вселенскости Иисуса Христа и Церкви: Примечания по поводу выражения «Церкви-Сестры» // Комментарии кардинала Йозефа (Ратцингера). СПб., 2001. С. 26.
[2]Кондрусевич Т., архиеп. Католическая Церковь в европейской части России // Весна возрождения. М., 2001. С. 243.
[3] Заявление Священного Синода РПЦ // ЖМП. № 8, 2002. С. 19.
[4]Суттнер Э. Задача Католической Церкви в России и других странах СНГ // Theologia. №6. М., 1996. С. 50, 60
[5]Легран Э. Экклезиологические концепции Рима и Москвы применительно к этносу, нации, государству и поместной Церкви // Церковь и общество. Диалог русского православия и римского католичества глазами ученых. М., 2001. С. 146, 137.

Ватиканского Собора национальные Церкви получили широкую автономию в управлении и богослужебной жизни. Это многообразие, однако, не нарушает единства Католической Церкви, т.к. поместные Католические Церкви, как Востока, так и Запада, по слову Декрета о Восточных Католических Церквах (§ 3), «равным образом поручены пастырскому правлению Римского Первосвященника, который по воле Божией есть преемник Блаженного Петра в первенстве над всей Церковью». Если Православная Церковь рассматривает РКЦ как одну из равноправных Поместных Церквей (имеющую только «первенство чести»), то Католическая Церковь, в свою очередь, рассматривает себя в качестве Главы всех Поместных Церквей, в том числе и разделенных с нею Православных.

Подводя краткие итоги, можно сказать, что Второй Ватиканум действительно стал переломным моментом в истории Католицизма. Реформы Собора внесли серьезные изменения в католические экклезиологические и сотериологические концепции, что имело непосредственное влияние на кардинальный пересмотр всей миссионерской концепции РКЦ, ее методики и стратегии. Официальное признание иных христианских конфессий, прежде всего– Православия, открывало, по общепризнанному мнению, новое видение католического присутствия в православных странах. Однако для Православия надежды на католическое aggiomamento оправдались далеко не в полной мере. Сама концепция «Церквей Сестер», на основании которой Ватикан должен был строить свои отношения с православным миром и к которой апеллирует православная сторона диалога, является глубоко противоречивой. Современная католическая экклезиология (прежде всего, в вопросе о примате Римского Первосвященника), несмотря на глубокие и серьезные преобразования, не способна адекватно выразить подлинное отношение к Православию. В то же время следует отметить, что по многим спорным вопросам во взаимоотношениях между РКЦ и РПЦ у самих католических богословов нет единой позиции. Кроме того, многие конфликтные ситуации возникают по причине отсутствия общего понятийного аппарата, в чем заключена одна из основных причин современного межконфессионального кризиса.

Литература

1. Бош Д. Преобразования миссионерства: Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности. СПб., 1997.
2. Второй Ватиканский Собор Конституции, Декреты, Декларации // ДекретAdgentes. О миссионерской деятельности Церкви. Изд. «ЖизньсБогом» -206, Av.delaCouronne – 1050BruxellesBelgique 1992. с.496-504.
3. Господь Иисус: Декларация DominusJesus. О единственности и спасительной вселенскости Иисуса Христа и Церкви: Примечания по поводу выражения «Церкви-Сестры» // Комментарии кардинала Йозефа (Ратцингера). СПб., 2001.
4. Иоанн Павел II. «Верую в Церковь Единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую». М., 2000.
5. Кондрусевич Т., архиеп. Католическая Церковь в европейской части России // Весна возрождения. М., 2001.
6. Легран Э. Экклезиологические концепции Рима и Москвы применительно к этносу, нации, государству и поместной Церкви // Церковь и общество. Диалог русского православия и римского католичества глазами ученых. М., 2001.

7. Павел VI, папа Римский. Evangeliinuntiandi. Апостольское увещание о возвещении Евангелия в современном мире. 8 декабря 1975 г. СПб., 2002.
8. Петрушке В. Об отношении Католицизма к экуменизму и Православию // Ватикан: натиск на Восток. М., 1998.
Суттнер Э. Задача Католической Церкви в России и других странах СНГ // Theologia. №6. М., 1996.

ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ: М. ХАЙДЕГГЕР О ПОИСКЕ СЛОВА ВЕРЫ

Станковский Иван Владимирович,
ассистент кафедры философии и теологии
ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

В докладе реконструируется принципиальное различении двух наук – философии и теологии, которое было представлено М. Хайдеггером в работе «Феноменология и теология», а также в прилегающих к этому тексту работах «раннего». Теологию мыслитель понимает как историческую науку о вере, о содержании веры, о поведении верующего человека. Теология опредмечивает саму веру с целью оформления и развития самого верования. Таким образом, теология имеет дело с многообразным сущим, и в этом смысле отлична от философии, концентрирующейся на бытии. По отношению к теологии философия выступает как корректив дохристианского содержания основных теологических понятий; этот корректив носит формально-указующий смысл, не предопределяя теологию в ее предметной сфере. Философия может предоставить теологии возможность реализоваться в качестве науки.

Вскоре после своего переезда в Марбург осенью 1923 года М. Хайдеггер посетил выступление Э. Турнейзена перед сообществом марбургских теологов. Высказав свои полемические соображения по поводу доклада, Хайдеггер подытожил их следующими словами: «... подлинной задачей теологии – которую она вновь должна обрести – является поиск слова, способного призвать к вере и сохранить в вере[1]. Причем звучало это и как действительная постановка задачи перед теологией, и в то же время выражало сомнения в ее возможности. Через несколько лет, в марте 1927 года в Тюбингене Хайдеггер прочел доклад «Феноменология и теология», который после основательной доработки был через год повторен мыслителем в Марбурге. Доклад содержал в себе развернутое пояснение принципиального для мыслителя различия наук онтических (имеющих дело с сущим), среди которых и теология, и науки онтологической (имеющей дело с бытием), т.е. философии.

В тексте того доклада за некоторым исключением используется титул «философия», тогда как в заглавии стоит «феноменология». С одной стороны, в этот период Хайдеггер придерживается мысли, что феноменология – это то, чем философия должна быть по своей сути, хотя и с рядом уточнений, о чем

[1] См.: Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Ханс-Георг Гадамер, науч. ред. А.А. Михайлов; пер. с нем. А.В. Лаврухина. 2-е изд. – Минск: Пропилеи, 2007. С.38.

речь пойдет ниже. При этом под феноменологией подразумевается не гуссерлевский ее вариант, а собственная версия Хайдеггера, ставящая задачей проникновение к уровню беспредпосылочного (дотеоретического) знания, с перспективой на понимание бытия как основание всякого обхождения с сущим. С другой стороны, замечание, сделанное Хайдеггером по тексту работы, в какой-то мере объясняет вынесение в заглавие титула «феноменология». «Феноменология – это всегда только обозначение тех приемов, которыми онтология в своей сути отличается от всех других позитивных наук»[1]. Коль скоро основной целью «Феноменологии и теологии» является обозначение фундаментального различия между теологией как позитивной наукой и философией как наукой онтологической, а также прояснение их возможной связи, то выбор в пользу феноменологии как раз и служит своеобразным маркером для решения поставленных задач.

Теологию мыслитель характеризует как историческую *науку о вере*, что отличает его позицию от позиции католической, которая в соответствии с этимологией понимает теологию как *науку о Боге*. Теология сконцентрирована на уже наличном сущем, раскрытом в вере. Здесь стоит указать на важное замечание, сделанное Хайдеггером еще при подготовке так и не состоявшегося лекционного курса 1918-1919 гг. под названием «Философские основы средневековой мистики». Согласно этому замечанию, анализ религиозных феноменов возможен только при условии нахождения в религиозном отношении, только верующему доступна и понятна религиозная жизнь. В этом контексте важно вспомнить отмечаемый Гадамером факт, что знакомство Хайдеггера с идейным наследием В. Дильтея началось еще до 1920 г. Именно благодаря Дильтею, как представляется, в сферу интересов Хайдеггера попал и Фр. Шлейермахер, мысли из «Речей о религии» которого угадываются в высказываниях самого Хайдеггера. Шлейермахер утверждал, что «каждый человек может понять любую духовную деятельность лишь постольку, поскольку он может одновременно найти и созерцать ее в себе»[2]. Более того, в набросках курса Хайдеггер указывал, что религиозный опыт принципиально несводим к теоретической установке, а понимание – это необязательно рационализация. Сама проблема феноменологии религии составила ядро лекций 1919-1921 гг., материалы которых собраны в 60 томе Собрания сочинений мыслителя. Феноменологические исследования, проводимые Хайдеггером в те годы, направлены на выявление изначальных и определяющих всю историю христианства феноменов, которые оказываются моментами самой религиозной жизни (поначалу, в духе гуссерлевской феноменологии, Хайдеггер говорит о религиозном сознании) и закладываются в определенные моменты истории. Таким образом, Хайдеггер усматривает особое измерение историчности жизни.

Вообще идея принципиального различия двух типов истории (Geschichte и Historie), подробно разработанная в «Бытии и времени»

[1] Heidegger M. Phänomenologie und Theologie // Phänomenologie und Theologie. Frankfurt a. M., 1970. S.31.
[2] Шлейермахер Фр. Речи о религии // Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. Перевод с немецкого С. Л. Франк. СПб: Алетейя, 1994. С.67.

[§§72-77], была намечена Хайдеггером как раз в этих лекционных курсах, ее можно обнаружить и в рецензии на ясперсовскую «Психологию мировоззрений», хотя термины употребляются там прямо наоборот, чем будут употребляться позже. Особенность лекций 1920-1921 гг. состояла в том, что они соотносились с происходившими тогда в теологических кругах дебатами об историчности Иисуса Христа, Евангелия. Так называемая историография (Historie) соответствовала, по Хайдеггеру, сфере сущего и была нацелена в основном на прошлое. История, понимаемая как Geschichte, соответствует Бытию, охватывает всю временную шкалу – прошлое, настоящее, будущее – но с «перевесом в будущее». Восприятие времени раннего христианства, его эсхатологический опыт позволили Хайдеггеру увидеть принципиальную разницу в «хронологическом» и «кайрологическом» пониманиях. Отсюда же проистекает и принципиальное различение двух типов мышления – рассчитывающего (калькулирующего), достигшего небывалого размаха в современности, и осмысляющего (вопрошающего), которое есть задача на будущее. Кроме того, такое понимание времени и историчности человеческого бытия Хайдеггер увязывает и с феноменами совести и вины, что говорит не только о теологических коннотациях, но и о своеобразной феноменологической интерпретации Аристотеля. Вспоминая те годы, Гадамер отмечал неожиданный характер интерпретации аристотелевского понятия φρόνησις как совести. Имеются в виду фрагменты из аристотелевской Никомаховой этики, где речь идет о способах достижения истины (истинствования – άλήθεύειν). «Допустим, что душа достигает истины (άλήθεύειν – прим. И.С.), утверждая и отрицая благодаря пяти [вещам], а именно: искусству, науке, рассудительности (φρόνησις – прим. И.С.), мудрости, уму…»[1]. И еще: «Но рассудительность – это тем не менее не только [душевный] склад, причастный суждению; а подтверждение этому в том, что такой склад [души – навык –] можно забыть, а рассудительность нет»[2].

В этом контексте необходимо упомянуть и о Р. Отто (1869-1937), чья резонансная работа «Священное. Об иррациональном в идее Божественного и его отношении к рациональному» в идейном плане и языковом аспекте послужила мощным импульсом для хайдеггеровских размышлений над темой религии. Кроме того, стоит также отметить, что Хайдеггер «со временем счел ошибочной саму установку исторической традиции на непременное обозначение, фиксацию в слове и локализацию в определенном регионе сущего тех феноменов, которые обозначаются терминологически (вера, благодать, Бог и т.д.)»[3]. Именно отсюда произрастало его радикальное сомнение в возможностях теологии.

Итак, теология есть наука о том, что изначально раскрыто верой, т.е. наука о содержании веры. Кроме того, она является наукой о факте веры, т.е. о поведении верующего человека. Однако в качестве науки (т.е. фундированной на естественном опыте установки) теология исходит из веры, ею порождается.

[1] См.: Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т.4. / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. С.174-175.
[2] Там же. С.178.
[3] Бросова Н.З. Теологические аспекты философии истории М. Хайдеггера: дис. д.ф.н.: 03.01.01 / Институт философии РАН. – М., 2007. С. 22.

И, наконец, теология опредмечивает саму веру с целью оформления и развития самого верования. Таким образом, теология имеет дело с многообразным сущим, и в этом смысле отлична от философии, концентрирующейся на бытии. Для философии беспредпосылочный уровень представлен герменевтикой историчного по своей сути человеческого бытия. При этом по отношению к теологии философия, являющаяся онтологией, выступает лишь «коррективом онтического, то есть дохристианского содержания основных теологических понятий»[1]. Однако корректив носит лишь формально-указующий смысл, что неоднократно отмечал Хайдеггер, в том смысле, что он никогда не закладывает основ для теологических понятий. Другими словами, эти основы уже заложены через изначальное раскрытие в вере, через опыт христианской жизни, а философия в качестве корректива указывает лишь на их возможную онтологическую нагруженность, уходящую корнями в дохристианский опыт, т.е. в до-верующее существование.

Хайдеггер подчеркивает, что философия может и не исполнять этой функции корректива, оставаясь при этом собой. Стоящая чуть выше по тексту фраза уточняет сказанное: «философия как свободное вопрошание чистого, опирающегося на самого себя здесь-бытия (Da-sein – прим. И.С.) согласно ее сущности как бы имеет целью онтологически обосновать управление всеми прочими нетеологическими позитивными науками»[2].

Как и всякая наука, теология стоит перед требованием, чтобы ее понятия были адекватны тому сущему, которое она истолковывает. Но не раскрывается ли это сущее исключительно в вере? И не оказывается ли оно рационально непостижимым по своей сущности? Однако нечто непостижимое вовсе не исключает возможности понятийного истолкования. Для того чтобы раскрыть это непостижимое именно как непостижимое, требуется критическое, т.е. определяющее свои собственные границы, понятийное истолкование. Такое истолкование опыта верующего существования и есть дело теологии. Философия же, которая может предоставить теологии возможность быть для нее коррективом в указанном выше смысле, чтобы последняя реализовала себя как наука, ставит перед собой задачу – «предупредить о том, что традиционные пути мышления недостаточны»[3].

Литература

1. Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Ханс-Георг Гадамер, науч. ред. А.А. Михайлов; пер. с нем. А.В. Лаврухина. 2-е изд. – Минск: Пропилеи, 2007. – 240 с.
2. Heidegger M. Phänomenologie und Theologie // Phänomenologie und Theologie. Frankfurt a. M., 1970. S.13-33.
3. Шлейермахер Фр. Речи о религии // Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи / Пер. с нем. С. Л. Франк. СПб: Алетейя, 1994. – 432 с.
4. Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т.4. / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.И. Доватура. – М.: Мысль, 1984. – 830 с.

[1] Heidegger M. Phänomenologie und Theologie // Phänomenologie und Theologie. Frankfurt a. M., 1970. S.30.
[2] Heidegger M. Phänomenologie und Theologie // Phänomenologie und Theologie. Frankfurt a. M., 1970. S.30.
[3] Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Ханс-Георг Гадамер, науч. ред. А.А. Михайлов; пер. с нем. А.В. Лаврухина. 2-е изд. – Минск: Пропилеи, 2007. С.207.

5. Бросова Н.З. Теологические аспекты философии истории М. Хайдеггера: дис. д.ф.н.: 03.01.01 / Институт философии РАН. – М., 2007. – 192 с.

УЧЕНИЕ О ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ И ДЕЙСТВЕННОСТИ ТАИНСТВ В ПРОТЕСТАНТИЗМЕ

Страхова Ирина Александровна,
кандидат исторических наук,
старший преподаватель кафедры философии и теологии ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Согласно лютеранскому учению Таинства – это всего лишь способ подтверждения веры, свидетельство благоволения в явлении Благодати Божией для человека: они успокаивают совесть и являются знаками совершившегося безусловного отпущения грехов. И действительность, и спасительная действенность Таинств в лютеранстве, усвояется вере человека их принимающего. Кальвинизм в отличии от лютеранства, который еще сохраняет хотя бы некоторое представление о Таинствах, полностью потерял это представление. Здесь нельзя даже говорить о понятии «действительности» и «действенности» Таинств. Для кальвинистов даже вопрос о том, получает ли верующий некую особую благодать в Таинстве, представляется не ясным.

Вся история реформации и протестантизма связана с выхолащиванием догматики Римо-католической церкви и в особенности учения о Таинствах. В результате такого подхода на протяжении нескольких веков существования протестантизма, в нем постоянно происходили частные изменения во взглядах. Но, не смотря на эти реформирования, в протестантизме вплоть до наших дней, существует неразрешенность ряда вопросов. «Так вопрос о сущности священства до сих пор не решен в лютеранстве, после того как его поставил Ф. Меланктор еще в XVI в. При этом консервативная традиция в лютеранстве (лютеране Скандинавские) придают большее значение факту преемства, чем приверженцы так называемой немецкой традиции, что обусловлено как чисто исторической, полной потерей преемства немецкими лютеранами, так и сильным влиянием кальвинистов, и нижне-немецких реформаторов, преемство однозначно отвергавших»[1].

Очень интересное замечание поэтому поводу сделал А.С. Хомяков. Так, раскрывая сущность протестантской позиции по отношению к Таинствам церкви, он пишет: «Во-первых, нельзя не заметить что германское протестантство, хотя и не хочет признавать более двух таинств, постоянно, однако, в различных своих сектах, пытается снова ввести отринутые им таинства, в том или другом переодетом виде. Таким образом, оно то удерживает конфирмацию, то предписывает или советует исповедь, то старается придать характер таинства своему поставлению (ординации)… Очевидно также, что протестантизм, отринув Церковь, основанную на Предании, или Церковь земную, не мог не отринуть тех таинств, которое имели

[1] Маркелов Д.М. Протестантские Таинства: история, теология, семиотика. – Тверь: Гере, 1999. С. 3.

к ней непосредственное отношение… С другой стороны желание предать некоторую состоятельность той новой Церкви, которую он строит, и докучливое воспоминание об апостольских преданиях принуждают протестанта делать бессильные попытки к восстановлению им же самим разрушенного. И то и другое в одинаковой степени невольно и неизбежно»[1].

Именно по этой причине, возникает большая сложность в изложении протестантского учения о Таинствах. Связана она не только с сильнейшей раздробленностью протестантизма, но также, и с отсутствием в нем четкого догматического церковного учения.

Как правило, в протестантизме выделяется четыре типа конфессий: англиканство, лютеранство, кальвинизм и рациональные деноминации, то есть секты. Из всех групп слабое представление о Таинствах сохранила лишь первая и вторая группы. Следовательно, взгляд на действительность и действенность Таинств может существовать только в этих двух группах.

Англиканская Церковь делится на пять групп: англо-католиков, высокую, низкую и серединную церкви, епископальную церковь США, в которой, как и во всем англиканстве допускается многообразие форм не только в обрядности, но и в вероучении, толковании Священного Писания, догматов и таинств и т. д.

Лютеранство в настоящее время подверглось такому же дроблению, как и англиканство. В нем имеются фракция, тяготеющая к католицизму (лютеране Скандинавии и США) а так же фракция, соответствующая Англиканской низкой церкви, слившаяся с баптизмом.

Лютеранство и Англиканство в наибольшей степени сохранили элементы традиционного церковного представления о Таинствах как совокупности внешней и внутренней сторон. Оба этих движения в своем вероучении в большей или меньшей степени руководствуются вероучительными книгами, написанными Лютером и Кальвином.

Таким образом, реформационное учение о Таинствах возникло как отвержение крайнего католического воззрения на действительность и действенность Таинств, выраженного в форме «ex opere operatum».

Но, попытавшись очистить церковное учение от примеси католицизма, Лютер не сделал самого главного и необходимого: он не отверг католического юридизма в сотериологии и искаженного учения о благодати и ее воздействии на волю человека. В результате этого он сам впал в еще большее искажение истинного церковного учения, чем сами католики, которых удерживают от этого сохранившиеся у них остатки церковного Предания.

Протестанты пошли путем рационализма. Они начали рассматривать Таинства преимущественно субъективно – как средства подтверждения веры и отпущения грехов. Согласно Лютеру Таинства – это лишь способ подтверждения веры, свидетельство и печать благоволения Божия к человеку.

Провозгласив принципами спасения только веру, только Писание и только благодать, Лютер видимо должен был объявить не нужными и Таинства, как не совместимые с его учением. Но отвержение Таинств являлось бы

[1] Хомяков А.С. Работы по богословию. В 2 т.: т.2. – М.: Медиум, 1994. С. 99.

вступлением в противоречие со Священным Писанием, чего Лютер не мог допустить. Он был вынужден оставить Таинства, указанные в Священном Писании. А именно Таинства Крещения, Евхаристии и Покаяния. Данным Таинствам необходимо было дать какое-то обоснование. Но сделать это, не входя в противоречие с собственным догматическим учением Лютеру, было невозможно. В символических книгах совершенно ничего не говорится о том, что Таинства действительны только в том случае, если они церковны и совершаются пастырем, имеющим по преемству полномочия на их совершение.

Отвергая значение апостольской преемственности и вообще, какие -либо канонические критерии, связанные с этим вопросом, он придает существенные значение нравственному состоянию и качествам совершителя Таинств, а также благочестию при их совершении.

Обещание хранить Таинства входит в состав присяги епископа во время ординации. «Ибо для истинного единства церкви христианской достаточно того, что в ней Евангелие проповедуется единогласно, но по разумению чистому, и таинства преподаются согласно слову Божию»,[1] – утверждал Лютер.

Лютер, как и блаж. Августин считал, что между ветхозаветными символами и новозаветными Таинствами нет разницы, человек оправдывается только верой. Таким образом, Крещение и Евхаристия, как и обрезание, являются знаками завета и действуют только через веру в Божие обетование. Кроме того, Лютер утверждал: что «все Писание очевидным образом состоит из предписаний и обетовании: предписания смиряют гордых, обетования поддерживают угнетенных. Однако показалось уместным наименовать таинства, а не обетования, соединенные с символами»[2].

По этому поводу Лютер, не так ясно как нам бы хотелось. Он утверждает, что участие в таинстве приносит человеку реальную пользу -прошение грехов и укрепление веры. Но эта польза исходит не из Святых даров таинств, а из принятия слова верой. В этом отношении позицию Лютера можно понимать в том смысле, будто он считал таинства просто одним из способов донесения свидетельства, на которое человек отвечает как на проповедь. Но если таинство, всего лишь одна из форм проповеди, какое значение имеет присутствие Тела и Крови Христа? Другие высказывания Лютера подразумевают, что пользу приносит физическое вкушение Тела Христова. Из разрозненных заявлений Лютера ясно одно: вечерю Господню он, безусловно, считал таинством. Принимая святые дары, верующие получают духовную пользу, которой иначе они познать, не могут. По этому христиане должны пользоваться возможностью получения благодати, предоставленной таинством вечери Господней»[3].

Что же касается учения о действительности и действенности таинств, то здесь роль личной веры совершителя таинств и того. Кто его принимает, хотя и преувеличена, но не доведена до логического беспредела, за которым следует разрушение самого представления о Таинстве.

---

[1] Аугсбурское Вероисповедание. – Эрланген: Издательство Мартина Лютера, 1988. С. 120.
[2] Теста Б. О таинствах Церкви. – М.: Христианская Россия, 2002. С. 68.
[3] Миллорд Эриксон. Христианское богословие. – СПб.: Христианское общество «Библия для всех». Российского общества христиан-баптистов, 2002. С. 943

О действенности таинств Лютер пишет: «Символы и таинства наши и Отцов Церкви несут в себе слово обетования. Которое требует веры и не может стать действенным вследствие какого-либо дела. Потому они и называются оправдывающими Таинствами, что они суть Таинства веры, а не на делах основанные: вся действенность их основана на вере (...) . Не само Таинство оправдывает, а вера в него (...). Так, крещение не оправдывает человека, никому не приносит пользы: пользу приносит вера в обетование Божие, к ней же присоединяются крещение: лишь вера оправдывает и исполняет то, что крещение знаменует... Вера несет в себе погружение в купель ветхого человека и появление нового человека»[1]. Отсюда следует, что вера, выражаемая человеком, над которым совершается Таинство, сама производит спасение. И действительность, и спасительная действенность Таинств в лютеранстве, таким образом, усвояется вере человека их принимающего.

Задавая вопрос, – «Получили ли мы прощение грехов, если пастор неверующий? – Лютер отвечает – Да, получили (...) Ибо по призванию пастор представляет не себя самого, но Христа»[2]. Также и в отношении к Крещению младенцев: «Достоверность Таинства не зависит от личной веры или намерений того, кто это Таинство проводит (отправляет) (Мф. 23:29) ни от веры того, кто его принимает (Рим 3: 3.4), это всецело определяется проведением Таинства в соответствии со словами установления». Отсюда следует, что полного отвержения римо -католического учения об «ех ореге орегашт» не произошло и некоторые его элементы в лютеранстве все-таки сохранились.

В символических книгах, Таинства, так же определяются как необходимые для христиан «источники благодати». Возникает вопрос: почему они необходимы христианину, спасающемуся одной верой, что собственно они ожидают приступающему к ним, и какой смысл могут иметь эти внешние священнодействия при отсутствии видимой Церкви? На все эти вопросы протестантам ответить трудно.

Теперь несколько слов о кальвинизме. Формируя свое учение, Ж. Кальвин принял основные положения лютеранской эклезиологии за исключением того, что он в отличие от М. Лютера не скрывал, а открыто признавал учение о предопределении, которое высказал блаж. Августин.

Исследование учения кальвинизма о Таинствах достаточно сложно в связи сильной раздробленности этого течения. «Даже при поверхностном рассмотрении можно выделить три основных направления: реформаторское, пресвитерианское и конгрегационалистическое, причем последнее представляет собой массу разнообразных общин, не связанных между собою ничем, кроме признания взаимной автономии. Следует иметь в виду и так называемое цвинглианство – ветвь реформации, возглавленную У. Цвингли, хотя и слившуюся с Кальвином, но привнесшую туда определенные теологические идеи»[3].

---

[1] Теста Б. О таинствах Церкви. – М.: Христианская Россия, 2002. С. 33

[2] Краткий Катехезис д-ра Мартина Лютера и христианское учение: Издние Финляндской Церкви лютеранского исповедания, 1992. С. 280.

[3] Маркелов Д.М. Протестантские Таинства: история, теология, семиотика. – Тверь: Гере, 1999. С. 82.

Большинство кальвинистов признает два Таинства – Крещение и Причастие, не везде сохранивших такое наименование. Но единства в их понимании у кальвинистов нет.

В соответствии с учением о предопределении Кальвин полагал, что Таинства являются действительными (до некоторой степени) для сообщения благодати, но из-за чувственной природы человека и человеческой немощи. Он четко отделял силу, которая оправдывает человека от Таинства, представляющего собой, по его мнению, лишь осязаемый знак. Эта сила не зависит от материального элемента. Действием Святого Духа таинства предназначены для поддержания и укрепления веры через влияние на дух человека. Уточняя этот момент, он пишет: «(Таинства) проявляют свою действенность, когда внутренний учитель души, Святой Дух предает им свою силу, единственно способную достичь сердца человека и затронуть чувства, открывая доступ. Так Таинства без духа не могут дать душе, более того, что свет дает слепому, а звук глухому»[1]. В виду этой доктрины, Крещение и другие Таинства неизбежно теряют свое значение обязательного для спасения акта. Предопределенный к спасению не может погибнуть, даже если с крещением замедленно. Поэтому в кальвинизме сформировалось специфическое отношение к Таинствам, как к условности. «Так возможность детокрещения допускается как демонстрация веры родителей… По Кальвину, месса крещенных, но не избранных (не предопределенных ко спасению) принадлежит только к видимой Церкви, но не к истинной небесной. Таким образом, принадлежность человека к Церкви у кальвинистов определяется уже не фактом крещения (как у лютеран), а признанием определенного избранничества»[2] выраженная в жизни успехами в делах.

Свое логическое завершение это учение найдет, в учении радикальных деноминаций, где крещение вообще представляется неким внешним ритуалом, а принадлежность человека к церкви определяется наличием хорошего внешне благочестивого образа жизни.

Литература

1. Маркелов Д.М. Протестантские Таинства: история, теология, семиотика. – Тверь: Гере, 1999. С. 3.
2. Хомяков А.С. Работы по богословию. В 2 т.: т.2. – М.: Медиум, 1994.
3. Аугсбурское Вероисповедание. – Эрланген: Издательство Мартина Лютера, 1988.
4. Теста Б. О таинствах Церкви. – М.: Христианская Россия, 2002.
5. Миллорд Эриксон. Христианское богословие. – СПб.: Христианское общество «Библия для всех». Российского общества христиан-баптистов, 2002.
6. Теста Б. О таинствах Церкви. – М.: Христианская Россия, 2002.
7. Краткий Катехезис д-ра Мартина Лютера и христианское учение: Издание Финляндской Церкви лютеранского исповедания, 1992.

[1] Там же.
[2] Маркелов Д.М. Протестантские Таинства: история, теология, семиотика. – Тверь: Гере, 1999. С. 56.

БИБЛЕЙСКОЕ УЧЕНИЕ О МУЧЕНИЧЕСТВЕ

Ивашина Роман Анатольевич,
ассистент кафедры философии и теологии
ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
Ткач Николай Николаевич,
магистрант СТФ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

С самого момента возникновения и распространения Христианства у людей не принявших этого учения, или не согласных с его учением возникало не мало вопросов, касательно некоторых аспектов вероучения, образа жизни христиан, таинств и т.д. Язычники не понимали отказа христиан приносить жертвы не только Христу, но и языческим богам, другие язычники клеветали, на христианское таинство Евхаристии, называя его актом людоедства, некоторые исследователи пытались опровергнуть уникальность христианского вероучения, подыскивая параллели в различных философских системах древности и т.д. Но, не смотря на всю критику, Христианство находило отклик все в большем и большем числе душ людей. Одним из феноменов, который сопутствовал такому увеличению численности христиан в первые три века (до Миланского эдикта 313 года) были множество мучеников не просто пострадавших, но и отдавших жизнь за свою веру[1].

Многие язычники, наблюдая за мучениями и казнями христиан, не могли понять логики их действий. С другой стороны, история знала не мало примеров, когда люди умирали за свои взгляды и убеждения. Одним из ярких примеров является Сократ. Христос, если не вникать в суть Его пришествия на землю и Крестной смерти, тоже умер за свои идеи. По этой причине, Сократа часто сравнивают со Христом. В жизни каждого из них действительно можно найти много параллелей. Но истинная причина Смерти Христа совсем иная и причина мученической стойкости в своей вере последователей Христа так же имеет большие отличия от Сократовского идеала.

Для аргументированного ответа необходимо обратиться к вероучительному первоисточнику христианства – Евангелию.

В Евангелии много говориться о успехе проповеди Христа и Его учеников. Множество народа следовало за Иисусом Христом. Несомненно, ими двигали различные причины, побуждавшие этих людей следовать за Христом. Иисус Христос никого не принуждал принимать свое учение, более того, под принуждением следует понимать не только насильственные действия для убеждения слушателей, но и различные психологические приемы и манипуляции, что для Христа было чуждо. Христос четко излагал Свое вероучение. Он четко определял нормы поведения христианина, и предупреждал чем для уверовавшего могут закончиться его следование за Христом.

[1] *Дворкин А.П. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 2005. – С.145*

Поэтому, чтобы следование за Христом не было бессмысленным и уверовавшим во Христа не пришлось разочароваться в выборе, Иисус заранее предупредил их, на что они должны быть готовы ради любви к Богу и спасения души. Христос предлагает следующее условие спасения души: – человек должен любить Бога как самого себя, то есть больше чем кого-либо, или что-либо иное в этом мире и даже больше самой жизни[1].

В Евангелии от Луки по поводу вышесказанного находим следующие слова Христа, которые очень точно, передают смысл вышесказанного: «если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною; Ибо, кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее; Ибо что пользы человеку приобресть весь мир, а себя самого погубить, или повредить себе?» (Лк. 9:23-25). Именно эти слова являются фундаментом христианской стойкости в вере. И потому многие христиане, особенно времен гонений смело и бесстрашно шли на мученическую смерть.

Господь наш Иисус Христос всех верующих в Него призывает к полной отдачи себя Богу. На первом месте у христианина должен стоять Бог, а после, все остальное. Не верно толковать вышеизложенный отрывок, что христианин должен бросить все, ничего не делать, только служить Богу. В Нагорной проповеди Христос говорит следующие слова: «Не думайте, что Я пришел отменить Закон или Пророков. Не отменить Я пришел, а исполнить. Говорю вам: пока не исчезли земля и небо, даже мельчайшая буква, даже черточка не исчезнет в Законе. Все это сбудется!» (Мф. 5:17–18). От сюда следует, что Ветхозаветные 10 заповедей не отменяются, а четвертая заповедь говорит следующее: «Помни день субботний, чтобы святить его. Шесть дней работай, и делай всякие дела твои; а день седьмый – суббота Господу Богу твоему: не делай в оный никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя... Ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них; а в день седьмый почил. Посему благословил Господь день субботний и освятил его» (Исход 20:8-11). В связи с этим, делаем вывод, что Бог не запрещает христианам решать дела житейские. Бог только говорит о приоритете дел, что на первом месте должен у человека стоять Бог. В случае же, когда придется, и если придется делать выбор между Богом и земными ценностями, то христианин должен выбрать Бога, так, как это его главная любовь и стремление[2].

Христос также предупреждает в своих проповедях о будущих гонениях на христиан: «будут предавать вас на мучения и убивать вас; и вы будете ненавидимы всеми народами за имя Мое. И тогда соблазнятся многие; и друг друга будут предавать, и возненавидят друг друга; и многие лжепророки восстанут и прельстят многих... Претерпевший же до конца спасется» (Мф. 24:9-11 и 13). В данном отрывке из Евангелия от Матфея не просто говориться о стойкости в вере, но и о смысле этой стойкости. Такой жертвенной любовью к

[1] Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. [Электронный ресурс] // СЕМЯ ЦЕРКВИ: МУЧЕНИЧЕСТВО КАК ВСЕОБЩЕЕ ПРИЗВАНИЕ. [Сайт]. http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/osnovy/kallist_vnutrennee_tsarstvo_10-all.shtml (дата обращения: 31.03.2016)

[2] СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ НОВОГО ЗАВЕТА И СВЯТЫЕ ОТЦЫ ЦЕРКВИ О МУЧЕНИКАХ. Русская Православная Церковь. [Электронный ресурс] // ПРАВОСЛАВНЫЙ АПОЛОГЕТ. Богословский комментарий на некоторые современные непростые вопросы вероучения. [Сайт]. http://apologet.spb.ru/ru/684.html (дата обращения: 31.03.2016)

Богу человек достигает то, ради чего живет на этой земле – спасение души, возвращения в Царство Божие, для жизни в котором он создан.

Последним, можно сказать, самым ярким и показательным примером является земная жизнь Самого Христа. Он никогда не отказывался от своих слов, даже в случаях опасности. Главный смысл страданий и крестной смерти Христа есть спасение человечества и возвращение его в Царство Божие, для жизни в котором каждый человек создан. Но, земную жизнь Христа и Его самопожертвование можно рассмотреть как пример следования Истине до конца. Почему Христа иной раз и сравнивают с античным философом Сократом.

Подводя итог исследованию, можно сделать вывод. В Ветхом завете можно найти примеры мученичества. Причиной их были жертвенность ради веры в Истинного Бога и любовь к собственному народу. Но только в Новом завете подробно раскрывается смысл и значение мученичества. Сам Христос установил верующим в Него следовать своим убеждениям, то есть, за Христом не взирая не на какие опасности. Христианин не имеет права лицемерно, якобы отрекаться от Христа для спасения своей жизни. Напротив, страдание за Христа и следование за Ним – это истинный идеал христианской жизни. Христом было сказано: «Итак всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным» (Матф.10:32). Результатом чего, Христианство имеет множество мучеников за Христа и христианскую веру, чем они не только спасли свои души, но и проповедовали Христа и истинность Христианства. По этой причине, христианскую жертвенность за веру не верно сравнивать с сократовской стойкостью своим убеждениям. Сократ только был верен своим словам и убеждениям. Христиане, же, ярким примером которых являются мученики, не просто были стойки своим убеждениям. Они терпели страдания ради любви к Богу и возвращения к Нему. В этом смысле христианская жертвенность уникальна по сравнению с иными учениями и идеалами.

Литература

1. Дворкин А.П. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 2005.
2. Библия книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. – М.: Российское Библейское общество, 2007.
3. Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. [Электронный ресурс] // СЕМЯ ЦЕРКВИ: МУЧЕНИЧЕСТВО КАК ВСЕОБЩЕЕ ПРИЗВАНИЕ. [Сайт]. http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/osnovy/kallist_vnutrennee_tsarstvo_10-all.shtml (дата обращения: 31.03.2016)
4. СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ НОВОГО ЗАВЕТА И СВЯТЫЕ ОТЦЫ ЦЕРКВИ О МУЧЕНИКАХ. Русская Православная Церковь. [Электронный ресурс] // ПРАВОСЛАВНЫЙ АПОЛОГЕТ. Богословский комментарий на некоторые современные непростые вопросы вероучения. [Сайт]. http://apologet.spb.ru/ru/684.html (дата обращения: 31.03.2016)

СВЯЩЕННОМУЧЕНИК НИКОДИМ, ЕПИСКОП БЕЛГОРОДСКИЙ – СОКРАТОВСКО-ХРИСТИАНСКИЙ, ИЛИ ХРИСТИАНСКО-СОКРАТОВСКИЙ ОБРАЗЕЦ ПОСТОЯНСТВА

Ткач Николай Николаевич,
магистрант СТФ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Почти два с половиной тысячелетия отделяют нас от времен жизни и деятельности великого и легендарного античного философа Сократа. Не смотря на столь большой срок, остаются актуальны не только предложенные Сократом идеи и методы, но и его биография. Ярким примером верности своим идеям стала смерть Сократа. После вынесения смертного приговора он говорит: «быть может, вы думаете, о мужи, что я осужден потому, что у меня не хватило таких слов, которыми я мог бы склонить вас на свою сторону, если бы считал нужным делать и говорить все, чтобы уйти от наказания. Вовсе не так. Не хватить-то у меня, правда что, не хватило, только не слов, а дерзости и бесстыдства и желания говорить вам то, что вам всего приятнее было бы слышать»[1]. В диалоге Критон повествуется как Сократ находясь в тюрьме перед казнью отказывается от побега проявляя тем самым верность своим идеям[2]. Сократ не просто бесплатно учил окружающих, он своим примером, своей жизнью до последнего следовал своим идеям. Очень много написано и сказано о верности Сократа его идеям, верности до смерти. Но, с другой стороны, какую личную выгоду получил Сократ при жизни? – она, конечно, есть но потерь получил, возможно, и больше – это заточение и несправедливая смерть, в итоге – жена-вдова с тремя детьми – сиротами. По этой причине пример Сократа довольно противоречив в своей логичности. В связи с этим есть основания назвать его феноменом.

С появлением и распространением христианства, появляется не только новая религия, но новое отношение к жизни и смерти. Угасающий языческий мир поздней античности не мог понять смысла в стойкости христианских мучеников, которые, не смотря на все мучения и угрозу смерти, оставались верными Христу. В Евангелии точнее всех мученичество обосновывает евангелист Лука, приводя слова Христа: «кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее; Ибо что пользы человеку приобрести весь мир, а себя самого погубить, или повредить себе?» (Лк. 9:23-25)[3]. В последующие после Миланского эдикта 313 г. века христианство перестает быть гонимым и вскоре становиться государственной религией во всех странах Европы[4]. В связи с чем, мученичество становится редким явлением. И только в первой половине XX века, на территории СССР начинаются гонения, по масштабам и жестокости сравнимые с гонениями

[1] Платон. Апология Сократа // Диалоги; пер. с древнегреч.; примеч. Л. Сумм. – М.: Эксмо, 2009. – С. 47.
[2] Платон. Критон. Избранные диалоги. М., 1965 – С. 78
[3] Библия книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. – М.: Российское Библейское общество, 2007. – 1098
[4] *Дворкин А.Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 2005. – 145*

первых веков христианства. Одним из ярких примеров мученичества можно назвать священномученика Никодима, епископа Белгородского.

До Революции 1917 года он проявил себя, прежде всего, как ученый – составитель житий святых. Так же он выделялся даром красноречия. Об этом есть такое свидетельство: «Проповеди епископа Никодима отличались необыкновенной силой богословской истины, красоты, выразительности и убедительности»[1].

Но, в контексте данной статьи следует обратить особое внимание на последние два года жизни и епископского служения владыки Никодима в Белгороде. С приходом к власти большевиков и началом гражданской войны владыка Никодим проявляет себя как защитник беззащитных людей от революционного беспредела. В конце 1917 года революционные события дошли и до Белгорода. Осенью 1918 года в свободном от большевиков Киеве состоялся Съезд архиереев юга России, в котором участвовал и епископ Никодим. Когда съезд закончился, ему настоятельно предлагали не спешить возвращаться в охваченный революционными событиями Белгород. Однако преосвященный Никодим решил не бросать свою паству и через фронт возвратился к своей пастве. По прибытии в Белгород он не стал скрываться от властей. Власти только и ждали удобного случая, чтобы арестовать белгородского архипастыря. Епископ Никодим, не смотря на всю опасность, остался верен правде, и в своих проповедях обличал насилие, грабежи и убийства, совершаемые новыми властями ради утверждения своих идей. Он проповедовал, что законы Божии выше законов человеческих. В письме комиссару просвещения и вероисповеданий, председателю военно-революционного трибунала города Белгорода И.Г. Озембловскому владыка Никодим писал, что пастырский долг требует от духовенства оценки переживаемых событий с христианской точки зрения и устранению тягостей только честными, благородными, законными способами. Такие проповеди воспринимались местными властями как контрреволюционная пропаганда. Если, многие, неугодные новой власти спасались бегством в эмиграции, епископ Никодим, остался верен своему епископскому долгу. Он не бросил своей паствы и до последнего продолжал защищать ее, не смотря на смертельную опасность, что можно оценить как следование за Христом, или, другими словами, следования своим убеждениям до конца жизни, не взирая, на все вытекающие последствия. В итоге, после Рождественского богослужения в 1919 году епископ Никодим был арестован, а 10 января расстрелян, причем с особой жестокостью. Как и в случае с Сократом, находим, что такие действия епископа Никодима исходя из логики личного блага есть феномен. Да, Христианство довольно четко обосновывает это посмертным воздаянием, но касательно периода земной жизни, вопрос спорный.

Проведенное исследование показало, что, Сократ своим примером предложил новый тип философа и человека – безоговорочное следование своим идеям. С выходом на проповедь Христа и распространением Христианства,

[1] Протоиерей Олег Кобец, А.Н. Крупенков, Н.Ф. Крупенков. Священномученик Никодим, епископ Белгородский. BelStory.RU | Белстори.РФ http://belstory.ru/goroda/belgorod/svyashtennomutchenik-nikodim-episkop-belgorodskiy.html

Христос и мученики за Христа неоднократно повторяли путь Сократа. Конечно, христианское вероучение предлагает свое обоснование Жертвы Христа и смерь мучеников за Христа. Но, не смотря на все обоснования действий и Сократа, и христианских мучеников, с точки зрения их личного прижизненного блага положительное найти сложно. Плюс ко всему, не только близкий всем белгородцам пример епископа Никодима (как и все христианские мученики) обосновывают свои действия волей Бога, но и Сократ. Отказывая Критону в побеге, Сократ говорит: «Оставь же это, Критон, и сделаем так, как указывает бог»[1]. Это и позволяет в действиях Сократа и христианских мучеников найти много общего и назвать феноменом. В итоге получаем, что с одной стороны Христианство, как религия мирового масштабы, с другой не менее известный в ученых кругах пример Сократа предлагают один и тот же идеал (с небольшими отличиями). Не смотря на большую древность данного идеала и постоянный прогресс в том числе и в сфере социальной аксиологии, пример жизни и жертвенного следования выбранному пути и убеждениям белгородским епископом Никодимом и многими другими христианскими мучениками первой половины XX столетия, показывают, что сократовско-христианский, или христианско-сократовский идеал не теряет своей актуальности.

Литература

1. Библия книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. – М.: Российское Библейское общество, 2007. – 1371 с.
2. *Дворкин А.Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 2005.*
3. Никодим (Кононов), священномученик епископ Белгородский. КНИГА 7, ГЛАВА 11. СВЯТЫЕ СОЛОВЕЦКОГО АРХИПЕЛАГА. ПОИМЕННЫЙ СОБОР СОЛОВЕЦКИХ НОВОМУЧЕНИКОВ XX ВЕКА http://www.solovki.ca/new_saints_12/12_18.php
4. Платон. Апология Сократа // Диалоги; пер. с древнегреч.; примеч. Л. Сумм. – М.: Эксмо, 2009. – 640 с.
5. Платон. Критон. Избранные диалоги. М., 1965
6. Протоиерей Олег Кобец, А.Н. Крупенков, Н.Ф. Крупенков. Священномученик Никодим, епископ Белгородский. BelStory.RU | Белстори. РФ http://belstory.ru/goroda/belgorod/svyashtennomutchenik-nikodim-episkop-belgorodskiy.html

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ, ПРЕДАНИЕ И ЭККЛЕСИОЛОГИЯ В ДОГМАТИЧЕСКИХ ТРУДАХ МИТРОПОЛИТА МАКАРИЯ (БУЛГАКОВА)

Фокин Александр Анатольевич,
студент богословского факультета
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета,
г. Москва (Россия)

Учение о Церкви – экклесиология – занимает особое место в христианском научном богословии и определение этого места составляет немалую проблему. Должна ли экклесиология занять свое «хронологическое» место после учения о Боге в Себе Самом (триадология), о Боговоплощении и о

[1] Платон. Критон. Избранные диалоги. М., 1965 – С. 187

спасительном подвиге Христа? Или, исходя из того, что все богословие является *церковным*, экклесиология должна стать введением в богословскую систему или, напротив, ее заключением? Еще более сложен вопрос о соотношении учения о Церкви с учением об источниках церковного богословия: Священном Писании и Священном Предании.

Заметную остроту приобретает этот вопрос в русском богословии XVIII-XIX вв., при разработке в духовных школах самостоятельных богословских систем. С одной стороны, католические системы, которые брались за образец малороссийским, а затем и великороссийским «школьным» богословием на протяжении XVII – первой половины XVIII в., основывались на Священном Писании, но через призму «Церкви учащей». С другой стороны, «богословская революция» преосвященного Феофана (Прокоповича) начала XVIII в., ставшего полвека спустя авторитетом для многих отечественных богословов, возводила Священное Писание в статус единственного и абсолютного источника богословия, что ставило вопрос о значении Предания Церкви.

В 1840-х гг. «школьное» богословие в России окончательно перешло с латыни на русский язык и стало приобретать большую самостоятельность. Настоятельно был поставлен вопрос о разработке новых богословских систем, и одной из первых стала система будущего митрополита Макария (Булгакова). Вопрос о соотношении Писания, Предания и учения о Церкви получил в этой системе важное преломление, и ввиду сложности этого вопроса и в современном богословии, опыт преосвященного Макария представляет немалый интерес. Усиливает этот интерес и то, что догматические труды митрополита Макария имели и имеют крайне неоднозначную оценку, причем некоторые обвинения – в «схоластичности», зависимости от католического подхода к богословию – непосредственно связаны с указанным вопросом. Рассмотрению этого вопроса в догматических трудах митрополита Макария и посвящен данный доклад.

Интересующий нас вопрос митр. Макарий затрагивает не только в своём главном и наиболее известном сочинении – «Догматическом богословии»[1], но и в более ранних систематических трудах: «Святого отца нашего Димитрия Ростовского святителя и чудотворца догматическое учение, выбранное из его сочинений»[2], «Введение в Православное Богословие»[3]. Попытаемся проследить, была ли динамика в его богословских идеях и подходах, связанных с соотношением Божественного Откровения и учения о Церкви.

В первом опыте догматического построения митр. Макария, основанном на трудах святителя Димитрия Ростовского и относящемся к 1842 г. – первому году преподавания преосвященным Макарием в Санкт-Петербургской духовной академии – сразу обращает на себя внимание расположение трактатов (частей). Разумеется, статья имеет чисто компилятивный характер, и, на первый взгляд, её написание не требовало от иеромонаха Макария никакой научной самостоятельности. Но это не совсем так. Интересен сам отбор и

[1] *Макарий (Булгаков), архиеп*. Православно-догматическое богословие. СПб.: Тип. Фишера, 1849-1853.
[2] *Макарий (Булгаков), иером.* Святого отца нашего Димитрия Ростовского Святителя и Чудотворца догматическое учение, выбранное из его сочинений // Христианское чтение. 1842. IV. С. 311-521.
[3] *Макарий (Булгаков), архиеп.* Введение в православное богословие. СПб.: Тип. Фишера, 1847.

систематизация преосв. Макарием материала. Учение о Церкви стоит в самом начале, предваряемо лишь только понятием о Вере. В параграфе о Вере, как раз и дается краткое упоминание об источниках Веры: «Не точию Писания, Евангельскими, Апостольскими, учительствы великих Учителей, догматами Вселенских соборов вера святая бе утверждаема: но и преданиями их законополагаема»[1]. Далее – в подтверждение мысли – следует параграф: «важность святого Предания». Почему такой акцент на Предании и учительстве Церкви? Представляется, что логика подобного расположения может быть «двухуровневой»:

• *Формально-исторический.* По такому плану читались лекции по догматике в СПбДА в то время, и преосв. Макарий просто подстроился под него[2]; начал преподавать в СПбДА иером. Макарий со второй части, значит, первые трактаты (включая трактат о Церкви и Вере –возможно так же, что это было лишь своего рода Введением к Догматике, в котором указывались источники богословия) уже были прочитаны студентам[3].

• *Содержательный.* Можно предположить, что помимо контекста, в котором создавалась и преподавалась «школьная догматика» митр. Макария, подобное расположение могли ему подсказать сами работы свт. Димитрия (Ростовского). Большинство работ святителя, которые использует в статье преосв. Макарий, представляют собой догматико-полемические трактаты, в центре которых стоит Церковь: «О свободе Святой Церкви», «Розыск о раскольнической брынской вере», «Вопросы и краткие ответы о вере и о прочем, необходимом для знания христианина», «Летопись келейная» и др. Написание этих трудов самим святителем было вызвано опасностями для православия со стороны раскола, особенно усиливавшегося в царствование Петра I. Стояла необходимость отстаивать авторитет Церкви, Церкви, которая формирует и преподаёт догматы всем верующим в качестве непререкаемого правила. Такими идеями просто «дышат» труды святителя, и это не мог не почувствовать преосв. Макарий, что и отразил в такой структуре, отведя учению о Вере с важностью неписанного Предания и Церкви первое место.

Логика «Введения...» подчинена вполне самобытной идее «Тринитарной» Церкви митр. Макария, взятой им у Иппонийского епископа блаж. Августина, это вполне доказательно освещено в статье прот. Павла (Хондзинского)[4].

Владыка Макарий в своем «Введении…», изложив учение о вере (религии) вообще, переходит от него прямо к учению о Церкви, как союзе веры, и только потом говорит об откровении, его признаках, и христианской вере, как едином истинном Откровении. Основание Церкви в духовном смысле у митр. Макария «не связано непосредственно с Боговоплощением, а потому об

---

[1] *Макарий (Булгаков), иером.* Святого отца нашего Димитрия Ростовского Святителя и Чудотворца догматическое учение, выбранное из его сочинений // Христианское чтение. 1842. IV. С. 312-313.

[2] Так, в своих письмах этого периода к Серафимову митр. Макарий писал: «Уроки свои я начал чтениями о мире ангельском и уже прочёл об ангелах добрых и злых, мире видимом и человеке….Ну, словом теперь (24 сентября 1842 года) читаю о двух естествах в Иисусе Христе. <…> трактат о таинствах был уже прочитан другим наставником» (*Титов Ф.И., прот.* Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский: Историко-биографический очерк: В 3 т. Киев, 1895–1903, Т.1. С. 145-147).

[3] См. *Титов Ф.И., прот.* Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский: Историко-биографический очерк: В 3 т. Киев, 1895–1903, Т.1. С. 154-157.

[4] *Хондзинский П., прот.* «Тринитарная Церковь»: блаженный Августин и русская экклесиология середины XIX в. // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 193-203.

основании Церкви на земле, вполне логично, преосв. Макарий говорит не здесь».[1] О Церкви, основанной на земле митр. Макарий рассуждает в другом трактате – «Источники богословия», где видна особенность: преосв. Макарий очень крепко сцепляет связку Писания и Предания с руководством и разумением православной Церкви, ставя их в один параграф под названием «Источники»[2], что делает их несколько равноценными по значимости. Но обратим внимание на заглавия подпунктов внутри этого параграфа. Мы можем проследить динамику в их формулировках, – такая «сцепка» в программе первых лет преподавания 1843/45 гг. была еще сильней нежели в итоговой программе 1845/47 гг. В той первоначальной программе, трактат о Церкви назван: *»о Церкви, как учительнице православной веры»*, в программе 1845/47 гг. «запятнанный» термин «учительница» убирается, таким образом, устраняется положение разума Церкви в качестве третьего источника богословия и трактат озаглавливается: *»о православной Церкви, как хранительнице и истолковательнице Св. Писания и св. Предания»*. Мы видим, что, во-первых, добавлено немаловажное определение «Православной» Церкви, что вписывается в характерную особенность богословских работ митрополита Макария по наиболее конкретно и определённому очерчиванию конфессиональности. Во-вторых, разумение Церкви выступает не «учащим», не преподающим Откровение, но «толкующим» его и бережно хранящим от возможного неправильного понимания.

К интересному выводу приводит обращение к учебной программе архимандрита Димитрия (Муретова) – непосредственного учителя догматического и основного богословия будущего митрополита Макария в Киевской духовной академии. В традиционном «Введении» богословского курса третий отдел – «Источники христианского учения» – вообще состоит из трёх пунктов: а) Писание; б) Предание; в) Учение Церкви[3]. Митр. Макарий, скорее всего, брал эту программу своего учителя в качестве каркаса собственного преподавания в первые годы деятельности в Санкт-Петербурге, затем уже, на основе собственного опыта, трансформируя её, перенося учение о Церкви из «источного» начала в «толкующее». Таким образом, виден постепенный отход от «перегибов» своей родной школы.

Этот отход, разумеется, не был окончателен, идеи учительства и непогрешимости Церкви, за которые митр. Макария часто критиковали[4], прямо высказываются в соответствующих разделах, термин «учащая» доказывается многочисленными ссылками на Писание и Святых Отцев, но тут же замечается, что виновником и единственной причиной непогрешимости Церкви является, не Народ Божий, собственно составляющий мистический организм Церкви, но

[1] Там же. С. 196.
[2] См. *Макарий (Булгаков), архиеп*. Введение в православное богословие. СПб.: Тип. Фишера, 1847. С. 6.
[3] *Титов Ф.И., прот.* Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский: Историко-биографический очерк: В 3 т. Киев, 1895–1903, Т.1. С. 184.
[4] Так, один их представителей «славянофильства» И. В. Киреевский писал: «Но “Введение” Макария мне очень не нравится как по сухости школьного слога, так и по некоторым мнениям, несогласным с нашею Церковью, – например, о непогрешимости иерархии, как будто Дух Святый является в иерархии отдельно от совокупности всего христианства…» (*Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений: В 2 т. Т. 2. Спб., 1904. С. 258).

Триипостасный Бог, который «сохраняет в ней, во всей чистоте и неповреждённости, своё Божественное учение, и предохраняет её от заблуждений»[1].

В «Догматике» особого расположения учения о Церкви подобного как в работе «Введение в Православное богословие» не прослеживается. Но всё же, например, в кратком очерке истории православно-догматического богословия митр. Макарий, как и в «Введении…», упоминает о блаженном Августине и о его произведении «О граде Божьем», ибо там, помимо всего прочего, раскрывается догмат и «о Церкви, существующей от начала и имеющей существовать до конца мира»[2]. Далее преосв. Макарий по праву нарекает отцом догматики, как науки, св. Иоанна Дамаскина. Помимо того, что он является родоначальником всех последующих богословских *систем*, митр. Макарий ставит ему в заслугу глубокую укорененность в Слове Божьем и в предании св. Отцев. Преосв. Макарий отмечает, как органично взаимопроникают в его богословской научной системе Св. Писание и Св. Предание[3]. Ниже, перечисляя достоинства и некоторые упущения св. Иоанна Дамаскина, митр. Макарий делает вывод: «св. Отец писал своё Изложение православной веры совсем не для школы, но для всех православных христиан, и потому не имел в виду подчиняться строго ея условиям и требованиям»[4].

В своей же «Догматике» митр. Макарий вопрос источников богословия рассматривает в вводном трактате. Прослеживается особенность: теряется та крепкая связка с «руководством Церкви» (о ней почти не упоминается): преосв. Макарий на протяжении всего вводного трактата особенно подчёркивает единство и неразрывность Священного Писания и Предания, как Божественного Откровения, которое есть «*единственный* источник для православного догматического Богословия»[5].

Если во вводной теоретической части преосв. Макарий чётко артикулирует эту неразрывность, то в самой реализации этих намеченных идей Священное Писание, Предание и учение Церкви приобретают выраженную иерархичность. Преосв. Макарий выстраивает метод изложения своей системы, следуя «классической» школьной модели. Выше мы отмечали, что в работе «Святого отца нашего Димитрия Ростовского святителя и чудотворца догматическое учение, выбранное из его сочинений» особенно повышен статус Священного Предания, переживаемого в Церкви. Даже сам принцип наполнения системы лишь высказываниями и цитатами святого Отца, являющим собой живое Предание Церкви, разумеется, не ставит «за скобки» Священное Писание, но обуславливает его восприятие через призму церковного Предания. В «зрелой» Догматике митр. Макарий заполняет этот пробел и даже смещает акцент на Священное Писание. Это явствует в самом порядке методологии изложения каждого Догмата: сперва показать, в какой

[1] *Макарий (Булгаков), архиеп*. Введение в православное богословие. СПб.: Тип. Фишера, 1847. С. 374.
[2] *Макарий (Булгаков), архиеп*. Православно-догматическое богословие. – СПб.: Тип. Фишера, 1849-1853. С. 42.
[3] Там же. С. 46.
[4] Там же. С. 47.
[5] Там же. С. 20.

формулировке он преподаётся Церковью, и затем доказать на основании Св. Писания, как «источника христианской религии *первейшаго и главнейшаго*»[1], её истинность. Свидетельства же из Св. Предания следует приводить в случаях не полной ясности в различных герменевтических подходах к св. Писанию, или в качестве исторической демонстрации, как «раскрывали известные догматы древние знаменитые учители веры»[2].

Таким образом, на основании проведенного исследования, можно сделать некоторые выводы.

Митрополит Макарий в процессе работы над своими догматическими трудами уходил от специфических особенностей своей родной Киевской школы, малороссийской традиции. Это проявлялось следующим образом.

1. Сохраняя экклесиологию в качестве введения в систему богословия, митрополит Макарий наполнял этот трактат иным содержанием, отличным от установления земного аспекта «Церкви учащей» в качестве линзы для раскрытия всего Божественного Откровения. Но все же преосвященный усматривал в таком расположении логичность и необходимость того первичного фундамента, того столпа и утверждения Истины (1 Тим. 3:15), Истины Триипостасного Бога, на которой только и возможно выстроить богословие.

2. В разделе, посвященном источникам богословия, митр. Макарий уже не упоминает об этом возвышенном Тринитарном аспекте Церкви. Касаясь Церкви, странствующей на земле, он все-таки не придает ее учению статуса источника богословия, но присваивает ей статус толкующей Откровение, ибо Слово Божие исходит только от Бога, принимается, «проживается» Церковью, пребывает неповрежденным и истинно свидетельствуется в Церкви.

3. Догматические труды преосвященного Макария свидетельствуют о его стремлении сгладить «дробление» Божественного Откровения на два источника. В строго теоретическом смысле он говорит о неразрывной связи Священного Писания и Предания. Однако в рамках «школьного» богословия – для стройности изложения и четкости понимания – митр. Макарий допускает их дифференциацию, хотя только в умозрительном плане и для углубления понимания и осмысления единого Божественного Откровения в целом.

Литература

1. Киреевский И. В. Полное собрание сочинений: В 2 т. Т. 2. СПб., 1904.
2. Титов Ф.И., прот. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский: Историко-биографический очерк: В 3 т. Киев, 1895–1903.
3. Хондзинский П., прот. «Тринитарная Церковь»: блаженный Августин и русская экклесиология середины XIX в. // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 193-203.

[1] Там же. С. 29.
[2] Там же. С. 30.

ОТНОШЕНИЯ РОССИИ И УКРАИНЫ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ СОЦИАЛЬНЫХ СУПЕРСИСТЕМ

Черномаз Павел Алексеевич,
кандидат географических наук,
доцент кафедры международных экономических отношений
Харьковского национального университеат имени В.Н. Каразина,
г. Харьков (Украина)

Нынешнее состояние украинско-российских отношений порождено духовным кризисом, о чем указывалось в наших предыдущих публикациях[1]. Отмечалось, что этот кризис отражает состояние духовной основы славяно-православного суперэтноса – православия и призванной к сохранению духовности в народе православной Церкви. Важным аспектом нынешнего кризиса, которому посвящена данная публикация, является противостояние между двумя разными социальными суперсистемами, или суперэтносами, – славяно-православным и западно-христианским.

Впервые понятие о социальных суперсистемах ввел русский философ и публицист Николай Данилевский в своем труде «Россия и Европа» (1869), дав им название «культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации»[2]. Он писал: «Всякое племя или семейство народов, характеризуемое отдельным языком или группой языков, довольно близких между собой для того, чтобы сродство их ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий, – составляет самобытный культурно-исторический тип»[3]. По его мнению, существует закон: «Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа»[4]. При этом «ни одна цивилизация не может гордиться тем, чтоб она представляла высшую точку развития, в сравнении с ее предшественницами или современницами, во всех сторонах развития»[5]. Свою работу Н.Я. Данилевский посвятил взаимоотношениям двух культурно-исторических типов – германо-романского, или европейского, и зарождающегося славянского. Эти два культурно-исторических типа, возникшие и развивающиеся на разных духовных началах, по его мнению, находятся в противостоянии. Смысл этого противостояния в том, что «сама борьба с Германо-Романским миром, без которой невозможна славянская независимость, должна послужить лекарством для искоренения той язвы подражательности и рабского отношения к Западу, которая въелась в славянское тело и душу путем некоторых неблагоприятных условий их исторического развития»[6].

---

[1] Черномаз П.А. Современное состояние украинско-российских отношений как отражение духовного кризиса / П.А. Черномаз // Социальная экономика. – 2014. – Вып. 48. – № 1-2. – С. 182-186. Черномаз П.А. Истоки современного состояния украинско-российских отношений в контексте Евангелия / П.А. Черномаз // Евангелие в контексте современной культуры: материалы II Междунар. научн.-практ. конф., посвященной 700-летию преподобного Сергия Радонежского / ред. М.С. Жиров, Т.И. Липич, С.М. Дергалев. – Белгород: ООО «Эпицентр», 2014. – С. 44-49. Черномаз П.А. Духовные причины современного кризиса украинско-российских отношений / П.А. Черномаз // Материалы Международной научно-практической конференции «Ценности и интересы современного общества»: Правовые и гуманитарные ценности современного общества. Часть 1. – М.: МЭСИ, 2015. – С. 58-65.

[2] Данилевский Н. Я. Россия и Европа / Н.Я. Данилевский: 2-е изд. – М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011. – С. 109.

[3] Там же. – С. 113.

[4] Там же.

[5] Там же. – С. 135.

[6] Там же. – С. 610.

Вслед за Н.Я. Данилевским социальные суперсистемы, именуемые разными терминами, исследовали Освальд Шпенглер («высокие культуры»), Арнольд Тойнби («цивилизации»), Питирим Сорокин («культурные суперсистемы»), Лев Гумилев («суперэтносы») и ряд других ученых.

В частности, русским историком и географом Л.Н. Гумилевым в работе «Этногенез и биосфера Земли»[1] была предложена одна из теорий этногенеза (возникновения и развития народов), названная пассионарной. Согласно этой теории, каждый этнос проживает несколько стадий развития от зарождения в результате «пассионарного толчка» до мемориальной фазы. Полная «продолжительность жизни» этноса, не прерванная рассеиванием, уничтожением или новым пассионарным толчком, как полагал Л.Н. Гумилёв, составляет около 1500 лет.

Л.Н. Гумилёв рассматривал этнос одновременно как социальную и энергетическую систему, а поскольку системы могут быть разного масштаба и включать в себя подситемы, он привел доказательства того, что реально существуют суперэтносы как группы этносов «одновременно возникших в определенном регионе, взаимосвязанных экономическим, идеологическим и политическим общением, что отнюдь не исключает военных столкновений между ними. Однако в отличие от столкновений на суперэтническом уровне, когда войны приводят к истреблению или порабощению (например, контакт европейцев с аборигенами Америки в XVI-XIX вв.), войны внутри суперэтноса ведут лишь к достижению временного преобладания (например, гвельфы и гибеллины в средневековой Европе или усобицы древнерусских князей) при стремлении к компромиссу. Подобно этносу, суперэтнос в лице своих представителей противопоставляет себя всем прочим суперэтносам, но, в отличие от этноса, суперэтнос не способен к дивергенции»[2]. Это означает, что один суперэтнос не может войти в состав другого без нивелирования своих особенностей. Иными словами, если один суперэтнос войдет в состав другого – он просто перестанет существовать.

Сегодняшняя ситуация показывает, что часть политической элиты украинского этноса, входящего в славяно-православный суперэтнос, поставила целью для всех жителей Украины вхождение в состав другого суперэтноса – западно-христианского. Результат подобного желания описан Л.Н. Гумилевым в работе «От Руси к России» (1992). Только писал он о желании «западников» присоединить Россию к цивилизованной Европе: «Механический перенос в условия России западноевропейских традиций поведения дал мало хорошего, и это неудивительно. Ведь российский суперэтнос возник на 500 лет позже. И мы, и западноевропейцы всегда это различие ощущали, осознавали и за «своих» друг друга не считали. Поскольку мы на 500 лет моложе, то, как бы мы ни изучали европейский опыт, мы не сможем сейчас добиться благосостояния и нравов, характерных для Европы… Конечно, можно попытаться «войти в круг цивилизованных народов», то есть в чужой суперэтнос. Но, к сожалению, ничто

[1] Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Л.Н. Гумилев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://gumilevica.kulichki.net/EBE/index.html.
[2] Там же.

не дается даром. Надо осознавать, что ценой интеграции России с Западной Европой в любом случае будет полный отказ от отечественных традиций и последующая ассимиляция»[1].

Более того, Л.Н. Гумилев еще в 1992 г. говорил о неуместности для России европейского императива поведения по отношению к населяющим ее народам, в последнее время терпящего поражение и в западно-христианском суперэтносе: «Объединенной Евразии во главе с Россией традиционно противостояли: на западе – католическая Европа, на Дальнем Востоке – Китай, на юге – мусульманский мир… Исторический опыт показал, что, пока за каждым народом сохранялось право быть самим собой, объединенная Евразия успешно сдерживала натиск и Западной Европы, и Китая, и мусульман. К сожалению, в XX в. мы отказались от этой здравой и традиционной для нашей страны политики и начали руководствоваться европейскими принципами – пытались всех сделать одинаковыми. А кому хочется быть похожим на другого?»[2].

Таким образом, реализация обозначенной цели, именуемой на политическом языке «евроинтеграцией» Украины, может быть достигнута лишь при условии отказа украинского народа от традиций (прежде всего духовной основы – православия) и последующей ассимиляции, то есть утраты своих отличительных черт и их замены на заимствованные от западно-христианского суперэтноса.

Взаимоотношения украинцев и русских как взаимоотношения родственных этносов понимались просвещенными людьми и сотни лет назад. Подтверждением этому может служить интересный рукописный документ – «Статистическое описание Харьковской губернии Изюмского уезда», датированное 1837 г., хранящееся в Государственном архиве Харьковской области (ГАХО). Подписано оно следующим образом: «Изюмского уезда предводитель дворянства полковник Малиновский»[3].

Документ этот не похож на подобные ему сухие статистические описания по другим уездам. В нем привлекает изложение автором своих оригинальных мыслей, сочетающее в себе природную наблюдательность с хорошим знанием истории, ссылками на исторические источники. Анализ текста показывает, что написан он незаурядной личностью. Действительно, Иван Васильевич Малиновский (1796-1873) несколько раз избирался предводителем дворянства Изюмского уезда и, видимо, весьма заслуженно. Он был старшим сыном первого директора Царскосельского Лицея Василия Федоровича Малиновского (1765-1814). Первоначальное образование получил в Санкт-Петербургской губернской гимназии, а в 1811 году поступил в Лицей, где учился вместе с поэтом А.С. Пушкиным и был одним из его друзей (в Лицее он получил прозвище «казак»). По окончании Лицея И.В. Малиновский поступил в лейб-

[1] Гумилев Л.Н. От Руси к России / Л.Н. Гумилев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://gumilevica.kulichki.net/R2R/index.html.
[2] Там же.
[3] Статистическое описание Харьковской губернии Изюмского уезда // ГАХО. Ф. 51. Оп. 1. Д. 1. Л. 150.

гвардии Финляндский полк и прослужил до 26 марта 1825 года, когда в чине полковника вышел в отставку[1].

После отставки И.В. Малиновский переехал в с. Каменка Изюмского уезда Харьковской губернии, где находилось имение, которое он получил в наследство от деда по материнской линии – Андрея Афанасьевича Самборского (1732-1815), протоиерея Русской православной церкви, законоучителя, учителя английского языка и духовника императора Александра I[2]. А.А. Самборский родился в семье священника в селе Нижняя Сыроватка Слободской Украины (тогда – территория Сумского слободского полка, сейчас – Сумская область Украины) и являлся потомком представителей украинской казацкой старшины, получивших дворянство (есть сведения, что его родственником был известный цареборисовский сотник Андрей Самборский[3]). Среднее образование А.А. Самборский получил в духовном училище в Белгороде, а высшее – в Киевской духовной академии. После этого он 15 лет прожил в Англии, где состоял настоятелем русской посольской церкви в Лондоне. Здесь он женился на англичанке Елизавете Фильдинг, обращённой им в православие. В 1772 г. у них родилась дочь Софья – мать И.В. Малиновского. Таким образом, род И.В. Малиновского соединил представителей России, Украины и Западной Европы.

В связи с этим очень интересны и актуальны мысли, высказанные И.В. Малиновским в «Статистическом описании Изюмского уезда». В разделе, посвященном образу жизни населения уезда, он пишет: «…**считаю преступлением стремление отделять Украину от России** (выделено мной – П.Ч.); а потому благомыслящие должны стремиться к уничтожению прозвищ: москаля и хохла с пословицею: «с москалем дружись и камень за пазухой держи». Эти мнимо-безмозглые хохлы имеют первой основою веру; гонение за веру католиками поляками (ставшими частью западно-христианского суперэтноса – П.Ч.) и обратило их к православной России в 1654 году; украинец верен присяге, примерно неустрашим в боях, – чему способствует и мужественный вид его! Мнимо-скромный в домашнем быту, неукротим в стязаниях за правое дело; мнимо-безпечный, вялый, – неутомим в трудах и примерно терпелив, достигая своей цели…»[4].

Таким образом, еще в 1837 г. И.В. Малиновский предупреждал об опасности стремления отделить Украину от России и необходимости снятия противопоставления между украинцами и русскими – единоверными народами, живущими не только рядом друг с другом, но и на одной территории, как в Слободской Украине.

Выводы.

1. Человечество не однородно, а мозаично, оно состоит из разных народов (этносов) и одновременно возникших и локализованных в определенных

[1] Томашевская В. Лучшие друзья Пушкина. Иван Малиновский / В. Томашевская [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.proza.ru/2013/11/30/60.
[2] Стеллецкий Н.С., свящ. Протоиерей А.А. Самборский. Законоучитель императора Александра I / свящ. Н.С. Стеллецкий. – К.: тип. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1896. – 82 с.
[3] Там же. – С. 4.
[4] Статистическое описание Харьковской губернии Изюмского уезда // ГАХО. Ф. 51. Оп. 1. Д. 1. Л. 141-141 об.

регионах их экономически, идеологически и политически взаимосвязанных групп в виде социальных суперсистем, – суперэтносов. Каждый суперэтнос самодостаточен в своем развитии и противопоставляет себя всем прочим суперэтносам.

2. Украина оказалась в эпицентре противостояния между двумя разными социальными суперсистемами, или суперэтносами, – славяно-православным и западно-христианским. Спусковым механизмом обострения отношений явилось то, что часть украинской политической элиты, игнорируя принадлежность украинского этноса к славяно-православному суперэтносу, поставила целью для всех жителей Украины вхождение в состав западно-христианского суперэтноса.

3. Исходя из логики развития суперэтносов, реализация цели «евроинтеграции» Украины может быть достигнута лишь при условии растворения украинского этноса в западно-христианском суперэтносе вследствие отказа от традиций (прежде всего духовной основы – православия) и последующей ассимиляции, то есть утраты своих отличительных черт и их замены на заимствованные.

Литература

1. Черномаз П.А. Современное состояние украинско-российских отношений как отражение духовного кризиса / П.А. Черномаз // Социальная экономика. – 2014. – Вып. 48. – № 1-2. – С. 182-186.

2. Черномаз П.А. Истоки современного состояния украинско-российских отношений в контексте Евангелия / П.А. Черномаз // Евангелие в контексте современной культуры: материалы II Междунар. научн.-практ. конф., посвященной 700-летию преподобного Сергия Радонежского / ред. М.С. Жиров, Т.И. Липич, С.М. Дергалев. – Белгород: ООО «Эпицентр», 2014. – С. 44-49.

3. Черномаз П.А. Духовные причины современного кризиса украинско-российских отношений / П.А. Черномаз // Материалы Международной научно-практической конференции «Ценности и интересы современного общества»: Правовые и гуманитарные ценности современного общества. Часть 1. – М.: МЭСИ, 2015. – С. 58-65.

4. Данилевский Н.Я. Россия и Европа / Н.Я. Данилевский: 2-е изд. – М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011. – 816 с.

5. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Л.Н. Гумилев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://gumilevica.kulichki.net/EBE/index.html. Дата последнего обращения 10.03.2016 г.

6. Гумилев Л.Н. От Руси к России / Л.Н. Гумилев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://gumilevica.kulichki.net/R2R/index.html. Дата последнего обращения 10.03.2016 г.

7. Статистическое описание Харьковской губернии Изюмского уезда // ГАХО, ф. 51, оп. 1., д. 1., л. 109-150.

8. Томашевская В. Лучшие друзья Пушкина. Иван Малиновский / В. Томашевская [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.proza.ru/2013/11/30/60. Дата последнего обращения 10.03.2016 г.

9. Стеллецкий Н.С., свящ. Протоиерей А.А. Самборский. Законоучитель императора Александра I / свящ. Н.С. Стеллецкий. – К.: тип. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1896. – 82 с.

ДИАЛЕКТИКА ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА

Шелюто Владимир Михайлович,
доктор философских наук, кандидат исторических наук,
профессор кафедры мировой философии и теологии
государственного университета имени Владимира Даля,
г. Луганск (Украина)

Осмысление исторического процесса в контексте христианской религиозной философии, осуществляется, начиная от Августина Блаженного. Глубокое понимание смысла истории в контексте христианской метафизики свойственно русской религиозной философии конца XIX – начала XX веков. Творчество Ф.М.Достоевского В.С. Соловьева, К.Н. Леонтьева, Н.Ф. Фёдорова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, В.В. Розанова, Е.Н. Трубецкого, Н.О. Лосского является важнейшим вкладом в понимание истории как процесса, в первую очередь, духовного. В своём творчестве, русские мыслители исходили из представлений о сакральной истории, изложенной в книгах Ветхого и Нового Завета.

Проблемы осмысления исторического процесса в русской философии нашли своё отражение в монографиях и статьях С.С.Аверинцева, Ю. Н. Давыдова, Д.С. Лихачева, С.С. Неретиной, В.Н. Топорова, А. Мацейна, С.С. Хоружего и др.

Позиции европейских мыслителей конца XIX века – начала XX века, представителей философии жизни и экзистенциализма, существенно отличаются от позиций русских религиозных мыслителей и писателей рубежа веков. Западноевропейская мысль того времени, в отличие от русской религиозной философии, была охвачена атеистическими или антитеистическими идеями, возникающими, как результат однобокого развития европейского рационализма. Противоположной по отношению к взглядам русских религиозных философов, является нигилистическая позиция А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, атеистических экзистенциалистов.

История в христианстве рассматривается как однократный процесс, определяемый борьбой между двумя началами: Добром и злом, Христом и антихристом. Христианство всячески подчеркивает уникальность, единственность личности Христа в истории. Этим оно принципиально отличается от буддизма, исходящего из представлений о том, что в каждом временном цикле появляется свой Будда. Христианство отвергает доктрину циклического времени и учение о реинкарнации, взятое в качестве основы для понимания истории религиями, принадлежащими к индийской традиции. Правда, в раннем христианстве, и в некоторых еретических учениях, опирающихся на него, присутствуют отдельные элементы учения о «вечном возвращении». Примером этого является, в частности, учение об «апокатастасисе», развёрнутое в трудах Оригена. Однако это учение было признано впоследствии еретическим и опровергнуто Августином в трактате «О граде Божьем». Августин Блаженный утверждает, что Иисус Христос – это та

прямая стезя, которая позволяет нам выбраться из кругообразного лабиринта, воздвигнутого пифагорейцами и стоиками [1].

Согласно христианскому видению истории, Христу, в историческом плане, противостоит антихрист. Соперничество этих двух начал происходит в каждом человеческом сердце. Оно сопровождается постоянным сомнением, тревогой и страданием человека, поскольку полем этой вечной борьбы является душа и сердце человека. В темных глубинах человеческой души происходит встреча этих двух враждебных друг другу начал и решающая схватка между ними. Именно свобода человека, его личный выбор между добром и злом определяют исход этой схватки за человеческую душу. Если Христос непосредственно связан с метафизическими корнями человеческой природы, с самой природой человеческой души, то антихрист действует на поверхности истории. Поэтому сознание человека, действующего в истории, согласно христианской концепции, трагически разорвано. Оно наполнено глубокими противоречиями, которые становятся опорными пунктами в борьбе между божественной истиной и демоническим началом лжи. Осуществляя свой свободный выбор в пользу Христа, человек обретает свою изначальную целостность, заключающуюся в единстве тела, души, Духа.

Ярким примером христианской диалектики истории является учение Ф.М.Достоевского, развёрнутое в его романах и дневниках. Сходство диалектики Ф.М.Достоевского с диалектикой Г.В.Ф. Гегеля заключается в том, что Ф.М.Достоевский представляет исторический процесс как постоянное движение, связанное с борьбой Добра и зла, Христа и Антихриста. Смыслы, заложенные в истории, взаимодействуют как противоположности, развиваясь в свои антитезы. На вопрос о том, что именно в мировой истории проявляется как противоположность, Ф.М. Достоевский отвечает совершенно иначе, чем Г.В.Ф. Гегель. У Ф.М. Достоевского эти главные противоположности имеют трансцендентальный характер, поскольку они приходят к человеку со стороны двух полюсов противостояния. В отличие от немецкого философа, у Ф.М. Достоевского эти противоположности непримиримы по своей сути. Согласно взглядам русского писателя, борьба этих противоположностей ведёт, в конечном счёте, к уничтожению одной из них. Поэтому конец истории для Ф.М. Достоевского очевиден [2].

Если Гегель исходит из абстрактной идеи и эту идею развивает через человеческий дух до абсолютной формы, то Ф.М. Достоевский исходит из конкретной действительности, которая есть Бог и борющийся против Бога дьявол. Русский писатель идет по экзистенциальному пути, выявляя особенности этой борьбы в каждом человеческом сердце.

Для Гегеля вся действительность растворяется в идеях, борьба которых превращается в своеобразную игру, так как здесь зло, страдание и грех не находят места, самое меньшее они являются только случайными началами. Для Ф.М. Достоевского идеи проистекают из самой действительности, из самой

[1] Борхес Х. Л. Сочинения : в 3 т. / Хорхе Луис Борхес. – Рига : Полярис, 1994.– Т. 1. – 1994. – С. 187.
[2] Мацейна А. Легенда о Великом Инквизиторе// Наука и религия. –1990. – № 11. –С.53.

природы конфликтного исторического мира, их борьба становится трагичной, так как сама действительность носит трагический характер.

По Гегелю развитие истории идет по спирали. Она все время поднимается всё выше, но, тем не менее, каждый раз возвращается в то же самое место в пространстве. Согласно Ф.М. Достоевскому, история представляется в виде линии. Эта линия может быть ломаной, она может искривляться и поворачиваться, но она есть линия, которая однозначно имеет начало и конец.

Если у Гегеля исходный пункт философского осмысления истории носит абстрактный и светский, то у Ф.М. Достоевского исходный пункт является конкретным и религиозным.

Таким образом, христианская диалектика исторического процесса, ярким примером которой являются взгляды Ф.М. Достоевского, существенным образом отличается от диалектики Гегеля. Для Гегеля мировая история – это движение идей в образе человеческого духа, «прогресс Духа в сознании свободы». Это движение осуществляется следующим образом: человеческий дух в самом начале, будучи един, но скрывающий в себе внутренние противоречия, сам себя отрицает, превращается в собственную противоположность, а потом примиряет эти противоречия в более высоком синтезе, который, в свою очередь, также становится началом нового отрицания.

Согласно Гегелю, исторические противоречия внутренние, имманентные. Они заключаются в самом духе человека, свобода которого является постоянным отрицанием того, что было. Дух постоянно борется с ограничениями свободы, со всеми препятствиями, которые её отрицают. Однако эти, отрицающие свободу препятствия, возникают в самом Духе. Сам Дух, по Гегелю, разделён на противоположности и поэтому должен их примирить. Поэтому история, по словам Гегеля, «есть работа духа против себя самого». Согласно Гегелю противоположности, в конечном счёте, примиряются.

Невзирая на некоторое внешнее сходство, заключающееся в том, что обе диалектики носят религиозный характер, понимание сущности истории этих двух мыслителей различно, так как различны отправные точки и различны результаты, к которым они приходят.

В центре диалектики Ф.М. Достоевского стоят два основных начала, два конкретных представителя этих начал, между которыми и происходит борьба, напряжение, и, вообще, любое проявление жизни. Христос и антихрист выступают в этой борьбе как конкретные личности со своей определенной природой, со своим темпераментом, со своей любовью и верой. Однако, они больше, чем конкретные индивидуальности. Они являются символами истории.

За этими символами мы чувствуем другую, высшую и более глубинную действительность, которую они собой выражают и которую представляют. Через них говорят идейные противоположности, говорят на языке переживаний, экзистенциально, самой своей жизнью и действием.

В отличие от Гегеля, Ф.М. Достоевский понимает историю человечества не как отвлеченный идейный процесс, но как вполне реальный, конкретный, ощутимый процесс, происходящий с каждым человеком в его жизни. Прошлые

века мало волнуют Ф.М. Достоевского. Он берет за основу ту историю, которая живёт в сердце каждого человека; историю, в отношении к которой каждый должен так или иначе определиться и настроиться именно теперь. За основу понимания исторического процесса Ф.М.Достоевский берет историю личности Христа. Христос для него является началом истинной истории и подлинной жизни. История до Христа может быть нейтральной для человека, поскольку личного существования и личной судьбы она не затрагивает. История после Христа, наоборот, касается каждого, так как она вбирает нашу личность и нашу судьбу, а Христос, по мнению Ф.М.Достоевского, обнаруживается в каждом из людей. Он представляет собой именно то основание, тот краеугольный камень, на котором все свершается и который не помещается в прокрустово ложе «мира дольнего». История личности Христа всегда развёртывается именно в настоящем. И только поэтому она развёртывается в вечности. Переход в вечность может осуществиться только в момент настоящего времени, которое переживается каждым человеком. Мы можем не принять вечность, мы можем ее даже отрицать, но мы не можем её забыть, мы не можем быть равнодушными к ней как равнодушны к истории давно исчезнувших цивилизаций. История во Христе является личностно опосредованной историей, поэтому она и притягивает к себе другие личности. Христос выступает как неизменное начало становления каждого человека. Он живет всегда своим обетом и человеческим ожиданием. Его обет настолько могущественен, что века не смогли его уничтожить. Ибо он обладает безграничной божественной энергией и существует в вечности.

Философия истории Ф.М.Достоевского такова, какой она представляется в Евангелиях и во взглядах величайших христианских мыслителей, начиная от Августина Блаженного. Такая история является личностной историей. Она единственна, конкретна и неумолимо трагична до конца. Она не допускает никакого примирения противоположных начал. В ней идёт только одна четкая и прямолинейная борьба, идущая до конца.

Глубокое противопоставление истории и истины как проявлений двух противоположных начал наглядно изображено Ф.М.Достоевским в знаменитой притче о Великом Инквизиторе. В ней история выступает как фон, на котором развертывается противостояние двух антагонистических сил – Христа и антихриста. Первоначально Великий Инквизитор выглядит как человек, приспособивший учение Христа применительно к реальному миру: он упростил наиболее сложные для понимания «здравым смыслом» положения христианства. Но затем он утверждает, что христианское учение в его чистом виде не пригодно для «мира дольнего», так как, говоря словами О.Шпенглера, «изречения Иисуса, многие из которых дословно сохранились в памяти его спутников – это изречения ребенка, оказавшегося в чуждом, позднем и больном мире. В них нет никаких социальных наблюдений, никаких проблем, никаких размышлений»[1]. Мудрость Христа является мудростью «мира горнего», а не

[1] Шпенглер О. Закат Европы: Очерки Шпенглер морфологии мировой истории Т.2. Всемирно-исторические перспективы /– Мн.: ООО «Попурри», 1999. – .С.271

«мира дольнего», эта мудрость «не от мира сего». Христос избирает «немудрое мира».

В то же время, христианство содержит в себе глубокую метафизику, а не просто наивное морализаторство. Это – метафизика в её наиболее чистом виде. Ф.Ницше, являвшийся неистовым критиком христианской морали, а не христианской метафизики и самого Христа, всячески подчеркивает, что «смерть Бога» наступает именно тогда, когда люди метафизические построения религии превращают в моральные сентенции, адаптируя их к «здравому смыслу» и, таким образом, «профанируя» их.

Первый шаг Великого Инквизитора заключался именно в «профанации» христианской метафизики. Именно этот шаг привел его к «духу пустыни», и, следовательно, он учение Христа не исправил, а намеренно «извратил и испортил». Подобные «исправления» были не адаптацией христианских истин к конкретным историческим реалиям, а выражали стремление полностью вытеснить их из жизни.

Но отрицанием Христа и поворотом к «духу пустыни» тайна Инквизитора еще не исчерпывается. Инквизитор продолжает: «Все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч управляющих ими и хранящих тайну. Будут тысячи миллионов, взявших на себя проклятие познания добра и зла. Тихо умрут они, тихо угаснут во имя Твое, и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастья будем манить их наградой небесного и вечного»[1]. Это последняя и глубочайшая тайна Инквизитора, который со всеми своими стараниями осчастливить человечество не верит ни в Бога, ни в бессмертие души. По ту сторону для него существует только «вечная смерть». Именно в этой тайне заключается самое глубокое внутреннее сопротивление Инквизитора как исторического, смертного человека Христу, который согласно Новому Завету есть «путь, истина и жизнь».

Инквизитор выступает как символ исторического, преходящего, а потому и противоположного Христу начала. «Антихристово начало» в истории проявляется в форме нигилизма: «Не верить ни в Бога, ни в Христа, ни, наконец, в дьявола – вот суть нигилизма и вот лучшая почва для деятельности антихриста[2]. «Дух пустыни» действует через людей, поскольку люди являются зримыми и непосредственными участниками истории.

Борьба двух противоположных начал, Христа и антихриста, представляет собой ось, вокруг которой пульсирует, с точки зрения христианства, вся история, в особенности история, существующая после Христа.

Как уже было отмечено, согласно гегелевской концепции диалектики исторического процесса, Абсолютный дух стремится избавиться от противоречия, разрешить его путем примирения или борьбы, так или иначе, добиться «синтеза». Согласно христианской концепции истории, одним из ярких проявлений которой, является мировоззрение Ф.М.Достоевского, вместе два начала истории, Христос и антихрист, существовать не могут. Эти начала являются несовместимыми по своей сути. Их борьба ведет не к компромиссу,

[1] Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в пятнадцати томах.– Л.: Наука, 1988. – Т. 9: Братья Карамазовы. Части I – III. – 1990. –С. 292
[2] Мацейна А. Легенда о Великом Инквизиторе // Наука и религия. –1990. –№ 12. – С.24.

не к согласию, а к окончательному вытеснению из исторической действительности «антихристова начала». Никакого синтеза в этом случае быть не может. Остро поставив перед собой проблему «нигилизма», как «антихристова начала», Ф.М.Достоевский задался вопросом: может ли душа человека вынести полный отказ от Бога? Он отвечает на него, что это возможно только тогда, когда отрицается само существование Бога. Только тогда, когда человек не верит, что Бог есть, когда он делает нигилистический выбор, когда в бытии он не находит никакого смысла и никакой цели – только тогда он может превратиться в противоположность Бога и вершить дела его вечного врага. Признать реальное существование Бога и вместе с тем окончательно выбрать Его вечного врага, по мнению Ф.М.Достоевского, является невозможным для человека.

В отличие от протестантизма с его учением о божественном предопределении, послужившим основой формирования либеральной идеологии прогресса, православное христианское мировоззрение не видит в истории имманентного смысла. Такое отношение к истории с особой чёткостью прослеживается в русской религиозной философии. Ф.М.Достоевский, например, высказывается об истории так: «Все можно сказать о всемирной истории; все, что только самому расстроенному воображению в голову может прийти. Однако только нельзя сказать что благоразумно? На первом слове поперхнетесь» [1].

Ф.М.Достоевский глубоко ощутил кризис сакральных ценностей и усматривал деградацию человеческой истории именно в том, что люди отказываются от веры в Бога и переходят в стан его врагов. Он, как и Ф.Ницше, понимал, каким образом учение Христа превращалось в учение о Христе, как христианская метафизика превращается в навязчивое морализаторство. Он видел и осознавал, что, в конечном счете, человечество перестаёт испытывать доверие и к моральным принципам, выстроенным на основе религиозных заповедей, и пытается «устроиться уже без Христа». Несмотря на это, в отличие от «религиозного нигилиста» Ф.Ницше, Ф.М. Достоевский, в конечном счете, сделал свой выбор оставаться в любом случае не с прогрессом, а с Христом.

Деградация человечества связывается в христианстве именно с утратой веры и торжеством рационального, технократического начала. Человек может признавать мир и благо, прогресс и демократию, но отрицание Христа неизбежно ведет его в лагерь врагов Бога. В.С. Соловьев в «Трех разговорах» представляет Антихриста как необыкновенно способного, гениального человека: «Сознавая в самом себе великую силу духа, он был всегда убеждённым спиритуалистом, и ясный ум всегда указывал ему истину того, во что должно верить: добро, Бога, Мессию. В это он верил, но любил он только одного себя»[2]. Он даже написал книгу, которая могла бы заменить собой Библию. Но этой книге не хватало имени Христа. Согласно

[1] Цит. Мацейна А. Легенда о Великом Инквизиторе // Наука и религия. –1990. – № 12. – С. 25.
[2] Соловьёв В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В. С. Сочинения: в 2 т. – М., 1989. – Т. 2. – С. 740.

В.С. Соловьёву, отрицание Христа является первым условием нигилистической установки. Однако власть антихриста недолговечна, и уничтожив христианство, она, как считает русский мыслитель, в конечном счете, как нигилистическое и тупиковое начало истории, должна быть свергнута теми же силами, которые её первоначально поддерживали. В «Трех разговорах» именно евреи, после того как антихристом были сокрушены христиане, вступают в борьбу с ним. Этим самым, религия как бы обращается к своим источникам, к тому глубокому слою сакрального, который неистребим внутри человека, несмотря на направленность большинства его потребностей в сторону материального начала. Как подчеркивает С.Н.Булгаков: «Несмотря на весь атеизм значительной части еврейства, на весь его материализм и практический и теоретический, под всеми этими историческими напластованиями все-таки лежит религиозная почва, которую сумел почувствовать и обнаружить религиозный гений В.Соловьева»[1].

Согласно христианскому миропониманию, история превращается в «ответственное поле драмы человеческого существования, на которое человек решается, идя на чудовищный и тяжкий и никогда не гарантированный в смысле успеха труд души, на внутренний труд, на внутреннюю работу. В этом понимании звучит эсхатологическая нота, нота исполнения того, что должно исполниться, исполниться до конца, и это есть основное ощущение европейского человека» [2].

Эсхатологический смысл исторического процесса подчёркивается Н.А.Бердяевым: «С имманентной точки зрения история есть неудача, лишенная всякого смысла. История имеет смысл только в том случае, если она кончится, если она не будет бесконечной. Имманентного смысла история не имеет, она имеет лишь трансцендетный смысл»[3]. Поэтому стремление обрести трансцендентный смысл побуждает религиозную мысль выйти за пределы истории, к её концу, к эсхатологии.

Абсолютное будущее, именуемое в христианской традиции «вечностью», «царством Духа», «новым эоном», «Царством Божиим», «Новым Иерусалимом», составляет конечную цель и смысл истории. Смысл истории определяется эсхатологией. Эсхатология как учение о «конце света» разработано в иудаизме и христианстве, исламе и зороастризме, верованиях первобытных народов и других религиозных культах. Эсхатологические представления проявляются в двух диаметрально противоположных формах: мифической и исторической эсхатологии.

Мифическая эсхатология изображает извечную борьбу между космосом (порядком) и хаосом (беспорядком). Она утверждает вечность истории и возобновляемости космоса. Историческая эсхатология, наоборот, ведет отсчет не от мифического «начала мира», а от конкретно датируемых событий, которые считаются ключевыми моментами исторического процесса. Историческая эсхатология составляет основу Ветхого Завета.

---

[1] Булгаков С. Сочинения: в 2 т. – М.: Наука, 1993. –Т. 2. Избранные статьи.– 1993. – С. 264.
[2] Мамардашвили М. К. Проблема человека в философии // О человеческом в человеке / под ред. И. Т. Фролова. – М., 1991. – С. 21–22.
[3] Бердяев Н.А. Экзистенциалистская диалектика божественного и человеческого. – Париж: YMCA – PRESS, 1952. – С. 205

Ещё в иудаистском мировоззрении начинает формироваться апокалиптическая концепция мировой истории. В Иерусалимской гражданской храмовой общине и за ее пределами, в Вавилонии и других странах, из пророческих текстов возникла целая литература «откровения», повествующая о судьбах мира. Примерами эсхатологических произведений в иудаизме являются Книга Пророка Даниила, Книга Еноха, Книга Юбилеев, Завещание 12 патриархов и др. Эти книги пронизывала уверенность в охватывающем всю вселенную и всех людей противостоянии и противоборстве на «Судном дне» ведомых Богом сил добра с силами зла. Эти книги свидетельствуют, в конечном счете, о вере в спасение слабого, ничтожного, раздираемого между добром и злом человека[1]. О значении эсхатологического времени для иудейского религиозного сознания свидетельствует то, что одним из наиболее почитаемых религиозных праздников в иудаизме является «Йом – киппур» – Судный день. Этот день, который обязательно должен состояться в будущем, празднуется уже в настоящем времени.

Основное содержание иудейской эсхатологии заключается в том, что народ Израиля не подчинился законам и воле Божьей и Бог сокрылся от него. Но если он будет следовать заповедям Бога, то снова обретёт праведность, так как Бог избрал именно еврейский народ в качестве исполнителя своей воли. Поэтому народ Израиля может спасти не только себя, но и весь мир. Это решающее для иудеев событие истории отнесено в будущее время.

В отличие от традиционной иудаистской и христианской догматики, некоторые русские религиозные мыслители, в частности, Н.А. Бердяев настаивают на том, что эсхатологическое будущее творится не только Богом, но и человеком. Устремленность к этому последнему, завершающему Смыслу, его поиск, работа над его приближением и составляет сущность истории. Н.А.Бердяев подчиняет русскую историю и философскую мысль требованиям эсхатологии, которая является краеугольным камнем христианского понимания истории. История мира изначально направлена к своему концу, и этот конец истории окончательно определяет весь её смысл.

Согласно христианскому мировоззрению, главное событие истории уже свершилось. Оно было связано с приходом Христа. Именно фигура Христа служит обетованием Царства Божьего. Благодаря явлению Христа, начинается новая эра Божьего искупления. Именно благодаря этому, самому великому событию в истории человечества, наступило время, когда каждый человек должен сделать выбор: с кем ему быть – с Христом или антихристом.

Идея эсхатологии является ключевой идеей христианской историософии. Мессианское чувство свойственно каждому христианину. Христианину надлежит жить ожиданием и тоской по грядущему мессии, который в Апокалипсисе именуется Параклетом. Грядущий приход мессии связывается со Страшным Судом. Христианство отрицает мессианскую роль еврейского народа. Ведь согласно апостолу Павлу, для христианства нет «ни эллина, ни иудея, ни мужчины, ни женщины, ни раба, ни свободного». Самоутверждение

[1] Ясперс К. Смысл и назначение истории – М.: Политиздат, 1991. – С.34

какой-либо одной нации в противовес другим; представление о национальной исключительности, будь это «богоизбранность» евреев или миссия немецкой нации, которая, по словам И.Г.Фихте, «несет с собою возрождение человечества», представляется христианским мыслителям порождением язычества.

Русские религиозные мыслители заострили своё внимание на чисто духовных аспектах исторического процесса. Опираясь на библейские тексты, они показали исторический процесс как бескомпромиссную борьбу Абсолютного Добра и относительного зла, завершающуюся победой и торжеством Добра.

Литература

1. Борхес Х. Л. Сочинения : в 3 т. / Хорхе Луис Борхес. – Рига : Полярис, 1994– . – (Urbi et orbi). – Т. 1. – 1994. – 559 с.
2. Мацейна А. Легенда о Великом Инквизиторе /Антанас Мацейна// Наука и религия. –1990. – № 11. –С.53–55; № 12. – С.23–25.
3. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки Шпенглер морфологии мировой истории Т.2. Всемирно-исторические перспективы /Освальд Шпенглер; [пер. с. нем. С.Э. Борич]. – Мн.: ООО «Попурри», 1999. – 720 с.
4. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в пятнадцати томах/ Ф.М. Достоевский. – Л.: Наука, 1988. – …Т. 9: Братья Карамазовы. Части I – III. – 1990. – 698 с.
5. Соловьёв В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории// Владимир Сергеевич Соловьёв // Соловьёв В. С. Сочинения : в 2 т. – М., 1989. – Т. 2. – С. 635–762. – (Философское наследие).
6. Булгаков С. Сочинения: в 2 т. / Сергей Николаевич Булгаков. – М.: Наука, 1993–…. – (Из истории отечественной философской мысли). Т. 2. Избранные статьи.– 1993. – 604 с.
7. Мамардашвили М. К. Проблема человека в философии/ М. К. Мамардашвили // О человеческом в человеке / под ред. И. Т. Фролова. – М., 1991. – С. 8–22.
8. Бердяев Н.А. Экзистенциалистская диалектика божественного и человеческого. – Париж: YMCA – PRESS, 1952. – 246 с.
9. Ясперс К. Смысл и назначение истории : [пер. с нем.] / Карл Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с. – (Мыслители XX века).

ОПЫТ САМОПОЗНАНИЯ ЛИЧНОСТИ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ

Ширманова Марина Юрьевна,
кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и теологии
ФГАОУ ВО НИУ « БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Одним из условий духовного становления человеческой личности является ее приобщение к духовной традиции той культуры, которой она принадлежит, в ценностно-смысловом поле которой происходит её развитие. Ведущая роль в формировании ценностно-смыслового поля культуры любого народа, в образовании смыслового содержания ее концептов принадлежит религии. Для нашей страны и русского народа такой религией является христианство в его православном исповедании.

Главным содержанием духовного опыта, или опыта духовной жизни Православия является преодоление греховного отчуждения от Бога и

восстановление утраченного в грехопадении прародителей единства с Ним. Через соединение со Христом в благодати Святого Духа в опыте православной веры человек приобщается блаженству Царства Небесного и входит в полноту радости жизни Личного Бога-Троицы, Который есть любовь (см. : 1 Ин. 4; 17-19; 1 Кор. 13;1-7).

Согласно православному вероучению личностное бытие человека возможно благодаря тому, что человек создан своим Творцом – Абсолютной, безусловно сущей Божественной Личностью по Её образу и подобию. В Православии способность человека быть личностью определяется его возможностью быть субъектом богообщения, наделённым даром творческой славы, разума, совести, любви, свободы, возможностью выбора между абсолютным добром общения и единения с Живым Богом и злом отказа от Него, даром творческой ответственности за единение с Богом-Троицей и безусловное приобщение Его вечной жизни. Человек утверждает свое личностное бытие, свободно подчиняя свою волю Божественному Логосу, Который открывается сердечно-совестному созерцанию человека, видим его совестью как сущностное ядро и основание человеческой личности. Обретение личностного бытия в евхаристическом общении с Живым Личным Богом осуществляется человеком через его духовное преображение в опыте веры, покаяния, смирения, отрешения от тщеславных привязанностей к стихиям тварного мира и самоосознавания.

Возможность осознавания человеком самого себя основывается на его богоданной способности через приобщение духу божественной славы в совестном созерцании выходить за пределы предметного содержания своего душевного мира, созерцать, видеть духовным оком свои мысли, чувства, эмоции, желания, мотивы поступков как «мои», но не совпадающие со мной, моим личным «я». Не отождествляя себя, свое личное абсолютное Я с феноменами своего душевного мира (познавательными, эмоциональными, волевыми), дистанцируясь от них, человек в самосознании сохраняет чувство своей личной, персональной идентичности, сознает себя самого как не совпадающего с этими феноменами, не связанного с тварным миром и его образами и не обусловленного ими. Таким образом, осознание человеком самого себя есть сердечно-совестное осознание его сущностной свободы, безусловной самобытности его подлинного Я, совпадающего с самобытной живой силой божественной славы в полноте ее мира и радости.

Осознавание самого себя есть неотъемлемый способ бытия личного Я человека, форма деятельности его духа как существа, созданного по образу и подобию Бога. Образ Божий действует в душе человека как способность осознавания человеком персонального бытия себя – «Я есть» и осознавания идеала духовного совершенства и свободы духа человека, как нормы его личного бытия. Благодаря способности осознавания себя самого человек способен различать добро и зло, достойное и недостойное образа Божия в себе, своей духовной свободы и действовать на основании этого сознаваемого различения. Свободно выбирая между свободной, абсолютной

необусловленностью творческой активности своего духа и отказом от нее, человек укрепляет свою волю в свободном усилии прославления своего Творца.

В основе самопознания и реализации человеком себя богоподобной уникальной, самобытной, безусловно ценной личностью лежит его вера в себя как в созданного Богом носителя образа своего Творца, призванного к уподоблению своему совершенному Создателю, Его любви и свободе. Вера в высшее призвание, соединяясь с духовным чувством, или чувством духовного, личного (богоподобного) достоинства человека, дает импульс покаянию – сознательному волевому усилию осуществления этого чувства. Чувство духовного, личного достоинства человека является проявлением образа Личного Бога в его душе. Оно связано с деятельностью совести и является формой и способом прямого и непосредственного совестного самосознания духа.

Самосознавание, или сознание духом самого себя осуществляется как деятельность совести как совестно-сердечное созерцание духа, или духовное видение. Совесть открывает человеку образ самого себя как идеальную совершенную норму жизни его духа. Следуя этому образу и чувству своего духовного, личного достоинства, человек живет в мире, в ладу со своей совестью, или в ладу с самим собой. Осознавая свои реальные желания, волевые устремления, мысли, чувства, эмоции, поступки в свете идеального образа себя самого, человек может быть честным с самим собой и приводить их в соответствие с требованиями совести или лгать самому себе, оправдывая свой эгоизм, своекорыстие, тщеславие. Когда человек пренебрегает голосом совести, отворачивается от идеальной формы своей личности, он изменяет самому себе, предает самого себя, погрязая в тщеславии, самомнении, гордости. Каждый человек обладает свободой выбора следования онтологической форме личности или отказа от себя самого, от идеальной формы своего личностного бытия. От свободного выбора направления и деятельного напряжения воли человека в конечном счете зависит быть ему подлинной личностью или потерять самого себя, утратить свободу духа.

Это волевое усилие к необусловленной деятельности (самодеятельности) духа является главным содержанием покаяния – духовно- практического, деятельного осуществление человеком самого себя, самореализации, или самоактуализации. Самореализация человека через покаяние возможна благодаря тому, что в покаянии происходит принятие им идеала своего богоподобного совершенства и духовной свободы в качестве нормы своего личного бытия и следования этому идеалу.

Духовное содержание покаяния – перемена, или возвышение ума. Возвышение ума – это и есть осуществление возможности выхода личного Я человека за пределы его эмпирического наличного душевного мира и в соединении с живой силой духа Божией Славы возвышаться над его содержанием, дистанцироваться от него.

Принимая и познавая самого себя в покаянии, человек осознает себя субъектом безусловного, беспредпосылочного, бескорыстного прославления Бога – Троицы в благодати Святого Духа. Творчески созидая себя по образу

самобытного, свободного бытия своего Творца, человек познает самого себя, обретает возможность осознать свою духовную жизнь в ее свободе – самобытности, независимости от какой-либо обусловленности стихиями тварного мира.

Через самопознание человек в православной аскетике осознает свою сущностную свободу как возможность жить согласно Божественному Логосу, определяющему его духовную сущность как беспрепятственное следование своей духовной природе, доксологическо-евхаристической сущности, осуществление желаний радости, свободы, полноты жизни духа, любви, общения с Богом, вытекающим из этой сущности.

Проявление, самовыражение сознающего себя духа – разума, или Божественного Логоса происходит посредством языка. Ключом к пониманию сущностного содержания православной духовной традиции в русской культуре является русский язык. Он выражает и хранит ценностно-смысловое и предметное поле русской культуры, одновременно являясь его порождением. Слово, вырастая из онтологических глубин абсолютно сущего бытия благодати Божией, репрезентирует эту реальность духовной жизни, выражает ее. И хотя это абсолютно сущее бытие познается только путем откровения, оно являет себя в словах и символах определяя их значение и наполняя смысловое содержание. Онтология, или метафизика языка возникает благодаря тому, что язык выражает и хранит самобытную живую силу творческой славы, данную сердечному созерцанию человека, его умному, совестному видению.

Это подтверждается выявлением и исследованием онтологического смысла тех слов русского языка, в которых наиболее ярко проявляется и выражается опыт самосознания личности человека, думающего и говорящего на русском языке, пути смыслообразования этих слов и способы организации ими сознательной духовной жизни и опыта самоосознавания личности. Этот опыт обретается через приобщение человека к благодати самобытной живой силы славы Божией. Этими словами выражаются и задаются способы осмысления и постижения этой благодатной живой силы, осознаются и актуализируются онтологические источники и основания смыслового содержания этих слов. Религиозный духовный опыт, определяющий и наполняющий смысловое содержание слов, понятий, концептов русского языка, позволяет говорить об этом смысловом содержании как об истинном, живом, или простом, т. е. основанном на абсолютной Истине Божественного безусловного беспредпосылочного безотносительного бытия. Истинный, живой, или простой смысл вещей, понятий, значений слов открывается здравому смыслу, т.е. уму простому, целостному, живому, трезвому, ориентированному в своём становлении и бытии на ум Христов.

Поэтому представляется важным исследование условий и опыта самоосознавания личности через приобщение к онтологии русского языка, осознавание оснований и истоков онтологического, или живого содержания смыслов и значений его языковых единиц.

Неразрывную связь духовного опыта постижения глубин сущностного бытия и образования онтологического содержания смыслов слов и языковых

форм русского языка можно установить через теоретическое, созерцательное осмысление значений этих слов. Онтологическое содержание смыслообразованию придает реальный опыт веры и основанный на ней опыт сознательной духовной жизни личности, опыт духовного самопознания русского православного человека.

Онтологическая, сущностная содержательность языковых форм русского языка выработана многовековым духовно-практическим религиозным опытом русских православных людей, духовной жизнью личностей, его составляющих, духовной силой, обретаемой этим опытом. Онтологическое содержание русского языка конституируется и строится идеями и живым духовным опытом Православия, опытом православной веры в то, что человек создан Богом – Духом – Любовью по образу и подобию своего Творца и является носителем божественных даров: залога вечной жизни творческой славы в ее свободе и полноте, любви, разума, свободы самоопределения. Человек призван к общению со своим Творцом в благодати Святого Духа, к познанию, зрению своего Создателя чистым сердцем, к уподоблению ему в совершенной божественной любви и свободе.

Бестелесность, бесплотность Божественного бытия выражается словом *дух*, производным от слова *дыхание* – того, что есть, существует, но невидимо, бесплотно.

Творение человека Богом осуществляется в творческом акте *вдохновения* – вдыхания, вдуновения в лицо человека дыхания жизни, силы духа божественной творческой славы [см.: Быт. 2,7]. Эта сила образует *сущностное,* данное Богом – абсолютно сущим бытием ядро человека как личности – существа, которое стоит лицом к лицу со своим Создателем.

В русском языке слово *личность* получает онтологический смысл, когда им обозначается человеческий индивид, являющийся носителем особых свойств и качеств, выражающих его духовное, богоподобное достоинство. Как личность человек призван к богообщению, богопознанию и богоуподоблению. Он наделен верой, разумом, чувством своего духовного, божественного достоинства, даром творческой ответственности за свое *благоустроение,* самосознанием и способностью познания своего Творца. Как личность человек обладает свободой выбора и свободой воли, способностью самодеятельности – он может сам полагать и осуществлять цели своей деятельности – действовать не из внешних мотивов выгоды, пользы, удовольствия, страха принуждения, а из себя самого, находить цель и источник своей деятельности в себе самом, в своем сущностном ядре, определяемом Божественным Логосом. Как личность человек способен к свободной и разумной деятельности, соответствующей его высшему, богоподобному достоинству, к общению со своим Творцом.

Этимологически смысл слова *личность* связан со словом *лицо*. Через лицо человек связан со своим Творцом, лицом обращен к Нему в момент своего возникновения, через лицо получает от Него дар дыхания живой силы творческой славы и становится «душою живою», призванной к общению со своим Творцом, лицом к лицу человек и его Творец предстоят друг другу в творческом общении и созерцании. Как личность человек является субъектом

богообщения и богоуподобления, поскольку только от Бога и в Боге он может приобрести те качества, которые делают его подлинно личностью – субъектом свободы и творческой ответственности, субъектом богообщения.

Живая сила духа божественной славы, которую человек получает в дар от своего Творца и который приходит в бытие, составляет духовное содержание сущностного, или онтологического ядра его личности, предмет его онтологического самопознания и источник онтологического смыслообразования слов русского языка, эту духовную силу выражающих.

Сущностное, или онтологическое ядро человеческой личности выражается и обозначается словом *сердце*. Этимология слова *сердце* восходит к образам *центра, середины ядра, сердечника* какого – либо предмета. Онтологический смысл слова *сердце* применительно к сущностному ядру человеческой личности определяется самобытной живой силой духа творческой славы, которая составляет это ядро, образует сущность человека, содержание жизни сердца. Сердце – это центр человеческого бытия, средоточие и источник духовной силы, или живой силы духа, главный орган богообщения и богопознания. Чистота сердца – главное условие зрения Бога лицом к лицу [см.: Мф. 5,8; 1 Кор. 13, 12].

Онтологический смысл слова *сердце* концентрирует и выражает религиозный духовный опыт самопознания и богопознания – опыт осознавания сущностного ядра человеческой личности, наполненного живой силой творческой славы как середины, центра, основания его бытия. Сердцем человек живет и прославляет своего Творца, познает Его, себя, других людей, сердцем радуется, мыслит, тоскует. Сердце может быть *мудрым, зрячим, вещим, крепким* или, наоборот*, слепым, глухим, черствым, мертвым.*

В сердце, или сущностном ядре человеческой личности хранится дар творческой славы, благодаря которому человек становится разумным существом, призванным к осуществлению, видению и осмыслению этой благодатной жизни. Принимая дар божественной славы человек становится *славным*, отвергая его – *бесславным*, *тщеславным*. Лишаясь силы творческой славы, теряя веру в неё и волю к ней, человек утрачивает своё богоподобие. Его лицо превращается в *личину* – маску, искаженное подобие лица, его имитацию. Человек *обезличивается.* Он перестает быть субъектом свободы, самобытным субъектом самодеятельности, из своей собственной духовной сущности творящим свое бытие. Воля человека попадает под власть стихий тварного мира – он перестает быть субъектом своего *благоустроения,* становится простой вещью мира, включенной в цепь причинно-следственных связей и отношений, становится объектом внешних воздействий и манипуляций.

Онтологическое смыслообразование слов русского языка показывает, что свобода – это главное и естественное состояние субъекта языка. Способность человека быть субъектом свободы, личностью – самобытным, самодеятельным, ответственным субъектом творчества своего духовного бытия в русском языке выражается постфиксом « – *ся*», который формирует возвратное значение глаголов, выражающих способность человека самому быть субъектом своих состояний, самому быть их причиной, а не пассивным объектом внешних

воздействий. Например, такие глагольные формы как *успокойся, не расстраивайся, не бойся, не злись* прямо указывают на тот факт, что не внешние обстоятельства являются причиной беспокойства, злости, расстройства души (когда человек не в духе не в себе, вышел из себя), а сам человек себя расстраивает, беспокоит, злит, поддается испугу, чего может и не делать, если захочет.

Возвратное значение глаголов выражает способность самодеятельности, способность действовать из себя самого, из своей внутренней сущности, самому быть субъектом своих состояний, а не отдавать свою волю под власть внешних причин и обстоятельств. Будучи субъектом свободы, реализуя свою сущностную свободу, личность действует из своей сущностной онтологической формы, сама является источником и причиной своих действий и состояний, а не пассивным объектом внешних детерминаций.

О призвании человека к богоподобному совершенству в его свободе и любви ему говорит совесть. Онтологическое содержание смысла слова *совесть* в русском языке бесспорно. Опыт совестного осознавания человеком живой силы творческой славы, которая составляет его сущностное ядро, пополняет жизнь сердца и *одухотворяет* человека, есть опыт богообщения и богопознания.

В совести дана идеальная, или онтологическая форма бытия личности, образ ее богоподобного совершенства. Совесть ориентирует человека на реализацию его богоподобного достоинства, охраняет от уклонения от его призвания к общению со своим Творцом и уподоблению ему в *благодати* Святого Духа – *дарении,* бескорыстном, ничем внешним не мотивированном *давании блага* силы духа творческой славы.

Этимология слова *совесть* прямо указывает на выражаемое им *совместное ведание, знание.* В совести совмещены, соединены несколько знаний – знание о Творце и его воле относительно человека, знание о подлинном добре или благе богообщения, знание о недобром, недостойном – грехе как уклонении человеческой воли от воли Божией, знание человеком себя и знание голоса Божия в своей душе.

В совести происходит встреча человека со своим Творцом. Совесть дает ему знание о воле Божией о человеке. Совестью человек чувствует и осознает *присутствие духа* творческой славы как идеала, задания Бога человеку и той предметной духовной реальности, которой наполнено и живет *сердце* человека – сущностное ядро его личности. В совести происходит встреча личного Я человека, наделенного свободой выбора и способностью самоосознавания, с образом Божиим в нем. Совестью человек различает добро и зло, знает о них, совестью знает волю Бога о себе и осознает соответствие устремлений своей воли воле своего Творца.

В совести дано знание о реальном единосущии и духовном единстве всех людей, равенстве их перед Богом. Онтологическое содержание смысла слова *совесть* как совместного знания определяется также и тем фактом, что совестное, духовное знание едино для всех людей. Закон и голос совести едины во всех людях – весть, знание, посылаемое Богом, носит совместный, всеобщий

характер. По причине совместного характера совестного знания, единства закона совести для всех людей каждый человек может обращаться, взывать к совести другого человека, в надежде найти понимание и отклик.

Свет совестного знания и осознавания светит в душе каждого человека, освещая его поступки, намерения, мысли. Совестью *видит, различает, судит* их как добрые и злые, достойные и недостойные, соответствующие образу Божиему в нем или уклоняющиеся от него, и направляет волю человека к добру, *подсказывает* правильный выбор, *наставляет* на путь истинный. В этом случае совесть является *живой, чистой, спокойной, зрячей, доброй,* различающей добро и зло. Слушая голос совести, и следуя ему, человек живет в ладу со своей совестью, *в ладу с собой самим.*

Когда человек утрачивает волю к добру, *благоволение,* нарушает волю Бога о себе, он перестает жить по совести, перестает исполнять ее законы. Отказываясь от блага общения со своим Творцом, человек перестает *слушать* и *слышать* голос совести, *заглушает* его, *забывает* о совести, идет на сделку с ней. Ему кажется, что совесть его *молчит*, становится *мертвой.* В начале совесть *обличает, мучает, терзает,* а потом *умолкает,* как принято сейчас говорить, *отмораживается.*

Но совесть не исчезает совсем, она может и *пробудиться, заговорить, направить на путь истины.*

Если же этого не происходит, человек умирает для своей совести, *изменяет себе самому* – тому образу себя, о котором он знает в своей совести.

Образование онтологического смысла слова *совесть* осуществляется на основе самореализации и самопознания, совпадающих с практическим опытом жизни по воле Бога, по закону совести. Следуя своей совести человек становится самим собой, реализует, осуществляет и познает свое подлинное, сущностное «Я». Живя *в ладу со своей совестью* человек живет *в ладу с самим собой,* согласно образу Божию в своей совести. Сопоставляя свои реальные желания, волевые устремления, мысли, эмоции, поступки с идеальной формой своего «я», образом себя самого, человек может быть *честным перед своей совестью, честным с самим собой* или *идти* на *сделку со своей совестью, начать изменять самому себе.* Когда человек пренебрегает голосом совести, умирает для нее, он *предает, теряет самого себя, пребывает не в себе, выходит из себя.*

В совести человека присутствует знание об образе его богоподобного духовного совершенства, образ *себя самого – самодеятельного* – (действующего из своей духовной сущности, из своего видения), *самобытного* (свободного от какой – либо детерминации его воли небожественными предметами), сознающего самого себя, субъекта богообщения, общающимся со своим Творцом *самостоятельно* – один на один, лицом к лицу.

Местоимение *сам* и производное от него существительное *самость* в русском языке означает один, единый, существующий самостоятельно, действующий самостоятельно, сам по себе, отреченный, отделенный от других форм бытия. Эта отрешенность может быть отделенностью от Бога. Тогда самость приобретает онтологический смысл гордости, эгоизма, самолюбия.

Если же самость образуется отделенностью от всех стихий тварного мира при условии единства с Богом, причастия Его бытию, то в этом случае *быть собой самим* означает подобно самобытному, самосущему Богу быть свободным, не зависеть от чего бы то ни было, принадлежащему миру тварному, небожественному, иметь самостоятельное ничем не обусловленное бытие – *само – бытность.* Быть собой самим – значит подобно Богу иметь жизнь и её источник не в стихиях внешнего, тварного мира, а в себе самом, в онтологических глубинах своего сущностного бытия, быть *само-деятельным* – подобно Богу действовать из себя самого – своей сущности, иметь жизнь в самом себе (См.: Ин. 5,26).

Субъект языка, который осознает и осмысливает себя как себя самого, тем самым утверждает, что свобода – это его естественное состояние, то состояние которого он достоин, к которому призван и в котором живет. Образ свободы, образ себя самого как самобытного, самодеятельного субъекта безусловной деятельности бескорыстного *благодарения* дан человеку в его совести. Из нее он узнает о своем призвании к свободе прославления своего Творца.

В словах русского языка мы находим прямое указание на пути духовного самопознания и самоосуществления человека, способы актуализации им сущностного ядра своей личности. Онтологический смысл слова *совесть* в русском языке имеет духовно-практическое происхождение, вытекает из единства слова и дела, ориентирует на единство знания и практического опыта.

Слово осмысливается здесь как Божественное слово, Божественный Разум- Логос, а дело – как воплощение этого Слова в сознательном волевом усилии следования воле Божией, в духовном делании покаяния, молитвы, смирения, внимания и трезвения, в опыте стяжания благодати Святого Духа, в опыте исцеления души от греха и страстей.

Таким образом, мы видим, что духовно-практическое содержание онтологии русского языка формируется опытом духовного, умного молитвенного делания, опытом преображения души человека – воли, чувства, разума в совестно-сердечном молитвенном созерцании, в опыте цельной жизни духа православной веры. Из этого опыта духовного преображения человека на пути богообщения, богопознания и богоуподобления становится понятным процесс образования онтологического содержания смысла слов русского языка, возможным установление фактической живой связи слова с глубинами религиозного духовного опыта человека, с благодатным онтологическим ядром человеческой личности.

Рассмотренные в статье онтологические основания этимологии и значений слов русского языка, являются порождением благодати самобытной живой силы творческой славы, выражением духовного самоощущения и сущностного самопознания человека, принадлежащего к русской православной традиции.

ИДЕЯ ВСЕОБЩЕГО СПАСЕНИЯ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Анненкова Елена Александровна,
аспирантка кафедры философии и теологии
ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Вопрос о вечности адских мучений является проблемой, неизменно приковывавшей к себе интерес отцов и учителей Церкви, а также религиозных мыслителей и богословов как Востока, так и Запада. Несмотря на то, что в Священном Писании имеются недвусмысленные ссылки на вечность адских мучений, и учение Оригена об апокатастасисе было осуждено христианской церковью на V Вселенском Соборе, на протяжении всей истории христианства появлялись мыслители, для которых мысль о вечном осуждении грешников являлась непереносимой и противоречащей принципам христианской любви. С середины XX в. набирает позиции вера во всеобщее спасение, или универсализм. В пользу теории о всеобщем спасении высказывались такие крупные западные богословы, как Карл Барт, Карл Ранер, Ханс фон Урс Бальтазар, а также некоторые представители РПЦ, такие как Каллист (Уэр), Иларион Алфеев и А.И.Осипов. Идея о всеобщем спасении нашла немало сторонников в рядах представителей русской религиозно-философской традиции – поддерживали идеи универсализма Н.Федоров, Вл.Соловьев, Сергий Булгаков, Н.А.Бердяев, Е.Н.Трубецкой, П.Флоренский, А.Туберовский, П.Евдокимов.

Рассмотрим вкратце историю идеи о всеобщем спасении, или универсализма. Можно сказать, что она довольно недолгая, поскольку точка зрения о том, что все люди будут спасены, стала популярной у значительного количества ведущих богословов только с середины XX в. Как мы уже упоминали выше, в Новом Завете есть места, указывающие на вечность мучений для грешников – это Мк. 9:43; Мк. 9:47-48; Мф. 25:41; Лк. 16:26. В то же время, как пишет еп. Каллист Уэр, ряд текстов ап. Павла указывает на существование параллели между всеобщностью греха, с одной стороны, и всеобщностью искупления, с другой стороны[1]. Например, в Первом Послании к Коринфянам апостол Павел проводит аналогию между первым и вторым Адамом: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15:22). Похожие высказывания можно найти в Послании к Римлянам: «Посему как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни» (Рим. 5:18); «ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим. 11:32). Так, можно предположить, что Павел выражает твердое упование на спасение всех.

[1] Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Смеем ли мы надеяться на спасение всех? – http://didahe.narod.ru/texts/ware_apocatastasis.htm.

В первые два века существования христианства не было ни малейшего намека на универсализм. Затем на протяжении следующих трех веков появились некоторые известные сторонники этой точки зрения, но они все еще оставались в меньшинстве. Идея апокатастасиса, или всеобщего спасения, в виде гипотезы была выдвинута Оригеном и впоследствии развита отцами церкви, которых называют «милосердными»[1] – Григорием Назианзином, Григорием Нисским, Дидимом Слепцом, Евагрием Понтийским, Диодором из Тарса, Феодором Мопсуестийским, а позднее – Исааком Сирином, Максимом Исповедником и Иоанном Скотом Эриугеной.

Апокатастасис Оригена представлял собой учение о всеобщем восстановлении – основываясь на тексте Первого Послания к Коринфянам, Ориген верил, что в конце времен все будут спасены. Следует подчеркнуть, что концепция апокатастасиса Оригена тесно связана с его решительно нехристианским представлением о предсуществовании душ, согласно которому, души, представляющие собой мыслящие умы, существовали еще до сотворения материального мира, и пребывали в совершенном единстве с Логосом. Затем, вследствие грехопадения, они отпали от Логоса и стали, в зависимости от глубины грехопадения, людьми, ангелами или демонами. Согласно Оригену, в конце времен люди, ангелы и демоны вернутся к единству с Логосом, изначальная гармония творения восстановится и вновь «Бог будет все во всем» (1 Кор. 15:28). Учение Оригена было осуждено на V Вселенском Соборе в 553 г. Однако, следует подчеркнуть, что апокатастасис Оригена – это, прежде всего, надежда, упование. Он признает, что рассуждает о вещах, которые являются божественной тайной[2]. В той или иной мере выражали надежду на всеобщее спасение отказавшиеся от нехристианских элементов в концепции Оригена Григорий Нисский, Исаак Сирин, Максим Исповедник.

Что касается представлений о вечности ада на христианском Западе, то долгое время здесь господствовало августиновское толкование адских мук, «пессимистическое, буквальное и неоправданно обобщенное»[3]. Исходя из августиновского учения о предопределении, большинство людей – это massa damnata, «масса осужденных», грешники, которые по Божественному предопределению, так или иначе, окажутся в аду, где будут пребывать вечно, лишь малое количество праведников будет удостоено рая. Развивая идеи Августина, Фома Аквинский утверждал, что зрелище мучений грешников в аду будет крайне приятным для немногих избранных, оказавшихся в раю[4].

В то же время в Католической Церкви всегда существовало движение духовного протеста, которое во имя Божьей любви возражало против вечности адских мучений. В основном, это были мистики, которым идея вечного проклятия грешника казалось слишком жестокой – Мехтхильда из Хакеборна, Мехтхильда из Магдебурга, Анджела из Фолиньо, Юлиания Норвичская, Екатерина Сиенская, Тереза Младенца Иисуса[5].

[1] Себоюэ Б. Вечен ли ад? – http://krotov.info/libr_min/18_s/eb/ow.htm.
[2] Ориген. О началах. – http://azbyka.ru/otechnik/Origen/o_nachalah/.
[3] Себоюэ Б. Вечен ли ад? – http://krotov.info/libr_min/18_s/eb/ow.htm.
[4] Цит. по: Себоюэ Б. Вечен ли ад? – http://krotov.info/libr_min/18_s/eb/ow.htm.
[5] Цит. по: Себоюэ Б. Вечен ли ад? – http://krotov.info/libr_min/18_s/eb/ow.htm.

В XVII-XVIII вв. появились первые признаки увлеченности универсализмом, когда философы социнианства, деизма и Просвещения усомнились в традиционной доктрине об аде. В XIX в. отец либерального протестантского богословия Фридрих Шлейермахер (1768-1834 гг.) выдвинул идею о том, что Божье избрание является коллективным, а не индивидуальным, из чего следует, что все люди были избраны к спасению[1].

XX в. вдохнул новое дыхание в идею о том, что все грешники в конечном итоге будут прощены. Многие крупные богословы начали отвергать идею о вечном наказании и учить различным формам универсализма. Современные католические богословы считают утверждение о вечности ада не более чем «пастырством страха» или оценивают его как «опасное и в наше время все более непостижимое утверждение»[2]. О всеобщем спасении в Католической Церкви писали такие богословы, как Жак Маритен, Жан Элюэн, Ханс Урс фон Бальтазар, Карл Ранер. Однако официальные документы Католической Церкви (энциклика «Dominus Iesus» от 2000 г.) указывают на верность традиционной эсхатологии[3].

Восточное православие всегда придерживалось традиционной точки зрения в вопросе о вечности адских мучений, однако с 1970-х годов несколько православных богословов начали призывать к пересмотру данной позиции – Каллист Уэр, митрополит Илларион Алфеев и А.И.Осипов.

Рассмотрим идею о всеобщем спасении в русской религиозно-философской традиции. Анализируя идеи о всеобщем спасении в русской философии, следует подчеркнуть, что идея о всеобщем спасении особенно близка русской философской традиции, которая по сути своей сотериологична. Лейтмотивом русской идеи является сохранение, преображение и спасение человеческой личности, человеческого рода и всего мира[4]. Как пишет А.Жураковский, «в самой глубине русской души заложена тоска о всеобщем счастье, всеобщей гармонии, о спасении всех, даже до единого»[5].

Русские мыслители выдвинули ряд оригинальных концепций всеобщего спасения. Самое неординарное решение проблемы всеобщего спасения выдвинул Н.Федоров. Исходя из своей философии «общего дела», центральной темой которой было воскрешение отцов через объединение усилий всех живущих, Н. Федоров рассматривал все учение Евангелия о геенне как не более чем угрозу, предупреждение Бога о гибели мира, которая наступит, если люди не откликнутся на Его призыв и в совместной деятельности не добьются собственного духовного и телесного преображения, преодолевающего смерть.

Оригинальную концепцию всеобщего спасения выдвинул русский богослов и философ Павел Флоренский. Исходя из своеобразного толкования некоторых мест Евангелия и посланий ап. Павла, он различает в человеческой личности внутреннюю сторону и периферию личности. Внутренняя сторона

[1] Цит. по: МакДермотт Г. Все ли спасутся? – http://www.reformed.org.ua/2/774/McDermott.
[2] Цит. по: Себоюэ Б. Вечен ли ад? – http://krotov.info/libr_min/18_s/eb/ow.htm.
[3] Declaration «Dominus Iesus» on the unicity and salvific universality of Jesus Christ and the Church. - http://w2.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html.
[4] Сабиров В.Ш. Задание русской религиозной философии. – http://www.cultoboz.ru/-lr/59--5/346-2011-07-10-11-49-26.
[5] Жураковский А. К вопросу о вечных муках. – http://krotov.info/libr_min/07_zh/zhur/akovsky3.htm.

человека – это «сам» человек, он «подлинный», это «образ Божий в человеке»; периферия – это дела человека, «надстройка» над его личностью. Согласно Флоренскому, «сам» человек спасется, «дело» же его, если оно было воздвигнуто не во имя Божие, погибнет и подвергнется геенне. Таким образом, наряду с погибелью греха, наряду с вечными муками Флоренский допускает и всеобщее спасение[1].

Развернутую концепцию проблемы вечности адских мучений предлагает прот. Сергий Булгаков. По мнению С.Булгакова, ад есть лишь состояние твари, своего рода «галлюцинация, закономерно возникающая в больных душах»[2]. Поскольку ада онтологически не существует, то именно «поэтому-то ему и несвойственна вечность, он относится к области небытия, отделившегося от бытия»[3]. Адские мучения как состояние твари представляют собой закономерный результат свободного выбора, добровольного отказа личности от предлагаемого ей спасения, ведь никто не может спастись против собственной воли. Однако ни один человек, как создание Божье, не может быть непоправимо, радикально, онтологически извращен и испорчен грехом, поскольку это означало бы, что зло субстанционально. По мнению Булгакова, сердцевина бытия остается незатронутой злом, которое обладает только модальностью. Поэтому можно надеяться на то, что никто не является навсегда потерянным для Божественной любви и способен принести покаяние, что даже за гранью Страшного Суда есть место божественным милосердию и благодати, поскольку «для безмерности жертвы Голгофской не существует ничего непоправимого, ибо нет меры божественному прощению»[4].

Похожие идеи о всеобщем спасении высказывает и Н.А.Бердяев, который занимает гуманистическую позицию относительно вопроса о вечных мучениях. Н.А.Бердяев понимает под адскими мучениями не трансцендентное наказание за грех, не физическую, а психологическую реальность, – психологические страдания человека, добровольно отказавшегося от предлагаемой ему Божественной любви, «погружение в свою собственную тьму»[5]. По утверждению Бердяева, «ад есть состояние души, бессильной выйти из себя, предельный эгоцентризм, злое и темное одиночество, т. е. окончательная неспособность любить»[6]. Бердяев считает представления о вечности адских мучений кощунственными, жестокими, антигуманистическими и несовместимыми с подлинно христианскими чувствами любви и милосердия. Как пишет Бердяев, что можно смириться с вечностью адских мук для самого себя, но как истинный христианин может мириться с тем, что его ближний будет вечно пребывать в аду? Указания Священного Писания на вечность вечных мук и святоотеческие предупреждения Бердяев рассматривает не как учение Церкви, а как некую воспитательную норму, которая может быть отвергнута повзрослевшим христианством. По его мнению, «если идея ада

[1] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – http://azbyka.ru/stolp-i-utverzhdenie-istiny.
[2] Булгаков С. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. – http://www.vehi.net/bulgakov/svet/.
[3] Там же.
[4] Там же.
[5] Там же.
[6] Там же.

раньше удерживала в церкви, то сейчас она лишь отталкивает от церкви, как идея садическая, и мешает вернуться в нее»[1]. По мнению мыслителя, «нравственная воля должна быть прежде всего направлена на всеобщее спасение. Эта абсолютная этическая истина не зависит от тех или иных построений онтологии спасения и гибели, рая и ада»[2]. В связи с этим Бердяев восхищается утопической по своему характеру философской системой Н.Федорова, в которой все человечество в конечном итоге оказывается спасенным и освобожденным. Всеобщее спасение, по Бердяеву, является последним, предельным требованием этики.

Распространение идеи апокатастасиса в среде русских религиозных философов во второй половине XIX в. – начале XX в. исследователи связывают с необходимостью нового осмысления положения Православия в окружении инославных религий. По мнению Г.Максимова, возрождение теории апокатастасиса было обусловлено распространением экуменических идей, и догмат о вечности адских мучений мешал признанию равноспасительности иных религиозных конфессий[3]. Ещё одним фактором, с точки зрения Г.Максимова, была увлеченность многими русскими философами идеей софиологии, принцип всеединства которой содержал в себе те же метафизические предпосылки всеобщего восстановления, как и у Оригена. Диакон И. Маслов пишет, что распространение идей универсализма в XX в. обусловлен тенденцией к либерализации богословия и распространением либеральных ценностей в целом: «Если в земной жизни «новым Эдемом» представляется гражданское общество, лишенное какой-либо религиозной, национальной, культурно-исторической идентичности, то в жизни «будущего века» таким эталоном служит универсальное общество спасенных – всех без разбора»[4].

Идея всеобщего спасения многим кажется привлекательной из-за современных взглядов на любовь и справедливость, которые не разделяли библейские авторы. Многие авторы, допускающие возможность и выражающие упование на всеобщее спасение, руководствовались подлинно христианскими чувствами любви и милосердия. Мы уже цитировали Бердяева, который был твердо уверен, что истинный христианин может принять вечность адских мучений для себя, но не для своего ближнего. Основным аргументом сторонников универсализма является вера в силу божественных любви и милосердия, которые, в конце концов, восторжествуют над злой волей. При этом большинство универсалистов сознают тот факт, что вопрос всеобщего спасения является религиозной апорией, разрешить которую может только Бог. Человек может только надеяться на возможное всеобщее спасение, но никто не может с уверенностью утверждать, что все в конечном итоге спасутся.

Одним из основных аргументов противников идей универсализма является возможная вседозволенность и ослабление христианской морали в случае возможности всеобщего спасения – если все в конечном итоге спасутся,

[1] Бердяев Н.А. Самопознание. – М., 2007. – С.398.
[2] Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn011.htm
[3] Максимов Ю. Вечны ли адские муки. Часть первая. – http://www.pravoslavie.ru/4198.html.
[4] Маслов И. «Эсхатология очищения» как синкретическая модель либерального богословия в XX веке. – http://antimodern.ru/eshaton/.

то зачем вообще прилагать усилия для своего спасения? Если в конечном итоге будут спасены все, то в чем ценность заслуг и усилий многих христианских подвижников? В условиях нарастающей секуляризации многие признают идеи универсализма особенно опасными. Как пишет Г.Максимов: «… «эсхатологический оптимизм» недвусмысленно попирает исконно христианское, имеющее глубочайшие библейские и святоотеческие основания понимание адских мук, прежде всего, как воздаяния… возникает впечатление, что для спасения достаточно только лишь возжелать быть с Богом, а это, безусловно, является заблуждением, ибо в таком случае лишается всякого смысла и аскеза, и совершенствование в заповедях, и, в конечном счете, само существование Церкви и христианства»[1]. Так, несмотря на то, что большинство авторов, стоящих на позиции всеобщего спасения, руководствовались самими благими побуждениями, к идеям универсализма нужно относиться с большой долей осторожности, поскольку, согласно традиционной христианской эсхатологии, человек может заслужить спасение только при жизни, что подразумевает высокую степень серьезности и ответственности в отношении к делу своего спасения.

Литература

1. Бердяев Н.А. О назначении человека / Н.А.Бердяев. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
2. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцание и умозрение / С.Н.Булгаков. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2001. – 672 с.
3. Жураковский А. К вопросу о вечных муках / А.Жураковский. – http://krotov.info/libr_min/07_zh/zhur/akovsky3.htm.
4. МакДермот Г. Все ли спасутся? [Электронный ресурс] – / Г. МакДермот. – http://www.reformed.org.ua/2/774/McDermott.
5. Сабиров В.Ш. Идея спасения в русской философии / В.Ш.Сабиров, О.С. Соина. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. – 272 с.
6. Себоюэ Б. Вечен ли ад? [Электронный ресурс] – http://krotov.info/libr_min/18_s/eb/ow.htm.
7. Учение о спасении в разных христианских конфессиях. – М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. – 168 с.

ПОСВЯЩАЕТСЯ ПАМЯТИ МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО И КОЛОМЕНСКОГО МАКАРИЯ (1816-1882)

архимандрит Владимир (Швец),
настоятель Свято-Антониевского
храма при Харьковском национальном
университете имени В.Н. Каразина,
г. Харьков (Украина)

Памяти Митрополита Московского и Коломенского Макария (к 200-летию со времени рождения и 135-летию со времени кончины этого великого светильника веры Православной).

Известно, что Михаил Петрович Булгаков родился в 1816 году вс. Сурково, тогда Курской губернии, окончил Киевскую Духовную Академию, служил в Каменец-Подольске, Тамбовской Епархии, будучи Архипастырем,

[1] Максимов Ю. Вечны ли адские муки. Часть первая. – http://www.pravoslavie.ru/4198.html.

служил в Харьковской Епархии с 1859 года по 1868 год, а затем был переведен в г. Вильно, а с 1878 года был назначен на Московскую кафедру.

Личность Митрополита Макария (Булгакова) известна многим, ибо он написал многотомную «Историю Русской Православной Церкви», и, анализируя год 2016, как год который насыщен разными историческими событиями, в особенности памятью – 420-летия Брестской Унии, 70-летия Львовского Собора, касающиеся ликвидации Брестской Унии и утверждения Православия в Западных областях Украины. Тему Брестской Унии осветил Митрополит Макарий (Булгаков) в своём 5-м томе Истории Русской Церкви.

В 1999 году по благословению Митрополита Харьковского и Богодуховского Никодима (Руснак) была издана книга «История Харьковской Епархии» (к 200-летию её основания), где были представлены работы архиепископа Макария (Булгакова), написанные за время нахождения на Харьковской кафедре.

Анализируя некоторые работы-слова архиепископа Макария, как – «Аз есьм путь и истина и живот. Иоанн. 14,6», напечатанные в журнале Духовный Вестник 1866 год, февраль; «Иже сотворит и научит, сей велий наречется в Царствии Небеснем». Мф. 5.19. (Духовный Вестник, 1864 год, №1), Речь при перенесении в село Озерянку «Озерянской иконы Божией Матери» 16 июня 1863 года (Духовный Дневник 1864 г. №1), удивляешься, анализируешь и радуешься, что в Харьковской Епархии служил такой Святитель, умевший раскрыть и научить слушающий его народ.

Вниманию конференции предлагается список работ, найденных в библиотеке города Харькова.

1. БЛАГОЖЕЛАНИЕ по случаю Нового года: Слово, сказан. в кафедральном соборе 1 янв. 1863 г. //Духов. вестн.- 1863.-Янв.- С. 6-10.

2. ВОЗЗВАНИЕ к духовенству епархии по вопросу улучшения материального быта духовно-учебных заведений// Духов. вестн.- 1866.- Март.- С. 465-468.

3. О ВЕЛИЧИИ человеческом: Слово, в день преподобного Антония Великого, сказан. в церкви императ. Харьк. ун-та 17 янв. 1864 г.// Духов. вестн.- 1864.-Янв.- С.1-10.

4. О ВЗАИМНОМ уважении и любви между общественными сословиями: Слово в день тезоименитства Благоверного Государя, наследника Цесаревича и Великого князя Николая Александровича, сказан в Покровской церкви Архиерейского дома, 6 дек. 1859 г.// Духов. вестн.- 1862.- Янв.- С.1-6.

5. О ГОРДОСТИ и смирении: Слово в день Введения во храм Пресвятой Богородицы, сказан. в Покровской церкви Архиерейского дома 21 нояб. 1862 г.// Духов. вестн.- 1862.- Дек.-С. 430-439.

6. О ЗНАЧЕНИИ пожертвований на св. храмы: [Слово по освящении храма, построен. в с. Рясном Ахтыр. уезда помещиком К.Д. Хрущовым, сказан. 16 сент. 1862 г.] //Духов. вестн.- 1862.- Окт.- С. 143-151.

7. О МОЛИТВЕ за царя и Отечество: Слово в день тезоименитства Благочестивейшего государя Императора Александра Николаевича, сказан. 30 авг. 1863 г.// Духов. вестн.- 1864.- Февр.- С. 157-163.

8. О НЕОБХОДИМОСТИ благодати Божией для духовной жизни человека: Слово, сказан. в церкви императ. Харьк. ун-та 17 янв. 1863 г.// Духовн. вестн. -1863 –Февр.- С.127-133.

9. О СОДЕЙСТВИИ счастию ближних: Слово, сказан. в кафедральном соборе 1-го янв. 1862 г. // Духов. вестн.- 1862. – Февр.- С. 142-146.

10. О ХРИСИАНСКОМ значении наших гражданских обязанностей: Слово в день восшествия в престол Благочестивейшего государя Императора Александра Николаевича, сказан. в кафедральном соборе 19 февр. 1861 г. // Духов. вестн. – 1862.- Март.- С. 323-327.

11. О ХРИСТИАНСКОМ самоотвержении в его отношении к самолюбию человеческому: Слово в неделю, сказан. в Покровской церкви Архиерейского дома, 1-го апр. 1862 г. // Духов. вестн.- 1862.- Май.- С. 63-73.

12. РЕЧЬ благоверной государыне и великой княжне Марии Александровне, сказанная в Покровской церкви Архиерейского дома 5 нояб. 1863 г. // Духов. вестн. – 1863. – Окт. и нояб. – С. 271-272.

13. РЕЧЬ благоверному государю Цесаревичу и Великому князю Николаю Александровичу, при встрече его императорского высочества в Харьковской Николаевской церкви 5 окт. 1863 года// Духов. вестн. – 1863. – Авг. – С. 643-644.

14. РЕЧЬ в день рождения благочестивейшего государя Императора Александра Николаевича, сказанная в кафедральном соборе 17 апреля 1866 года // Духов. вестн. – 1866.- Апр. – С. 474-476.

15. РЕЧЬ к окончившим курс учения воспитанницам Харьковского училища девиц духовного звания, сказанная по совершении литургии в училищной церкви 10 июля 1866 года// Духов. вестн.- 1866.- Июль.- С. 315-318.

16. РЕЧЬ к окончившим курс учения воспитанницам Харьковского училища девиц духовного звания, сказанная по совершении литургии в училищной церкви, 10 июня 1862 г.// Духов. вестн. – 1862.- Июль.- С.357-362.

17. РЕЧЬ новопоставленному игумену (ныне архимандриту) Святогорского Успенского монастыря Герману 30 октября 1859 года в Покровской церкви Архиерейского дома// Духов. вестн.- 1863.- Март.- С. 301-302.

18. РЕЧЬ перед молебствием о здравии благочестивейшего государя Императора Александра Николаевича, 10 апреля 1866 года// Духов. вестн. – 1866. –Апр.- С, 471-473.

19. РЕЧЬ по освящении храма в Святогорском монастыре, сказанная 13 августа 1864 г.// Духов. дневник.- 1864.- №32.- С. 994-998.

20. РЕЧЬ пред благодарственным молебствием о спасении жизни благочестивейшего государя Императора Александра Николаевича, сказанная в кафедральном соборе 28 мая 1867 г.//Духов. вестн.- 1867.- Апр. – С. 600-602.

21. РЕЧЬ пред дворянскими выборами в Харьковской губернии, сказанная в кафедральном соборе 25 сентября 1864 года// Духов. дневник.- 1864.- №36.- С. 1122-1126.

22. РЕЧЬ пред дворянскими выборами в Харьковской губернии, сказанная в Кафедральном соборе 25 сент. 1861 г. // Духов. вестн. – 1862.- Янв.- С. 7-10.

23. РЕЧЬ при первом перенесении в село Озерянку Озерянской чудотворной иконы Божией Матери, сказанная 16 июня 1863 г. // Духов. дневник.- 1864.- №1.- С.1-5.

24. РЕЧЬ, сказанная в кафедральном соборе над гробом почетного гражданина Ив. Ив. Рыжова, 3 янв. 1863 года// Духов. вестн. – 1863.- Янв.- С.11-14.

25. РУССКАЯ духовная литература в период монгольский// Духов. вестн.- 1862.- Янв.- С. 31-63; Февр.- С. 147-194; Март.- С.277-322; Апр.- С. 423-445.

26. С НАМИ бог: Слово в день Рождества Христова в кафедральном соборе 1862 года// Духов. вестн.- 1863.- Янв.- С. 1-6.

27. СЛОВО в день Рождества Христова, сказанное в кафедральном соборе 25 декабря 1865 года// Духов. вестн.- 1866.- Янв.- С. 1-5.

28. СЛОВО в день столетнего юбилея Н.М. Карамзина// Духов. вестн.- 1866.- Дек.- С. 399.

29. СЛОВО на день Рождества Христова, сказанное в кафедральном соборе 25 декабря 1863 года// Духов. вестн.- 1864.- Февр.- С. 33-38.

30. СЛОВО на Новый год, сказанное в кафедральном соборе 1 января 1864 г. // Духов. дневник.- 1864.- №3.- С. 67-71.

31. СЛОВО, сказанное в церкви императорского Харьковского университета 17 января 1866 года// Духов. вестн.- 1866.- Февр.- С. 149-159.

32. ЦЕРКОВНОЕ право в России при монголах// Духов. вестн.- 1863.- Февр.- С. 134-157.

Об АРХИЕПИСКОПЕ МАКАРИИ

1. АРХИЕПИСКОП Макарий Булгаков (2 мая 1859 г. по 10 дек. 1868 г.)// №74.- С. 12-14.

2. БИОГРАФИЯ преосвященного Макария, архиепископа Харьковского// ХГВ.- 1864.- №100.

3. МАКАРИЙ (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский: Ист.-биогр. очерк. Т.2. Тамбовский период жизни и деятельности митрополита Макария.- К., 1903.

4. МАКАРИЙ, митрополит Московский и Коломенский (бывш. епископ Харьковский и Ахтырский): Биогр. очерк// Нива.- 1879.-№ 33.

5. МОСКОВСКИЙ митрополит Макарий: В 1859-1868 гг. управлял Харьк. епархией, авт. многих духов. тр.: Некролог// ХГВ.- 1882.- 19 июня.

6. ПОЖЕРТВОВАНИЕ высокопреосвященного Макария, архиепископа Харьковского и Ахтырского на пользу отечественного просвещения// Духов. вестн.- 1867.- Т.XVI, апр.- С. 590-596.

7. ПЕРЕМЕЩЕНИЯ и назначения на архиерейские кафедры: [1859 г.: Преосвященному епископу Тамбовскому Макарию – быть епископом Харьковским и Ахтырским]// Странник.- 1860. -Янв.- С.4 – (Хроника).

8. СПАССКИЙ И. Митрополит Московский Макарий (Булгаков): К 135-летию со дня рождения// ЖМП.- 1951.- № 11.- С. 40-50: портр.

9. ТИТОВ Ф. Макарий Булгаков, митрополит Московский.- К., 1897.

РАЗВИТИЕ МИССИИ НА ЧУКОТКЕ

иерей Виктор Белозерских,
магистрант Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
г. Белгород (Россия)

Расширение российского государства во все времена было сопряжено с христианизацией присоединенных территорий. Где-то этот процесс проходил быстро, и практически без эксцессов, где-то – медленно, и не без проблем. Христианство, являясь до 1917 государственной религией, в вопросах катехизации и миссионерства, пользовалось всемерной поддержкой государственного аппарата. В связи с этим – трудностей финансового и административного характера у миссионеров не возникало. Однако, зачастую, на пути к успеху миссионера становились как природные условия, так и нравы и обычаи коренных народов. Один из ярчайших примеров – миссия на территории Чукотки.

Миссия среди чукчей, эвенков, коряков и юкагиров началась одновременно с присоединением полуострова к России.В 1648 г. Русский военный отряд, под командованием Семена Державина, огибая на кораблях Чукотку, потерпел крушение, и высадился в районе Анадыри, введя эти земли в российскую юрисдикцию. Одновременно с тем, как были возведены первые остроги, и в них разместились казачьи гарнизоны, были построены и первые часовни – Спасская в Нижне-Колымском остроге, и Преображенская в Охотском.

Однако процесс несколько затянулся – первая церковь была построена в Анадырском остроге только в 1743 г., а полноценная миссия развернута и того позже. Связано это событие было с возникновением ярмарки на реке Анюй в 1810 году. «…В центре Анюйской крепости поставили деревянную часовню Святителя Николая Чудотворца, покровителя всех торгующих и путешествующих. Освятил эту часовню в 1811 году … миссионер… протоиерей Григорий Слепцов. Часовня относилась к Якутской духовной миссии. В ней же хранилась походная церковь в честь святителя Иннокентия»[1]. В Анюйский острог чукчи приезжали для торговли, сбывая оленину и шкуры, и приобретая оружие и табак.

Де-факто, датой открытия собственно Чукотской духовной миссии может считаться 1844 год. По сообщениям миссионеров в Камчатскую епархию, с 1844 по 1847 гг., выезжая к кочевьям чукчей и проводя миссионерскую работу на Анюйской ярмарке – удалось крестить 151 человека[2].

В 1848 г., в устье реки Большая Бараниха, восточнее реки Колымы, был создан миссионерский стан, возглавляемый священником Андреем Аргентовым, самым известным чукотским миссионером, который прожил в этих краях больше семи лет. Отец Андрей был первым и последним постоянным обитателем этой миссии (1848-1855 гг.). Его преемник уже только

[1]Вдовин И.С. Очерки истории и этнографии чукчей. Издательство «Наука». Москва, 1965.
[2]Там же.

изредка приезжал для отправления службы. В 1860 году он окрестил в этой церкви несколько чукчей. Следующий миссионер иеромонах Виктор перенес всю церковную утварь в Нижне-Колымск, так как здания начали приходить в негодность, а имущество стали расхищать чукчи-язычники.

Вообще, быт и нравы чукчей представляются довольно интересными, с точки зрения того, какие проблемы они создали миссионерам Чукотки. В докладах последних отмечается много интересных черт коренных жителей.

Подавляющее большинство чукчей относились к обряду крещения даже не просто формально, а сугубо меркантильно. Например, по окончании крещения новокрещенному дарились некоторые подарки, в том числе – икона, и новая рубашка. В связи с этим – некоторые чукчи крестились по 5 (!) раз, а попытки повторного крещения предпринимались практически всеми. Описывается случай, когда некто долго боялся войти в холодную воду, а как только выбрался из нее, то начал бегать по церкви, чтобы согреться, и кричать: «Давай табак, давай табак!», на что получил ответ, что Крещение еще не завершено.

В 1879 году, с подчинением Якутской епархии, Чукотская духовная миссия была оформлена де-юре, в составе трех миссионерских станов: Сенкельского, Чаунского и Эломбальского. В этой миссии подвизались три миссионера из монахов. «Сенкельский стан стал обслуживать чукчей западной тундры и эвенов. Здесь все они считались крещенными. Два других стана обслуживали чукчей к востоку от Колымы. Уже к 1851 году в Чаунской миссии считалось 1176 крещеных чукчей. В одном только 1897 году было окрещено 113 взрослых, 111 детей и обвенчано 31 пар»[1].

В связи с такими успехами – «Святейший Синод положил ежегодно отпускать на содержание священнику жалованья 285 руб. 71,5 коп. серебром, причетнику – 157 руб. 14,5 коп., на путевые издержки – 200 руб. серебром и сверх того, единовременное пособие на устройство дома для причта – 500 руб. серебром»[2].

Кроме всего прочего – при поддержке местных князьков, была отстроена небольшая церковь на Чаун-Чукотке.

Немало проблем возникало у отца Андрея, в ходе его путешествий, и жизни среди чукчей. Он боролся с шаманизмом, вступал в дискуссии с многобожниками. Вспоминает он и один весьма интересный инцидент. Некоторое время он жил у одного чукчи, а затем уехал к себе; спустя некоторое время его бывший хозяин нанес ему ответный визит, в компании друзей. И, кроме всего прочего, стал настаивать на половой близости с его женой. Связано это было с традицией группового брака, распространенной среди чукчей[3]…

«Однако, несмотря на все трудности и тяготы, о. Андрей Аргентов по-прежнему ревностно трудился в деле проповеди Христовой веры и от 22 декабря 1851 года сообщал в Якутское Духовное правление, что в этом году он пешком прошел 700 верст, водой проплыл 685 верст, на собаках проехал 3490

[1]Вдовин И.С. Очерки истории и этнографии чукчей. Издательство «Наука». Москва, 1965.
[2]Бурыкин А. Чукотский первосвятитель / Газета «Залив Креста», 5 ноября 1999
[3]Вальская Б. А. Путешествие Андрея Аргентова на северо-восток Сибири в 1851 году // Страны и народы Востока. Вып. 2. М., 1961.

верст, а всего «по Ледовитому морю и арктическим Чаунским пустыням совершил 4875 верст»[1].

Труды отца А. Аргентова были по достоинству оценены, по окончании его служения. В постановлении правящего архиерея говорится: «бывшему Чаунскому миссионеру священнику Андрею Аргентову, по вниманию к долговременной и отлично усердной службе, и притом на самом глубоком севере в Чукотской земле, где он пользовался ограниченным содержанием, а также в уважение того, что с увольнением его на родину миссионерская служба его не может быть вознаграждена пенсией, по примеру священников Якутских походных церквей или священников Камчатской епархии, назначено единовременное пособие в 1500 руб.»[2].

Вспоминая свои труды в Заполярье, на склоне лет, священник А. Аргентов напишет: «Не умею дать ясного ответа, почему мне именно понравилось Нижнеколымск и округа, из-за чего я предпочел его другим местам, пожелав туда на службу. Может быть, переезд к антиподам меня интересовал? Солнце глубокого Севера, то незаходимое, то невосходимое. Величественное сияние арктических небес. Мрак таинственной страны. Дивные пирамиды нетающего льда. Вековые завалы снегов по захолустьям тундренных междугорий. Может быть, и рассказы «бывалых» людей меня завлекали. Может быть, и самолюбие подстрекало меня. Я счастлив был тогда»[3].

В последующие годы православная миссия на Чукотском полуострове развивалась с переменным успехом: по предреволюционной статистике православными христианами назвали себя около тысячи человек коренного населения[4]. Зачастую можно было наблюдать двоеверие – крещенные люди, при возникновении необходимости, посылали за священником и шаманом чуть ли не одновременно.

Трудностей миссионерам добавляло и незнание языка чукчей. Хорошо владел им только вышеупомянутый священник Андрей Аргентов, в силу того, что путешествовал по Чукотке почти 15 лет; его приемники же либо подходили к изучению языка поверхностно, либо вовсе им пренебрегали. В итоге, доходило до того, что порой миссионера переводили два переводчика – один с русского на якутский, другой – с якутского на местное наречие. Можно себе представить, какая путаница возникала при переводе христианских текстов, да и просто проповедей, при том, что переводчики, в массе своей, были людьми нецерковными, и хорошо еще, если достойно образованными. Однако, многие молитвы и часть божественной литургии все же были переведены на местный язык.

В годы советских гонений Чукотка считалась одним из самых «атеистичных» регионов, о чем местное партийное руководство не уставало рапортовать в Москву.

С прекращением гонений на Церковь, начала возобновляться и проповедь на Чукотке. Решением Синода, в 2000 году была образована Анадырская епархия, в 2009 году был восстановлен миссионерский стан. Кроме несения

[1]Бурыкин А. Чукотский первосвятитель / Газета «Залив Креста», 5 ноября 1999
[2]Там же.
[3]Там же.
[4]Кисляков С.А. Чукотка в прошлом и настоящем. Москва, 2007.

Слова Божьего местному населению у миссионеров Чукотки, в наши дни, появилась не менее важная апологетическая задача – с территории соседней Аляски, на Чукотку стали проникать сектантские проповедники, в том числе – мормоны, адвентисты седьмого дня, баптисты, свидетели Иеговы, и т.д. и т.п.

Литература

1. Бурыкин А. Чукотский первосвятитель / Газета «Залив Креста», 5 ноября 1999
2. Вальская Б. А. Путешествие Андрея Аргентова на северо-восток Сибири в 1851 году // Страны и народы Востока. Вып. 2. М., 1961.
3. Вдовин И.С. Очерки истории и этнографии чукчей. Издательство «Наука». Москва, 1965.
4. Кисляков С.А. Чукотка в прошлом и настоящем. Москва, 2007.

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ ЧАЯНИЯ И СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЙ ПУТЬ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА В ВОПРОСАХ АПОЛОГИИ ЦЕРКВИ

иерей Андрей Бурбах,
преподаватель Барнаульской духовной семинарии,
г. Барнаул (Россия)

Святитель жил в исторический период упадка христианской нравственности светских людей и священства. Миряне искали для себя альтернативу православному христианству и принимали различные модели мировидения, как религиозные, так и философские, в том числе и атеизм. Распространению лжеучений способствовали прозелиты этих моделей.

Его Преосвященство призывал архиереев, монахов и священство к исполнению своих обязанностей. В монастырях, святитель предлагал установить строгий древний устав.

Печатная цензура не препятствовала печати литературы оккультного и безнравственного характера. Литературы анти сектантского, римо-католического, протестантского, оккультного характера было очень мало. Не было организовано переводов иностранных авторов православных апологетов. Содержание православной литературы было достойным, но из-за подражания западным богословам, часто недоступной обычному обывателю в связи со сложным изложением мысли.

Церковные власти слабо реагировали, либо совершенно не реагировали на сложившуюся ситуацию, за что святитель предавал их порицанию.

Антицерковная общественная мысль набирала силу, что приводило святителя к мысли о неизбежном повсеместном разгуле атеизма и антицерковности.

В научных кругах развивалось мнение об отсутствии в человеке духовного начала. Наука и вся система образования стали отличаться материалистическим настроем.

Преосвященнейший не одобрял методы светского образования, он считал, что оно с ранних лет подрывало духовное развитие детей. Лишенные всякого представления о духовной жизни, дети уже не верили в Бога.

Православная государственность в России была на пути к катастрофе, которая, по его убеждению, должна обернуться трагедией для всего русского народа.

Исторические реалии, окружающие святителя Феофана Затворника отразились на его служении Богу и Церкви, в том числе и в контексте апологетической деятельности, связанной с борьбой против богоотступничества русского народа, внешних смущений от иных конфессий, атеистической рецепции общества в отношении к общим наукам и мистическим веяниям оккультных течений обрушившихся на современную Феофану Российскую Империю девятнадцатого века.

К апологетическим текстам святителя Феофана Затворника относятся: предостережение от увлечения духом настоящего времени, в этой книге рассматриваются вопросы, связанные с вольнодумством и современными Преосвященному новыми веяниями. Письма, в которых затрагивается широкий спектр апологетической тематики и дается оценка критически публикаций.

Актуальность этой темы имеет двойственный характер, во первых характеризуется заимствованием опыта апологии святителя в сектантской, раскольнической и атеистической среде, что характерно для Алтайского края. Во вторых мотивируют священнослужителей сохранять соборность и благочестие, как условие успешной внутренней миссии. Методы апологии святителя Феофана служат защите христианской веры в вопросах связанных не только с лжеучениями, но и нравственным обликом верующего человека.

Святитель Феофан акцентирует внимание читателя на экклезиологическом аспекте, вначале цитирует Священное Писание, слова Спасителя и апостолов о Церкви, затем вводит оппонента в краткий исторический, патрологический экскурс, доказывая апостольскую преемственность православной Церкви. Указывает на четыре составляющих истинной апостольской Церкви необходимых для спасения, за неимением одной из этих составляющих, сразу можно сказать о несостоятельности лжеучения, как христианской Церкви и то, что это лжеучение не приводит ко спасению. А именно это: неповреждённое учение (догматы), исполнение заповедей, Церковные Таинствам, церковная иерархия (священство). Основная мысль святителя заключается в том, что вне Церкви спасение не возможно, по крайней мере, для того, кто уже находится в ней или знает о ней. Так же обличает толкование Священного Писания вне контекста consensuspartum или Церковной традиции, устройство церкви по своему разумению, а не по апостольскому Преданию, напоминая слова Спасителя о том, что Церковь от создания будет стоять до последних времён. Обличает явную ложь и некомпетентность в вопросах веры многих не православных прозелитов. Указывает на то, что в ненравственном поведении многих православных христиан виноваты они сами, а не Церковь, с которой они себя ассоциируют.

В своём труде «Домашняя беседа», Святитель Феофан Затворник излагает мысли о человеческом отступлении.

Принципы его рассуждений несут экзегетический характер. В своём поиске, св. Феофан опирается на слова апостола Павла: «Да никто же вас прельстит ни по единому же образу: яко аще не приидет отступление прежде» (2 Сол.2:3). По мнению святителя, некоторые святые отцы церкви толковали это место как пришествие личности антихриста. В «домашней беседе»

святитель замечает, что слово «отступление» употреблено здесь вместо «отступник» и означает самого антихриста. Такого мнения придерживались святой Иоанн Златоуст, Феодорит Кирский и другие христианские экзегеты. Святитель показывает нам, что Экумений сделал оговорку в виде догадки: «или отступлением называет он удаление от Бога, самое дело, а не лицо». Преосвященнейший показывает нам картину исторически поэтапного отступления от Бога и распространения лжеучений, говоря о том, что Евангелие будет всем известно, но одна часть людей, несмотря на это, останутся холодны к Нему, а вторая часть людей, наибольшая, будет еретичествовать, упорствовать в истинности личного толкования Священного Писания. Святитель пророчески указывает на то, что само измышленным верам не будет конца, так как гордыня человеческая перейдёт все разумные границы.

Святитель предполагает, что как таковое отступление находит своё место на протяжении всей истории существования христианской Церкви и начало видит в Великой схизме, причём начальником раскола считает папу Римского, а продолжают дело отступления Лютер и Кальвин. Говоря о последних двух, как об основоположниках личного постижения веры только из Священного Писания. Такой подход, по мысли святителя, дал сильный толчок к произвольному измышлению вер, что даёт основание предполагать массовое отступление от Церковной соборности, которое мы сейчас замечаем.

Святитель предполагает, что в дальнейшем ходе истории дойдёт до абсолютного раздробления мысли, где каждый будет мыслить по своему, не в рамках церковного учения или даже общепринятого понимания нравственности. Продолжая рассуждения о будущем, основываясь на известных, окружающих его фактах, событиях и стремлениях общества, Преосвященный предполагает, что будет часть содержащих истинную веру, как она предана святыми апостолами и хранится в Церкви. Но и из них многие будут только номинально православными, фактически, в сердце большинства номинальных христиан не будет строя, требуемого верой. Во всём мире будут знать наименование «христианин» и построено будет множество храмов. Церковная иерархия со своими представителями в достаточном количестве найдут себе место в таком мире и функциональное исполнение своих должностных обязанностей не оставят, но в вопросах личной внутренней жизни– это будет лишь видимостью горячей апостольской веры, в существе человеческом, святитель предполагает полное отступление. Предположения Преосвященного сводятся к мысли о том, что люди, даже, которые будут соотносить себя с истинной церковью, в итоге, всё равно возлюбят мир больше чем Христа ина этой почве юный антихрист вырастет в том же духе видимости. И как следствие, за ненадобностью пустых обычаев, отступит от веры фактически, интеллектуально и «отдастся сатане». После чего границы нравственных ограничений станут совершенно невидимы, антихрист вооружится искусством обольщения и всех, не содержащих христианство в истинном смысле, увлечет к явному отступлению от Христа, заставив себя самого почитать за Бога. Устоять перед обольщениями смогут только избранные, но антихрист будет хотеть прельстить и их, и для того, чтобы этого

не случилось, Господь прекратит эти дни. «Явится Господь и упразднит антихриста и все дело его явлением пришествия Своего».[1] Таково эсхатологическое видение Преосвященным исторической картины мира.

Здесь мы можем проследить некоторую схему распространения вольнодумства и лжеучений в контексте времени, на сегодняшний день, с основными взглядами философии постмодернизма и искусства, все, что вторгается в область культурной жизни социума, находит своё место в этой общей схеме распространения отступления от Христа и приближения царствия князя мира сего.

«Миролюбцы», таким словом святитель Феофан обозначает всех, кто не является православным христианином и пишет против их учений, предваряя более детальный разбор атеистических, оккультных, еретических и других моделей мировидения общей характеристикой этих веяний. По мысли Преосвященного, все эти заблуждения являются аппозицией церкви и Царства Христова. Святитель даёт ясное разделение между этими двумя царствами, дифференцируя и описывая признаки одного и другого, обращая наше внимание на экклезиологический аспект, чтобы мы могли узнать врага в какой бы маске он не был, а ищущий истину мог бы встать на верный путь в своих исканиях. Во главе всех не православных богословских и философских системах стоит сатана, который скрывается за множеством масок, святитель обличает его и показывает нам общую картину сущности самих заблуждений: Святитель описывает два, сопровождающих любого человека в его жизни, фактора, которые заставляют его определиться, либо остаться в неопределённости, касательно своей духовной жизни, роста или падения. Эти факторы представляют собой Церковь и «мир», которые аллегорически, Его Преосвященство именует царствами. В каждом царстве есть отличия, по которым можно узнать, что это за царство: царя или главу правительства, законы, выгоды, преимущества или обетования, и конец или цель, к которой оно приводит. Св. Феофан характеризует каждое царство и показывает между ними разницу. – Все эти черты в Царстве Христовом определенно ясны, несомненно верны и непреложны, а в царстве века сего – лживы, обманчивы, призрачны…[2] – Эта сентенция пронизывает большинство апологий святителя, указывая на то, что главной целью диавола является обман, или как его вариант – лукавство, некоторая неточность, противоречивость учений. Святитель Феофан призывает людей к рассуждению, в различных вопросах веры, или каких-либо учений. Дав характеристику «миру», как находящимся под влиянием навеянной фантазии сатаной совокупности лиц, в своей интерпретации, не противореча православной догматике, святитель повествует о законах, действующих в «царстве мира сего» для того, чтобы можно было разграничить области Божественных влияний и не Божественных. Прибегая к принципам нравственного богословия, святитель указывает на личностные, внутренние причины выбора «царства мира сего». Далее рассуждая о неблагонадёжности

[1]Феофан Затворник, свт. Созерцание и Размышление. Отступление в последние дни мира. «Домашняя беседа», 1873. – М.: Правило веры, 2000 г. Вып. 17. – С.414–416.
[2]Там же.

«духа мира сего», говоря о шаткости светских и общепринятых законов, правил, обычаев, особенно о скорой изменчивости и непостоянстве моды. В противовес непостоянств свойственных миру, святитель ставит Церковь, показательными свойствами которой являются постоянность и неизменность. Приводит интересную аллегорию, встречающуюся у святых отцов церкви для обозначения диавола, сравнивая его с обезьянами и куклами в балаганах, смысл в самой постановке – куклы в театре показывают искусственную реальность, которая по существу пуста, таким образом, диавол издевается над человечеством, где мир есть сцена, на которой сатана, заставляет его вертеться по мановению своему, заставляя его считать чем-то ценным, важным, существенно-необходимым то, что само по себе мелочно, ничтожно, пусто. То есть диавол канализирует все потенции и силы человека – детей и взрослых, богатых и бедных, интеллектуалов и посредственностей в лучшем случае в никуда, заставляя человека растрачивать себя впустую. Рассуждая о преимуществах и обетованиях «царствия мира сего», святитель закономерно подводит черту, характеризуя туманность и мимолётность явлений в нём цепного характера, то есть когда человек приближается к назначенной цели, она ускользает от него, либо имеет не то качество, на которое человек надеялся. В итоге остаётся место для продолжения пути по этому туманному направлению. «…Потом снова указывает что-то вдали, снова манит и снова похищает у достигшего из рук то, что, кажется, уже получено. Оттого в мире все гоняются за чем-то многообещающим, и никто ничего не получает; все преследуют призраки, которые разливаются в воздухе в ту самую минуту, когда они готовы уже схватить их. Миролюбцы важничают в уверенности, что, действуя по мирскому, они заслуживают внимания мира, но мир или не видит их дел, или, видя, не дает им цены, или, признав цену, не воздает условленной награды. В мире все до одного обмануты и все-таки обманывают себя надеждами, для которых нет ни малейшей опоры»[1]. Об отличительном признаке людей принадлежащих этому миру Феофан говорит, что миролюбцылюбят преподнести себя ярко, «внешне видимы, блестящи, нередко всевластны, но внутренно снедаются тугою, муками сердца и жгучими заботами. Ни минуты не имея покоя здесь, они переходят и туда – в безотрадную вечность»[2]. – Таково, весьма мрачное, заключение святителя Феофана относительно «царства мира сего», далее мы видим только его недоумение в качестве вывода к написанной мысли, он ставит вопрос, который требует ответа самого читателя. – «…и однако ж царство века сего существует и никогда не бывает пусто, а ведь оно слагается все из нас же; что ж это за диво такое? Ум ли наш по временам или с некоторых сторон бывает не очень умен, или дух мира, нас окружающий, так быстро действует, что омрачает прежде, чем мы успеем сообразить что-нибудь, одним взглядом привлекая к себе и поглощая добычу, подобно некоторым ядовитым змеям? Непонятно, но то верно, что многие и из христиан льнут к миру, и мир не может жаловаться на

[1]Феофан Затворник, свт. Созерцание и Размышление. Царство Христово и царство мира сего. «Домашняя беседа», 1872, –М.: Правило веры, 2000г. Вып. 51,–с.1060–1063.
[2]Феофан Затворник, свт. Созерцание и Размышление. Царство Христово и царство мира сего. «Домашняя беседа», 1872, –М.: Правило веры, 2000г. Вып. 51,–с.1063–1064.

то, чтобы редки были ряды поклонников его».[1] Живя между этих двух миров, фактически, перед человеком стоит выбор только между двумя дорогами: к Царству Небесному или «царству мира сего», однако второй путь множится различными иллюзиями и так представляется современному обывателю, что тропа христианина является одним из миллионов других путей[2].

Обобщённая мысль святителя Феофана Затворника о путях выбираемых человеком для своей духовной жизни отражается в его статье под заглавием «Все ищут». В ней святитель описывает природу самого состояния поиска, воздыхает о бессмысленности бесконечного духовного искания, если делать это в неверном ключе, акцентирует внимание человека на основных принципах самого поиска. Говорит о том, что человек должен знать, чего же он ищет на самом деле и какими средствами стремится это получить. Не изменяя своей традиции в подобных письмах, святитель ставит перед собой и читателем вопрос– «Спрашивается: кто же попал на прямую дорогу? Должно быть тот, кто чувствует, что восполняет свою скудость своим способом искания и вследствие того успокаивается, имеет покой в самом искании. Кто именно таков, всякий догадается. – Отвечает сам, справедливо замечая, с точки зрения православной аскетики и антропологии. – Но то диво, что и те, которые не перестают чувствовать снедающую их скудость при всех усиленных исканиях, не переменяют неудачного искания, несмотря на осязательную неудовлетворительность его; думают: авось впереди оно станет лучше и даст то, что чается. А так как это впереди все отбегает, как завтрашний день, – то они безустанно ищут, ищут и никогда не находят. И растолковать им это нельзя. Такое горе!».[3]

Святитель видит причины проблем духовного поиска не только в самих людях, но обращает наше внимание и на то, что диавол действует против современной ему Церкви, хранительницы истины и её распространительницы, который препятствует действовать ей для уловления людей в сети истины. Эти же принципы дьявольского действования мы можем встретить и сейчас: «Как во времена апостолов, так и ныне воздвигает он суесловцев, прельщенных умом, противящихся здравому учению, которые тайно входят в домы, “учаще, яже не подобает, сами мерзцы суще и непокориви, и на всяко дело благое неискусни” (Тит.1:10-11,16). Я разумею раскольников и раскольниц, которые проходят темными путями и учат тому, чего сами не разумеют. – Его Преосвященство обращает наше внимание на некомпетентность множества лжеучителей в вопросах веры, в достаточно крепких выражениях ругая их и их действия, уподобляясь, по своим словам, апостолам Христовым.[4] – Какая-нибудь старая девка поморской секты или большак едва умеющий читать, начинает толковать, что Церкви теперь нет, таинств нет, священства нет: спасайся-де всякий как знает. Их слушают и начинают чуждаться Святой Церкви. Что они говорят – это не дивно, потому что у них в виду, как указывает

[1]Феофан Затворник, свт. Созерцание и Размышление. Царство Христово и царство мира сего. «Домашняя беседа», 1872, –М.: Правило веры, 2000г. Вып. 51,–с.1064–1066.
[2]О самом главном: Из Слов святителя Феофана Затворника. – М.: Отчий дом, 1996. – С.16–19.
[3]Феофан Затворник, свт. Созерцание и Размышление. Все ищут. «Домашняя беседа», 1869,– М.: Правило веры, 2000г. Вып. 37,– с.963–964.
[4] Феофан Затворник, свт. Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. – М.: Правило веры, 2007г. – С.513–517.

апостол, “скверный прибыток”, но что их слушают – вот этому нельзя довольно надивиться. – После искреннего возмущения по отношению к неспособности верующих, если не отстоять веру, то избегать вредного учения, святитель отстаивает позиции церкви. – Нет Церкви, нет таинств, нет ни священства, ни спасения – куда же это все девалось?...Посмотри, что делается во святом граде Иерусалиме и всей Палестине, в Александрии и Антиохии, в Кесарии и малоазийских церквах, в Кипре и Элладе, в Царьграде, в Болгарии, Сербии, Молдавии и Валахии и во всей России! Всюду есть священство, всюду таинства, всюду явно присутствие силы Божией – знак благоволения и примирительного к нам Божия приближения. Как вначале, так и теперь мы слышим слово примирения и видим самую силу его, доселе неизменно пребывающую, а они не видят, или не хотят видеть, потому что злоба ослепила их очи»[1].Явные свидетельства истинности православной веры Преосвященнейший видит и в святых церкви. Он указывает на явную ложь в словах многих покушающихся на тысячелетнюю Русскую церковную традицию и показывает нам действие диавола через миролюбцев в его желании лишить христиан «орудия нашего воинствования – молитву, пост и милостыню»,[2] так же в нападках на церковные чины, милостыне подаяние, подвижничество и строгость к себе.[3] Так святитель направляет свою апологетическую деятельность против, разного рода противников и противных православному христианству учений.

Святитель Феофан Затворник был ревностным хранителем и апологетом разных сфер Христианского бытийствования, будь то непосредственно Церковь или христианская нравственность, святитель пытался уделить внимание в своих трудах всем аспектам православной веры, указывая на то, что все составляющие духовной жизни, хранимые и провозвещённые Церковью, имеют абсолютное значение для жизни верующего. Тем, кто отвергал все или часть хранимых Церковью истин, он призывал переосмыслить своё отношение к ним, через внушение, взывание, порицание ложных ценностей и разъяснение.

Его Преосвященство призывал людей знающих языки переводить зарубежную литературу апологетического характера для дальнейшего её распространения, сам являлся основателем журнала «Апологет», он призывал к диалогу и дискуссии, современную его времени, интеллигенцию. Призывал заниматься науками с оглядкой на Священное Писание.

Таким образом, анализ апологии в трудах святителя Феофана Затворника помог выявить общие черты в защите православной Церкви перед лицом других христианских конфессий и раскольников. Выявить общие признаки, причины и методы борьбы с лжеучениями.

Литература

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Заветов. – М.: Российское библейское общество. – 928 с.

[1]Феофан Затворник, свт. Созерцание и Размышление. Беда от лжепророк. «Домашняя беседа», 1875, –М.: Правило веры, 2000г. Вып. 51, – .с.1334–1335.

[2]Феофан Затворник, свт. Созерцание и Размышление. Хитрость лукавого. «Домашняя беседа», 1873, – М.: Правило веры, 2000г.Вып. 30, – с.722.

[3]Там же.

2. Выступление митрополита Калужского и Боровского Климента, преседателя Издательского совета Русской Православной Церкви, заместителя председателя оргкомитета по празднованию 200-летия со дня рождения святителя Феофана Затворника, главы Научно-редакционного совета по подготовке «Полного собрания творений святителя Феофана Затворника» [Электронный ресурс] // Свято-Успенский Вышенский монастырь [офиц. сайт]. URL: http://svtheofan.ru/feofan-zatvornik/538-Боровского-Климента.html (дата обращения 18.03.2012).
3. Георгий (Тертышников), архимандрит. Святитель Феофан и его учение о спасении. – М.: Правило веры, 1999. – 628 с.
4. Е. Н. Горбатов. Святитель Феофан Затворник в составе Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1847-1854 гг.). (По документам Архива внешней политики Российской Империи) [Электронный ресурс]. // Полное собрание творений Святителя Феофана Затворника Вышенского. Издательский Совет Русской Православной Церкви. URL: http://theophanica.ru/hierarch_theophanes_the_recluse_in_the_russian_ecclesiastical_mission_in_jerusalem.php (дата обращения: 16.03.2012).
5. Конь Р.М. Сектоведческая тематика в трудах свт. Феофана Затворника. – Сергиев Посад: Русская патрология. Материалы академической конференции, 2009. – 576 С.
6. Феофан Затворник, свт. Жизнеописание [Электронный ресурс] // Полное собрание творений Святителя Феофана Затворника Вышенского. Издательский Совет Русской Православной Церкви. URL: http://theophanica.ru/biography.php (дата обращения 18.03.2012).
7. Феофан Затворник, свт. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия. – М.: Реклама, 1991. – 196 с.
8. Феофан Затворник, свт. О самом главном: Из Слов святителя Феофана Затворника. — М.: «Отчий дом», 1996. – 80 с.
9. Феофан Затворник, свт. О православии с предостережением от погрешений против него. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. – 204 с.
10. Феофан Затворник, свт. Отношение Православия к науке (выписки из творений). [Электронный ресурс] // Апологет. Информационно-аналитический журнал для публикации статей в защиту христианства. [Офиц. сайт]. 12.12.2010 г. URL: http://apologetik.ru/otnoshenie-pravoslaviya-k-nauke-poucheniya-feofana-zatvornika/(дата обращения: 20.03.2013).
11. Феофан Затворник. Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. – М.: Правило веры, 2007. – 592 с.
12. Феофан Затворник, свт. Письма о духовной жизни. Уроки из деяний и словес Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. – М.: Правило веры, 1996. – 409 с.
13. Феофан Затворник, свт. Письма о христианской жизни. Поучения. – М.: Правило веры, 1997. – 448 с.
14. Феофан Затворник, свт. Предостережение от увлечения духом настоящего времени. – СПб.: В Типографии Ю. Штауфа, 1858. – 85 с.
15. Феофан Затворник, свт. Против лжеучителей. – СПб: Шпиль, 1996. – 46 с.
16. Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетики. М.: Правило веры, 2008г. – 607 с.
17. Феофан Затворник, свт. Слова на Господские, Богородичные и торжественные дни. – Тверь: Отчий дом, 2009. – 424 с.
18. Феофан Затворник, свт. Созерцание и Размышление. «Домашняя беседа», 1872. – М.: Правило веры, 2000г. Вып. 51, – 1226 с.
19. Феофан Затворник, свт. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собрание писем: [В 4 т.] В 8 вып. – Репринт.изд. – М.: Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, Паломник, 1994. Вып.3 – 401 с.
20. Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? – М.: Праввило веры, 2009. – 335 с.
21. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Минск: Издательство Беларусского Экзархата, 2006.

БИБЛЕЙСКОЕ УЧЕНИЕ О «НАРОДЕ БОЖИЕМ»

протоиерей Александр Гинкель,
кандидат богословия,
настоятель храма Владимирской иконы Божией Матери,
г. Санкт-Петербург (Россия)

Библия на своих страницах описывает взаимоотношения Бога и человека, возобновление утраченной в Эдемском саду связи богообщения. И самым важным фактором человеческого существования и спасения видится общество, как форма самовыражения человеческих отношений к Богу через себе подобных существ, напоминающая о Божественном общении Трех Лиц, как способе бытия: «Не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему» (Быт. 2.18).

Грех вносит сначала разделение между людьми (Быт. 3.12), затем смерть (Быт. 4.8), а далее полное уничтожение человечества (Быт. 7.23). Но несмотря на все это Господь не оставляет людей, постоянно давая им возможность воссоединения с Собой[1]. После грехопадения и изгнания прародителей из Рая появляется жертвоприношение, как средство возношения и передачи искупительного и благодарственного «дара Господу» (Быт. 4.3). После братоубийства и проклятия Каина, потомки которого именуются чадами «человеческими» или «плотью» (Быт. 6.3), Сиф и его потомки именуются «сынами Божиими», так как они «начали призывать имя Господа» (Быт. 4.26), то есть появляется оформленное богослужение. После всемирного потопа Господь благословляет Ноя, совершившего всесожжение, и заключает с ним и «со всякою душою живою» (Быт. 9.10) завет мира, исключающий полное поражение всего человеческого рода.

Допотопная история человечества, описанная в первых главах книги Бытия, раскрывает свойство греха, вошедшего в тварный космос через человека, который чуть не прекратил своего природного существования вследствие реакции на грех со стороны Бога – проклятия: «проклята земля за тебя» (Быт. 3.17). Бог жалеет человека и проклинает землю, рассчитывая, что человек через «терния и волчцы» и самую смерть, как «возвращения в землю», из которой он взят, будет вечно сожалеть о своем грехе, искореняя его в себе самом. Но вышло иначе.

И тогда в истории человечества звучит новое слово Господа: «Не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого – зло от юности его; и не буду больше поражать всего живущего, как Я сделал» (Быт. 8.21). Тот, кто не смог измениться посредством внешних факторов окружающего мира, должен быть изменен с помощью исцеления самой своей природы, для чего необходимо боговоплощение. И поэтому в человеческой истории начинается новая эпоха подготовки людей к данному событию.

[1] Отсюда «религия» – от лат. слова *religo*, состоящего из двух частей: глагола *ligo* – связывать, скреплять, соединять, и возвратной частицы *re-* , что означает «воссоединять», «связывать вновь что-то расторгнутое» (См.: Зубов А.Б. История религий. Книга первая: Доисторические и внеисторические религии. Курс лекций. – М.: Планета детей, 1997. – с. 5).

Самым важным в этом было создание нового народа среди массы людей, «великого» и «благословенного», в котором «благословятся все племена земные» (Быт. 12.3). Для выполнения этой спасительной миссии Бог выбирает потомка Сима Авраама, с которым Он заключает завет вечный «в том, что Я буду Богом твоим и потомков твоих после тебя» (Быт. 17.7). Знаком этого завета, обозначающего принадлежность человека к потомству Авраама, служит обрезание.

Глава рода или «патриарх» с того времени является вместе и священником, совершающим жертвоприношение и призывающим имя Господа (Быт. 12.8; 26.25; 33.20). Однако священство, как посредничество между Богом и людьми, не является прерогативой одного «рода Авраамова», так как монотеизм исповедовали и многие другие народы, свидетельством чему является упоминание о Мелхиседеке, царе Салимском, который был «священник Бога Всевышнего» (Быт. 14.18).

«При умножении известной семьи необходим был порядок в совершении богослужения, существенною частью которого были именно жертвоприношения. И естественно, что принесение последних совершалось представителями рода – главами семейств. Дело в том, что жертва всегда была в собственном смысле жертвой Богу из имущества жертвоприносителя, а распоряжаться последним, скорее всего, мог глава семьи… Религиозные обряды во все времена имели особенно важное значение в жизни верующих, и совершение их поэтому удобнее всего могло принадлежать родоначальникам как лицам, пользовавшимся в древности наибольшим уважением и авторитетом; в патриархальный период мы видим в лице старейших, наиболее уважаемых членов семьи посредников между Богом и остальными верующими»[1].

Следующий завет Бог заключает уже с народом Израильским у горы Синай: «Если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля, а вы будете у Меня царством священников и народом святым» (Исх. 19.5-6). Для этого Бог повелевает Моисею «освятить» народ омовением одежд и супружеским воздержанием, а также прочертить черту вокруг горы, за которую никто не имел права заходить, кроме самого Моисея и Аарона.

Бог обещает весь народ соделать Своими священниками, для чего необходимо его постоянное освящение, но люди, осознавая свою греховность, просят Моисея: «Говори ты с нами, и мы будем слушать, но чтобы не говорил с нами Бог, дабы нам не умереть. И сказал Моисей народу: не бойтесь; Бог пришел, чтобы испытать вас и чтобы страх Его был пред лицом вашим, дабы вы не грешили» (Исх. 20.19-20).

Завет, который Бог заключает с народом – есть послушание Закону, как выражение своего отношения к Законодателю и средство обретения и поддержания состояния «святости». Весь народ добровольно и осознанно соглашается быть в подчинении воле Господа: «Все, что сказал Господь,

[1] Экземплярский В. Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. – К.: Пролог, 2007. – с. 19.

сделаем и будем послушны. И взял Моисей (жертвенной) крови и окропил народ, говоря: вот кровь завета, который Господь заключил с вами о всех словах сих» (Исх. 24.7-8).

Обещая всеобщее священство Своему народу, Господь, однако же учреждает особую степень священства, как функциональное служение Своему жертвеннику и Скинии, отделяя Аарона и его сыновей от среды сынов Израилевых: «И Аарона и сынов его освящу, чтобы они священнодействовали Мне; и буду обитать среди сынов Израилевых, и буду им Богом, и узнают, что Я Господь, Бог их, Который вывел их из земли Египетской, чтобы Мне обитать среди них» (Исх. 29.44-46).

«Господь указывает пророку Моисею на особое призвание Израиля среди всех других народов… Именно в период Синайского законодательства, пред вступлением евреев в самостоятельную историческую жизнь, с особою силою и выразительностью возвещается им Божие избрание и приближение в силу этого избрания: «Все общество, все святы, и среди их Господь!» (Чис. 16.3)… Но возвещенная Богом в Синайском откровении близость к Нему израильского народа требовала от последнего особой святости. Вся цель жизни верующих должна быть проникнута одним стремлением приблизиться к святости Божией, так как к Святому может приблизиться только святой. Но…в синайский период с особенною ясностью обнаруживается присущее всему народу сознание его личной греховности и недостоинства… Такое сознание, вместе с ясно возвещенным учением о неприступности святого Бога, могло приводить народ к мысли о необходимости особого посредства между ним и Богом. И этой осознанной народом потребности отвечает Сам Господь учреждением у евреев левитского священства»[1].

В функции священника входило служение «жертвеннику и (тому) что внутри за завесою» (Чис. 18.7) Скинии, то есть принесение жертв Богу от лица верующих со всеми, сопровождавшими жертвоприношения, обрядами (Лев. 1-3 гл.), а также совершение курений на жертвеннике кадильном (Исх. 30.1-8), возжжение светильников (Лев. 24.1-4) и приготовление хлебов предложения (Лев. 24.5-8). Помимо этого священник обладал полномочиями религиозного учительства народа (Лев. 10.11) и некоторым ограниченным правом суда (Втор. 17.9-12).

«Все другие служения, необходимые для правильного течения общественной жизни, относятся к самому обществу, и поэтому само же общество распределяет эти служения среди своих членов по своему усмотрению. Не таково служение ветхозаветного священника. Будучи слугою общества, он в то же время служит от лица общества Богу; служение же Богу доступно только святому… К народу был он близок самым своим происхождением от Израиля и общею всем людям ограниченностью и греховностью своей природы. Близость же к Богу была даром Божественной воли. Пред лицом Бога священник был представителем народа и «ходатаем» за

[1] Там же, с. 30-31.

него, а в отношении народа вестником и проводником в среду верующих Божественного благоволения и освящения»[1].

Священник (греч. ιερεύς – священнослужитель, жрец, то есть закалающий жертву) в собственном смысле молитвенный «посредник» между народом и Господом, специально «посвященный» на это дело, и кроме него никто не имеет права дерзать совершать истинное жертвоприношение: «Вам (Аарону и его сынам) даю Я в дар службу священства, а посторонний, приступивший, предан будет смерти» (Чис. 18.7). Подтверждением этому служит восстание Корея (из колена Левиина), Дафана и Авирона (из колена Рувимова) и иных Израильтян, претендовавших на всеобщее священническое служение любого члена «народа Божия», закончившееся наказанием и истреблением последних (Чис. 16 гл.).

Но не только священники являлись «проводниками» воли Божией в народе Израильском. Не меньшая, а порой и большая роль в этом принадлежала пророкам (греч. προφήτης – тот, кто говорит вместо другого, переводчик, интерпретатор), как прорицателям слов Господа человеческим языком в Его народе. «Если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним; но не так с рабом Моим Моисеем, – он верен во всем дому Моем: устами к устам говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях, и образ Господа он видит» (Чис. 12.6-8).

Моисей и Аарон – Божественные собеседники и соработники, являют собой прообраз двух видов посреднического служения Господу в «святом народе» Израильском: пророческого и священнического. Главной функцией пророка было возвещение воли Божией, при этом пророк становился как бы «вместо Бога» (Исх. 4.16), так как говорил от Его лица.

«Различны происхождение, общественное положение, способ призвания пророков. Их было много. Но все проповедовали одну и ту же весть, точнее, весть от одного и того же Бога, один и тот же монотеизм. Таким образом, пророческая проповедь, как она дана нам в Библии – это не учение одного или нескольких людей, гениев, а слово, которое Бог изрекает через целый ряд призванных для этого людей. Пророки, когда бы они ни жили, всегда чувствовали преемственность своей проповеди по отношению к своим предшественникам. И в этом смысле они были не только причастными к единому целому – народу Божию.., но были, так сказать, главным «нервом» этого преемства через века, начиная с рождения народа при пророческом участии первого и потому величайшего пророка – Моисея»[2].

Именно Моисей является ключевой фигурой пророческого служения Господу Богу Израилеву, после которого появляются даже целые «пророческие школы»: «И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Господь знал лицом к лицу, по всем знамениям и чудесам, которые послал его Господь сделать в земле Египетской над фараоном и над всеми рабами его и над всею землею его, и по руке сильной и по великим чудесам, которые Моисей совершил пред глазами всего Израиля» (Втор. 34.10-12).

[1] Там же, с. 31-32.
[2] Сорокин А., прот. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. Изд. 2-е, испр. – К.: ИЦ «Пролог», 2003. – с. 146-147

И хотя Израиль – народ «буйный», «жестоковыйный», с «необрезанным сердцем», однако Господь не отнимает от него Своих обетований, несмотря даже на частые отступления и предательства «богоизбранного» народа: «Господь обещал тебе ныне, что ты будешь собственным Его народом, как Он говорил тебе, если ты будешь хранить все заповеди Его, и что Он поставит тебя выше всех народов, которых Он сотворил, в чести, славе и великолепии, что ты будешь святым народом у Господа Бога твоего» (Втор. 26.18-19).

Однако поврежденная грехом человеческая природа противится воле Божией, человек всячески старается жить по велению собственной плоти, игнорируя либо обходя Закон, повелевающий пребывать в послушании Господу. Внешнее воздействие Закона, направленное на исправление человека, не способно было изменить греховную личность. Многовековая история народа Израильского является печальной иллюстрацией этого факта. Для народа Божия, «святого» и «богоизбранного» необходим новый завет, о котором Господь предрекает через Своего пророка: «Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: «познайте Господа», ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не воспомяну более» (Иер. 31.33-34). Закон, написанный на скрижалях человеческих сердец – есть закон любви, которым будет жить «новый Израиль», являя миру «Царствие Божие».

Что касается отношения Израильтян к другим народам, окружавшим их, то всякий контакт с ними был запрещен Торой: «Не заключай союза ни с ними, ни с богами их; не должны они жить в земле твоей, чтобы они не ввели тебя в грех против Меня» (Исх. 23.32-33). Израиль не идет к другим народам и не призывает их обратиться в истинную веру. Основная задача «святого» народа – сохранить веру в Единого Бога, открывшего Себя Моисею как Сущий (Яхвэ), а также подготовить приход Христа (Мессии) – Спасителя не только сынов Авраама, но и всех, живущих по истине.

И хотя прямая миссия в отношении языческих народов была недопустима, но все же и они не лишались Божественного промыслительного обетования: «Слушайте сие, все народы; внимайте сему, все живущие во вселенной, – и простые и знатные, богатый, равно как бедный» (Пс. 48.2-3), «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь. День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание. Нет языка, и нет наречия, где не слышался бы голос их. По всей земле проходит звук их, и до пределов вселенной слова их» (Пс. 18.2-5).

Все народы ждут Господа и верят Ему (Ис. 51.5). Его слава явится им всем (Ис. 40.5). Все концы земли обратятся к Богу и будут спасены (Ис. 45.22). Он сделает Своего «раба» светом для язычников (Ис. 42.6; 49.6). Между Египтом и Ассирией будет построена большая дорога (Ис. 19.23), люди будут поощрять друг друга ходить в свете Господнем (Ис. 2.5) и будут приносить Ему дары (Ис. 18.7). Цель всего этого – поклонение в Иерусалимском Храме,

святилище всего мира, вместе с заветным народом (Пс. 95.6-10). Египет будет благословлен как Божий народ, Ассирия как дело Его рук, а Израиль как Его наследие (Ис. 19.25). Открытым выражением всеобщего примирения станет мессианская трапеза на Божьей горе, народы снимут покрывала со своих лиц, а смерть будет поглощена навеки (Ис. 25.6-8).

Ко времени пришествия в мир Христа, после перевода Библии на греческий язык, многие язычники были захвачены духовной высотой и глубиной ветхозаветной религии. Некоторые из них не только принимали веру в Господа Бога Израилева, но и совершали обрезание, вступая в общество «святого народа», обязывались исполнять весь Закон. Такие бывшие язычники называясь «прозелитами» (Деян. 2.10). Те же, кто не был готов принять обрезание и исполнение всего Закона Моисеева, но соблюдал нравственные принципы ветхозаветного монотеизма, именовались «боящимися Бога» (Деян. 10.2).

Но вместе с этим в послепленный период истории народа Израильского в его среде развивалось и иное, негативное отношение к народам языческим, воспринимаемое как эсхатологические мессианские чаяния угнетаемого язычниками «народа Божия». «По мере деградации политического и социального состояния ветхозаветного народа в нем все сильнее начали распространяться надежды на пришествие Мессии, который подчинит язычников власти Израиля и восстановит его могущество. Эти надежды были связаны с фантастической идеей установления всемирного владычества Израиля, которому будут подчинены все другие народы. Наивысшего выражения они достигли в апокалиптических верованиях и воззрениях ессеев, живших на берегу Мертвого моря. Горизонты апокалиптической веры были воистину космическими: Бог разрушит весь нынешний мир и построит новый согласно детально разработанному плану. Существующий мир со всеми, кто его населяет, безнадежно порочен. Верующие должны уйти из него, держаться в чистоте как святой остаток и ждать Божьего вмешательства. В такой обстановке даже сама мысль о миссионерстве среди язычников показалась бы нелепой. В лучшем случае Бог может, без всякого участия народа Израиля, Своей божественной волей спасти тех язычников, которых Он Сам изберет»[1].

Кровь Нового Завета, «за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф. 26.28), созидает новый народ, объединенный верой и любовью к Сыну Божию, Господу Иисусу Христу. Те, кто составляет Тело Христово (1Кор. 12.27), именуют Бога – Отцом (Мф. 6.9), а Его Сына – своим другом (Ин. 15.14). Христиане «приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства, и к Ходатаю нового завета Иисусу, и к Крови кропления, говорящей лучше, нежели Авелева» (Евр. 12.22-24).

Те, кто вступает с Богом в Новый Завет – это люди, родившиеся не от «плоти и крови, но от Бога» (Ин. 1.13), и живущие совершенно особенной

[1] Бош Д. Преобразования миссионерства. – СПб.: Библия для всех, 1997. – с. 28

жизнью, диаметрально противоположной жизни людей, не принявших евангельскую проповедь. Христос Спаситель прямо называет Своих последователей людьми «не от мира сего» (Ин. 15.18-19; 17.14), и наоборот, тех, кто не принял Его проповеди, Он называет людьми от мира сего, живущими в страстях и похотях (Ин. 8.23).

Этот же акцент о контрастности, полярности этих двух состояний человека ставят в своей проповеди и апостолы, напоминая христианам, что они должны жить по духу, в святости, в противоположность людям мира «сего», живущим по плоти, во грехах и пороках (1Ин. 2.15-16; 3.9; 5.19; Рим. 6.6,11,19; Гал. 5.16-17). Для указания на этот контраст часто используется символ «света» для живущих по Евангелию, и символ «тьмы» для пребывающих в плотской жизни, в страстях и похотях (1Ин. 2.9-11; Рим. 13.12; Еф. 5.8,11-13).

Отсюда берет начало учение о христианине как о «новом» человеке, живущем в праведности и святости, в противоположность тем, кто живет по образу «ветхого человека», истлевающего в обольстительных похотях (Еф. 4.22-24; Кол. 3.9-10). Поэтому христианин – это «новая тварь» (2Кор. 5.17; Гал. 6.15), он является «храмом Божиим», и в нем живет Дух Божий (1Кор. 3.16; 6.19).

«Итак, отложив всякую злобу и всякое коварство, и лицемерие, и зависть, и всякое злословие, как новорожденные младенцы, возлюбите чистое словесное молоко, дабы от него возрасти вам во спасение; ибо вы вкусили, что благ Господь. Приступая к Нему, камню живому, человеками отверженному, но Богом избранному, драгоценному, и сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом… Он для вас, верующих, драгоценность, а для неверующих камень, который отвергли строители, но который сделался главою угла, камень претыкания и камень соблазна... Но вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет; некогда не народ, а ныне народ Божий; [некогда] непомилованные, а ныне помилованы» (1Пет. 2.1-5,7,9-10).

Эти замечательные строки, написанные апостолом Петром, являются подтверждением того, что христиане и есть подлинный «народ Божий» (греч. λαός Θεού), освященный пребывающим в сердцах людей Духом Святым, утвержденный на краеугольном камне веры Христовой. Только «народ Божий» является «священством святым, приносящим духовные жертвы, благоприятные Богу» (1Пет. 2.5). Поэтому каждый христианин – это «священник», и для служения Богу ему уже не требуется посредника-жреца, который мог бы принести за него искупительную жертву, «ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех» (1Тим. 2.5-6).

«В Новом Завете понятие «священство» употребляется в двух смыслах. Во-первых, Христос предстает как единственный Первосвященник, – это главная тема Послания к Евреям. Именно Христос ходатайствует за людей перед престолом Отца, вознося Жертву единожды за всех. Этим актом

священство Ветхого Завета завершено или, вернее, в совершенстве исполнено в лице Христа, пребывающего Первосвященником вовеки. Во-вторых, Новый Завет распространяет понятие священства на всех христиан… Это есть распространение священства Самого Христа, поскольку Церковь есть не что иное, как Тело Христово, которому вверено исполнение в мире священнического служения Самого Христа. При крещении человек «облекается во Христа» (Гал. 3.27), становится членом Тела Христова, а, следовательно, и участником Христова священства»[1].

Апостол Петр буквально повторяет обетование Господа (Исх. 19.5-6), исполнившееся в Церкви, которая есть «царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел», то есть является царством священников, отделенных от прочих народов святостью своего служения Богу и следования Его воле. И даже смерть не в силах упразднить священников Бога, которые будут царствовать не только на земле, но и в вечности: «Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом: над ними смерть вторая не имеет власти, но они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним тысячу лет» (Откр. 20.6).

Во всех приведенных местах Священного Писания синонимично употребляются три слова: «святость», «священство» и «царство», которые в целом выражают сияние славы Божией, нетварного Света, просвещающего христиан, так что они сами становятся «светом» (Мф. 5.14) для мира: «Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Ин. 8.12).

«Священное Писание изобилует выражениями, относящимися к свету, к Божественному озарению, к Богу, Которому прилагается наименование Света. Для мистического богословия Восточной Церкви это не метафоры, не риторические фигуры, но слова, выражающие реальный аспект Божества. Если Бога называют светом, так это потому, что Он не может оставаться чуждым нашему опыту. «Гносис» – познание Божественного на его высшей ступени – это опытное восприятие нетварного света, и это восприятие само по себе есть свет – «во свете Твоем узрим свет» (Пс. 35.10). Это то, что воспринимается в мистическом опыте, и то, чем воспринимают, будучи в нем»[2].

Если рассматривать данные определения христиан по отдельности, то стоит сказать следующее:

Словом «святой, святость» с греческого языка могут переводиться три слова: ἅγιος, ιερός, ὅσιος, которые по смыслу несколько различаются, но во многом их значения пересекаются между собой, а в зависимости от контекста, иногда и полностью совпадают.

Слово ἅγιος наиболее часто употребляется в Новом Завете. Оно означает «предназначенный Богу» или «освященный, очищенный специально для того, чтобы служить Богу». Когда оно употребляется по отношению к Самому Богу, оно означает «единственный». То, что предназначено для служения Богу, должно обладать соответствующими присущими Богу качествами: поскольку

[1] Миссиология: учебное пособие. Изд. 2-е. – М.: Миссионерский отдел Русской Православной Церкви, 2010. – с. 316-317
[2] Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – с. 164

Бог совершенен морально и абсолютно чист, то все посвященное Ему должно отражать эти черты своей физической безупречности и подражать Его чистоте.

Слово ιερός встречается в Новом Завете дважды. Оно означает «священный, принадлежащий Богу». В новозаветной терминологии есть еще два однокоренных слова. Это греческие эквиваленты слова «храм» – ιερόν (священный предмет / место) и слова «священник» – ιερεύς (священная особа).

Слово όσιος встречается в Новом Завете в значении «святой» как «морально чистый», «преданный». Оно употребляется исключительно как характеристика того или иного человека Божия, а также чистоты Самого Бога, абсолютной божественности всех Его деяний.

В целом, можно выделить четыре главных значения слова «святой», исходя из филологического анализа вышеприведенных терминов:

- Обладающий чертами Божества, единственного, недостижимого и непостижимого;
- Исходящий от Бога, священный, посланный Богом;
- Отличающийся от обычных вещей или людей, предназначенный для служения Богу;
- Обладающий той же моральной чистотой, что и Бог[1].

Все эти значения вполне характеризуют моральную высоту и идеал жизни христиан, призванных быть такими же «совершенными», как и Сам Господь Бог (Мф. 5.48).

Что касается термина «священство» (греч. ιερατεία), то о его значении в Священном Писании выше было сказано уже достаточно. Примечательно, что апостол Павел сравнивает свое служение как проповедника Евангелия со служением священника, который старается привести к Богу язычников, как чистую жертву, возлагаемую на жертвенник: «…По данной мне от Бога благодати быть служителем Иисуса Христа у язычников и [совершать] священнодействие (букв. жертвоприношение) благовествования Божия, дабы сие приношение язычников, будучи освящено Духом Святым, было благоприятно [Богу]» (Рим. 15.15-16).

Деятельность апостола Павла, связанная с проповедью Евангелия, внешне не похожа на священническое служение, предполагающее жертвоприношение. Но по сути она сходна со священническим служением, поскольку тот, кто проповедует Евангелие, имеет дело со сферой священного как таковой. Здесь апостол Павел именует себя помощником (служителем) Иисуса Христа, который, подобно священнику, подготавливает жертву к жертвоприношению, совершаемому Самим Первосвященником[2].

Для христиан же «духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом» (1Петр. 2.5) заключаются в следующем призыве «посланника» Христова: «Будем через Него непрестанно приносить Богу жертву хвалы, то есть плод уст, прославляющих имя Его. Не забывайте также благотворения и общительности, ибо таковые жертвы благоугодны Богу» (Евр. 13.15-16).

[1] См.: Ключевые понятия Библии в тексте Нового Завета. Словарь-справочник. – СПб.: Герменевт, 1996. – «Святой, освящать»
[2] См.: Там же, – «Священник»

Следует отметить, что термин «священник» в Новом Завете не относится к лицам церковной иерархии и никогда не применяется ни по отношению к епископу (греч. επίσκοπος – надзиратель, блюститель), ни к пресвитеру (греч. πρεσβύτερος – старец, старейшина).

Что касается слова «царство» (греч. βασιλεία), то ко времени пришествия Иисуса Христа традиционно существовало несколько концепций этого понятия, связанного с Богом:

- Бог есть Царь мира, и все в мире находится под Его контролем;
- В будущем Бог создаст справедливое общество и Сам будет править миром через Мессию и тех, кто уверует в Него;
- Бог будет править миром Сам и Сам позаботится о каждом верующем;
- Истинные верующие мистически составят особую общину – мистическое «царство».

В целом, понятие «Царство Небесное / Божие» понималось как Небесное / Божественное правление и употреблялось для обозначения установления личных взаимоотношений между Богом и верующим. Это не было просто некое вспомогательное понятие для обозначения грядущего царства, которое будет установлено после конца света, так как и Иоанн Креститель, и Сам Господь Иисус Христос проповедовали о реальной близости его наступления (Мф. 3.2; 4.17).

Установление взаимоотношений между Богом и человеком начинаются с того, что человек подчиняется Богу и признает, что Бог действует через Иисуса – Мессию. Те, кто признал Мессию (греч. – Христа), образуют духовную общину, через которую и для которой Бог продолжает творить благо вплоть до второго пришествия Мессии, когда Бог окончательно истребит всякое зло и грех. Иными словами, Небесное правление означает то, что Бог осуществляет через Мессию Свое спасение, возвращая людям потерянное состояние богосыновства: «А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились» (Ин. 1.12-13)[1].

Эти три определения (святость, священство и царство) характеризуют христиан как новый «народ Божий», восстановленный из «камней» род Авраама (Лк. 3.8), «истинных поклонников», которых «Отец ищет Себе» (Ин. 4.23), Церковь, ради которой умер Сын Божий, «чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна» (Еф. 5.26-27).

«Это убеждение быть народом… тотчас же дало исповедникам новой религии политически-историческое сознание, и притом всеобъемлющее, совершеннейшее и полное глубочайшего смысла, какое только можно представить себе. Можно ли вообразить себе что-либо более высокое и богатое содержанием, чем этот комплекс моментов, заключающихся в самооценке: «истинный Израиль», «новый народ», «первоначальный народ», «народ

[1] См.: Там же, – «Царство Божие, Царство Небесное»

будущего», т.е. вечности? Эта самооценка обеспечивала им прочное положение против всех упреков и изворотов политики и помогала им преуспевать на всех линиях победоносной борьбы. Упрекали ли их: «Вы – отпавшие иудеи», они отвечали: «Мы – общество Мессии, истинные израильтяне»; называли ли их: «Вы не что иное, как иудеи», – возражение было готово: «Мы – новое творение, новый народ». Обвиняли ли их в новшестве, в том, что «они существуют со вчерашнего дня», оправдание было легко: «Мы только по видимости новый народ; скрытно мы существовали изначала и предшествовали всем народам; мы первонарод Божий». Говорили им: «Вы недостойны оставаться в живых», – ответ звучал: «Мы готовы умереть, чтобы жить; мы граждане будущего мира и уверены в воскресении»«[1].

Что касается отношения христиан к другим народам, то достаточно привести повеление Господа перед Своим Вознесением, описанное «синоптиками»: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф. 28.19-20), «идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари. Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет» (Мк. 16.15-16), «будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (Деян. 1.8).

Таким образом, менялся сам принцип вступления в «народ Божий» – не язычники должны перейти духовные границы Израиля и вступить в его святое общество, а само общество расширяет свои границы для всех желающих, сначала за пределы Иерусалима, затем Иудеи, Самарии и «даже до края земли», о чем собственно и повествует Дееписатель. И потому вся дальнейшая история Церкви – это история миссионерского исполнения божественного завещания, которое каждый христианин, как член «народа Божия», осуществляет в окружающем мире, «осаливая» его солью своей веры и «просвещая» его светом своей любви.

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ОБЩЕСТВА НА КОЛЬСКОМ СЕВЕРЕ: ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ И ЗАДАЧИ XXI В.

Грашевская Оксана Викторовна,
кандидат исторических наук,
научный сотрудник автономной некоммерческой организации
«арктический центр научных исследований и экспертиз»,
г. Мурманск (Россия)

Начало распространения православия на Кольском Севере непосредственно связано с появлением русских на этих землях примерно в XII в. Упрочение православия как следствие активизации миссионерской деятельности православной церкви в регионе относится к XV- XVI вв. Важную роль в этих процессах сыграло соперничество сначала с католиками, а позднее с протестантами (лютеранами). Угроза разворачивания миссионерской

[1] Гарнак А. Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2007. – с. 170-171

деятельности соседних скандинавских стран в сторону приграничных территорий Кольского Севера стала толчком для ускорения обращения в православие коренных жителей этих территорий – лопарей. Как отмечает епископ Митрофан (Баданин), «тяжек труд проповедника слова Божьего на земле Северной, коренное население которой пребывает во мраке тяжкого язычества, повседневно и буднично общаясь с силами тьмы….»[1].

Непосредственными и активными участниками важнейших событий в истории православия в XVI в. на Руси в контексте собирания русских земель под властью Московского княжества стали великие просветители Кольской земли, обращающие в православную веру «народ лопарский», подвижники Феодорит (1481-1571)[2] и Трифон (1495-1583)[3], всей своей жизнью исповедовавшие евангельские истины. Эти «две величественные фигуры» с самобытными характерами являли собой «удивительный союз единомышленников, верных соработников в великом деле просвещения земель Северных и оглашения племени лопарского»[4].

С середины XIX в. начинается активная колонизация Мурманского берега, что привело к появлению в этих землях норвежцев и финнов лютеранского вероисповедания. Как ответ на этот вызов можно рассматривать масштабное строительство храмов и часовен и восстановление деятельности Трифонов-Печенгского монастыря, разоренного в конце XVI в. Число жителей Кольского уезда на конец XIX в. составляло 9183 человек, большинство из которых относились к православному вероисповеданию. Главной целью деятельности Православной церкви на Кольском полуострове было укрепление православной веры и поддержка своих прихожан, как моральная, так и материальная. Следуя заветам Феодорита и Трифона, Церковь вела активную просветительскую деятельность[5].

Следует отметить, что следствием уникальности религиозной ситуации на Кольском Севере, обусловленной полиэтническим составом населения, удаленностью от административных и религиозных центров страны, стало формирование особой религиозной культуры, отвечающей канонам православия, с одной стороны, и сочетающей в себе элементы обрядоверия, двоеверия и суеверий, с другой.

До революции 1917 г. конфессиональный состав населения Кольского Севера помимо православия, занимающего доминирующие позиции (до 10 тыс. чел., относящихся к православному вероисповеданию), дополняли общины лютеран и католиков. К 1915 г. численность членов лютеранского прихода, многонационального по составу (в первую очередь, колонисты финны, а также

[1] Митрофан (Баданин), епископ. Преподобный Трифон Печенгский и его духовное наследие. – Мурманск: издательство Мурманской епархии, 2003. – С.59-60.

[2] Был прославлен в лике преподобного Феодорита, просветителя Кольского края в 2003 г. по благословлению первого архиерея Мурманской епархии епископа Мурманского и Мончегорского Симона.

[3] Почитается Русской Православной церковью в лике преподобного. В день памяти Трифона Печенгского, 28 декабря (15 декабря по юлианскому календарю) по благословению Святейшего Патриарха Алексия II с 2003 г. установлено празднование Собору Кольских святых.

[4] Житие преподобного Феодорита, просветителя Кольского (в изложении иеромонаха Митрофана (Баданина). – Мурманск: издательство «Ладан», издательство Мурманской епархии. – 2006. – С.43.

[5] Бардилева Ю.П., Грашевская О.В., Ружинская И.Н. Религиозная жизнь на Кольском Севере/Ю.П.Бардилева, О.В.Грашевская, И.Н.Ружинская//Кольский Север: энциклопедические очерки. Научно-популярное издание/Сост. и общ.ред.А.С.Лоханова. – Мурманск: Просветительский центр «Доброхот», 2012. – С.290-295.

норвежцы, местные жители саами и др.) составляла 1942 человека. Появление католиков на Кольском полуострове связано со строительством порта и города Романов-на-Мурмане, основанного 4 октября 1916 г. Их численность составляла примерно 400 человек из числа рабочих, инженеров, солдат и др., строящих город, порт и железную дорогу[1]. С этим строительством также было связано увеличение численности евангельских христиан и баптистов, которые впервые на Кольском полуострове появились в 1911 г..

Важнейшим и трагическим рубежом в отношениях Православной церкви и общества на Кольской земле, как и в целом для всей страны, стал 1917 г. Как отмечает Бардилева Ю.П., «в молодом центре Кольского Севера – Романове-на-Мурмане – еще не успели сложиться прочные традиции православия, при том, что в условиях военного времени и интервенции здесь оказалось население разных вероисповеданий, различных принципов и убеждений. Поэтому в ходе начавшейся антирелигиозной кампании именно в Мурманске[2] в наиболее короткие сроки была закрыта единственная действовавшая в нем церковь……Новая власть стремилась в короткие сроки расправиться, прежде всего, с самым серьезным и многочисленным идеологическим противником….. – православием»[3].

На протяжении всего XX в. положение Православной церкви на Кольском Севере в целом отражало основные тенденции государственно-церковных отношений в стране. Если к 1917 г. на Кольском полуострове насчитывалось 53 православных храма и 28 часовен, то к началу 1940-х гг. в результате реализации религиозной политики советской власти Мурманская область оказалась среди 25 других по РСФСР, где не осталось ни одной действующей церкви[4].

Еще одним переломным этапом в истории Русской Православной Церкви в XX веке явились годы Великой Отечественной войны. Как отмечает Якунин В.Н., это период, когда «после долгих лет гонений, поставивших Церковь на грань уничтожения, произошло радикальное изменение её положения, начался долгий и мучительный процесс возрождения, продолжающийся и в наши дни»[5]. Хотя религиозный курс советской власти начал меняться еще с конца 1930-х гг., когда установился так называемый «режим иронического нейтралитета» по отношению к религии и церкви (по меткому выражению Льва Троцкого), что было обусловлено целым рядом факторов и носило явно вынужденный характер. В то же время в Кольском Заполярье смягчение резко антирелигиозного и антицерковного курса можно констатировать именно с началом ВОВ, когда со страниц местной прессы исчезли материалы антирелигиозного характера. На так называемое сталинское директивное

[1] Игнатенко В.И. Религиозная ситуация в Мурманской области/В.И.Игнатенко//Материалы по исследованию религиозной ситуации на Северо-Западе России и в странах Балтии. Вып.3. – СПб – 2006. – С.97.

[2] В то же время в историческом центре Кольского Севера – Коле – храм действовал до 1938 г., а в Кандалакше, история которой восходит к XVI в. (а, возможно, и раньше) – до 1940 г.

[3] Бардилева Ю.П., Грашевская О.В. Религиозная ситуация на Кольском Севере: вызовы и ответы в истории и современности/ Ю.П.Бардилева, О.В.Грашевская//Современные вызовы и угрозы развитию Мурманской области: региональный атлас. – Мурманск, 2014. – С.239.

[4] Бардилева Ю.П. Государственно-церковные отношения на Кольском Севере в первой трети XX века: Автореф. дисс….. канд. ист.наук – Архангельск, 2000. – С.14.

[5] Якунин В. Н. Правовой статус, положение, деятельность, внешние связи Русской Православной церкви в годы Великой Отечественной войны, 1941 – 1945 гг. Дисс…….. на соискание ученой степени доктора исторических наук . – Самара, 2002. – С.1.

«религиозное возрождение» первой половины 1940-х гг. активно откликнулась определенная часть жителей Кольского полуострова, которая, несмотря на полное прекращение церковно-приходской жизни в области, сохранила достаточно устойчивые религиозные настроения. Начиная с 1944 г., в Мурманский облисполком стали обращаться верующие с ходатайствами об открытии храмов как в областном центре, так и других городах и поселках. Но положительные решения были приняты лишь по четырем из них. В течение 1945-1947 гг. правительство разрешило открыть в области два молитвенных дома – в Мурманске и Коле – и возобновить деятельность двух церквей: Свято-Никольской в Ковде (1705 г.) и Благовещенской в Коле (1809 г.). Возрождение традиций церковно-приходской жизни в Кольском крае проходило под руководством приехавших в область священников В.Жохова, В.Обнорского, И.Кутузова, С.Кузнецова и других, пользующихся у прихожан авторитетом и разделявших с ними все тяготы послевоенной жизни[1].

Православный приход Мурманска под руководством молодого и активного настоятеля о.Владимира Жохова, несмотря на острые финансовые проблемы, организовал сбор средств в фонд помощи семьям погибших в войне. «Выполняя христианский и патриотический долг, Никольский молитвенный дом в г.Мурманске …внес на нужды сирот и семейств наших славных воинов одиннадцать тысяч рублей»[2], – сообщалось в заметке, которую настоятель надеялся опубликовать в областной газете «Полярная правда», но отклика в редакции не нашел. Это лишний раз подтверждает мнение Якунина В.Н. о том, что «государство нуждалось в помощи церкви, но в то же время опасалось ее влияния»[3].

Период 1950-1960-х гг., печально известный в отечественной истории под названием хрущевского «штурма небес», стал частью глобального идеологического проекта – построения коммунистического общества в СССР, одним из условий которого представлялось преодоление «религиозных пережитков» населения и спасение его от «религиозного дурмана в кратчайшие сроки».

Вплоть до 1954 г. местные власти в Мурманской области достаточно индифферентно относились к проблемам верующих, не вмешиваясь в деятельность православной церкви на территории области, но и не поощряя ее. Но с появлением знаменитых постановлений ЦК КПСС (1954 г.) по научно-атеистической пропаганде власти уже были вынуждены обратить свое пристальное внимание на религиозную обстановку в Кольском Заполярье. В результате чего выяснилось, что в ряде районов области население сохраняло достаточно прочные религиозные традиции (особенно в г.Кировске, в котором проживало большое количество раскулаченных крестьян-спецпереселенцев и частично бывших церковнослужителей).

Руководствуясь директивной линией ЦК КПСС, местная партийно-

[1]Грашевская О.В. Политика советского государства в отношении Русской Православной церкви в 1940-1980-х гг.: центр и местные власти (на материалах Мурманской области): Автореф. дисс…..канд.ист.наук. – Мурманск. – 2005 – С.13.
[2] Документ из личного архива протоиерея Василия Вольского.
[3] Якунин В. Н. Правовой статус, положение, деятельность, внешние связи Русской Православной церкви в годы Великой Отечественной войны, 1941 – 1945 гг. Дисс…. доктора исторических наук . – Самара, 2002. – С.149-150.

советская администрация поставила цель – закрыть все храмы в области. Реализовав данную задачу в отношении церквей в Коле и Ковде, местные власти столкнулись с неожиданно активными протестами верующих при закрытии Никольской церкви в областном центре вплоть до столкновений с милицией, в результате чего вынуждены были отступить. А данный факт попал в число других по стране, неоднократно обсуждавшихся на самых высоких партийно-правительственных уровнях, как пример административного перегиба в борьбе с религией, наносящего «большой вред коммунистическому воспитанию трудящегося населения». И здесь не последнюю роль сыграло географическое местоположение области. Как отмечал Председатель Совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР Куроедов В.А., местные власти грубо нарушили инструкции, «не проведя никакой предварительной работы с верующими, …..закрыли церковь, которую в большие религиозные праздники посещало свыше 1000 человек….». При этом не учитывалось, что Мурманск – портовый город, церковь которого посещают иностранные моряки при заходе в порт[1].

В целом в Мурманской области нашли свое отражение все тенденции хрущевской антирелигиозной политики, отличие от других областей страны заключалось лишь в масштабах борьбы с религией. Отряда «боевых страстных пропагандистов передовой научно-атеистической мысли» в области так и не появилось, последняя в истории советской власти широкомасштабная антирелигиозная кампания не дала желаемых результатов, а партийно-советские власти перешли к новым методам борьбы с религией и церковью.

В постхрущевскую эпоху религиозный вопрос во многом утрачивает свою остроту и актуальность, но главная стратегическая задача КПСС в отношении религии и церкви сохранилась. За выполнением данного «программного требования партии» следил «опытный борец с религией» секретарь ЦК КПСС Суслов М.А., предлагая более «цивилизованные» формы давления на православную церковь.

По данным местных властей, в 1966 г. число православных верующих в Мурманской области составляло примерно 3000 человек (по приблизительным подсчетам количество людей, посещавших оставшиеся в области два храма в большие религиозные праздники)[2]. Партийно-советские власти активно вмешивались во внутренние дела церковных приходов, проводя работу по ограничению влияния церковных активистов на население. В период середины 1960-конца 1980-х гг. в Мурманской области в полной мере проявились все тенденции так называемого «бумажного атеизма» эпохи Брежнева Л.И., Андропова Ю.В., Черненко К.И., свидетельствующего о стагнации в религиозной политике советской власти. Например, только в 1983 г. по всей области клубами и другими культпросветучреждениями было проведено 168 мероприятия атеистической направленности, охвативших 27 тыс. человек. Выставки в областном краеведческом музее «Человек родился» и «У истоков

[1] Грашевская О.В. Политика советского государства в отношении Русской Православной церкви в 1940-1980-х гг.: центр и местные власти (на материалах Мурманской области): Дисс…..канд.ист.наук. – Мурманск. – 2005. – С.111.
[2] Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ) – Ф.6991. – Оп.2. – Д.572. – Л.24.

религии» посетили 56 тыс.человек. В кинотеатрах области было проведено 4270 киносеансов с показом художественных и научно-популярных фильмов на атеистические темы, которые посмотрели 430 тыс. человек. Лекторы общества «Знание» прочитали 1559 лекций на данную тематику и т.д. Но, несмотря на вал атеистических мероприятий, во всех отчетах местных партийно-советских властей конца 1970-начала 1980-х гг. подчеркивалось не уменьшающееся «влияние церкви на массы» и не снижающаяся посещаемость православных храмов. Религиозная ситуация в области характеризовалась как стабильная[1].

Оживление религиозной обстановки в Кольском Заполярье, выразившееся в росте религиозных организаций и повышении религиозной активности населения, как и по всей стране, было связано с началом горбачевской перестройки. Если в начале 1980-х гг. в регионе действовало всего две православных церкви и несколько немногочисленных протестантских общин различных направлений, то в конце 1995 г. на территории области функционировало уже около 130 религиозных организаций, принадлежащих 15 конфессиям.

В 1990-е гг., когда Русская Православная церковь после десятилетий гонений и репрессий, демонстрировала по всей стране впечатляющий рост, большая часть всех религиозных организаций, зарегистрированных на территории Мурманской области, принадлежала православному вероисповеданию. Только за десятилетие – с 1988 по 1998 гг. – в Кольском Заполярье было открыто больше 20 церквей и часовен. В декабре 1995 г. в жизни православных Кольского Севера произошло важное событие, которое не могло не способствовать активизации религиозной жизни в области, – образование Мурманской и Мончегорской епархии[2], которую возглавил на тот момент епископ Симон (В.П.Гетя). По прибытию на Кольскую землю, обращаясь к прихожанам, он сказал следующее: «Многие из собравшихся здесь помнят время, когда безбожной властью были поруганы, осквернены и разрушены православные храмы, а сам край с его древними традициями и богатой культурой, с талантливым народом превращен в страшное место ссылки многих безвинно осужденных, в том числе христиан». Первое епархиальное собрание (март 1996 г.) имело целью донести до всех присутствующих смысл задач, поставленных перед духовенством и мирянами Мурманской области. В качестве первейшей задачи на местном уровне было объявлено «воссоздание храмов и храмовой жизни и организация жизнеспособных православных общин как в крупных городах области, так и в районных центрах, военных поселках и гарнизонах»[3] .

В 2003 г. на территории Мурманской области действовало 67 православных храмов и часовен, в 2006 г. – 74, в 2010 г. епархия насчитывала 7 благочиний, 68 церквей, 33 часовни, 2 монастыря[4]. Помимо доминирующей в

[1] Грашевская О.В. Политика советского государства в отношении Русской Православной церкви в 1940-1980-х гг.: центр и местные власти (на материалах Мурманской области): Дисс…..канд.ист.наук. – Мурманск. – 2005. – С.159-160.

[2]До декабря 1995 г. православные приходы Мурманской области входили в состав Архангельской и Мурманской епархии.

[3]Православная жизнь Русского Севера// Вестник Мурманской Епархии – 1997. – № 2. – С.4-7, 14-15, 18.

[4]Бардилева Ю.П., Грашевская О.В., Ружинская И.Н. Религиозная жизнь на Кольском Севере/ Ю.П.Бардилева,О.В.Грашевская, И.Н.Ружинская//Кольский Север: энциклопедические очерки. Научно-популярное издание/Сост. и общ.ред.А.С.Лоханова. – Мурманск: Просветительский центр «Доброхот», 2012. – С.306.

конфессиональном пространстве Кольского Севера Русской Православной Церкви нельзя не отметить и достаточно активную деятельность в регионе протестантских религиозных организаций самых разных направлений.

Для Мурманской области вопрос межнациональных, межрелигиозных взаимодействий не является острым. В то же время показательным проявлением межрелигиозных отношений на уровне массового сознания можно считать неоднозначные реакции со стороны населения на решение местных властей о выделении представителям ряда конфессий участков под строительство культовых сооружений. Протесты жителей Мурманска против строительства мечети (конец 1990-х)[1], возмущение и активное сопротивление общественности областного центра против строительства культового сооружения «Свидетелей Иеговы» и другие примеры свидетельствуют в целом о социокультурной и конфессиональной однородности населения региона, что обуславливает особую роль и место Русской Православной церкви в конфессиональном пространстве Кольского Севера.

Выше уже указывалось, сколь активно осуществлялось восстановление церковно-приходской жизни в Кольском Заполярье, начиная с 1990-х гг. Особенно эти процессы интенсифицировались с образованием Мурманской и Мончегорской епархии. В настоящее время Русская Православная церковь осуществляет на Кольском Севере традиционные для нее направления деятельности: миссионерская, просветительская, социальная, благотворительная.

В начале XXI в. в Мурманской области продолжается активное храмовое строительство, появляются новые приходы. 20 апреля 2005 г. в г.Кировске Мурманской области был основан самый северный женский Хибиногорский монастырь в честь Казанской иконы Божией Матери. Результатом начавшегося в июле 2006 г. строительства в Мурманске храма в честь Пресвятой Богородицы стало появление в областном центре подворья Трифонов-Печенгского монастыря (с 2013 г. – архиерейское Свято-Феодоритовское подворье). Сам монастырь, за свою более чем 400-летнюю историю неоднократно подвергавшийся разорениям и разграблениям, был возрожден еще в 1997 г. в Печенге, но в 2007 г. сильно пострадал от пожара. В 2009 г. началось строительство нового главного храма. В результате в декабре 2012 г., когда архиепископом Симоном был освящен главный престол Троицкой монастырской церкви, появилась самая северная монашеская обитель в России и одно из самых северных мест в мире для паломничества.

Принципиальным вопросом для Русской Православной церкви на Кольском Севере является возведение в Мурманске Спасо-Преображенского Морского собора. Храм будет строиться на пожертвования, которые собираются в Мурманской области под руководством благотворительного фонда «Мурманский Спасо-Преображенский Морской кафедральный собор»[2]. Как отмечал в 2008 г. в интервью областной газете архиепископ Мурманский и Мончегорский Симон, строительство кафедрального собора является «долгом

[1] Мусульмане Кольского Севера не имеют культового сооружения до настоящего времени.
[2] Начало строительства планируется на конец лета- осень 2016 г.

города перед церковью, перед прихожанами», так как Романов-на-Мурмане (Мурманск) ведет свое начало с закладки кафедрального собора в 2016 г.[1].

В 2013 г. в Кольском Заполярье произошло значимое событие, открывшее новую страницу в православной жизни региона. 2 октября 2013 Священным Синодом Русской Православной церкви было принято решение о создании в пределах Мурманской области Мурманской митрополии, состоящей из двух епархий – Мурманской и Североморской. Архиепископ Симон в обращении к Святейшему Патриарху Кириллу, обосновывая данное решение, отмечал, что населенные пункты Кольского Заполярья, и, соответственно, приходы, сконцентрированы по двум достаточно самостоятельным географическим направлениям: материковая часть Кольского полуострова и морское побережье, где базируется Северный флот. Многие приходы являются труднодоступными, что существенно осложняет возможности окормления приходов на побережье. В то же время «дальнейшее развитие церковной жизни на Мурмане требует более тесных взаимоотношений архиерея с духовенством и мирянами»[2]. Архиепископ Мурманский и Мончегорский Симон был возведен в сан митрополита. Епархиальным архиереем Североморской епархии был избран игумен Митрофан (Баданин), ранее хорошо известный клирик Мурманской и Мончегорской епархии. В настоящее время в Североморске уже на заключительном этапе находится строительство Свято-Андреевского Морского кафедрального собора.

Возведение игумена Митрофана (Баданина) в сан епископа Североморской епархии, располагающейся на протяжении Мурманского и Терского берегов Кольского полуострова, где сосредоточены военно-морские базы и гарнизоны, закономерно, так как владыка Митрофан является потомственным военным моряком, 26 лет прослужившим в военно-морском флоте. В качестве первоочередной задачи для духовенства вновь образованной епархии была выдвинута «отработка нового механизма, который активно формируется …в армии и на флоте, и связан со становлением института военного духовенства…»[3].

Епископ Митрофан Североморский и Умбский помимо решения актуальных задач развития института военного духовенства на Северном флоте, приходской жизни в епархии, является активным участником еще одного важного направления деятельности Русской Православной церкви на Кольском Севере – духовно-просветительского. Он автор книг из серий под названием «Кольский патерик», посвященных жизнеописаниям святых Кольской земли и других подвижников веры и благочестия («Житие преподобного Феодорита, просветителя Кольского», «Преподобный Трифон Печенгский и его духовное наследие» и др.); «Святыни Кольского Севера» («Предание о Тихвинской церкви, что в селе Кашкаранцы», «Кашкаранские святыни Кольского берега», «История Кандалакшского монастыря» и др.).

[1] Морской собор возведут в 2016 г//Комсомольская правда. – 2008. – 11 января. – С.14.
[2] Православная газета. Периодическое издание Мурманской и Мончегорской епархии Московского патриархата. – 2013. – № 9-10. – С.1.
[3] Митрофан (Баданин), епископ. Возрождение духовно-нравственных традиций российского воинства на примере Североморской епархии. Доклад епископа Североморского и Умбского Митрофана на научно-практической конференции «Служение военного духовенства на современном этапе развития Вооруженных сил» в Военной Академии Генерального штаба – Режим доступа: http://severeparh.ru/2016/02/13/vozrozhdenie-duxovno-nravstvennyx-tradicij-rossijskogo-voinstva-na-primere-severomorskoj-eparxii-doklad-episkopa-severomorskogo-i-umbskogo-mitrofana-na-nauchno-prakticheskoj-konferencii-sluzhen/. – 10 апреля 2016 г.

Владыка Митрофан – кандидат богословия, член Союза писателей России, лауреат нескольких премий.

Еще один клирик Мурманской митрополии протоиерей Василий Вольский, настоятель Свято-Троицкой церкви в г.Полярном (с 2007 г.), активно занимается вопросами церковной истории Кольского края, канонизации священников и мирян, пострадавших в годы советской власти, изучением жизнедеятельности новомучеников, открывая тем самым неизвестные страницы религиозной жизни Кольского Севера. С 2013 г. О.Василий Вольский возглавляет комиссию по канонизации Мурманской и Мончегорской епархии.

Еще одно важнейшее направление деятельности Мурманской митрополии – налаживание взаимодействия между Церковью и школой. Необходимо отметить, что эти процессы изначально шли очень не просто. О «позиции глухой неприязни» по отношению к православию со стороны мурманских чиновников сообщала епархиальная «Православная газета» в 2006 г., в то время как «курс «Основы православной культуры» уже занял законное место во многих учебных заведениях России»[1]. Противодействие оказывалось не только со стороны местной администрации, но и со стороны педагогического сообщества, отношение которого к введению ОПК иеромонах Тарасий (Перов), охарактеризовал как «позицию опасения». В то же время, по его мнению, эта позиция меняется внутренне, что можно рассматривать как «надежный фундамент, ведь нельзя привести к Богу насильно»[2].

С сентября 2012 г. курс «Основы религиозных культур и светской этики» был введен в учебные программы четвертых классов общеобразовательных школ области. При этом родителям было предложено выбрать один из нескольких модулей. По официальным данным Министерства образования и науки Мурманской области, из 7511 младших школьников, изучавших курс «Основы религиозных культур и светской этики» в 2012/13 уч.г., лишь 5,1% осваивали модуль «Основы православной культуры», в 2013/14 уч.г. выбравших изучение ОПК стало еще меньше – 3%. В 2014/15 уч.г. ситуация повторилась – примерно 4%[3]. И лишь с 2015/16 уч.г. количество пожелавших изучать ОПК выросло до 38%[4]. И произошло это после активной работы духовенства, отдельных представителей педагогического сообщества, являющихся православными верующими, по убеждению родителей и директоров школ. Определенные сдвиги наблюдаются и благодаря все же установившимся контактам представителей Мурманской и Мончегорской епархии (с 2013 г. – митрополии) с региональным Министерством образования и науки. Число совместных мероприятий, проводимых митрополией и министерством, несмотря на сложности, с каждым годом возрастает. Конференции и семинары различного уровня предоставляют возможности для диалога между педагогами и Церковью.

[1] «Основы православной культуры» в школах станут обязательным предметом//Православная газета. Периодическое издание Мурманской и Мончегорской епархии Московского Патриархата. – 2006. – № 9. – С.1.

[2] Совместное делание в образовании//Православная газета. Периодическое издание Мурманской и Мончегорской епархии Московского Патриархата. – 2014. – № 1. – С.6.

[3] Данные получены на основании запроса в Министерство образования и науки Мурманской области.

[4] «Основы православной культуры» должны преподаваться во всех классах» //Православная газета. Периодическое издание Мурманской и Мончегорской епархии Московского Патриархата. – 2016. – № 2. – С.6.

Еще одним показательным примером совместной работы Церкви и общества в лице преподавателей образовательных учреждений всех уровней, научных работников, предпринимателей, депутатов, военнослужащих и др. является деятельность регионального отделения Всемирного Русского Народного Собора (ВРНС)[1]. В области с 2014 г. ежегодно проходят конференции под названием «Север России – один из источников ее развития и единения народов». Организаторами данной конференции являются Мурманская митрополия, Мурманский государственный технический университет, Мурманская областная Дума, Открытое акционерное общество «ФосАгро». За счет средств последней и проводится данная конференция.

Рамки статьи не позволяют более подробно рассмотреть основные направления деятельности Русской Православной церкви на Кольском Севере на современном этапе.

В заключение хотелось бы отметить следующее. Храмовое строительство и создание новых приходов, как первейшая задача, которая была поставлена перед вновь образованной епархией в 1995 г., продолжается до сих пор. Преодолевая сильное сопротивление, налажены контакты с региональным Министерством образования и науки. В регионе, где базируется Северный морской флот, активно развивается институт военного духовенства. Митрополия также взаимодействует с региональным Министерством труда и социального развития в деле социальной защиты и поддержки особо нуждающихся слоев населения.

Мурманская область как форпост Российской Арктики, западные ворота Северного морского пути, имеет стратегическое значение для нашей страны. В последнее время наблюдается устойчивый рост интереса к Арктике как со стороны официально признанных арктических стран, так и других стран мира, а также ряда международных организаций, в том числе ЕС и НАТО. И в последнее время очень много говорится о необходимости развития Арктической зоны РФ, но оно не может осуществляться без духовного укрепления и единения жителей этой зоны, в том числе и Кольского Заполярья. Поэтому особую значимость в регионе в начале XXI в. приобретает деятельность Мурманской митрополии (до 2013 г. – Мурманская и Мончегорская епархия), которая более 20 лет занимается восстановлением на Кольском Севере «древней православной культуры». И в сложившихся условиях необходимо не только строить храмы, но и возрождать жизнь по христианским заповедям, а вместе с ней должно возродится и духовное величие человека, которым издревле отличался наш северный край.

Литература

1. Митрофан (Баданин), епископ. Преподобный Трифон Печенгский и его духовное наследие. – Мурманск, 2003. – 295с.
2. Житие преподобного Феодорита, просветителя Кольского (в изложении иеромонаха Митрофана (Баданина). – Мурманск: издательство «Ладан», издательство Мурманской епархии. – 2006. – 140с.
3. Бардилева Ю.П., Грашевская О.В., Ружинская И.Н. Религиозная жизнь на Кольском Севере/Ю.П.Бардилева, О.В.Грашевская, И.Н.Ружинская// Кольский Север:

[1] Всемирный Русский Народный Собор (ВРНС) – международная общественная организация, возглавляемая Патриархом Московским и всея Руси и представляющая интересы русских по всему миру. Основа в 1993 г.

энциклопедические очерки. Научно-популярное издание/Сост. и общ.ред.А.С.Лоханова. – Мурманск: Просветительский центр «Доброхот», 2012. – 502 с.
4. Игнатенко В.И. Религиозная ситуация в Мурманской области/ В.И.Игнатенко//Материалы по исследованию религиозной ситуации на Северо-Западе России и в странах Балтии. Вып.3. – СПб – 2006. – С.32-37.
5. Бардилева Ю.П., Грашевская О.В. Религиозная ситуация на Кольском Севере: вызовы и ответы в истории и современности/Ю.П.Бардилева, О.В.Грашевская//Современные вызовы и угрозы развитию Мурманской области: региональный атлас. – Мурманск, 2014. – С.237-245.
6. Бардилева Ю.П. Государственно-церковные отношения на Кольском Севере в первой трети XX века: Автореф. дисс….. канд. ист.наук – Архангельск, 2000 – 22с.
7. Якунин В. Н. Правовой статус, положение, деятельность, внешние связи Русской Православной церкви в годы Великой Отечественной войны, 1941 – 1945 гг. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук / Самара, 2002.
8. Грашевская О.В. Политика советского государства в отношении Русской Православной церкви в 1940-1980-х гг.: центр и местные власти (на материалах Мурманской области): Автореф. дисс…..канд.ист.наук. – Мурманск. – 2005. – 19с.
9. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ) – Ф.6991. – Оп.2. – Д.572. – Л.24.
10. Грашевская О.В. Политика советского государства в отношении Русской Православной церкви в 1940-1980-х гг.: центр и местные власти (на материалах Мурманской области): Дисс…..канд.ист.наук. – Мурманск. – 2005. – 198с.
11. Православная жизнь Русского Севера//Вестник Мурманской Епархии – 1997. – №2 – 96с.
12. Морской собор возведут в 2016 г.//Комсомольская правда. – 2008. – 11 января – С.14.
13. Православная газета. Периодическое издание Мурманской и Мончегорской епархии Московского патриархата. – 2013. – № 9-10.
14. Митрофан (Баданин), епископ. Возрождение духовно-нравственных традиций российского воинства на примере Североморской епархии. Доклад епископа Североморского и Умбского Митрофана на научно-практической конференции «Служение военного духовенства на современном этапе развития Вооруженных сил» в Военной Академии Генерального штаба – Режим доступа: http://severeparh.ru/2016/02/13/vozrozhdenie-duxovno-nravstvennyx-tradicij-rossijskogo-voinstva-na-primere-severomorskoj-eparxii-doklad-episkopa-severomorskogo-i-umbskogo-mitrofana-na-nauchno-prakticheskoj-konferencii-sluzhen/. – 10 апреля 2016 г.
15. Основы православной культуры в школах станут обязательным предметом//Православная газета. Периодическое издание Мурманской и Мончегорской епархии Московского Патриархата. – 2006. – № 9. – С.1.
16. Совместное делание в образовании//Православная газета. Периодическое издание Мурманской и Мончегорской епархии Московского Патриархата. – 2014. – № 1. – С.6.
17. «Основы православной культуры» должны преподаваться во всех классах» //Православная газета. Периодическое издание Мурманской и Мончегорской епархии Московского Патриархата. – 2016. – № 2. – С.6.

НАВИГАТОР ДЛЯ ПРАВОСЛАВНЫХ В СЕТИ ИНТЕРНЕТ

протоиерей Сергий Дергалев,
кандидат философских наук,
проректор по учебной работе Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
г. Белгород (Россия)

Сегодня нужно и можно говорить об Интернете, о том, что интересного и полезного можно почерпнуть в нем православному человеку. В наше время

необходимо уметь ориентироваться в виртуальном пространстве и правильно выбирать нужную информацию. Важно знать существующие православные сайты и интернет-проекты, которые значительно расширяют возможности христианина. Современные информационные технологии, и в частности, сеть Интернет, позволяют повысить свой образовательный уровень и даже понять и поднять качество своей духовной жизни.

Первое направление работы в Интернете – это православные библиотеки. Одной из лучших православных библиотек является электронная **Библиотека православного христианина «Благовещение»** [3]. Ресурс отличается интуитивно понятной структурой, состоящей из трех разделов: тематического, авторского, по названиям. Пользуясь этим сайтом, легко найти книгу по названию, автору или нужной тематике. К примеру, на этом сайте есть следующие тематические рубрики: Библия; Апологетика; Богословие; Духовные наставления; Духовная поэзия и проза; Жизнь и смерть; Иконография; Конец света; Молитвы; Наука и религия; Основы православия; Официальные материалы РПЦ; Посты и трапезы; Православие и интернет; Православие и медицина; Православие и культура; Православие и экуменизм; Религиозная философия; Семья, брак, воспитание детей; Современные искушения; Справочники, календари; Чудеса и знамения и др. Интересной особенностью сайта является то, что любую книгу можно скачать на личный компьютер и пользоваться без подключения к сети Интернет.

Для любителей чтения художественной литературы будет интересен сайт **«Православная миссионерская художественная проза»** [8]. На сайте располагаются 434 произведения 121 автора в нескольких форматах, позволяющих читать книги на электронных устройствах с различными операционными системами. Жанровый список литературы удивляет своим разнообразием, особого внимания заслуживают книги в стиле сакрального фэнтези. Более 100 книг на сайте выложены в аудиоформате.

Оценить качество духовной жизни поможет специализированный ресурс **«Духовник.ру»** [5], на котором представлена подборка статей по вопросам общения с духовником. Сайт содержит следующие рубрики: Кто такой духовник; Как найти духовника; Как общаться с духовником; Исповедь; Детская исповедь; Сомнения в духовнике; Прозорливые старцы; Психологические проблемы; Духовное чтение; Тест на качество духовной жизни. Остановлюсь на одном пункте из вышеперечисленных – тест на качество духовной жизни. В этом разделе вам предлагается протестировать самого себя, ответив примерно на 50 вопросов. Вопросы носят следующий характер: есть ли у вас духовник, какие книги вы читаете, как часто вы ходите в храм, как часто причащаетесь и т.д. Привожу пример одного реального тестирования:

«**Тест на качество духовной жизни** [12]

Результат теста:

1. Труды святых отцов – это важнейшая и ценнейшая часть духовной литературы, помимо Священного Писания. Слава Богу за то, что Он пробудил в

Вас интерес к такому чтению. Постоянное возвращение к трудам святых отцов помогает христианину поддерживать в себе огонек духовной жизни.

Вы знакомы с произведениями примерно половины наиболее полезных для современного мирянина святых отцов. Это говорит о том, что Вы на верном пути, но много интересного в области духовной литературы Вам еще предстоит открыть.

Христианства нет без любви ко Иисусу Христу. Чтобы любить Иисуса Христа, необходимо знать Его. А более всего об Иисусе Христе нам говорит Евангелие. Поэтому нам необходимо регулярное чтение Евангелия.

2. Тест не обнаружил в Ваших ответах по теме веры отклонений от основных канонов православия.

3. Тест не обнаружил ошибок в Вашем понимании целей христианской жизни.

4. Тест выявил неточности в Вашем понимании принципов духовной борьбы со страстями.

5. Вы уделяете внимание такой центральной части духовной жизни как богослужение и Причастие. Будет хорошо, если Вы приложите дополнительные усилия к тому, чтобы изучать и понимать богослужения.

6. Тест выявил определенные отклонения от нормы в Вашей практике отношений с духовником. Чтение нашего сайта может помочь Вам понять и исправить свои ошибки.

7. Тест не выявил явных признаков небрежности, теплохладности в Вашей духовной жизни.

8. Возможно, Вы придаете чрезмерное значение использованию освященных предметов. Есть такая духовная болезнь, как «магизм», при которой человек направляет слишком много усилий для приобретения и использования различных церковных предметов, «святынек». Порой это – искание легких путей, ведь копить «святыньки» гораздо легче, чем работать над собой и смиряться. Мы не утверждаем, что у Вас есть эта болезнь, но испытать себя и выслушать совет знакомого священника не помешает.

9. Добрые дела помогают нам учиться любви. Чтобы мы учились любви, желательно заниматься не теми добрыми делами, которые нам легче делать, а теми, которые требуют от нас некоторого преодоления, усилия над собой.

10. Ваш опыт церковной жизни еще незначителен. Подводить итог изменениям в себе Вам еще рано».

Сайт, естественно, не может заменить настоящего духовника, но современные священники очень загружены различными послушаниями и им бывает трудно найти достаточно времени для разговора с прихожанами. А здесь предлагается анализ того, что должно происходить в духовной жизни и что действительно происходит. Далее с результатами теста можно подойти к священнику и проконсультироваться.

Одним из ведущих православных интернет-порталов по праву является «Азбука.ру» или **«Азбука веры»** [2]. Сайт включает в себя тематическую энциклопедию, словарный раздел и ряд других проектов. Ежемесячная аудитория сайта составляет более 2 миллионов посетителей. На сайте можно

найти тысячи книг и статей о христианстве. Материал структурирован в виде пяти больших ступеней: 1) Смысл жизни; 2) Нравственность и духовность; 3) Чем отличаются религии; 4) Христианство; 5) Церковь – практика веры. Каждый раздел содержит в себе множество статей и книг по указанной проблематике. Двигаясь по этим ступеням, вы сможете понять, в чем смысл жизни, в чем отличие нравственности от духовности, чем разнятся религии, почему христианство – истинная вера и как нам надо жить в Церкви.

Особого внимания заслуживают дополнительные интернет-проекты сайта:

1) Более 100 **богословских обучающих тестов** [4]. Их особенность не только в том, что они помогают оценить уровень знаний по тем или иным вопросам, но позволяют поднять его, т.к. тесты построены в образовательном ключе.

2) **«Фото-рассказы»** [13], который позволяет увидеть то, что обычный прихожанин видеть не может. В частности, как совершается проскомидия в алтаре.

3) «**Православный интернет курс**» (ПИК) [10] – 4-месячный курс православного образования, рассчитанный на каждодневный режим занятий. При успешном прохождении обучения выдается не только диплом, но и формируется целостное представление о Церкви, ее вероучении, о богослужении, об основах духовной жизни. Курс предлагает обзорный взгляд на христианство и помогает православному человеку восполнить и скорректировать свое мировоззрение, выстраивает ценности христианства в определенной иерархии.

4) Православная служба знакомств «**Азбука верности**» [1]. Прежде чем вступить в общение в подобной сети, необходимо сформулировать для себя цель общения и ориентировать себя на серьезные отношения. Несмотря на широкое распространение подобных сетей, необходимо помнить, что виртуальное общение не может заменить личного. Для того, чтобы не допустить ошибок, необходимо советоваться с родителями, а церковному человеку – и со своим духовником.

Отдельным представителем православного Интернета выступает новостной ресурс «**Православие.ру**» [7], который разработан при Сретенском монастыре г. Москвы. Он также содержит образовательный раздел «**Православные просветительские курсы**» [9]. Лекции читают ведущие преподаватели Русской Православной Церкви и их видео-версии выкладываются в этом разделе в свободном доступе. В настоящее время обучение идет по четырем предметам: Общецерковная история, История Русской Церкви, Библейская история и Догматическое богословие.

Для преподавателей «Основ православной культуры» (или похожих курсов) разработан сайт «**Основы православной веры в презентациях – Светочь**» [6], который содержит качественную подборку презентаций по различным сторонам жизни Церкви и ее вероучения.

Наиболее содержательной православной медиатекой по праву можно считать «**Предание.ру**» [11], которая предлагает тексты, аудио- и видео-

материалы по всем направлениям церковной жизни, в том числе художественные фильмы христианской тематики.

Подводя итог вышесказанному, необходимо понимать, что Интернет – всего лишь инструмент, которым полезно уметь пользоваться.

Основой для православного христианина всегда было и будет пребывание в церковной общине единомышленников во главе с пастырем.

Литература

1. Азбука верности [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://azbyka.ru/znakomstva/
2. Азбука веры [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://azbyka.ru/
3. Библиотека православного христианина «Благовещение» [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.wco.ru/biblio/index.htm
4. Богословские обучающие тесты [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://azbyka.ru/test/
5. Духовник.ру [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.duhovnik.ru/
6. Основы православной веры в презентациях – Светочь [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.svetoch-opk.ru/
7. Православие.ру [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/
8. Православная миссионерская художественная проза [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://xn----7sbaabib6b5awhgdjfkj1x.xn--p1ai/
9. Православные просветительские курсы [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/74480.html
10. Православный интернет курс [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://azbyka.ru/pravkurs/
11. Предание.ру [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://predanie.ru/media/
12. Тест на качество духовной жизни [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.duhovnik.ru/main/test
13. Фото-рассказы [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://azbyka.ru/parkhomenko/foto/

ТАМБОВСКИЙ ПЕРИОД ЖИЗНИ МИТРОПОЛИТА МАКАРИЯ (БУЛГАКОВА)

Жуков Павел Леонидович,
магистрант СТФ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

В день своего Ангела (1 мая ст. ст / 14 мая н. ст 1857 года) последовало назначение преосвященного Макария (Булгакова) на Тамбовскую и Шацкую епископскую кафедру. Через несколько дней, архипастырь сдает должность ректора Санкт-Петербургской духовной Академии, и покидает Петербург.

С глубокой грустью покидал владыка место своего прежнего служения, «тихий приют духовного просвещения, где так счастливо протекла лучшая пора его жизни, где все сделалось для него таким близким и родственным»[1].

В Петербурге будущий святитель Церкви привык постоянно и систематически следить за умственным развитием окружающего общества, за движением всего образованного мира и со своей стороны принимать деятельное участие в этом движении. «Все это было возможно для меня здесь, в Петербурге. Но могу ли я делать, то же самое в Тамбове? Каков этот город?

[1] Титов, Ф., прот. Московский митрополит Макарий (Булгаков). Историко-географический очерк. [Текст]: в 3 т./ Ф. Титов. – репр. изд. 1903 – СПб: Аксион Эстин, 2006. – Т. 2. – С. 5

Есть ли там образованные люди, с которыми можно было бы беседовать по душам в тишине кабинета, делиться с ними своими мыслями и впечатлениями? Можно ли будет в Тамбове продолжать начатые учено-литературные труды, можно ли будет там доставать необходимые для этого пособия?»[1], – такие, или подобные мысли, без сомнения, постоянно занимали преосвященного Макария с того самого времени, как он узнал о своем назначений в Тамбов. Такие же мысли, бесспорно, наполняли его скорбную душу и в минуты его разлуки с Академией и Петербургом.

Перед отъездом в Тамбов, владыка заехал к своему младшему брату А. П. Булгакову, который служил священником в Царском Селе под Петербургом. В беседах со своим братом и его глубоко образованной супругой преосвященный Макарий часто проводил время и делился с ними всеми своими заветными мечтами, предположениями и намерениями. Понятно теперь, какая искренняя и глубокая скорбь должна была наполнять душу преосвященного Макария, когда он в последний раз посетил столь дорогую для него семью на пути в далекий Тамбов. Он был положительно убежден, что «такого общества, какое он находил в семье своего брата, в Тамбове он никогда не найдет»[2].

Путешествию в свою епархию обернулось для владыки большим испытанием, из-за продолжительной болезни. В письме к своему брату, архипастырь пишет: «…железная дорога своею страшною качкою оказала весьма вредное влияние на мою болезнь, – и она обнаружилась в новом месте»[3].

Преосвященный Макарий въехал в пределы своей епархии 22 мая 1857 года и здесь на первой станций он получил письмо от генеральши Бистром с приглашением заехать к ней, посмотреть церковь и пообедать. «К восьми часам вечера я прибыль в город Козлов, где ожидали меня по всем улицам бесчисленные толпы народа. В соборе, где я сказал речь, благословил всех и поехал в загородный монастырь для ночлега. С 6 часов следующего утра я поехал в Тамбов и на всем пути по деревням меня торжественно встречали. Боже мой! Какое усердие в народе! Какое уважение к Архиерею!»[4]

Между тем наступило и 26 мая, день радостного праздника в честь Пресвятой Троицы. Этот день преосвященный Макарий назначил для первого общения со своею новой паствой и для вступления в управление тамбовскою епархией. Рано утром в этот день преосвященный Макарий отправился из своего загородного дома в Тамбов. При въезде в город, около Троицкой церкви, его встретило все городское духовенство. Облачившись в Троицкой церкви, преосвященный Макарий, в предшествии крестного хода, отправился к кафедральному собору. По прибытии в кафедральный собор, владыка совершил первую Литургию на новом месте своего служения и в конце проповеди сказал первое приветственное слово своей новой пастве.

---

[1] Там же. С. 6

[2] Лебедев, Н. А. Макарий, бывший митрополит Московский: Биографический очерк [Текст] / Н. А. Макарий. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб., 1882 – С. 102

[3] Титов, Ф., прот. Московский митрополит Макарий (Булгаков). Историко-географический очерк. [Текст]: в 3 т./ Ф. Титов. – репр. изд. 1903 – СПб: Аксион Эстин, 2006. – Т. 3. – С. 256

[4] Там же. С. 257

Состояние епархиальных дел в Тамбове, как оно постепенно раскрылось пред новым архипастырем, не могло порадовать и утешить нового архиерея. Беспорядок и запущенность господствовали везде. Предшественник преосвященного Макария на Тамбовской архиерейской кафедре преосвященный Николай[1] был весьма деятельным архипастырем, но только до тех пор, пока ему не изменяло его здоровье. Следствием постоянного болезненного состояния архипастыря была крайняя запущенность епархиального управления. Делопроизводство шло очень медленно и с нарушениями, работа местной консистории была на самом низком уровне.

Потому преосвященный Макарий начал свои исправления именно с этого ведомства. «Работаю сам; сам пересматриваю целые кипы дел и часто замечаю ошибки, делаю выговоры то секретарю, то членам консистории. Какая несносная возня»[2], – писал владыка своему брату в очередном письме.

Приведя в должный порядок консисторское делопроизводство, и окончив важнейшие текущие дела по епархиальному управлению, архипастырь поспешил лично познакомиться и с другими частями своей обширной епархии. «Я выехал из Тамбова уже более недели назад, проезжал разные города и села, часто служил, иногда по три дня сряду, и везде говорил проповеди без приготовлений, прямо на память. Но я вижу и чувствую, что при всей своей простоте, эти проповеди очень действенны и дают свои плоды…»[3].

Во время поездок по епархии владыка освящал храмы и соборы, а также всесторонне обозревал церкви, при этом не оставлял без внимания даже самых мельчайших подробностей. При посещении приходов он испытывал священников и других членов причта в знании ими догматов веры (катехизиса), церковной истории, канонических постановлений и церковного устава. Все это делалось для того, чтобы ближе узнать подчиненное духовенство[4]. Владыка Макарий желал быть образцом для всего подчиненного ему духовенства. Он всегда служил во все воскресные и праздничные дни, исключая того времени, когда бывал нездоров, или был в епархии. Служение его всегда отличалось особенной торжественностью, благоговением и благолепием. Почти ни одного служения он не оставлял без поучения, которое произносил наизусть и при весьма торжественной обстановке. Оттого проповеди его, не отличавшиеся особенным внутренним красноречием, производили сильное впечатление на слушателей[5].

Кроме забот о церковном благочинии особую сторону в епархиальной деятельности преосвященного Макария в Тамбове представляет его борьба с местным сектантством и расколом. Тамбовская епархия рано сделалась местом значительного распространения сектантства. В конце XVIII века в разных

[1] Преосвященный Николай (Доброхотов) быль назначен тамбовским епископом в 1836 из ректоров Санкт-Петербургской духовной Академии; 7 апреля 1857 года, по прошению, он был уволен на покой

[2] Титов, Ф., прот. Московский митрополит Макарий (Булгаков). Историко-географический очерк. [Текст]: в 3 т./ Ф. Титов. – репр. изд. 1903 – СПб: Аксион Эстин, 2006. – Т. 3. – С. 260

[3] Там же. С. 259

[4] Митрополит Московский и Коломенский Макарий. Жизнь и богословская деятельность [Электронный ресурс] / Азбука веры. Православная энциклопедия. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/mitropolit-moskovskij-i-kolomenskij-makarij-zhizn-i-bogoslovskaya-deyatelnost/ (дата обращения 15.03.16)

[5] Демидов, В. Макарий, митр. Московский и Коломенский. Его жизнь и деятельность. [Электронный ресурс] / В. Демидов. – Режим доступа: http://www.sedmitza.ru/lib/text/435720/ (дата обращения 15.03.16)

местах епархии сильно размножились молокане[1]. Кроме них с давнего времени существовали последователи хлыстовства и скопчества, а также разного рода раскольнических толков. Владыка Макарий, ревностно боролся с местным расколом и сектантством. При посещении приходских церквей, он всегда предварительно расспрашивал благочинных о религиозно-нравственном состоянии приходов. На основании полученных сведений о сектантах, владыка Макарий говорил поучение прихожанам того или иного храма. В заключении своих проповедей архипастырь призывал своих слушателей помолиться Богу о своих заблуждающихся братьях[2].

Вопреки своим ожиданиям, в Тамбове владыка также продолжил заниматься научно-литературной деятельности. С большим вниманием следил владыка Макарий за выдающимися произведениями русской литературы. Внимательно и скрупулезно отслеживал духовною литературу, печатал свои труды в сборниках, журналах и вестниках[3].

Что касается тамбовского периода жизни будущего святителя, то он был самым плодотворным в отношении проповедническом. Из времени двухлетнего пребывания преосвященного Макария на тамбовской архиерейской кафедре сохранилось 56 проповедей, из которых 25 было произнесено в 1857 году, 27 проповедей – в 1858 г. и 4 проповеди – в 1859 г[4]. Но есть данные которые доказывают то, что владыка Макарий в Тамбове произнес несравненно больше проповедей, чем нам известно[5].

Стоит отметить, что в бытность тамбовским епископом, преосвященный Макарий исполнял начальственные поручения ученого характера. Так, например в сентябре 1858 года Священный Синод поручал преосвященному Макарию дать свое заключение о достоинствах курсовых сочинений некоторых студентов Московской духовной Академии[6]. В том же году Синод поручил преосвященному Макарию рассмотреть и дать свой отзыв о рукописи под заглавием: «Чтение из истории Церкви Христовой»[7].

Будучи Тамбовским архиереем, владыка Макарий не порывал тесных связей и отношений, с тем кругом столичного общества, в котором он обращался во время своего служения в Санкт-Петербургской духовной Академии. С особенным интересом он следил за жизнью Академии, которую считал своей родной. Петербургское общество, в свою очередь, не забывало о преосвященном Макарии[8].

В целом жизнь Макария (Булгакова) в Тамбове проходила сравнительно спокойно, хотя, конечно, и у него, как и у всякого человека, были здесь и свои неприятности, производившие на него сильное, иногда потрясающее впечатление. Все свое время архипастырь проводил или в занятиях по

[1] Молокане – русская рационалистическая секта, образовавшаяся из секты духоборцев и удержавшая многое из ее учения и обрядов. Основатель секты Семен Уклеин, крестьянин Тамбовской губернии, Борисоглебского уезда.
[2] Титов, Ф., прот. Московский митрополит Макарий (Булгаков). Историко-географический очерк. [Текст]: в 3 т./ Ф. Титов. – репр. изд. 1903 – СПб: Аксион Эстин, 2006. – Т. 2. – С. 24.
[3] Там же. С. 50
[4] Там же. С. 55
[5] Там же. С. 60
[6] Там же. С. 79
[7] Там же. С. 80
[8] Лебедев, Н. А. Макарий, бывший митрополит Московский: Биографический очерк [Текст] / Н. А. Макарий. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб., 1882 – С. 110.

епархиальному управлению, или же в учено-литературных трудах. Образ жизни его и теперь, как и прежде, отличался строгой точностью и аккуратностью.

В Тамбове владыка Макарий пользовался расположением высшего начальства, любовью окружающих лиц, знакомых и уважением со стороны подчиненных[1].

Священный Синод в большинстве случаев, одобрял и утверждал все распоряжения преосвященного Макария по консистории и вообще по управление тамбовской епархией.

Граждане Тамбова и все тамбовское общество относилось к владыке Макарию предупредительно и с уважением. Впоследствии будущий святитель еще больше расположил к себе тамбовских граждан своим простым обращением со всеми, благолепным совершением богослужения и простыми, ясными, доступными для всех проповедями. За все это тамбовское общество любило своего архипастыря и всячески старалось выражать свое уважение к нему.

Не забывал владыка Макарий и о своей родине. В особенных каких-либо случаях он охотно приходил на помощь жителям села Суркова, которое было дорого ему, как место его рождения и упокоения его родителей. Архипастырь живо и сочувственно отозвался на помощь в постройке новой церкви в селе Сурково. Владыка пожертвовал «на сооружение каменной церкви в селе Суркове и на покупку колокола 12.000 руб., за что ему была объявлена в свое время благодарность от Священного Синода»[2].

После сентябрьской болезни 1858 г. владыка Макарий окончательно разочаровался в Тамбове и стал желать скорейшего перемещения, не смотря на то, что успел свыкнуться с Тамбовом и полюбить его.

В это время Харьковский архиепископ Филарет (Гумилевский) был переведен в Чернигов, а на его место решено было назначить преосвященного Макария. Указ о перемещение Макария (Булгакова) в Харьков состоялось 18 апреля 1859 года.

В письме от 3-го мая 1858 года владыка пишет брату: «новым назначением, разумеется, я очень доволен, хотя, признаюсь, разлучаться с Тамбовом мне крайне тяжело. Я прежде не понимал, что так успел привязаться к нему. Особенно больно оставлять то, что я сам устроил и обновил <…>. Не говорю уже о том, как поразила эта весть тамбовцев: многие просто навзрыд плачут <…>. Да, я вижу, как меня здесь любили и ценили»[3].

В день Вознесения Господня, 21 мая 1859 года преосвященный Макарий совершил последнюю Литургию в тамбовском кафедральном соборе и простился со всей тамбовской паствой. Уже с Харькова владыка писал своему брату «Тамбов поразил и тронул меня. В день выезда зрелище было трогательное. От моего дома меня провожал решительно весь город, после

[1] Демидов, В. Макарий, митр. Московский и Коломенский. Его жизнь и деятельность. [Электронный ресурс] / В. Демидов. – Режим доступа: http://www.sedmitza.ru/lib/text/435720/ (дата обращения 15.03.16)
[2] Титов, Ф., прот. Московский митрополит Макарий (Булгаков). Историко-географический очерк. [Текст]: в 3 т./ Ф. Титов. – репр. изд. 1903 – СПб: Аксион Эстин, 2006. – Т. 2. – С. 90.
[3] Титов, Ф., прот. Московский митрополит Макарий (Булгаков). Историко-географический очерк. [Текст]: в 3 т./ Ф. Титов. – репр. изд. 1903 – СПб: Аксион Эстин, 2006. – Т. 3. – С. 276

прощания в церкви. Я ехал по всем улицам, за мной тянулись толпы народа, до тех пор, пока не выехали за Тамбов. И там-то начались снова прощания и слезы, о которых я не могу доселе вспомнить безе слез. Да, в Тамбове многие, или некоторые меня истинно любили и уважали. И я доселе сердечно грущу о Тамбове»[1].

Литература

1. Титов, Ф., прот. Московский митрополит Макарий (Булгаков). Историко-географический очерк. [Текст]: в 3 т./ Ф. Титов. – репр. изд. 1903 – СПб: Аксион Эстин, 2006. – Т. 2. – 378 с.
2. Титов, Ф., прот. Московский митрополит Макарий (Булгаков). Историко-географический очерк. [Текст]: в 3 т./ Ф. Титов. – репр. изд. 1903 – СПб: Аксион Эстин, 2006. – Т. 3. – 424 с.
3. Лебедев, Н. А. Макарий, бывший митрополит Московский: Биографический очерк [Текст] / Н. А. Макарий. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб., 1882 – 312 с.
4. Демидов, В. Макарий, митр. Московский и Коломенский. Его жизнь и деятельность. [Электронный ресурс] / В. Демидов. – Режим доступа: http://www.sedmitza.ru/lib/text/435720/.
5. Митрополит Московский и Коломенский Макарий. Жизнь и богословская деятельность [Электронный ресурс] / Азбука веры. Православная энциклопедия. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/mitropolit-moskovskij-i-kolomenskij- makarij-zhizn-i-bogoslovskaya-deyatelnost/

СЛАВЯНО-ГРЕКО-ЛАТИНСКАЯ АКАДЕМИЯ В ПЕРИОД ПЕТРОВСКИХ РЕФОРМ

Катаева Наталия Андреевна,
магистрантка СТФ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Сегодня в науке наблюдается острый интерес к изучению проблем профессионального духовного образования в России. В этой связи опыт преобразования духовной школы в период правления Петра Великого (1698 – 1725 гг.) представляет собой важный материал для исследования, поскольку рассматривая его, можно проанализировать процесс развития и роста российской церковной школы, превращение ее в университет как западноевропейского аналога.

В конце XVII – первой четверти XVIII вв. в России проводятся энергичные меры в области образования и культуры[2]. Для Петра I основной задачей было превратить Российскую империю в просвященное и сильное государство, способное конкурировать с Европой. На этом фоне реализовывается программа по реформированию Славяно-греко-латинской академии.

Славяно-греко-латинская академия, основанная в 1685 году в Москве – первое в России высшее учебное заведение. По плану ее организаторов (братьев Лихудов) она должна была объединить в себе форму традиционного западноевропейского университета с духом православной академической традиции.

Славяно-греко-латинская академия в начале XVIII века была реформирована. В целом реформы Петра I носили просветительский характер и были направлены на приобщение российской школы к европейской культуре. В

[1] Там же. С 308.
[2] Законодательство Петра I / под ред. А.А. Преображенского. М.: Юрид. лит., 1997. С. 11.

это время в России закладываются основы европейского образования. Организация Славяно-греко-латинской академии в период петровских преобразований явилась важнейшим этапом в сфере развития высшего российского образования.

В царствование Петра I существенное воздействие на преобразование Славяно-греко-латинской академии стала оказывать европейская университетская традиция, благодаря деятельности ректора Палладия Роговского и протектора митрополита Стефана Яворского. Академия получает университетский статус. Обладая de facto университетским статусом, Академия выступила центром высшего светского и духовного образования. После выхода «Духовного Регламента» в 1721 году в официальных документах утверждаются термины «академия» и «студент». При поступлении в Академию студент приносил присягу на верность царю, что служило отличительной чертой европейского университета[1].

В это время Славяно-греко-латинская академия находилась в непосредственном ведении патриаршего местоблюстителя – митрополита Стефана Яворского. В 1701 году вышел указ Петра I «завесть в Академии Латинския учения». Петр был полностью заинтересован в подъеме науки, а латынь – научный язык того периода в Европе. Следуя указу, Стефан Яворский ввел в Академии полный круг преподавания латыни. После чего Славяно-греко-латинская академия более тридцати лет испытывала исключительное и преобладающее влияние латыни, а греческая традиция была частично отделена.

В связи с этим произошли крупные модификации в укладе учебного заведения, что не отвечало изначальному замыслу его основоположников. Восточные патриархи уже не имели влияния на Академию. Однако хотя в рамках Академии превалировал «латинский» учебно-методический строй, дух верности святоотеческой богословской традиции восточно-христианской направленности традиции, заложенный братьями Лихудами все же присутствовал.

Славяно-греко-латинская академия по распоряжению Петра I была реорганизована по образцу Киевской академии и ее эллино-славянское образование заменилось латинским. Вместе с тем в академию перешли и все киевские школьные порядки, разделение классов, состав курса, школьные должности, экзамены, диспуты, школьное проповедничество, рекреации, пение виршей, театральные представления[2].

Введение латыни в учебно-образовательный процесс стало некой привилегией для Славяно-греко-латинской академии. Ее академический (университетский) статус был признан государством. Были утверждены «академические свободы», в первую очередь, судебная автономия.

20 ноября 1706 года царем подписывается указ, на основе, которого была составлена «память» для распространения в государственных учреждениях следующего содержания: «Буде в котором приказе или в канцеляриях и в ратуше всяких чинов люди станут бить челом в каких нибудь делах

[1] Смирнов С.К. История Московской Славяно-Греко-Латинской Академии. М., 1855. С.224.
[2] Знаменский П. В. История русской церкви. М., 1996. С. 389.

Славянолатынских школ, которые в Спасове монастыре, что за Иконным рядом на учеников, учащихся, чтоб тех учеников ни в каких исцовых делах ни в котором приказе и в канцеляриях и в ратуше опричь Преосвященного Стефана, митрополита Рязанского и Муромского судом и росправою не ведать. Потому что по имянному Ево Великого Государя указу те школы и учеников ведает он Преосвященный Стефан митрополит. А буде кому до тех учеников какое дело надлежит и каких бить челом Великому Государю, а челобитные подавать ему Преосвященному Стефану митрополиту»[1].

Судебная автономия указывала на университетский статус Славяно-греко-латинской академии. К университетским «свободам» относились и элементы студенческого самоуправления, имевшие место в Академии 1715-1716 гг. Существовал институт прокураторов, избиравшихся из студенческой среды, которые должны были отстаивать свои права.

После учреждения Святейшего Синода Славяно-греко-латинская академия перешла под его непосредственное руководство и подчинение. От 16 февраля 1721 г. был издан указ: «Печатному двору и школам Славенского и Греколатинского языков, что в Москве, кроме Навигацкой школы, и Друкарне, которая в Санкт-Питербурху, и служителем при том обретающимся быть в ведении в Духовной Коллегии… суд и росправу чинить по Его Великого Государя указу в Правительствующем Духовном Синоде»[2].

Функциями Св. Синода были: утверждение учебных планов, изменение в программах, решение кадровых вопросов в Академии.

Святейший Синод вынес постановление: «Славено-Латинские школы и всякое во оных правление ведать в Правительствующем Духовном Синоде; и о всяком оных школ правлении, тако ж при школах коликое число учи-

телей, и кто имяны и из каких чинов ученики, и в каком кто учении и трактаменте, и откуда оный учители и ученики получают, учиня реэстр, прислать в Правительствующий Духовный Синод»[3].

Итак, радикальные реформы Петра I в общественной и государственной сфере напрямую коснулись образования. Важный этап в этой области связан с реорганизацией Московской Славяно-греко-латинской академии, которая приобрела черты, свойственные европейским «доклассическим» университетам. В это время утверждается ряд «академических свобод». Академия получает привилегию на основе царских указов с закреплением ее прав, приобретает государственный статус. В начале правления Петра находилась в непосредственном ведении патриаршего местоблюстителя, а затем после учреждения Духовной коллегии перешла в ведении Святейшего Синода. В процессе нашего исследования, установлены некоторые специфические черты, подтверждающие высокий статус Академии. Академия была признана высшим учебным заведением, первым полноценным

[1] Цит. по: Ларионов А.А. «Университетская автономия» в Московской Славяно-греко-латинской академии (XVIII – начало XIX в.)// Вестник Московского Ун-та. Сер. 8. История. 2010. № 3. С. 31.
[2] Цит. по: Ларионов А.А. «Университетская автономия» в Московской Славяно-греко-латинской академии (XVIII – начало XIX в.)// вестн. Моск. Ун-та. Сер. 8. История. 2010. № 3С. 33.
[3] Там же.

университетом России, а ее преподаватели считались профессорами с точки зрения представителей западноевропейского научного сообщества.

Литература

1. Законодательство Петра I / под ред. А.А. Преображенского. М.: Юрид. лит., 1997.
2. Знаменский П. В. История русской церкви. М., 1996.
3. Ларионов А.А. «Университетская автономия» в Московской Славяно-греко-латинской академии (XVIII – начало XIX в.)// Вестник Московского Ун-та. Сер. 8. История. 2010. № 3.
4. Смирнов С.К. История Московской Славяно-Греко-Латинской Академии. М., 1855.

МИССИЯ В САМАРСКОЙ ЕПАРХИИ ПРИ ЕПИСКОПЕ ГУРИИ (БУРТАСОВСКОМ)

протоиерей Максим Кокарев,
аспирант ОЦАиД,
старший преподаватель СДС,
г. Самара (Россия)

В истории Самарской епархии конца XIX – начала XX вв. выделяется эпоха епископа Гурия (Буртасовского), занимавшего кафедру в 1892–1904 гг. Владыка Гурий ко времени назначения в Самару уже зарекомендовал себя как неутомимый миссионер на постах главы Иркутской духовной миссии, ректора Благовещенской семинарии и наконец, епископа Камчатского, Курильского и Благовещенского. Опыт, приобретенный им во время двадцатилетнего служения на Дальнем Востоке, был в полной мере использован и в Поволжье. Об отношении владыки к своему служению говорит хотя бы такой отрывок из одного письма от 12 марта 1891 г.: «Здесь (на Дальнем Востоке – *п. М. К.*) ничего не достигнешь для блага Церкви, если будешь управлять епархией, сидя в кабинете; но это не в моем характере… с 27 ноября по 31 января я ездил молодцом, проехавши 5 тысяч верст»[1].

Ключевым направлением деятельности епископа Гурия на Самарской кафедре была миссия (что неудивительно, учитывая опыт предыдущего служения). Владыка очень много сделал для упорядочения миссионерского дела в епархии, для просвещения инородцев светом Христовой веры, для улучшения работы в среде старообрядцев и единоверцев. Все это требовало активных поездок по епархии. За время своего управления Самарской епархией преосвященный объехал все приходы, причем большинство дважды. Ни один из последующих самарских архиереев этого повторить не смог, правда никто из них и не управлял епархией столько лет.

В начале рассматриваемого периода организации миссионерского дела в Самарской епархии явно не хватало системности. С одной стороны, существовал Самарский епархиальный комитет миссионерского общества. С другой стороны, все дела, относящиеся к миссии и ограждению православия, подлежали ведению первого «вероисповедного» стола духовной консистории. В результате над миссионерами было две контролирующих организации; их отчеты попадали на рассмотрение в консисторию, а затем уже переправлялись в Комитет. С жалованием ситуация была точно такая же: некоторые миссионеры

[1] Письма епископа Гурия об управлении епархией // РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 713. Л. 1–1 об.

получали его от Комитета (т.н. «комитетские» миссионеры), другим жалование назначала консистория.

Самарский епархиальный комитет являлся отделением Православного миссионерского общества и основной своей целью имел содействие обращению в христианство инородцев, обитающих в пределах Российской империи и Самарской епархии, в частности. Борьба с расколом и сектами не были его приоритетной задачей, поэтому на нее Комитет больших средств не выделял; большинство комитетских миссионеров трудились безвозмездно. Так, по данным Комитета в 1893 г. три комитетских миссионера (священник и два мирянина) получали от 120 до 180 рублей в год. И еще 15 человек (один священник, остальные миряне) трудились без вознаграждения[1].

Что касается качества миссии в Самарской епархии, то к середине 90-х годов XIX в. само епархиальное начальство оценивало его весьма критично. Так, в марте 1894 г. консистория в своем журнальном определении признает необходимость «усиливать саму миссионерскую деятельность, которая стала номинальной почти во всей епархии»[2]. Действительно, документы свидетельствуют, что значительное число духовенства прохладно относилось к делу миссии. Так еще в 1893 году консистория запросила благочинных Николаевского уезда (самого «раскольнического») о состоянии раскола и мерах по противодействию ему. Ответные рапорты благочинных дают достаточно подробную и вместе с тем не очень радостную картину. В половине из 10 округов бесед с раскольниками не вел никто из приходских священников. В остальных едва насчитывалось от 1 до 4 инициативных пастырей[3]. В качестве основных причин такого положения дел благочинные указывали на недостаточный уровень подготовки священников и отсутствие книг. Даже в градском Николаевском округе, по свидетельству благочинного Федора Лебедева, священники «не подготовлены к ведению публичных бесед с раскольниками»[4]. Что в таком случае было говорить о священниках из отдаленных деревень.

С такой ситуацией в миссионерском деле столкнулся назначенный в 1892 г. на Самарскую кафедру епископ Гурий (Буртасовский). Одной из первых важных административных мер стало четкое распределение сфер ответственности между инстанциями. В 1894 г. было принято решение «о сосредоточении в Консистории всех дел относительно назначения, увольнения, перемещения и вознаграждения миссионеров»[5]. Собственно говоря, это не означало упразднения Комитета миссионерского общества. Просто из ведения Комитета изымались миссионеры, занимавшиеся проповедью среди сектантов и раскольников. В дальнейшем он руководил только миссией среди нехристианского «инородческого» населения губернии. Противодействием же расколу и сектантству руководила непосредственно консистория. Таким

[1] Перечень миссионеров Самарского епархиального комитета миссионерского общества, трудящихся безмездно за 1892 г. // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 2881. Л. 89 об.
[2] Журнал Самарской духовной консистории от 16 марта 1894 г. // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 2881. Л. 211.
[3] Рапорты благочинных Николаевского уезда о миссионерской деятельности в 1893 г. // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 2881. Л. 63–77 об.
[4] Рапорты благочинных Николаевского уезда о миссионерской деятельности в 1893 г. Л. 63 об.
[5] О сосредоточении миссионерского дела Епархии в Консистории // СЕВ. 1894. № 19 (оф. ч.). С. 272.

образом, все дело миссии было фактически разделено на два направления: 1) внешняя миссия – просвещение светом Христовой веры инородцев (мусульман и язычников) и 2) внутренняя миссия – обращение в православие раскольников, сектантов и инославных христиан.

Необходимо оговориться, что в современной историографии существует и другой взгляд на деление церковной миссии. Так, В. А. Федоров в своей монографии различает внутреннюю и внешнюю миссию в первую очередь по географическому принципу. Под внутренней миссией он понимает усилия по обращению в православие населения Российской империи, будь то иноверцы, инославные христиане, раскольники или сектанты. «Внешняя миссия, – пишет Федоров, – действовала преимущественно вне пределов России: в Северной Америке, Японии, Китае, на Среднем и Ближнем Востоке»[1]. В своей работе мы все же придерживаемся подхода, обозначенного в предыдущем абзаце, который известен как в поздней советской[2], так и в современной историографии[3]. Данный подход, на наш взгляд, более продуктивен при анализе епархиальной миссии.

В течение двенадцати лет владыка Гурий был ключевой фигурой в обоих направлениях самарской епархиальной миссии. Будучи главой епархиального Комитета миссионерского общества, он постарался все его ресурсы направить на просвещение самарских инородцев. Если до 1894 г. Комитет активно содействовал денежными средствами поддержанию существовавших миссий в Сибири и на Кавказе, то при Гурии он «стал сосредоточивать свое внимание на просвещении светом Христова Евангелия язычествующих чуваш и вотяков, мусульман – татар и башкир»[4].

С 1894 года все средства, собранные епархиальным комитетом, Миссионерское общество разрешило использовать на нужды местной миссии. Средства эти складывались из ежегодных членских взносов, единовременных пожертвований, пожертвований по подписным листам, ежегодного тарелочного сбора по церквям епархии («сбор в неделю православия») и кружечного сбора. Все эти источники в общей сложности давали дохода не более 6000 рублей в год. Свыше половины этой суммы Комитет тратил на финансирование школ в инородческих селениях[5].

Надо сказать, что именно школы наряду с устной проповедью являлись самым эффективным средством миссии среди инородцев. Преподавание в таких школах велось по системе Н. И. Ильминского. Учащиеся были разделены на два отделения – старшее и младшее – по два года в каждом. Первые два года преподавание велось на национальных языках, последние два – на русском. Изучали Закон Божий, русский язык, церковное пение, чтение и письмо на национальных языках. В школах обучались как крещенные, так и некрещенные инородцы.

---

[1] *Федоров В. А.* Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. М.: «Русская панорама», 2003. С. 130.

[2] См. например: *Смирнов Н. А.* Миссионерская деятельность церкви (вторая половина XIX в.–1917 г.) // Русское православие: вехи истории. М., 1989. С. 438.

[3] См. например*: Мраморнов А. И.* Вопросы миссии в епархиальном управлении начала XX в. (на саратовских материалах) [Электронный ресурс]. URL: http://grant.rfh.ru/userpubl (дата обращения: 24. 09. 2015).

[4] Отчет Самарского епархиального комитета миссионерского общества за 1900 г. Самара, 1901. С. 2.

[5] Отчет Самарского епархиального комитета миссионерского общества за 1901 год. Самара, 1902. С. 47.

Из-за скудости средств Комитет содержал лишь малую часть от всех инородческих школ – 16, кроме того, он иногда изыскивал единовременные пособия на открытие новых школ[1]. Остальные школы содержались за счет Епархиального училищного совета (около трети), сельских обществ (половина), казны или частных лиц. Об общем количестве инородческих школ дает представление следующая таблица.

Годы	Школы-церкви	Церковно-приходские	Школы грамоты
1900	17	124	150
1901	18	148	177
1902	14	149	168
1903	21	70	123

Такое резкое сокращение школ с 1903 года объясняется тем, что Комитет перестал указывать в отчетах школы в селениях с мордовским и русско-мордовским населением. Школы не исчезли, просто они утратили свой миссионерский характер и потеряли интерес для Комитета, т.к. «мордва… вся просвещена христианством и сливается с православной великорусской народностью»[2]. С этого года комитет сконцентрировал свое внимание на просвещении чуваш, вотяков и татар. С этого же года в связи с уменьшением количества школ Комитет перестал выделять средства на их содержание. Все эти деньги (около 3500 рублей в год) шли теперь на оплату труда священников и учителей, занимавшихся внешкольным обучением взрослых инородцев. Кроме того, Комитет продолжал заниматься подготовкой кадров для школ, содержа на свои средства стипендиатов в Симбирской чувашской учительской школе и в местных второклассных школах.

Нельзя переоценить и ту роль, которую играло в деле миссии богослужение и проповедь на родных для инородцев языках. Такое богослужение вводилось и раньше по инициативе местного духовенства. Так еще в 1893 г. дьякон с. Ибряйкина Бугурусланского уезда просил разрешения читать Евангелие, шестопсалмие и произносить ектении по-чувашски[3]. В следующем же году последовало общее указание по этому вопросу в виде резолюции епископа на журнале консистории, в которой рекомендовалось «установить такой порядок: одну ектению произносить по церковно-славянски, другую – на инородческом наречии; шестопсалмие читать половину на церковно-славянском наречии, другую на инородческом и т.п.»[4].

Для осуществления дела миссии на инородческих языках, естественно, были необходимы соответствующие кадры. Их подготовкой активно занимался преосвященный Гурий, который не только рукополагал местных инородцев в священный сан, но и привлекал в Самарскую епархию выпускников Казанской духовной академии, Казанской крещенно-татарской школы, Симбирской

[1] Отчет Самарского епархиального комитета миссионерского общества за 1901 год. С. 48.
[2] Отчет Самарского епархиального комитета миссионерского общества за 1903 год. Самара, 1904. С. 2.
[3] Рапорт благочинного 1-го округа Бугурусланского уезда протоиерея Евгения Веригина от 4 июля 1893 г. // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 2881. Л. 85.
[4] Об употреблении инородческих наречий при отправлении Богослужения в приходах с инородческим населением // СЕВ. 1894. №№ 14–15 (оф. ч.). С. 220.

чувашской учительской школы. Уже в 1901 г. в епархии было 90 священников, свободно владевших инородческими языками (из них 30 русских и 60 инородцев)[1]. С 1904 года в епархии проходили съезды инородческих священников. Согласно правилам, разработанным Бугульминским уездным наблюдателем церковных школ священником Антонием Ивановым (тот самый дьякон, который в 1893 г. начинал служить по-чувашски), проходили общеепархиальные, уездные и окружные съезды священников-миссионеров инородческих приходов[2].

Следует заметить, что не все приходские священники с энтузиазмом воспринимали идею о совершении богослужения на инородческих языках. Встречались и случаи прямого противодействия введению такого богослужения. Так, в 1898 г. благочинный 8-го округа Бузулукского уезда доносил епископу Гурию, что священник села Яшкино о. Жемчужников всячески препятствует духовно-нравственному просвещению чувашей своего прихода[3].

Дело в том, что в Яшкино незадолго до этого был прислан дьякон Весновский, переведшийся из Казанской епархии. Дьякон прекрасно знал чувашский язык и был прислан как раз для работы с чувашским населением прихода. Он сразу активно включился в работу, начав употреблять чувашский язык за богослужением и обучать грамоте чувашских мальчиков. Однако настоятель всячески препятствовал открытию школы грамоты, прогнал всех чувашских певчих, а вскоре запретил Весновскому служить на чувашском[4]. Но самое страшное, что настоятель настраивал против деятельности дьякона и русскоязычную часть прихода. При этом о. Жемчужников говорил чувашам, чтобы они строили свой храм или шли в соседнее село и «не мешали православным людям молиться»[5].

Епископ Гурий подобного рода действия пресекал решительно и жестко. Настоятель Яшкинского прихода о. Жемчужников был переведен на другое место под строгий надзор благочинного. Прихожанам же Гурий велел передать, что не даст им другого священника до тех пор, пока они всем сельским обществом не составят приговор о том, что никогда больше не будут противиться духовно-нравственному просвещению чувашей, в том числе и богослужению на их языке[6]. Такой «интердикт» подействовал быстро, и требуемый приговор лег на стол архиерея. Вскоре смягчившись, Гурий вернул на приход о. Жемчужникова, велев при этом благочинному сохранить за ним особое наблюдение.

Еще одним направлением внешней миссии было ограждение православия тех инородцев, кто уже его принял. И здесь нельзя обойти вниманием такой аспект, как взаимодействие Церкви и светской власти в этом деле.

---

[1] Отчет Самарского епархиального комитета миссионерского общества за 1901 год. Самара, 1902. С. 38.
[2] Правила о миссионерских съездах инородческих священников-миссионеров Самарской епархии // СЕВ. 1904. № 8 (оф. ч.). С. 145.
[3] Рапорты благочинных Бузулукского уезда о противодействии священника с. Яшкино Жемчужникова проведению служб на чувашском языке и открытию в селе чувашской школы // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 6699. Л. 2.
[4] Там же. Л. 3 об.
[5] Там же. Л. 4.
[6] Рапорты благочинных Бузулукского уезда о противодействии священника с. Яшкино Жемчужникова проведению служб на чувашском языке и открытию в селе чувашской школы. Л. 7 об.

Взаимодействие это было обусловлено тем положением, которое занимала Православная Церковь в государстве. В Российской Империи до 1905 г. был категорически запрещен переход из «господствующей» Церкви в любое другое вероисповедание. 36-я статья «Устава о предупреждении и пресечении преступлений» гласила: «Как рожденным в православной вере, так и обратившимся к ней из других вер запрещено отступать от нее и принимать другую, хотя бы то и христианскую»[1]. Таким образом, как только речь заходила об уклонении от православия, это переставало быть только делом церковной миссии и привлекало внимание административно-полицейской власти.

Дела по уклонению в иноверие, раскол или сектантство занимают значительное место среди документов вероисповедного стола. Дела эти очень похожи и дают достаточно полное представление об алгоритме действий епархиального начальства по отношению к «уклонистам». Чаще всего дела в консистории возбуждались на основании рапортов приходских священников, передаваемых через благочинных (реже напрямую). Поводом могло послужить уклонение от исполнения христианского долга ежегодной исповеди и причастия, отказ православных (формально) родителей крестить своих детей в Церкви, браки православных (опять-таки формально) с иноверными или инославными, или прямое заявление человека об его уклонении.

Строже всего охранялось православие несовершеннолетних. Когда становились известны факты совращения малолетних из православия консистория обращалась (от имени архиерея) непосредственно к губернатору с просьбой «защитить православие» детей. По распоряжению губернатора полиция изымала детей, для которых затем подыскивались православные опекуны (с последних бралась подписка о воспитании детей в православии). В ряде случаев дети помещались для воспитания в монастыри епархии, особенно если речь шла об отпадении их родителей в нехристианские религии. Такие преступления государство считало более опасными, чем, скажем, уклонение в раскол[2].

В 1895 г. канцелярия обер-прокурора Святейшего Синода запрашивала преосвященного Гурия, в какие монастыри епархии можно было бы разместить детей крестьянина Прокопия Потемкина, уклонившегося в магометанство (он «вернулся к старой своей магометанской вере»)[3]. В результате старший сын Потемкина Иван был отдан на воспитание в Архиерейский дом (затем в Кирилловское ремесленное училище), а младшие – Гафа и Александр – в Иверский женский монастырь[4]. Либеральной общественности Самары Гурий запомнился не в последнюю очередь как раз громкими процессами по изъятию детей. Так, присяжный поверенный Яков Тейтель в своих воспоминаниях писал: «больно было нам, представителям правосудия, стоять в стороне, быть свидетелями попрания самых священных прав человека…»[5].

[1] Устав о предупреждении и пресечении преступлений. СПб., 1876. С. 9.
[2] Согласно статье 185 «Уложения о наказаниях», переход из христианства в иные религии наказывается лишением всех прав состояния и отобранием имения в опеку. См.: Уложение о наказаниях уголовных и исправительных 1885 года. 6-е изд. СПб., 1889. С. 181.
[3] Дело об уклонении в магометанство крестьянина с. В. Кармала Прокопия Потемкина // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 2899. Л. 43.
[4] Там же. Л. 77, 94.
[5] Самарское общество. Быт и нравы // Путешествие в прошлое. Самарский край глазами современников. Самара, 1991. С. 230.

Вероисповедные вопросы являются также хорошим индикатором, показывающим внутренние проблемы епархиального начальства. Анализ документов первого стола позволяет нам говорить об определенных разногласиях, возникавших периодически между правящим архиереем и консисторией в вопросах охранения православной веры. Оговоримся, что мы не склонны преувеличивать масштаб этих разногласий, так как они касались в первую очередь способов воздействия на сектантов и раскольников, а не самой необходимости борьбы с ними.

Документы свидетельствуют, что в делах, связанных с противодействием распространению раскола, сектантства и иноверия консистория старалась строго придерживаться буквы закона. Более того, еще в 1893 г. в специальном постановлении по борьбе с сектантством консистория предписывала духовенству не возлагать особых надежд на полицейские меры, а стараться «даже сектантам и раскольникам внушать доверие и расположение к себе кротостью, беспристрастием, участием к житейским нуждам и крайнею осторожностью…»[1].

Что же касается епископа Гурия, то его резолюции на журналах консистории говорят о нем как об иерархе, нередко расширенно трактовавшем область применения административного ресурса. Владыка неоднократно предлагал обратиться к губернатору с просьбой воздействовать на сектантов, раскольников и других «уклонистов». Так, на журнале консистории по делу секты «телешей» (разновидность хлыстовства) епископ Гурий пишет: «Надобно просить губернатора разместить сектантов по своим домам, а дом Хряпова запечатать, а так как такое есть и в других селах, может быть, просить губернатора дать общее указание, чтобы местной власти таковые сожительства силой расторгать»[2]. А «келейницам-беседницам» села Добрина Бугульминского уезда, ведущим зазорную жизнь, владыка предлагал губернаторской властью запретить посещение святых мест и дать им «хорошую нагонку через губернатора»[3]. Ограничение свободы перемещений было вообще стандартной мерой, которую епископ Гурий предлагал применять, например, к заезжим проповедникам баптизма (в основном из Саратовской губернии).

Владыка Гурий при своей энергичности вообще отличался вспыльчивым характером и склонностью к поспешному принятию решений, что отмечали все современники. Чего стоит фраза из письма одного из самых авторитетных священников епархии: «астрономические предсказания о перемене погоды, при всем несовершенстве наших метеорологических сведений, больше имеют шансов на оправдание, чем предсказания о бурях и дождях – ранних и поздних – исходящих от архипастырской кафедры»[4]. Еще более жестко пишет об епископе Гурие в своем известном труде митрополит Мануил (Лемешевский): «Среди старожилов духовенства Симбирской, ныне Ульяновской епархии до

[1] Цит. по: *Якунин В. Н.* История Самарской епархии. Тольятти, 2011. С. 72.
[2] Материалы о распространении крестьянами с. Пестравские Выселки Николаевского уезда Богомоловым и Храповым секты телешей // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 2974. Л. 8.
[3] Сведения о келейницах с. Добрино Бузулукского уезда // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 2972. Л. 2.
[4] Проект донесения Св. Синоду по двум жалобам священника М. Клеандрова (с. Ивановка Николаевского уезда) на епархиальное начальство // ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 346.

сих пор остается осадок горечи от его сумасбродного, вспыльчивого и неуравновешенного характера. Случались вспышки гнева, кончавшиеся мордобитием и личными оскорблениями…»[1].

В случаях, когда предложения правящего архиерея представлялись Самарской консистории выходящими за рамки законности, она выражала свое несогласие. По делу тех же «телешей» (хлыстов) консистория ответила епископу Гурию, что «не усматривает оснований в существующих законоположениях» для насильственного разгона их «общины»[2]. А в 1900 г. вообще постановила, что проповедь хлыстовства не является достаточным основанием для возбуждения дела, «доколе не уличены будут в деяниях гнусного разврата»[3].

Иногда противостояние епископа и консистории приобретало черты детективной истории. В 1894 г. известный татарский меценат, купец 1-й гильдии Темирбулат Акчурин предоставил самарскому мусульманскому обществу участок земли под постройку мечети. Губернатор А. С. Брянчанинов запросил епископа Гурия, не встречается ли препятствий со стороны епархиального начальства для открытия мечети. Консистория доложила архиерею, что препятствий нет никаких. Несмотря на, это епископ Гурий все же попытался воспрепятствовать постройке. В своей резолюции он поручил консистории выяснить точное число мусульман в Самаре, и, если их мало – ходатайство по мечети отклонить.[4] Мотивировал свое решение владыка тем, что в противном случае в Самаре поселится мулла, начнется рост числа мусульман и сойдут на нет усилия Церкви по обращению татар в православие. Кроме того, постройка мечети может быть воспринята как государственная поддержка пропаганды ислама среди язычников (чувашей и других инородцев). Резолюция была составлена в недвусмысленном тоне; отношение татар к православию было здесь охарактеризовано как фанатичное.

И вот эту резолюцию, документ, предназначенный исключительно для внутреннего использования, кто-то из консисторских служащих предал широкой огласке. Разразившийся шум вокруг данного вопроса заставил епископа Гурия в начале января 1895 г. доложить губернатору, что препятствий к устроению мечети в Самаре он не видит. Чуть ниже этой резолюции карандашом, рукой епископа Гурия сделано прибавление: «PS. Худо то, что кто-то сообщил татарскому адвокату дословно мою резолюцию, что вызвало фанатический взгляд на епархиальную власть… Кто это из канцеляристов умничает? Следовало бы проучить…»[5]. Подобного рода «партизанские» действия чиновников консистории против архиерея были, конечно, исключением из правил.

Проанализированные документы позволяют сделать вывод, что миссионерской деятельности самарское епархиальное начальство уделяло особое внимание. При этом главными методами борьбы оставались увещания и

[1] *Мануил (Лемешевский), архиеп*. Каталог русских архиереев за последние 60 лет (1897-1957). Чебоксары, 1959. Ч. 2. С. 331.
[2] Материалы о распространении крестьянами с. Пестравские Выселки. Л. 12.
[3] Там же. Л. 45.
[4] Переписка с губернским правлением о строительстве мусульманской мечети в г. Самара // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 2976. Л. 3.
[5] Там же. Л. 5.

собеседования, просвещение и миссионерские школы. В то же время и обращение к административному принуждению оставались вплоть до 1905 г. традиционной мерой воздействия. Таким образом, может быть скорректирован тезис о том, что «меры административного принуждения в Самарской епархии применялись редко»[1]. О том, как часто они применялись, свидетельствуют документы вероисповедного стола консистории.

Да и сам епископ Гурий в отчете за 1900 г. писал, что епархиальное начальство «в целях ослабления сектантской пропаганды принимало… целый ряд ограничительных и стеснительных для сектантов мероприятий, то возбуждая судебные дела против наиболее зловредных сектантских руководителей и пропагаторов, то стараясь оказать на них содействие всей силой сострадательной христианской любви»[2]. И если свидетельств о мероприятиях первого типа у исследователя предостаточно, то вот христианской любви, судя по всему, нашей миссии хватало не всегда. И не последнюю роль тут играли личные качества владыки Гурия.

Литература

1. Письма епископа Гурия об управлении епархией // РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 713.
2. Перечень миссионеров Самарского епархиального комитета миссионерского общества, трудящихся безмездно за 1892 г. // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 2881.
3. Журнал Самарской духовной консистории от 16 марта 1894 г. // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 2881.
4. Рапорты благочинных Николаевского уезда о миссионерской деятельности в 1893 г. // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 2881.
5. О сосредоточении миссионерского дела Епархии в Консистории // Самарские епархиальные ведомости. 1894. № 19 (оф. ч.). С. 272.
6. *Федоров В. А.* Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. М.: «Русская панорама», 2003.
7. *Смирнов Н. А.* Миссионерская деятельность церкви (вторая половина XIX в.–1917 г.) // Русское православие: вехи истории. М., 1989.
8. *Мраморнов А. И.* Вопросы миссии в епархиальном управлении начала XX в. (на саратовских материалах) [Электронный ресурс]. URL: http://grant.rfh.ru/userpubl (дата обращения: 24. 09. 2015).
9. Отчет Самарского епархиального комитета миссионерского общества за 1900 г. Самара, 1901.
10. Отчет Самарского епархиального комитета миссионерского общества за 1901 год. Самара, 1902.
11. Отчет Самарского епархиального комитета миссионерского общества за 1903 год. Самара, 1904.
12. Рапорт благочинного 1-го округа Бугурусланского уезда протоиерея Евгения Веригина от 4 июля 1893 г. // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 2881.
13. Об употреблении инородческих наречий при отправлении Богослужения в приходах с инородческим населением // СЕВ. 1894. №№ 14–15 (оф. ч.). С. 220.
14. Правила о миссионерских съездах инородческих священников-миссионеров Самарской епархии // СЕВ. 1904. № 8 (оф. ч.). С. 145.
15. Рапорты благочинных Бузулукского уезда о противодействии священника с. Яшкино Жемчужникова проведению служб на чувашском языке и открытию в селе чувашской школы // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 6699.

[1] *Якунин В. Н.* Ук. соч. С. 100.
[2] Отчет о состоянии Самарской епархии за 1900 год. С. 63.

16. Устав о предупреждении и пресечении преступлений. СПб., 1876.
17. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных 1885 года. 6-е изд. СПб., 1889.
18. Дело об уклонении в магометанство крестьянина с. В. Кармала Прокопия Потемкина // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 2899.
19. Путешествие в прошлое. Самарский край глазами современников. Самара, 1991.
20. Якунин В. Н. История Самарской епархии. Тольятти, 2011.
21. Материалы о распространении крестьянами с. Пестравские Выселки Николаевского уезда Богомоловым и Храповым секты телешей // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 2974.
22. Сведения о келейницах с. Добрино Бузулукского уезда // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 2972.
23. Проект донесения Св. Синоду по двум жалобам священника М. Клеандрова (с. Ивановка Николаевского уезда) на епархиальное начальство // ЦГАСО. Ф. 356. Оп. 1. Д. 346.
24. Мануил (Лемешевский), архиеп. Каталог русских архиереев за последние 60 лет (1897-1957). Чебоксары, 1959. Ч. 2.
25. Переписка с губернским правлением о строительстве мусульманской мечети в г. Самара // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 2976.

РОЛЬ ГРЕЧЕСКОГО ДУХОВЕНСТВА В ОСВОБОДИТЕЛЬНОМ ДВИЖЕНИИ

Крючков Илья Андреевич,
магистрант СТФ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
Логинова Наталья Владимировна,
аспирант кафедры философии и теологии,
ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Со времен падения Византии отдельные греческие патриоты не боялись восставать на защиту своей веры и национальности. По обыкновению они собирали вокруг себя храбрых людей и всячески мстили туркам за их гонения против христиан. Своим мужеством они поддерживали во всех греках надежду на возможность свержения османского ига. Духовенство часто помогало этим повстанцам и являлось своеобразным духовным ядром, вокруг которого объединялись греки-патриоты.

Участие греческих клириков в национально – освободительном движении уместно рассмотреть в порядке, соответствующем трем направлениям их деятельности. Первое-»сбережение народа», второе – просвещение народа и поддержание пламени веры, третье – благословение восставшего народа.

Одним из ярчайших примеров воплощения этой идеи является Патриарх Геннадий Схоларий. Изначально, будучи сторонником Флорентийской унии, он впоследствии изменил свое решение, решив, что уния не станет благом для греческого народа После захвата Константинополя турками в 1453 году и последовавшим за этим хаосом, в котором возможно был убит предыдущий Патриарх Афанасий II, султан Мехмед II, решил назначить нового Патриарха, которым и стал Геннадий. Сразу после своей интронизации он договаривается с султаном о сохранении свободного исповедания христианства, и о сохранении большей части православных храмов. Так же он специально для МехмедаII написал несколько писем, в которых он объяснял и защищал главные принципы православия, Например, Геннадий указывал, что в Коране можно найти признание Иисуса Христа пророком, поэтому следует высказывать уважение к

Нему и его последователям. Не стоит забывать, что благодаря его общению с МехметомII, он получил «фирман», который навсегда определил легальный статус христианства в Империи. По этому документу, все православные должны были платить ежегодный поголовный налог (харадж) в государственную казну и собственно этим и ограничивались их обязанности по отношению к завоевателям [1,с.124].

Так же Патриарху гарантировалась полная свобода в управлении церкви, и запрещалось, кому бы то ни было вмешиваться в его дела. Патриарх, епископы и священники были признаны неприкосновенными, а так же освобождались от налогов. Однако, по этим соглашениям половина церквей в Константинополе превращались в мечети, и лишь оставшиеся оставались в пользовании у христиан. Все дела, касающиеся собственно внутреннего церковного управления, все каноны сохранили свою силу, и фактически Портою ни в чем не нарушалось самостоятельность Церкви [5,с245]. Османы признавали свободу праздников и открытого культа любые церковные обряды совершались точно так же беспрепятственно и открыто. Позволялось, наконец, торжественное празднование Пасхи по всем городам и деревням. Таким образом, можно с уверенностью сказать, что Церкви позволено было остаться Церковью, а христианам – христианами.

Титул Патриарха, как и в византийские времена звучал следующим образом: «милостию Божией Архиепископ Константинополя – Нового Рима и Вселенский Патриарх» [3,с.269]. Процедура Патриаршего избрания также осталась без каких-либо серьезных изменений: ответствовал за это архиерейский синод, а Патриарха избирали из трех предложенных кандидатов. Синоды 1545, 1593, 1600 годов прямо настаивали, что бы на избрании Патриарха присутствовали все архиереи. Впрочем, это было фактически невозможно реализовать, по причине очень частой смены Патриархов, а так же достаточно больших расстояний между епархиями. Султанский фирман, датированный 1741 годом строго запрещал избрание Патриарха «без предварительного отзыва о его жизни, поведении и служении со стороны архиереев, управляющих Ираклийской, Кизической, Никомидийской, Никейской и Халкидонской епархиями» [2,с.144].

Таким образом, деятельность Патриарха Геннадия определила насколько тяжела будет участь греков. Благодаря его желанию сохранить свой народ, своих единоверцев, он сделал намного больше, чем можно было бы ожидать после кровавого падения Империи в 1453 г. Христиане в Османской империи смогли получить «права» не только религиозного, но и национального меньшинства, причем, оба эти понятия оказались слиты воедино [2,с.178]. Патриарх Геннадий стал «миллет-башой» или главой народа, этнархом, а церковная иерархия смогла получить право на гражданское управление христианским населением. Она могла судить христиан по греческим законам, ее суд признавался Портою, однако решения этого суда исполнялись все же турецкой властью. Христиане имели свои школы, свою программу обучения, свою собственную цензуру.

Не стоит забывать, что у Патриарха были и обязанности. Он отвечал за поведение, покорность и благонадежность свой паствы. Так же, за любое

восстание или бунт он расплачивался своей жизнью. Кроме того, отношение к христианам прямо зависело от политики конкретного султана и его администрации на местах. Например, одним из самых непримиримых противников православия стал султан Селим I. В 1519 г. он повелел своему верховному визирю превратить все православные храмы в мечети, и заставить христиан к принять ислам. Поэтому, для того что бы избежать такого развития событий, Патриарх Феолепт I нашел и привел трех престарелых янычар – свидетелей, которые подтвердили права и привилегии, предоставленные Церкви Мехмедом II [4,с.216]. Селим I проявил уважение к правам христиан. Но, к сожалению, множество храмов было к тому времени уже отобрано, и разуметься речь об их возрождении, не шла. Да и потом ситуация в империи менялась неоднократно. Несмотря на казавшуюся веротерпимую политику властей, все же имели место и массовая исламизации, и мученики за веру, которые пострадали за отказ принять мусульманство.

Однако, тем не менее, можно с уверенностью сказать, что греческое духовенство в этих трудных условиях смогло не только сохранить свой народ, но и культуру и веру. Большое количество греческих священников проповедовали православие среди греков, многие из которых начали принимать ислам, и турецкие обычаи [1,с.130]. Стоит обратить особое внимание на личности двух греческих просветителей: святых Космы Италийского и Макария Коринфского, именно их служение наиболее ярко показывает просветительскую деятельность греческого духовенства.

Косма Италийский родился, вероятно, в глухой горной деревушке Мега Дендро, недалеко от Термо в 1714 году. В османский период данный регион пребывал в безграмотности. Во многих деревнях и селах не было ни церквей ни школ, и огромная часть греческого населения была попросту погружена в бездну полного невежества.Родители его были ткачами, и все свое детство он провёл в бедности. До 20 лет не знал алфавита.Желая обрести знания Констас, именно так нарекли Космы при крещении, решил обратиться сначала к местному священнику Анании. Позднее он переехал в село АгиаПараскеви, где продолжает учёбу у учителя Феофана. Здесь прожив 8 лет, он стал помощником у Феофана и начал преподавать в селе Лоботина.

В 1743 году на Святой Горе Афон начала свою деятельность Афонская академия или Афониада. Констас, которому на тот момент было уже под тридцать лет, уехал на Афон, где его преподавателем теологии и философии стал ПанайотисПаламас, который строго придерживался архаических норм греческого языка. Закончив Афонивду, Констас отправился в монастырь Филофей, где и принял свой монашеский постриг и получил имя Косма, а чуть позднее он был рукоположен в сан иеромонаха. Правда в монастыре Косма пробыл не так долго, всего 2 года. Афонский период его жизни прямым образом повлиял на его решение стать миссионером. Изучая святоотеческую литературу и Священное Писание, он все больше проникался желанием исправить бедственное положение своей Родины, и хотел вновь открыть православие для своих соотечественников и поэтому в 1759 году он принял решение оставить монастырь и уехать в Константинополь, где он встретился с константинопольским

Патриархом Серафимом II по прозвищу Арнаут, которое показывало его принадлежность к албанскому этносу, который проживал в Северном Эпире, и добился разрешения на проповедь слова Божия среди греческого населения. Деятельность Космы разительно отличалась от деятельности греческих представителей европейского Просвещения, таких как МефодиосАнтракитис. Ядром его проповедования было Православие. Так же Косма всячески призывал христиан к созданию греческих школ, которые по его мнению были нужны для повышения уровня просвещения в его Родине. Стоит отметить, что термин «этнос», фактически отсутствовал в его проповедях. Но зато Косма старался употреблять термин «генос». Для Космы образование было важнейшим инструментом приобщения населения к православию [3,с.205].

Как ни странно, проповеди Космы находили отклик не только у православного населения, но и у мусульманского населения .Однако Косма вызывал ненависть как у греческой знати, так и у высшего духовенства и торговцев-иудеев, поскольку его деятельность подрывала привычные для них экономические и общественные устои. Косма требовал у православных греков прекращения торговли по воскресным дням и перенёс её на субботу, чем вызвал разорение и негодование у торговцев иудеев. После прибытия в Берат, Северный Эпир, Космy обвинли в том, что он русский агент. Вскоре его арестовали и повесили в субботу 24 августа 1779 года в селе Коликантаси, что недалеко от Берата Понятно, что обвинение, арест и казнь были сфабрикованы торговцами иудеями, которые терпели немалые убытки от деятельности Космы. Косма был среди тех кто пришёл к выводу, греческий народ не должен надеяться на помощь извне, но должен ориентироваться на свои собственные силы.

Теперь рассмотрим личность Никодима Святогорца: он родился в 1749 году на острове Наксосе от родителей Каливурси и Антония. При крещении его назвали Николаем. Образование свое он получил в городе Смирне (изучал богословие и языки) Первым его учителем был приходской священник, который научил его не только грамоте, но и богословию. Хорошо подготовленный им, Николай вскоре поступает в школу Наксоса. Там он изучал теологию под руководством архимандрита Хрисанфа, брата священномученика Космы Этолийского [4,с.221]. Уже в шестнадцать лет он вместе со своим отцом отправился в Смирну, где поступает в известную городскую греческую школу, знаменитую своим высочайшим уровнем знаний и преподавания. В данной школе Николай проучился пять лет. Он был успешен в учебе и удивлял преподавателей своими способностями. Так же он помогал не справлявшихся с уроками сверстникам, для которых он стал фактически наставником, разъясняя и обучая их тому, чего они не поняли на занятиях. В этой школе Николай выучил итальянский, латинский и французский языки. Изучил, и древнегреческий во всех его вариантах и исторических разновидностях.

В 1770 году, когда начались турецкие гонения на православных, Николай возвратился на Наксос, где вскоре стал секретарем митрополита Анфима. В 26 лет, он посетил Афон где в монастыре Дионисиат, его постригли под именем Никодим. После двухлетнего нахождения в монастыре, Никодим получил

поручение митрополита Коринфского и начал подготавливаться к изданию рукописи «Добротолюбие», обнаруженной в 1777 году в монастыре Ватопед. Данная работа и стала началом его литературно-богословской деятельности. Вскоре Никодим Святогорец ушел в монастырь Пантократор, в котором он начал изучал Священное Писание и труды Святых Отцов. А в 1783 году Никодим Святогорец решил принять схиму и ушйти в затвор, в котором он пробыл более 6 лет Никодим прервал затвор лишь потому, что ему было поручено редактировать труды Симеона Нового Богослова. С тех пор, и до своей смерти Никодим занимался исключительно литературно-богословской работой. Никодим Святогорец оставил после себя огромное творческое наследие. Им было написано больше двух сотен различных произведений, объемные, иногда многотомные сочинения. Его писательские интересы невероятно многогранны — в своих трудах он касается различных богословских областей, и многих сторон церковной и общественной жизни. Никодим создал произведения догматического, этического, аскетического, агиологического, пастырского, гимнологического, теоретического, мистического, апологетического, гомилетического и канонического содержания. Эти труды, сыграли огромное значение как для греческого духовенства, так и для простого народа.

Можно так же отметить и деятельность святого Афанасия Париоса и сторонников греческого «Просвещения», таких как иеромонах-святогорец Вениамин Лесбосский иеромонах Стефан Дугас Афанасий, Константин Кумас Неофит Вамвас греческий «Феофан Прокопович» архимандрит ФеоклитФармакидис – автор антиканонической автокефалии Элладской Церкви, Феофил Каирис и АдамантисКораис, но их труды больше влияли на умы не простого греческого народа, а на более высокое сословие.

В ходе просвещения греческого народа к началу 19-го века «от Валахии и Молдавии вплоть до Египта, от города Смирна и до Керкиры, нет ни одного города, нет ни одного острова, где вы не найдете школы с бесплатным обучением, функционирующей на средства общины». Все это послужило хорошим фундаментом для начала обретения греческого самосознания, а затем и попыток обретения независимости.

Итак, греческое духовенство сумело сохранить свой народ, свою веру и во многом свою культуру. Такое положение дел могло бы продолжаться долго, если бы не постоянная идея о восстановления своей независимости которая на протяжении многих лет висела в воздухе, и тут Греческое духовенство так же и выполнило третью задачу: благословение восставшего народа.

Литература

1. Арш Г. Л. «Восстание 1821 года в освещении греческого историка» «Новая и новейшая история», 1961.
2. Добронравии К. Очерк истории Славянских Церквей. СПб., 1873.
3. Зоитакис А. «Традиционное просветительство в Греции в XVIII веке. КосмаЭтолийский и Никодим Святогорец.» М. : Святая Гора, 2009.
4. Лебедев А. История Греко-Восточной Церкви под властью турок. СПб., 1903.
5. Патриархи Константинополя. Список // По изданию: С. Б. Дашков. Императоры Византии. М.: Издательский дом «Красная площадь», «АПС-книги», 1996.

НАЦИОНАЛЬНО-ОСВОБОДИТЕЛЬНОЕ ДВИЖЕНИЕ В БОЛГАРИИ И ГРЕЧЕСКОЕ ДУХОВЕНСТВО

Пенской Виталий Викторович
доктор исторических наук,
профессор кафедры философии и теологии ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»
Крючков Илья Андреевич
магистрант СТФ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»
г. Белгород (Россия)

Болгария является третьей крупной православной страной на Балканах, которая испытала на себе гнет Османской империи. Из всех православных стран Болгария, вероятно, ближе всех подошла к ужасной пропасти потери своей национальной идентичности. Как мы помним, еще в 1393-98 гг. Болгария была завоевана османами, еще раньше утвердившихся на Балканах, а вместе с потерей независимости окончилось и существование тырновского Патриархата. Патриарх Евфимий вскоре после взятия Тырнова был изгнан из своего собора, обращенного турками в мечеть, а затем и вовсе был сослан в заточение. Патриархия же, стараниями греков, закрылась и все ее епархии были переподчинены константинопольскому Патриарху [8, 45 с.]. Однако Охридская архиепископия, несмотря на то, что она стала греческой, осталась автокефальной как до падения Византийской империи, так и после него. И лишь только в XVIII в. Патриарху Самуилу I удалось заставить ее подчиниться своей власти.

Завоеватели вытесняли болгар с плодородных равнин, и заставляли уходить в горы. Немалая часть болгар была вынуждена принять мусульманство. А те немногие, которые отстаивали православие, были подвергнуты жесточайшей эксплуатации в виде тяжелых налогов и разных повинностей. Болгарская райя была заставлена платить и так называемый «кровный налог», она отдавала малолетних мальчиков для обучения в османские казармы. Когда они принимали ислам, то сразу же становились янычарами, которые являлись отборной частью турецкой армии. При этом, как бы это не было странно, греки, сами терпя лишения от турок, совершенно не стеснялись умножать страдания болгар. Фанариоты занимали важнейшие административные и церковные должности в Дунайских княжествах, в Боснийском и Румелийском вилайетах. Православная церковь Болгарии была фактически полностью в руках греческого клира. Епископы-греки, преследуя свои собственные интересы, делали все, что могли, лишь бы только задавить болгарскую народность, не говоря уже о попытках поборов и вымогательств. Они старались отнять у болгар национальную иерархию. Богослужения велись в болгарских селах по-гречески. Церковные школы также не давали знаний на болгарском или церковнославянском языках [6, 284 с.].

Угнетаясь одновременно с двух сторон и не имея какого-либо своего объединяющего центра, которым вполне мог быть тырновский Патриарх, болгары в течение своего четырехсотлетнего рабства начали постепенно утрачивать свое национальное самосознание. Одни принимали ислам и

присоединялись к туркам. Другие, главным образом те, которые проживали в городах, начали постепенно эллинизироваться. Богослужение во многих селах и городах начало совершаться на греческом языке [3, 253 с.]. Болгарская письменность почти исчезла. Болгарское духовенство лишалось приходов, монастыри и школы превращали в центры греческого просвещения, так же были уничтожены библиотеки, в которых находились болгарские книги, в том числе и важнейшая библиотека Тырновского Патриархата и собора. Запретили использовать кириллицу и болгарский язык, а на его место официально вводили греческий язык. Лишь только монахи Афонского монастыря (Зограф) продолжали вести богослужения на болгарском языке.

Болгары жили в части Румелийского вилайета, которая плотно примыкала к сердцу империи, ее столице – Стамбулу, поэтому им пришлось намного тяжелее, чем другим балканским народам. Тамошний надзор был намного строже, а подати собирались с куда большим усердием, бунты же подавлялись молниеносно и с особой жестокостью. Среди жителей деревень и сел все еще сохранялась определенная болгарская национальность, но вследствие продолжительных притеснений со всех сторон национальное самосознание у них почти не было развито. В таких условиях спасти свою самобытность, и пронести свет родной культуры и помнить о своем великом прошлом было очень трудно. Оберегали историческую память сказители народных песен и священники полувросших в землю церквей, а также монахи немногих оставшихся монастырей. Там, в монашеских кельях переписывались древние летописи, а кое-где и писались новые, поэтому из поколения в поколение все-таки передавалась как история прошедших дней болгарского величия, так и причины болгарской трагедии.

Кардинально все поменялось лишь с появлением Паисия Хилендарского (в миру Пенко или Петр). Можно предположить, что Паисий родился где-то около 1722 года в неподалеку от города Доспей-Самоковско, где так же родился его отец [6, 164 с.]. Не имея никакого образования, в районе 1745 года он решает удалиться в монастырь Хиландар, один из знаменитых монастырей Афона, где и был возведён в чин иеромонаха. Там же он начинает писать свою знаменитую книгу «История славянобългарска о народах, и о царях, и о святых българских», в которой поднимаются из тьмы забвения факты прошедшей славы болгарского народа, как предмет, который достоин памяти и подражания. Книга эта стала настолько дорога болгарам, что написанные от руки экземпляры для сохранности цепями приковывали к алтарю в церквах, где ее вслух читали священники. Это было настолько важным событием, что Паисий сразу стал считаться тем, кто сумеет возродить Болгарию, и стал одним из первых духовных лиц, кто открыто призывал к освобождению болгар от турецкого ига. Его ученик, Софроний, епископ Врачанский, написал, а затем и издал на новоболгарском языке в 1806 году: «Собрание поучений, переведенных со старославянского и греческого языка», которая также показывала на уникальную живучесть болгарской речи.

К сожалению, среди священства не было много столь пламенных патриотов, как Паисий Хилендарский или его ученик Сафроний Врачанский.

Большая часть вообще не хотела знать болгарскую историю и язык, ведь они были греками, так как назначались на приходы в Болгарии прямо из Константинополя Вселенским Патриархом [5, 81 с.].

С ростом национального самосознания этот фактор стал существенным препятствием для ведения патриотической пропаганды. Болгары стали активно выступать за национальную церковь, за восстановление автокефальности Болгарской церкви и назначение болгарских священников. Это противодействие засилью греческого духовенства получило название борьбы против фанариотского ига. Главным требованием болгар становится восстановление упраздненной турками Тырновской Патриархии [4, 309 с.].

В научной литературе этот период подъема национального самосознания получил название «Болгарское национальное Возрождение». И это действительно было возрождение не только исторической памяти о великом Болгарском государстве, но и возрождение болгарской государственности. Во многих городах и крупных селах благодаря деятельности болгарских священников среди которых можно так же выделить Софрония Врачанского и Неофита Бозвели появились «читалища» — дома, в которых можно было читать книги, проводить вечера национальных традиций, ставить пьесы [4, 312 с.]. Читалища превратились в центры развития национального самосознания и распространения вновь создаваемых культурных народных ценностей.

Наиболее острую форму проявление церковно-национальной борьбы проявилось в 1820 году в городе Враце [6, 187 с.]. Тамошние злоупотребления епископа-грека Мефодия заставили местных жителей отказать ему в уплате «владычнины». Уважаемый местный купец Тошов, по понятным причинам желавший заменить Мефодия на епископа-болгарина, встал во главу движения. Борьба не затихала до тех пор, пока Тошова, по проискам греков, не схватили и не вывезли из Врацы [4, 124 с.]. «Это,- пишет проф. П.Ников, – были первые выступления против греческого духовенства в Болгарии, когда появились требования о замене греческих архиереев болгарскими. Церковное движение было вызвано в основном алчностью и злоупотреблениями представителей Патриархии» [7, 255 с.].

В 20-х и в 30-е годы XIX века, когда образовалось самостоятельное греческое государство, эллинизаторские усилия греческого духовенства на территории Болгарии достаточно заметно усилились. Но в это же время, в следствии успешной для Российской Империи русско-турецкой войной 1828 – 1829 годов, наметился и заметный рост болгарского национального самосознания и движения за церковную самостоятельность. Укреплялись и связи болгар с Россией, например, в духовных академиях Российской Империи начали с 1838 года обучаться болгарские иноки, что поспособствовало появлению хорошо образованных болгарских монахов, которые, в конечном итоге, в большей степени подходили требованиям церковного служения в Болгарии, чем менее грамотные греческие кандидаты.

Исключительно важнейшим событием в истории национально-церковного освобождения болгар стали события 1840 года.[4,95с.] Миряне

Тырновской епархии, доведенные до точки кипения насилием местного митрополита-грека Панарета, в своем прошлом циркового борца, неграмотного клирика, который снискал славу жестокого пастыря, обратились в Константинополь с жалобой на митрополита и просьбой удалить его из Тырнова [5, 89 с.]. Османское правительство как ни странно так же поддержало данную просьбу. Благодаря этому обстоятельству представители тырновской паствы выдвинули на столь важное место одного из знаменитых деятелей болгарского духовного возрождения — архимандрита Хилендарского монастыря Неофита Возвели [1, 131 с.]. Несмотря на то, что турки совершенно не возражали против этой кандидатуры, Константинопольская Патриархия смогла добиться что бы на митрополию поставили грека, также по имени Неофит. Болгарского кандидата лишь определили при нем в чине протосингела, а вскоре, из-за интриг митрополита, он был и вовсе сослан на три года на Афон. Там он, однако, написал крайне острый памфлет против греческого духовенства известный ныне как «Просвещенный европеец, полуумершая мать-Болгария и сын Болгарии» [6, 213 с.]. Данный памфлет, повествует нам, как мать-Болгария, оплакивая униженное положение детей, спрашивает: кто же виноват в этом положении. Ее сын сразу указывает среди виновников на греков, которые считают себя особым, избранным народом. Понеся наказание , архимандрит Неофит Возвели вовсе не собирался прекращать своею церковно-национальную деятельность. Напротив, вернувшись в Константинополь, он решает здесь сблизиться с постриженником Хилендарской обители, известным отцом Иларионом Стояновичем. Вскоре в Константинополе образуется большая «болгарская православная община, – свидетельствует проф. И. Н. Шабатин, – поручила оо. Илариону и Неофиту ходатайствовать ... об открытии в Константинополе болгарского приходского храма», а также «о направлении в епархии, населенные болгарами, архиереев болгарской национальности». Но Патриарх это начинание пресек и по его решению оба ходатая отправились в монастырскую тюрьму. Неофит к сожалению не смог дождаться окончания заключения и там же скончался, Иларион же сумел, благодаря своевременной защите русского правительства, обрести свободу.

Деятельность подвижников позволила в октябре 1849 года в турецкой столице освятить первую болгарскую церковь, в которой было разрешено служить и читать проповеди на славянском и болгарском языках. [2,88с.] Неудивительно, что именно эта церковь и стала центром национально-освободительного движения Болгарии. И в 1858 году для этой церкви было решено поставить специального архиерея. Им стал Иларион, который получил место епископа Макариопольского [6, 134 с.].

Ситуация начала второй половины XIX века выглядела следующим образом. Болгары наконец-то сформулировали свое требование перед Константинополем так: восстановление хотя бы церковной автономии, не автокефалии, причем болгары даже не противились назначению их предстоятеля Константинопольским Патриархатом. Но уверенные в себе греки отказывались пойти даже на такие уступки.[4,67с.] Поэтому в 1858 году во время созванного Константинопольским Патриархом Соборе болгарские священники выдвинули следующие требования: первое) избрание архиереев в

их епархии на местах; второе) обязательное знание архиереями родного языка того населения, где они будут проводить свое служение; третье) установление им хоть какого-то жалованья. Но греки и эти требования отклонили, поэтому не найдя другого выхода, епископы болгарского происхождения решились самим установить свою церковную независимость. И уже 3 апреля 1860 года, на Пасху, со ступеней болгарского храма в Константинополе епископ Иларион в соответствии с ярким желанием своего народа решил вместо имени Патриарха помянуть все православное епископство. Фактически данным деянием Болгарская Церковь отделилась от Константинопольского Патриархата.

Акт этот чрезвычайно обрадовал болгар. Новость об этом событии мгновенно разнеслась по всей Болгарии; и везде начали требовать этого же и на местах, а в некоторых отдельных храмах священники стали поминать епископа Илариона как «священноначальника всея Болгарии». Невероятно удивленный всем происшедшим и, не решаясь остановить столь стремительное движение болгар к своей церковной независимости, Патриарх Кирилл VII решил подать в отставку. Преемник его, Иоаким II, видя лишь усиление движения (епископ Илариону смог присоединить к себе митрополитов Авксентия-болгарина и Паисия-грека), тотчас же в 1861 году [4, 156 с.] созвал в Константинополе Собор, постановления которого определяло, что необходимо низложить епископа Илариона Макариопольского и митрополитов Авксентия Велесского и Паисия Пловдивского и немедленно отправить их в заключение. Но такое решение Собора вызвало только более тот факт, что борьба болгар против греческого засилия болгарской паствы приняла массовый характер. Такое развитие событий, не могло не повлиять на то, что Патриарх Иоаким решил все-таки дать некоторые уступки болгарам [7, 343 с.] Было распространенно послание, в котором он торжественно обещал направить в болгарские епархии, архиереев болгарской национальности или хотя бы тех, кто хорошо знал болгарский язык. Богослужение в болгарских храмах с этого времени разрешалось совершать и на болгарском языке. Но эти уступки были сделаны слишком поздно. Болгарские церковные деятели на волне подъема национального самосознания решили выдвинуть перед османским правительством совершенно новые требования, а именно: разрешение болгарам участвовать в избрании нового Патриарха наравне с греками; ввод в состав Константинопольского Синода шести архиереев-болгар; а так же предоставить болгарам право самим избирать архиереев для своих епархий [2, 156 с.]. На эти требования Турецкое правительство решило создать смешанную болгаро-греческую комиссию, которая и обязана была рассмотреть все те требования, которые выдвинули болгары. Результат был более чем очевиден: члены комиссии к компромиссному решению не пришли, что ожидаемо вызвало еще больший накал споров.

Патриарх Григорий VI, который был преемником Патриарха Иоакима, решился на более серьезные уступки — он решил предоставить болгарам определенную самостоятельность. Поэтому, он подал турецкому правительству проект, в котором, он, Патриарх Григорий, соглашался выделить некоторую часть болгарских епархий в особый округ, который в последствии управлялся бы собором именно епископов-болгар, которыми председательствовал Экзарх,

который, однако, остался бы в прямом подчинении от Константинопольского Патриарха. Как ни странно, эти предложения Патриарха Григория, как и предложения прежнего Патриарха Иоакима, ни на каплю не удовлетворили болгар. Они обретали все большую решимость, и понимали, что зависимость от Константинопольской Патриархии, по проекту слишком велика, а уступленная им церковная область чересчур мала и не охватывает и половины от всех болгарских городов и сел [2, 215 с.].

Наконец, Османское правительство, устав от бесконечных споров, а так же видя твердую решимость болгар и постоянно растущее волнение в империи, решило 28 февраля 1870 г. обнародовать султанский фирман о создании самостоятельного Болгарского Экзархата для болгарских епархий, а также и тех епархий, две трети православных мирян которых пожелают перейти под его юрисдикцию. Экзархату же предлагалось поминать Патриарха Константинопольского за богослужением, и извещать его о своих решениях. Если смотреть фактически, то данным султанским фирманом восстанавливалась независимость Болгарской Церкви, которая неканонически была уничтоженна в конце XIV столетия и во второй половине XVIII века. Так же данным актом Турция все же признавала существование на территории своей империи отдельной болгарской народности. «Вопреки всем интригам фанариотского духовенства Порта недавно, – писал в те годы В. В. Макушев, – окончательно признала независимость от Цареградского Патриарха Болгарского Экзархата и тем открыла более свободное поприще умственного и материального развития болгарского племени» [7, 215 с.].

Итак, мы видим, что болгарское духовенство первые столетия после османского завоевания скорее выживало, чем существовало. Оно было прямо зависимо от Константинопольского Патриархата, и управлялось греками, которые, как и турки, старались ликвидировать болгарское национальное самосознание. Но болгарское духовенство свою задачу выполнило, и национальное просвещение вместе с напоминанием о своей национальной идентичности привели к тому, что Болгария стала самостоятельной страной со своей автокефальной церковью, и то, что мы наблюдаем сегодня эту независимость лучше всего доказывает, что болгарские священники сумели выдержать свою ношу.

Литература

1. Александров А. И. (еп. Анастасий). Политическая и церковная жизнь славянства в XIX веке. Казань, 1911. С.230.
2. Воскресенский Г. Из церковной жизни южных славян//»Богослов. Вестник». 1893. Т. II. С.325.
3. Григорович В. Очерк путешествия по Европейской Турции. Казань, 1850. С.265.
4. Иванич И. Из церковной истории болгар в Турции в XVI -XIX веках. София, 1903. С.387.
5. Достян И. Из жизни Православных Церквей. Сербская Церковь. Болгарская Церковь 1970. С.120.
6. Лебедев А. История Греко–Восточной Церкви под властью турок. СПб.,1903 С.454.
7. Лопухин А. П. История Христианской Церкви в XIX веке. СПб., 1901. Т. 2. С. 532.
8. Шабатин И. Н., проф. (Никита Волнянский). Константинопольская Патриархия и Балканские славяне. ЖМП. 1948. № 6. С. 70.

МНЕНИЕ СОВРЕМЕННИКОВ О МИТРОПОЛИТЕ МАКАРИИ БУЛГАКОВЕ

Кузьминова Кристина Игоревна,
магистрантка СТФ ФГАОУ ВО «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Возноситься нечем: Бог дает слово.
Доброго слова человек сам собою сказать не может.
Всякое доброе слово от Бога.
Сказано: "Не нам, Господи, не нам, а имени Твоему даждь славу
(Пс. 113: 9)

Есть люди, смотря на жизнь которых, можно сделать вывод о состоянии всего общества, эпохи, в которую они жили. Говорить о других людях не просто, святые оставили наставление, что лучше всего придерживаться правила никогда не говорить о других ничего, кроме хорошего. А если у человека есть недостатки, то надо об этом говорить ему лично, а не другим.

Далее речь пойдет о духовном столпе, человеке, мнение о котором у других людей сложилось диаметрально противоположное. Да это и понятно, как говорил Симеон Афонский: «Жизнь похожа на чашу весов: если в одном месте хвалят, то в другом считают последним негодяем». Особенно это видно в жизни людей деятельных, которым и был Митрополит Московский Макарий Булгаков. Он никого не оставлял равнодушным к себе. Он оставила глубокий след и в сердцах тех, кто его знал.

Современниками Макария Булгакова, людьми, с которыми он неоднократно встречался, учился, вел переписку были: святитель Иннокентий (Борисов), архиепископ Херсонский и Таврический, святитель Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский и Нежинский, святитель Феофан Затворник, протоиерей Александр Горский и другие.

Хочется отметить, что воспоминания остались о Макарии Булгакове двух видов: одни размышляли и признавали его особое дарование, его догматические труды, другие отзывались о жизненном укладе, нраве святителя. Далее будут представлены отзывы о Митрополите Макарии, оставленные современниками, понять почему они таковые может знание биографии Святителя, его отношения к благочестию и порядку.

Митрополит Мануил (Лемешевский) Куйбышевский и Сызранский, характеризуя преподавание в Духовной Академии, пишет: «Путём ряда благоразумных мер Макарий установил определенный и неизменный порядок студенческой жизни. Студенты не тяготились строгостью порядков, они любили своего начальника. Со слов самих студентов «более прямого, честного и откровенного начальника-педагога нельзя было представить». Никакая лесть, никакое угодничество, сверх прямого отношения к делу не были ему доступны. Важное значение в деле воспитания студентов преосвященный Макарий придавал церковному богослужению. Он принимал все меры к тому, чтобы богослужение в академической церкви сделать как можно более торжественным и при возможности сам старался участвовать в богослужении».

Любопытное сведение содержится в статье о владыке Макарии в словаре Брокгауза и Ефрона: «Везде духовная чернь относилась к нему с недоброжелательством. В Москве одна газета травлю митрополита сделала своею специальностью, обливала грязью все его выступления, недвусмысленно намекала на его политические взгляды. Представители мракобесия были правы в том отношении, что учёный и благородный иерарх не мог принадлежать к их чёрному стану. Во всех важных случаях он шел навстречу запросам общества и движению вперёд… В шестидесятых годах Макарий, уже архиепископом, принимал участие в работах по реформе духовной школы и горячо отстаивал необходимость предоставления ей свободного развития в соответствии с требованиями времени. Его взгляды на постановку дела в средней и низшей школе церкви будили ненависть у ретроградов».

Ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии преосвященный Афанасий (Дроздов) пять часов проверял знания Макария, когда тот поступал в Академию. После того, как его приняли , Макарий дал обет: « если Бог благословит мое намерение и труды, то все деньги, какие будут следовать за мои сочинения, хранить неприкосновенными дотоле, пока из них не составится крупная сумма ... чтобы на проценты с нее учредить ежегодные премии для поощрения отечественных талантов, посвящающих себя делу науки и общеполезных знаний... Чувствуя постепенное ослабление физических сил и опасаясь, чтобы в случае моей смерти, особенно внезапной, не остался, почему-либо, неисполненным мой давний обет, я решился еще при жизни обеспечить его осуществление».

Виктор Ипатьевич Аскоченский, русский писатель, журналист и историк, весьма критически и резко отзывающийся о многих своих сослуживцах по Киевской Академии, в то же время дает самый лестный отзыв о преподавательских способностях и деятельности иеромонаха Макария. «А вот послушайте, — пишет он в своем «дневнике», — молодого монаха Макария, — как хорошо, с каким энтузиазмом импровизирует он свои уроки из истории Русской Церкви. Послушайте, говорю, его все слушают».

Федор Титов, русский православный церковный писатель и историк, протоиерей, профессор Киевской духовной академии, описал свидетельство одного из непосредственных слушателей лекций иеромонаха Макария: «Иеромонах Макарий говорил свои лекции всегда наизусть, хотя в то же время было заметно, что он весьма тщательно приготовлял их каждый раз дома. Произносил свои лекции Макарий громко, отчетливо, ясно и выразительно. Нередко он говорил в классе с таким воодушевлением и чистосердечным увлечением, что слушателям слова его казались живою импровизацией. Но в действительности это была не импровизация, а только хорошо обдуманная и прекрасно произносимая речь».

Архиепископ Анатолий (Мартыновский), Могилёвский и Мстиславский, духовный писатель, магистр Киевской духовной академии, высоко оценивал труды Макария: Слава и благодарение Богу, подавшего вам благодать изданием полного, православного богатого догматического богословия, на чистом, достойном предмета, русском языке, отнять поношение от Русской Церкви,

которую укоряли иноверцы, что она не имеет даже собственного, не зараженного чуждыми Православию мнениями, Богословия! Слава и вам, преосвященнейший Владыка, подъявшему тяжкие, многолетние труды и довершившему с неохлажденной ревностью поистине великий подвиг!»

Холодно и грубо оценивали Макария Алексей Степанович Хомяков, основоположник славянофильства, и Георгий Васильевич Флоровский, религиозный мыслитель, богослов. Хомяков писал: «Стыдно, что богословие как наука так далеко отстала... Макарий провонял схоластикой... Я бы мог назвать его восхитительно-глупым... Стыдно будет, если иностранцы примут такую жалкую дребедень за выражение нашего православного богословия». Надо понимать, что Хомяков придерживался иных взглядов устроения духовной жизни в России, чем Макарий Булгаков. Флоровский весьма «дерзко и самонадеянно» возводит на митрополита Макария тяжелые обвинения: «В своих личных вкусах Макарий был скорее «светским» человеком, к вопросам «духовной жизни» он был именно равнодушен». Это мнение множественно опровергается другими современниками, так один из близких знакомых митрополита Макария говорил: «По скромности и умеренности в образе жизни, по воздержании в пище и питии святитель был образцом строгого инока и удивлял окружающих его скудостию, невзыскательностию своей трапезы».

Архиепископ Никанор Херсонский и Одесский говорил о Макарии: ««Макарий был не только великий, а пока и беспримерный, по некоторым чертам, богослов. Филарет, Иннокентий и Иоанн Смоленский – те поэтичнее, выше и глубже Макария. Но Макарий беспримерен по полноте своей выработанной в определенных научных рамках и законченной богословской системы»«. Святитель Иннокентий (Борисов), архиепископ Херсонский и Таврический отметил: «Самая большая заслуга автора состоит в том, что в сочинении его в первый раз изображены со всею силой и убедительностью, ученым и вместе удобопонятным языком, те догматы и положения, коими Православная Церковь Восточная отличается от всех прочих вероисповеданий христианских».

Александр Иванович Введенский, русский философ и психолог дает необыкновенное сравнение: « семинарский учебник митрополита Макария подобен железному обручу, «которые сжимал и давил голову… до боли, до дурноты». Священник Александр Рождественский пишет: ««Это был неутомимый подвижник науки, своими замечательными трудами внесший великий и ценный вклад в сокровищницу русского православного богословия и церковной истории и в то же время самый доброжелательный и щедрый поощритель научных трудов других деятелей».

Николай Семёнович Лесков, русский писатель обозначил: «И сейчас бессильная злоба низких людей не устает работать в том недостойном направлении – что и понятно: такое умное и характерное лицо, как митрополит Макарий, не может всем одинаково нравиться...».

Уже двести лет прошло с праведной, тихой кончины Митрополита Московского Макария Булгакова, мнения о трудах, жизни которого не утихают до сих пол. И вряд ли утихнут, он титан мысли, духовный богатырь, человек,

который оставил после себя колоссальный труд, распаковывать который мы можем и должны до сего дня. Александр Романович Беляев, русский писатель, говорил: «Православная Церковь и ее учение, не могут не оценить творений этого титана русской богословской науки, не чувствовать симпатий к его исключительно благородной личности. Те же богословы, которые мнят себя новыми колумбами и пускаются в море теологии без всяких навигационных приборов, уповая лишь на собственную сообразительность и интуицию, хотя бы и растворенные немалой эрудицией, с пренебрежением, равно как с открытой или глухой неприязнью относятся как к сочинениям московского святителя, так и к его личности. Но история все расставляет на свои места». И уже расставила, на родине иерарха русской православной церкви Макария в с. Сурково Шебекинского района действует духовно-просветительский центр, по книгам Макария преподаются занятия в образовательных заведениях, а главное, память, как и время, идет, идет, идет.

Литература

1. Абрамович Д.И. О трудах митрополита Макария (Булгакова) в области древней русской литературы. – Пг., 1918. – 15 с.
2. Лебедев Н.А. Макарий, бывший митрополит Московский: Биографический очерк. – 2-е изд., , испр. и доп. - СПб., 1882. – 41 с.
3. «Московскія Епархіальныя Вѣдомости». 1879, № 17, стр. 140.
4. Новый архипастырь Москвы. // «Московскія Вѣдомости». 17 апреля 1879, № 96, стр. 3.
5. «Правительственный Вѣстникъ». 11 (23) июня 1882, № 126, стр. 1.
6. «Правительственный Вѣстникъ». 15 (27) июня 1882, № 129, стр. 2.
7. «Правительственный Вѣстникъ». 19 июня (1 июля) 1882, № 133, стр. 2.

«ВЕЛИКАЯ РОССИЯ» И «СВЯТАЯ РУСЬ» НАСКОЛЬКО НЕ ТОЖДЕСТВЕННЫ ПОНЯТИЯ?

Кузьминова Кристина Игоревна,
магистрантка СТФ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Идея – как вода – вливается в человека при участии социальных институтов: семья, школа, вуз, государство. Если семью – можно считать фактором формирования мнения – относительно свободным (в плане объяснения понятий добра и зла), то деятельность школы, вуза, государства регламентируется законодательством. По факту, от нормативно-правовых актов (стратегий, программ) зависит общественное мнение, ход мыслей, определяющих ход действий. Удивительная кольцевая закономерность: принятие законов – есть результат мыслительной деятельности (что неразделимо с усвоенными ценностями).

Стремление к идеалу «Великая Россия» в русской традиции было тождественно идеалу «Святая Русь». Речь идет о модели жизнеустройства человека. Жизнь – как накопление добродетелей, созидание, в результате приводящие к благополучию всего общества. Здесь явная параллель со словами русского философа И. Федорова: «Жить не для себя, не для других, а со всеми и для всех» [1, с. 76].

Вопросы идентичности: «Кто я?», «Чей я?», «Зачем я живу?», которыми так или иначе задается каждый человек, без должного духовного руководства – могут повлечь ценностную подмену, когда чуждые русскому – целомудренному (полному) образу жизни – мысли – овладевают людьми. Являются вестниками гуманного геноцида. В этой связи уместно вспомнить Алексиса де Токвиля: «Сознанием людей овладевают лишь самые доступные идеи. Ложная, но ясно и точно выраженная идея, скорее овладеет миром, нежели идея верная, но сложная» [2, с. 178]..

Есть два полюса ценностного руководства: традиционный и либеральный. Под традиционном понимается стремление человека к идеалу «Великая Святая Россия». Святость – как выход из состояния порочности, эгоизма (каждого по отдельности и всех вместе). Под либеральным полюсом (сейчас разумнее говорить о квазилиберальном полюсе) – понимается свобода (каждого отдельно, всех в частности).

Здесь необходимо разъяснение, вряд ли удастся красноречивее сказать, чем И. Гете: «Нет рабства безнадежнее, чем рабство тех рабов, себя кто полагает свободным от оков» [3, с. 291]. Чем ярче лозунг – тем больше людей идут на его поводу. Внешняя непринуждённость – скованных по рукам и ногам людей – вот идеал второго полюса. Стремление к блестящему, как елочная игрушка, слову «демократия», но пустому внутри, означающего сегодня власть рабовладельцев, внутренне разложение, анархию, Садом и Гомору.

Не верим, что будет дождь из пепла свыше, но не понимаем, что уже горим внутри. Наркоманы, алкоголики, бандиты, проститутки, грязь, нищета, помои снаружи, но, что еще отвратительнее в душе…это все демократия…. Подлинная, демократия….Какие еще нужны доказательства, если законы стран – на которые хотят походить приверженцы либеральной стороны, уже говорят о «нормальности» больных физически и духовно людей, и пытаются убедить нас.

Мы не летаем в воздухе. Стоим на земле. Земля хранит память предыдущих поколений. В процессе обучения на разных уровнях мы задаем вопросы «Кто?», «Что?», «Как?», «Когда?» – значительно реже: «Зачем?», «К чему приводит?». Последние основополагающие. Сегодня большинство и детей, и взрослых уверены, что надо есть, пить, одеваться, гулять, работать….это все. А вот задумываться о своем месте в этом мире, о месте своих предков, не обязательно. Живем. Где-то, как-то. Не понятно.

В природе есть закон: что не развивается, то погибает. Так и с личностью, которая не упражняется в созидании, не развивается в добродетелях – она угасает. Ходить каждый день на работу, отсиживаться в «Контакте» – это не развиваться, скорее погибать.

Все просто. Если признаем обезьянью точку зрения – в таком ключе и растет сегодняшний человек: ешь, спи, развлекайся, вопросов нет. Следствие нашло свою причину. Но если хотим сохранить внутренний мир, говорить о чести, славе, достоинстве человека, его подвигах, развитии в полноте и чистоте, – необходимо признать другую, благодатную точку зрения. Где ложь – называется ложью, а не «это возможно», извращение – извращением, а не «индивидуальностью», гниль – «гнилью», а жизнь – «жизнью». Все эти

положения вытекают и укладываются в Православную картину мира, в ней нет разрушения, а только созидание.

Но почему же тогда попытки воспитать человека в духе созидания, в образах святости – находит столько сопротивления. С пеной у ртов доказывают необходимость впихивания русской богатейшей культуры – результата духовной жизни народа – одной из мировых культур, показывающей все достоинство человека в драное, зловонное платье «демократического устройства – светскости образования».

Разберемся. А. Маслоу, знаменитый исследователь, писал: «Давайте изучать не калек, а наибольшее, какое сможем найти, приближение к целостному здоровому человеку. Мы найдем у них качественные отличия, другую систему мотивации, эмоции, ценности, мышление и восприятие. В некотором смысле только святые и есть человечество». Русская традиционная православная культура в основе которой лежит любовь между людьми, бережное отношение к земле на которой жили твои отцы, готовности и мужество защищать ценой своей жизни свое Отечество – вот, что особенно раздражает желающих покорить Россию, явно целостные здоровые личности – не выгодны индустрии алкоголя, табака, наркотиков, шир-потреба[4, с. 87].

Кто проводит целенаправленное изгнание православное миропонимание из образовательного пространства? Только тот, кто уже отказался от своих корней. Многие уже обратили внимание, что Русский – слово прилагательное. Быть русским – быть приобщенным к великой многовековой традиции, разделять, знать, утверждать. Надо отметить, что быть русским, значит признавать не только «Великую Россию», но и стремиться к «Святой Руси». А это и личное и общественное делание.

Стремление привести русскую православную культуру к только национальной или конфессиональной – это попытка разделить народ; подчеркивает незнание многовековой истории России.
Хотя заявление: «Все культуры и конфессии равны» – возможно, только в ключе Русской Православной традиции, сумевшей включить в себя, сберечь традиции других народов. То, что пытаются вырезать Русскую Православную традицию из образования, за счет раздувания не существующих или просто решаемых проблем: приводит к дезориентации личности[5, с. 65]. Пустой сосуд (человеческая душа) скоро наполняется, а вот чем: «дерьмом» или «елеем» – выбор остается за нами.

Литература

1. Запесоцкий А.С. Философия и социология культуры: избранные научные труды. – СПб.: Наука, 2011. – 178 с.
2. Токвиль А. Де. Демократия в Америке. – М., 1992. – 296 с.
3. Гёте И. Фауст. – Одесса: Новое Время, 2004. – 381с.
4. Маслоу А. Мотивация и личность.– М., 2013. – 116 с.
5. Шестун Г. Воскресная школа – М., 2013. – 168 с.

БОГОСЛОВСКОЕ НАСЛЕДИЕ ПАТРИАРХА СЕРГИЯ (СТРАГОРОДСКОГО)

Линькова Вероника Владимировна,
аспирантка Института российской истории
Российской академии наук, Центр истории религии и Церкви,
г.Москва (Россия)

Наследие патриарха Сергия (Страгородского) не только как церковного деятеля, оказавшего огромное, если не сказать решающее, влияние на церковную жизнь первой половины XX века, но и как богослова необычайно велико. Спустя год после кончины патриарха Сергия известный богослов Владимир Николаевич Лосский так сказал о святителе: «Прошло больше года со дня кончины святейшего Патриарха Сергия – год победы, год великих свершений и новых заданий, год, пресыщенный событиями. Пройдут еще годы, десятки, сотни лет, изменятся судьбы народов, изменится самое лицо земли, но до конца времён Церковь сохранит память великого святителя, наряду с другими именами, которые знает каждый христианин. Когда умер Василий Великий, его друг и сотрудник святой Григорий Богослов мог сказать: «Всё было велико в тебе, великий Василий; одно лишь было мало: всего только восемь лет ты был епископом Кесарии». То же можно сказать о почившем возглавителе Русской Церкви. Всё было велико в жизни великого Сергия, который всего лишь несколько последних месяцев своего епископского служения носил сан Патриарха Московского и всея Руси. Но как Патриарший Местоблюститель он почти 18 лет управлял Русской Церковью»[1].

Говоря о Патриархе Сергии нельзя выделять лишь одну из сфер его деятельности, ведь, разумеется, в первую очередь его знаю как главу Церкви в один из труднейших периодов её жизни в Русской государстве, но не следует забывать, что он был одним из ведущих богословов своего времени, знатоком канов и правил церковной жизни, как на погребении святителя о нём сказал митрополит Крутицкий Николай: «В лице Святейшего Патриарха Сергия Церковь лишилась крупнейшего учёного не только в области богословия, церковной истории, философии, но и других отраслей знания, – знатока древних и новых языков, гебраиста, исследователя в области истории и догмы западных исповеданий, учёного огромной эрудиции, каждое произведение пера которого – его книги, его статьи – насыщено глубиной мысли и изящно отточено в своём литературном оформлении»[2]. В этих словах описана вся многогранность богословской мысли Патриарха.

Патриарх Сергий жил во времена, когда старый мир, мир Русской Империи рушился и на его месте предстояло воздвигнуть новый. И, думается, без сомнения можно сказать, что Патриарх Сергий был рождён именно для этого времени. Ещё будучи ректором Петербургской Духовной Академии он говорил студентам: «Да, Российская Империя может быть сметена

[1]Лосский В.Н. «Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия». 1945. http://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/lichnost-i-mysl-svjatejshego-patriarha-sergija/
[2] Патриарх Сергий и его духовное наследство. Издание Московской Патриархии. 1947 г., стр. 99-100.

надвигающимися событиями, но Церковь погибнуть не может»[1]. И в этом можно увидеть с одной стороны предчувствие приближающейся катастрофы, но в то же время абсолютную веру в Промысел Божий, без которого в мире для христианина ничего быть не может, как позднее митрополит Сергий напишет в своей «Декларации 1927 г.»: «Забывали люди, что случайностей для христианина нет, и что в свершившемся у нас, как везде и всегда, действует та же Десница Божия, неуклонно ведущая каждый народ к предназначенной ему цели»[2]. Владимир Лосский сформулировал две истины, к которым, по его мнению всю жизнь возвращался Патриарх Сергий: «Первая: в изменчивом и текучем мире Церковь одна остаётся неизменной, непоколебимой, верной своей задаче – в новых исторических условиях. Она должна возжигать в сердцах людей всё тот же божественный огонь, сошедший в день Пятидесятницы на апостолов. Вторая: мир управляется Промыслом Божиим, и нет в нём такой автономной области, которая находилась бы вне Божественной Воли»[3]. А из этого вытекают два, необходимых для богослова качества: горячее сердце при спокойном и невозмутимом уме, качества, которые, пожалуй, будут наиболее важными в деятельности будущего Патриарха как главы Русской Православной Церкви в Советском государстве.

Свою богословскую деятельность будущий Патриарх Сергий начал ещё в Петербургской Духовной академии. В 1895 году будущий святитель защитил магистерскую диссертацию на тему: «Православное учение о спасении». В этой работе Патриарх Сергий в простой и ясной форме изложил учение святых отцов о личном спасении, а кроме того указал на ошибки, существующие в западных исповеданиях. Эта магистерская работа была высоко оценена богословами как в России, так и за рубежом, за пятнадцать лет она выдержала пять изданий. В процессе работы над диссертацией стало очевидно, что расхождение православия и инославия вовсе не в частных недомолвках, а в том, что «они противоположны между собой так же, как противоположны эгоизм и самоотверженная любовь»[4]. Автор указывает, что в вероучении западного христианства существует правовая точка зрения, из которой следуют правовые взаимоотношения между человеком и Богом, то есть вера в награду за труд человека. Таким образом, все дела, совершаемые человеком, совершаются им не из любви к Богу, а лишь из желания получить должное вознаграждение. Из понимания неверности этого учения родился протестантизм, но они не осознали, что ошибка кроется в самой основе, в правовой точке зрения, от которой протестантизм не отказался. Главной ошибкой правового воззрения становится внешний подход к вопросам, касающимся духовного и внутреннего мира человека, не спрашивая о внутреннем устройстве, она хочет знать о цене доброделания.

Говоря же о православном вероучении следует отметить, что в основе отношений между Богом и людьми лежат нравственные начала. «В правовом

[1]Лосский В.Н. «Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия». 1945. http://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/lichnost-i-mysl-svjatejshego-patriarha-sergija/
[2] Патриарх Сергий и его духовное наследство. Издание Московской Патриархии. 1947 г., стр. 61-62.
[3]Лосский В.Н. «Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия». 1945. http://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/lichnost-i-mysl-svjatejshego-patriarha-sergija/
[4] Патриарх Сергий и его духовное наследство. Издание Московской Патриархии. 1947 г., стр. 105.

жизнепонимании ищут личного счастья, в православном учении «алчут и жаждут правды», ищут нравственной истины, воплощенной в Боге»[1]. Истинный христианин стремится к святости, а через неё к Всесвятому Богу, ибо вечная жизнь заключается в общении с Богом.

Говоря о спасении митрополит Сергий говорит о том, что это есть избавление человека от греха, ведь для православного грех есть величайшее зло, по словам Василия Великого, именно грех и является «злом в собственном смысле». Страдание и даже телесная смерть – «зло только мнимое, имеющее силу добра». Вся суть спасения, по православному учению, именно в том, что Господь даровал людям возможность побеждать нападения дьявола и быть свободными от страстей. Человеку предстоит совершать своё спасение, ведь без собственных усилий человек не может спастись. «По православному учению, человек в своём обращении к Богу не на словах только, а на самом деле очищается от греха. Человек спасается не тем, что он желает присвоить себе то, что сделал Христос, а тем, что он находится во внутреннем, теснейшем единении со Христом, как связан виноградный побег с виноградной лозой (Иоанн, XV, 26-27)»[2].

Ещё одним вопросом, на который православие и инославие даёт разные ответы это вопрос о том что спасает, одна лишь вера или вера и дела. В самой постановке этого вопроса можно видеть следствие неверности правового подхода к пониманию вопросов человеческого спасения, ведь с православной точки зрения смысл человеческой жизни сводится к освобождению от греха, к достижению святости, тогда как западные исповедания в первую очередь думают о том, как удовлетворить правде Божией, наложившей на человечество проклятие. По мнению протестантов, Христос принёс за всё человечество такую плату, которая и обеспечивает нам прощение, а усвоение заслуг Христа человеком происходит через веру, но в данном случае возникает закономерный вопрос о собственных делах человека, о его личном труде в деле своего спасения. Для православного же человека вопрос о соотношении веры и дел не встаёт, ведь «убеждать верующего о необходимости добрых дел равносильно тому, если мы будем убеждать христианина заботится о своём спасении»[3]. Таким образом, вера подразумевает дела, в свою же очередь сколько бы человек не успевал в добрых делах, без веры во Христа он всё же будет сознавать свои бесчисленные согрешения и неумолимый закон правды, требующий удовлетворения и таким образом человек никогда не поймёт, что Бог его прощает. Как гласит тринадцатый член Послания восточных патриархов: «Веруем, что человек оправдывается не просто одной верою (т.е., как дальше видно, не её теоретическою, воспринимательною стороною), но верою, споспешествуемою любовью (верою, как деятельною силою, тем, что она производит любовь), то есть чрез веру и дела. Не признак только веры, но сущая в нас вера через дела оправдывает нас во Христе»[4]. Кроме того в христианстве ценятся не столько сами дела в качестве внешних поступков, сколь дела ценятся в качестве выражения соответствующего настроения души.

[1]Патриарх Сергий и его духовное наследство. Издание Московской Патриархии. 1947 г., стр. 109.
[2]Патриарх Сергий и его духовное наследство. Издание Московской Патриархии. 1947 г., стр. 117.
[3]Патриарх Сергий и его духовное наследство. Издание Московской Патриархии. 1947 г., стр. 119.
[4]Патриарх Сергий и его духовное наследство. Издание Московской Патриархии. 1947 г., стр. 121-122.

Таким образом, можно сказать, что данный труд патриарха Сергия, рассматривающий основные вопросы православного учения о спасении, опираясь на труды святых отцов Православной Церкви, является одним из лучших произведений русской богословской литературы. «Православное учение о спасении» является своеобразным православным ответом на разнообразные мнения западных богословов.

Так же Святейшим Синодом молодому богослову было поручено дать ответ старокатоликам от лица всей Православной Церкви, который он выразил в двух статьях, помещённых в «Церковном Вестнике»: «Что разделяет нас со старокатоликами?» (1902 г.) и «К вопросу о том, что разделяет нас со старокатоликами» (1903 г.). Само движение старокатоликов возникло как реакция на решение Ватиканского Собора 1870 г. о провозглашении догмата о непогрешимости папы. Старокатолики искали путь к единению с Православной Церковью, ещё в конце XIX века Священный Синод указал не необходимые изменения в целях сближения с Православной Церковью, несмотря на принципиальное согласие со стороны старокатоликов на высказанные требования, всё же решительных шагов предпринято не было. И в начале XX века митрополиту Сергию было поручено дать ответ о расхождениях, существующих между двумя церквями. В первую очередь святитель оговорил, что нас не могут разделять различия в богословских терминах, даже традиционный термин Fillioque не может стать причиной расхождения, в случае, если старокатолики будут вкладывать в него православный смысл.

Главное, что разделяло учение наших церквей это учение старокатоликов о Церкви, которые утверждали, что в настоящее время не существует единой, святой, соборной и апостолькой Церкви в связи с существующим расколом христианских церквей. Но православные не могут забыть обещание Христа о неразрушимости Церкви, о неодолимости её вратами ада.

По мнению старокатоликов, православное учение содержится только в соборных определениях первых восьми веков, то есть в наследии неразделённой Церкви, всё же прочее, по мнению старокатоликов должно было быть признано частным и необязательным. Православное же учение о Церкви учит, что несмотря на отпадение тех или иных ветвей, тем не менее, Церковь продолжает быть Вселенской, единой, кафолической, таким образом пользующейся всеми правами и полномочиями Вселенской Церкви.

По словам митрополита Сергия: «Какая же из половин христианства отпала от Церкви? Старокатолики согласятся, что в дальнейшем, после разделения западная сторона христианства подверглась омирщению в жизни и устройстве: жизнь её была, в сущности, развитием мирского явления, папства. Иначе говоря, эта половина отошла в сторону от истины. На Востоке же в это время не было в поместных церквах уклонения от вселенской истины»[1].

И ближайшей задачей для старокатоликов Преосвященный Сергий видел в поисках той поместный церкви, которая сохранила свою принадлежность к Церкви Вселенской, а критериями для этого должно служить учение неразделённой церкви. При этом подчёркивается, что самостоятельность

[1] Патриарх Сергий и его духовное наследство. Издание Московской Патриархии. 1947 г., стр. 126.

старокатоликов, различные особенности церковного устройства и обряды, не противные здравому церковному учению, безусловно остаются в воле старокатоликов, поскольку их приглашают присоединится ко всей совокупности автокефальных церквей, а не войти в одну их них.

Таков был ответ, данный старокатоликам. Спустя сорок лет, патриарх Сергий, уже как глава Русской Православной Церкви, был вынужден давать ответ о том, в каком отношении к Православной Церкви находятся раскольники – обновленцы. Говоря об обновленческих иерархах, Патриарх Сергий указывал, что «основной грех обновленчества в том, что обновленчество, как корпорация или, выражаясь языком канонов, как самочинное сборище, откололось от Святой Церкви и «иной алтарь водрузило» (Ап. прав. 31)»[1].

Ещё одной значительной областью деятельности будущего Патриарха Сергия в начала XX было председательство на возникших в Петербурге в 1901 году «Религиозно-философских собраниях». Инициатором их создания стала русская интеллигенция, в частности учредителями и деятельными участниками были: писатели и научные работники Д.С. Мережковский, Н.М. Минский, В.В. Розанов, А.А. Майер и другие. Организаторы указывали, на желательность участия в собраниях представителей Церкви. Таким образом, с церковной стороны участвовали: протопресвитер И.Л. Янышев, архимандрит Сергий (впоследствии митрополит Японский), епископ Антоний, профессор-протоиерей С.А.Соллертинский и др. Председателем этих собраний был епископ Сергий (Страгородской). Целью этих собраний было обсуждение многих злободневных тем, например таких как: задачи Русской Православной Церкви, закон о свободе совести, отношение Церкви к Л.Н. Толстому и многое другое. Как отмечал сам митрополит Сергий многие из пресутствующих на собраниях стояли на разных почвах и поэтому председателю необходимо было иметь много такта, благожелания, а кроме того обладать незаурядным умом и глубочайшими познаниями для того, чтобы руководить прениями, в которых принимали участи философы, богословы, писатели, историки.

Члены собрания с большой теплотой отзывались о председателе: «Мы собирались с сомнением… Ничего не ждалось кроме недоумения, раздражения, непонимания… Но добрый дух пастыря всё сотворил. Епископ духом своим показал, как надо вести себя: своего не искать, а чужое беречь. Не председателя увидели во главе у себя члены собрания, а христианина <...> Тщеславие и самолюбие умерло, а забила живая струя духовных интересов… Все хотели больше слушать, чем говорить»[2].

По разному в исследовательской литературе оценивают указанные собрания, некоторые исследователи даже видят в них антиклерикализ и экуменизм[3]. Но безусловно одно, на рубеже XIX-XX вв. в российской обществе возросло внимание к религии, увеличилось количество попыток писателями и философами осознать Русскую Церковь и её связь с русским народом с новой стороны, ведь «для большинства представителей русской интеллигенции Церковь уже перестаёт играть роль определяющего духовные ориентиры

[1] Журнал Московской Патриархии, 1943 г., № 2, стр. 7
[2] Записки Религиозно-философских собраний. Изд.: Республика, 2005 г., стр. 245.
[3] Кравцов И.В., Янишевская И.В. «Санкт-Петербургские религиозно-философские собрания (1901-1903): антиклерикализм или экуменизм//Вестник Русской христианской гуманитарной академии, 2013. Том 14. Выпуск 3, стр. 343-350.

института»[1]. И именно эта работа, встречи представителей Церкви и философии была необходима как попытка вернуть единство в русское общество начала XX века.

Таким образом, мы можем видеть сколь разнообразна и значима была деятельность патриарха Сергия (Страгородского), как богослова, знание истории Церкви, её канонов, а так же учения святых отцов Православной Церкви способствовали попыткам, как возвращения духовность в жизнь русского общества, так и удержания Церкви от новых расколов. Кроме того, в своей деятельность патриарх Сергий безусловно отстаивал интересы, верность учения и независимость Русской Православной Церкви, как составляющей часть Единой, Соборной и Апостольской Церкви..

Литература

1. Журнал Московской Патриархии, 1943 г., № 2.
2. Записки Религиозно-философских собраний. Изд.: Республика, 2005 г.
3. Кравцов И.В., Янишевская И.В. «Санкт-Петербургские религиозно-философские собрания (1901-1903): антиклерикализм или экуменизм // Вестник Русской христианской гуманитарной академии, 2013. Том 14. Выпуск 3, стр. 343-350.
4. Лосский В.Н. «Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия». 1945. http://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/lichnost-i-mysl-svjatejshego-patriarha-sergija/
5. Патриарх Сергий и его духовное наследство. Издание Московской Патриархии. 1947 г.

МИССИОНЕРСКОЕ СЛУЖЕНИЕ АРХИЕПИСКОПА ЛУКИ (ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКОГО)

протоиерей Александр Литвиненко,
настоятель храма Велмуч. Георгия Победоносца,
с. Толоконное, Белгородского района, Белгородской области (Россия)

Прошло 20 лет со дня канонизации (22.11.1995 г.) и обретения мощей (05.03.1996 г.) святителя Луки исповедника, архиепископа Симферопольского и Крымского. За это время почитание святителя вышло далеко за пределы Крымского полуострова, особо его почитают в Росси, Украине и даже Греции. Приведу лишь некоторые факты почитания святителя. Красноярский государственный медицинский университет носит имя профессора В. Ф. Войно-Ясенецкого, а при медицинских университетах Читы, Саратова и Одессы есть храмы посвященные исповеднику. Больничные храмы во многих городах, в том числе и Белгороде, так же освящаются в его честь, а украинской православной церковью учрежден Орден святителя Луки Крымского. Что побудило такое почитание не только в церковной среде но и в научном мире обратить пристальное внимание на личность этого человека за столь незначительный промежуток времени предстоит разобраться в рамках этого доклада.

Говоря о служении архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) следует выделять два пути, по которым он шел на протяжении всей жизни. Причем как говорил сам Святитель, во время своей встречи с Марком Покровским, тот, «кто собирается описать его жизнь, ни в коем случае не должен отделять облик

[1] Кравцов И.В., Янишевская И.В. «Санкт-Петербургские религиозно-философские собрания (1901-1903): антиклерикализм или экуменизм//Вестник Русской христианской гуманитарной академии, 2013. Том 14. Выпуск 3, стр. 344.

архиепископа Луки от лица хирурга Войно-Ясенецкого. Описанные порознь обе половины окажутся заведомо лживыми»[1].

Святитель Лука (в миру – Валентин Феликсович Войно-Ясенецкий) широко известен не только в церковной среде, но и среди светских людей. И это не случайно, ведь его труды не только в православном мире, но и в медицинском – фундаментальные и актуальные даже в настоящее время исследования.

Основные сведения о жизни святителя Луки можно почерпнуть из автобиографии Святителя, «Я полюбил страдание…», но эта книга заканчивается отъездом святителя из Тамбова. В 1979 году в Париже выходит книга М. Покровского «Жизнь и житие Войно-Ясенецкого архиепископа и хирурга», которая открывает для зарубежных, читателей личность уже умершего к тому времени архипастыря. В 2009 году В. А. Лисичкин издает книгу «Лука, врач возлюбленный», которая на основе документов открывает многие страницы жизни Святителя. Перед канонизацией Святителя Луки, протодиакон Василий Марушак на основании материалов своей кандидатской диссертации издает книгу «Святитель-хирург», которая к 2007 году вышла в третьем издании, значительно расширенном по сравнению с двумя предыдущими. Стоит так же отметить работы людей, которые его лично знали. После смерти владыки Луки в 1961 году, профессор Московской Духовной Академии протоиерей Александр Ветелев, несколько раз сослуживший ему в Симферополе, публикует в Журнале Московской Патриархии краткий некролог, где упоминает о жизни, проповеди и миссионерский трудах усопшего архипастыря[2]. В этом же журнале архиепископ Воронежский и Липецкий Михаил (Чуб) публикует статью к десятилетию кончины святителя, в которой впервые в церковной печати делает богословский разбор проповеднического наследия архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого)[3].

Говоря о деятельности любого человека, нельзя обойти вниманием тот культурно-исторический и политический контекст, в котором он жил и трудился. Тем более это применимо к епископу, который воспринимается и во многом является, связующим звеном между разными слоями населения и светской властью.

Святитель Лука (Войно-Ясенецкий) жил и трудился в непростое время, время, когда исповедание веры часто могло быть поводом для заключения человека в тюрьму или ссылку в которых за исповедание своей веры он провел в общей сложности 11 лет.

Валентин Феликсович Войно-Ясенецкий Родился 27 апреля (9 мая) 1877 года в Керчи, в семье провизора Феликса Станиславовича Войно-Ясенецкого и Марии Дмитриевны Войно-Ясенецкой (урождённая Кудрина). Был четвёртым из пятерых детей. Принадлежал к древнему и знатному, но обедневшему белорусскому полонизированному дворянскому роду Войно-Ясенецких. Отец – Феликс Станиславович, получив образование провизора, открыл свою аптеку в

[1] Покровский М. Жизнь и житие Войно-Ясенецкого архиепископа и хирурга. Париж, 1979, С. 15.
[2] Ветелев А., прот. Архиепископ Лука (некролог) // Журнал Московской Патриархии. – 1961. – № 8. – С. 35-38.
[3] Михаил (Чуб), архиеп. Проповеди архиепископа Луки (Симферопольского и Крымского) // Журнал Московской Патриархии. – 1971. – № 6. – С. 69-75.

Керчи, но владел ею только два года, после чего стал служащим транспортного общества.

В 1889 году семья переехала в Киев, где Валентин окончил гимназию и художественную школу.

Отец Валентина был набожным католиком, мать была православной, но по признанию самого Владыки, «усердно молилась дома, но в церковь, по-видимому, никогда не ходила… Религиозного воспитания я в семье не получил, и, если можно говорить о наследственной религиозности, то, вероятно, я ее наследовал главным образом от очень набожного отца»[1].

С 1898-1903 году обучался на медицинском факультете Киевского университета, который окончил с отличием и устроился на работу в Киевский медицинский госпиталь Красного Креста, в составе которого в 1904 году отправился на Русско-Японскую войну. Здесь он стал заведующим Читинским хирургическим отделением и получил большую практику, делая крупные операции на костях.

После окончания войны он вел врачебную практику в Симбирске и Ардатове, затем переезжает в Курскую, а после во Владимирскую губернию. Еще будучи в Чите, Валентин женился на Ланской Анне Васильевне, которая родила ему троих сыновей Михаила, Алексея, Валентина и дочь Елену.

В 1915 году в Петрограде вышла первая его монография «Регионарная анестезия», за которую он получил степень доктора медицины.

Весной 1916 года супруга профессора Валентина Феликсовича заболела туберкулезом и он решил перевестись в Ташкент, чтобы изменением климата помочь больной супруге, которая, однако, осенью 1919 года скончалась. Валентин Феликсович остался один с четырьмя детьми, из которых старшему было двенадцать, а младшему – шесть лет.

Вот как вспоминает эту утрату будущий святитель Лука: «Две ночи я сам читал над гробом Псалтирь, стоя у ног покойной в полном одиночестве. Часа в три второй ночи я читал 112 псалом и последние слова псалма поразили и потрясли меня, ибо я с совершенной несомненностью воспринял их как слова Самого Бога, обращенные ко мне: *Неплодную вселяет в дом матерью, радующеюся о детях.* Господу Богу было ведомо, какой тяжелый, тернистый путь ждет меня, и тотчас после смерти матери моих детей Он Сам позаботился о них и мое тяжелое положение облегчил… я принял потрясшие меня слова псалма как указание Божие на мою операционную сестру Софию Сергеевну Белецкую, о которой я знал только то, что она недавно похоронила мужа и была бездетной… Моя квартира главврача состояла из пяти комнат, так удачно расположенных, что София Сергеевна могла получить отдельную комнату… Она долго жила в моей семье, но была только второй матерью для детей, ибо Всевышнему Богу известно, что мое отношение к ней было совершенно чистым»[2].

Валентин Феликсович тяжело переживал кончину супруги, что повлияло на укрепление его религиозных взглядов. Он стал регулярно посещать

[1] Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Я полюбил страдание... Автобиография. М., 1995. С. 6.
[2] Там же С. 27.

воскресные и праздничные богослужения и стал активным мирянином и даже стал выступать с лекциями на тему Священного Писания.

«В конце 1920 года он присутствовал на епархиальном собрании, где произнёс речь о положениях дел в Ташкентской епархии. Под впечатлением этого епископ Туркестанский и Ташкентский Иннокентий (Пустынский) предложил Валентину Феликсовичу стать священником, на что он сразу согласился»[1]. Как сам Владыка вспоминает, «позже я говорил с Владыкою о том, что в моем доме живет моя операционная сестра Белецкая, которую я, по явному, чудесному повелению Божию, ввел в дом матерью, радующеюся о детях, а священник не может жить в одном доме с чужой женщиной. Но Владыка не придал значения этому возражению, сказав, что не сомневается в моей верности седьмой заповеди… Уже в ближайшее воскресенье, при чтении часов, я в сопровождении двух диаконов, вышел в чужом подряснике к стоявшему на кафедре архиерею и был посвящен им в чтеца, певца и иподиакона, а во время Литургии – и в сан диакона»[2]. Через неделю, на праздник Сретения Господня 1921 года отца Валентина рукополагают в сан священника. Он начинает совмещать работу главврача Ташкентской больницы, преподавание в университете и церковное служение, причем в больницу и в университет отец Валентин стал приходить в рясе и с крестом на груди, кроме того он установил в операционной икону Божьей Матери и стал молиться перед началом операций. Такое поведение священника можно считать его первой безмолвной, но очень мужественной проповедью Христа.

В то время в Ташкенте действовали обновленцы именовавшие себя «Живой Церковью». Будучи поддерживаемы советской властью, они захватывали храмы и искажали весь строй церковной и богослужебной жизни. Верующие были в смятении. Из Ташкента исчез правящий епископ Иннокентий, взамен которого ожидался приезд обновленческого епископа. В это время отец Валентин показал себя как защитник Православия. Он вместе с отцом Михаилом Андреевым, объединил оставшихся верными Патриарху Тихону духовенство и созвал съезд мирян и клириков для упорядочивания жизни епархии оставшейся без правящего архиерея. На этом съезде его избрали епископом на Ташкентскую кафедру. «Вскоре после этого из Ашхабада в Ташкент был переведен другой ссыльный Преосвященный Андрей Уфимский. Незадолго до своего ареста и ссылки в Среднюю Азию он был в Москве, и Патриарх Тихон, находившийся под домашним арестом, дал ему право избирать кандидатов для возведения в сан епископа и тайным образом рукополагать их. Приехав в Ташкент, Преосвященный Андрей одобрил избрание меня кандидатом на посвящение во епископа собором ташкентского духовенства и тайно постриг меня в монашество в моей спальне. Он говорил мне, что хотел дать мне имя целителя Пантелеимона, но когда побывал на Литургии, совершенной мною, и услышал мою проповедь, то нашел, что мне гораздо более подходит имя апостола-евангелиста, врача и иконописца Луки»[3].

[1] Марущак Василий, протод. Святитель-хирург. Житие архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого). М., 2010. С. 24.
[2] Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Я полюбил страдание... Автобиография. М., 1995. С. 30.
[3] Там же.

Поскольку для посвящения в епископский сан необходимо присутствие двух или трёх епископов, отца Валентина направляют в город Пенджикент недалеко от Самарканда, где отбывали ссылку два архиерея – епископ Волховский Даниил (Троицкий) и епископ Суздальский Василий (Зуммер). Хиротония с наречением Луки во епископа Барнаульского состоялась 31 мая 1923 года, и Патриарх Тихон, когда узнал о ней, утвердил её законной[1].

Свою первую службу в Ташкенте владыка Лука служил накануне воскресенья 3 июня, но уже 4 июня последовал его арест и были предъявлены обвинения в контрреволюционной пропаганде. После этого владыку Луку обязывают самостоятельно приехать в Московский ГПУ, что он и делает. В это время он дважды бывал у Патриарха Тихона и один раз совершал богослужение вместе с ним.

24 октября 1923 года комиссия НКВД вынесла решение о высылке епископа в Нарымский край и 2 ноября епископ Лука был переведён в Таганскую тюрьму, где находился пересыльный пункт. В конце ноября он отправился в свою первую ссылку, местом которой первоначально был назначен Енисейск. После прибытия в место ссылки, Святитель стал вести приём больных, и желающие попасть на приём записывались на несколько месяцев вперёд. Помимо этого, епископ Лука стал совершать богослужения на дому, отказываясь служить в храмах занятых обновленцами. Это тоже была бескомпромиссная обличительная проповедь.

Рост популярности епископа вынудил ГПУ отправить его в новую ссылку, в деревню Хая в 120 вёрстах севернее села Богучаны, но 5 июня его опять возвращают в Енисейск, где он несколько дней провёл в тюрьме в одиночной камере, а после продолжил частную практику и богослужения.

23 августа епископ Лука был отправлен в новую ссылку — в Туруханск. По прибытии епископа в Туруханск, его вызвал председатель крайкома В. Я. Бабкин, который предложил сделку: сокращение срока ссылки за отказ от сана. Епископ Лука решительно отказался.

20 ноября 1925 года в Туруханск пришло постановление об освобождении гражданина Войно-Ясенецкого, которое ожидалось в июне. 4 декабря он, провожаемый всеми прихожанами Туруханска, отъехал в Красноярск, куда прибыл лишь в начале января 1926 года. Из Красноярска епископ Лука отправился поездом в Черкассы, где жили родители и брат Владимир, а потом в Ташкент.

Вернувшись в Ташкент, Владыка удостоверился, что с его детьми, благодаря Софье Андреевне Белецкой, все в порядке, он переселяется в небольшой дом. Но тут его ждали новые испытания. Протоиерей Михаил Андреев, прошедший вместе с Владыкой ссылки, становится в оппозицию архиерею, за что он его запрещает в священнослужении и протоирей Михаил стал писать в Патриархию доносы и жалобы на своего епископа.

В 1927 году епископ Лука подает прошение об увольнении на покой, которое и было удовлетворено. Лишенный церковной и университетской

[1] Там же. С. 38.

кафедр и места главврача, Владыка проживает в Ташкенте как частное лицо и ведет на дому частную медицинскую практику, причем по своему обыкновению не беря денег с больных и даже сам разыскивая неимущих, которым нужна медицинская помощь.

6 мая 1930 года последовал второй арест. Владыку обвинили по статьям 10-14 и 186 п.1 УК УзССР. Святитель объяснял свой арест ошибками местных чекистов и из тюрьмы писал руководителям ОГПУ с просьбами выслать его в сельскую местность Средней Азии. В качестве аргумента в пользу своего освобождения и отправки в ссылку он писал о скорой возможности публикации «Очерков гнойной хирургии», которые пошли бы на пользу советской науке – и предложение основать клинику гнойной хирургии. По запросу МедГиза подследственному Войно-Ясенецкому была передана рукопись.

Во второй половине августа 1931 года Войно-Ясенецкий прибыл в исправительно-трудовой лагерь «Макариха» возле города Котлас, вскоре на правах ссыльного был переведён в Котлас, а затем – в Архангельск, где вёл амбулаторный приём. В ноябре 1933 года после освобождения отправляется в Москву, где встречается с митрополитом Сергием, который предлагает ему архиерейскую кафедру, но ввиду ожидания основать Институт гнойной хирургии, он отвергает предложение митрополита. Отказ наркома здравоохранения Е. Г. Фёдорова перечеркивает планы Владыки открыть Институт гнойной хирургии, однако, он получает возможность опубликовать свою книгу «Очерки гнойной хирургии». Весной Владыка 1938 года возвращается в Ташкент.

24 июля 1937 года последовал его третий арест. В вину епископу вменялось создание «контрреволюционной церковно-монашеской организации». Несмотря на длительные допросы методом «конвейера», при которых Владыка провел 13 суток без сна, он отказывался признаваться в членстве в контрреволюционной организации и называть имена «заговорщиков». Вместо этого он объявил голодовку, продлившуюся 18 суток. Последовала третья ссылка.

С марта 1940 года работал хирургом в районной больнице в Большой Мурте, что в 120 километрах к северу от Красноярска.

После начала Великой Отечественной войны, епископ Лука просит дать возможность своими умениями и опытом помогать раненым красноармейцам и становится консультантом всех госпиталей Красноярского края и главным хирургом эвакуационного госпиталя.

Срок ссылки заканчивается осенью 1942 года и Патриарший Местоблюститель Сергий возводит епископа Луку в сан архиепископа и назначает на Красноярскую кафедру[1], где Владыка продолжает хирургическую работу.

Состояние принятой епархии было ужасающим. К тому времени на всю Сибирь остался всего одни действующий храм в Новосибирске. В Николаевке, что в предместье Красноярска, которая была от города в шести километрах,

[1] Журнал Московской Патриархии. – 1944. – № 5. – С. 11.

Владыка добивается открытия кладбищенского храма, но дорога туда была очень тяжелой. Так же в то время на всю епархию был только один священник. Вот как вспоминает новопоставленный архиепископ это время: «В Красноярске я совмещал лечение раненых с архиерейским служением в Красноярской епархии и во все воскресные и праздничные дни ходил далеко за город в маленькую кладбищенскую церковь, так как другой церкви в Красноярске не было. Ходить я должен был по такой грязи, что однажды на полдороге завяз, и упал в грязь, и должен был вернуться домой. Служить архиерейским чином было невозможно, так как при мне не было никого, кроме одного старика-священника, и я ограничивался только усердной проповедью слова Божия»[1].

8 сентября 1943 года в Москве проходил Поместный Собор, на котором избирают митрополита Сергия Патриархом, среди участников собора был и архиепископ Красноярский Лука, которого на этом соборе избирают постоянным членом Священного Синода.

В 1944 году вслед за победоносным шествием советской армии эвакуационный госпиталь из Красноярска переехал в Тамбов и владыка Лука получает указ Патриарха на перевод его на Тамбовскую епископскую кафедру.

7 февраля 1944 году Владыка получает назначение на Тамбовскую кафедру, где он в течение двух лет одновременно совмещал работу хирургом в госпиталях и управлял епархией. В управлении епархией архиепископ Лука сразу столкнулся со множеством трудностей. По данным Тамбовского облисполкома, «на 1 сентября 1942 года в области числилось сто сорок семь незакрытых церквей, однако действующими были только церкви в Тамбове и Мичуринске. Подавляющее большинство использовались как подсобные и складские помещения»[2]. Покровской храм Тамбова долгие годы содержавший под своей кровлей рабочие общежития, доведен был до последней степени запустения. Обитатели его раскололи иконы, сломали и выбросили иконостас, исписали стены ругательствами. Владыка Лука начал свое служение с ремонта храма, собрал причт, стал проводить богослужение, продолжая и врачебную работу, которой оказалось еще больше, чем в Красноярске.

26 февраля 1944 года в этом храме была произнесена первая проповедь Святителя на Тамбовской земле: «Пятнадцать лет были закрыты и связанны мои уста, но теперь они вновь раскрылись, чтобы благовестить вам слова Божии. Примите мои утешения, мои бедные, голодные люди. Вы голодны отсутствием проповеди слова Божия. Храмы наши разрушены, они в пепле, угле и развалинах. Вы счастливы, что имеете хоть небольшой, но все же храм. Он грязен, загажен, темен, но зато в сердцах наших горит свет Христов. Давайте сюда живописцев, художников. Пусть они напишут иконы, нам нужен ваш труд для восстановления уничтоженного, и вера засияет новым пламенем»[3]. Очень смелые слова, для того времени, особенно от человека прошедшего через репрессивную машину НКВД. И эти слова не могли быть не услышаны. Известно, что когда святейший патриарх Сергий беседовал с

[1] Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Я полюбил страдание... Автобиография. М., 1995. С. 46.
[2] Марущак Василий, протод. Святитель-хирург. Житие архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого). М., 2010. С. 67.
[3] Там же..

председателем Совета по делам Русской православной церкви при СНК СССР Г. Г. Карповым, был поднят вопрос о возможности перемещения святителя Луки в Тульскую епархию, мотивируя эту необходимость его болезнью, Г. Г. Карпов «ознакомил Сергия с рядом неправильных притязаний со стороны архиепископа Луки, неправильных его действий и выпадов»[1]. В служебной записке наркому здравоохранения РСФСР Андрею Третьякову от 10 мая 1944 года Карпов, указывая на ряд допущенных архиепископом Лукой поступков, «нарушающих законы СССР» (повесил икону в хирургическом отделении эвакогоспиталя № 1414 в Тамбове, совершал религиозные обряды в служебном помещении госпиталя перед проведением операций; 19 марта явился на межобластное совещание врачей эвакогоспиталей одетым в архиерейское облачение, сел за председательский стол и в этом же облачении сделал доклад по хирургии и другое), указывал наркому, что «Облздравотдел (г. Тамбов) должен был сделать соответствующее предупреждение профессору Войно-Ясенецкому и не допускать противозаконных действий, изложенных в настоящем письме»[2].

Огромное впечатление на прихожан Покровского храма производили проповеди Святителя. Их приходили слушать не только верующие люди, но и неверующие, включая интеллигенцию. Их записывали прямо в храме, а затем посредством перепечатывания на пишущей машинке распространяли. Именно Тамбовские верующие положили начало записям проповедей Святителя, которых с 1944 по 1952 год собралось 7 машинописных томов.

Очень значимой темой в проповеднической деятельности Владыки Луки (Войно-Ясенецкого) была тема, близкая каждому русскому человеку в то время. Эта тема – победы СССР во Второй мировой войне.

9 мая 1945 года во всех церквах зачитывалось послание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I: «Слава и благодарение Богу!.. Пробил последний час фашистской Германии. Бог посрамил дерзкие мечты злодеев и разбойников, и мы видим их теперь несущими грозное возмездие за свои злодеяния. Мы уверенно и терпеливо ждали этого радостного дня Господня... и Православная Русь после беспримерных бранных подвигов, после неимоверного напряжения всех сил народа... ныне предстоит Господу в молитве, благодарно взывая к самому источнику побед и мира за Его небесную помощь в годину брани... Много еще предстоит нам трудного дела; но мы теперь можем дышать свободно и радостно приняться за труд – тяжкий, но созидательный... Святую же Церковь нашу в лице ее архипастырей, пастырей и верных чад призываю с таким же усердием и с такой же пламенной верой молиться о мирном преуспеянии нашей страны...»[3]

До нас дошли проповеди владыки Луки за 6,7,8 и 13 мая 1945 года.

В это время владыка Лука так же издает отдельные статьи в Журнале Московской Патриархии (№6 1945, №1 1946, №5 1946 и др.).

---

[1] Запись беседы Г. Г. Карпова с патриархом Сергием об оказании финансовой помощи Антиохийской патриархии. [Электронный ресурс] // [5 мая 1944 г.] URL: http://www.rusoir.ru/index_print.php?url=/03print/02/208 (дата обращения: 15.01.2015).

[2] Крестный путь патриарха Сергия: документы, письма, свидетельства современников. (к 50-летию со дня кончины). // Отечественные архивы. – 1994. – № 2.

[3] Журнал Московской Патриархии. – 1945. – № 5. – С. 10-11.

В феврале 1945 года архиепископ Тамбовский Лука был награждён патриархом Алексием I правом ношения на клобуке бриллиантового креста, а в декабре 1945 года за помощь Родине он был награждён медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне».

В начале 1946 года постановлением СНК СССР с формулировкой «За научную разработку новых хирургических методов лечения гнойных заболеваний и ранений, изложенных в научных трудах „Очерки гнойной хирургии“, законченном в 1943 году и „Поздние резекции при инфицированных огнестрельных ранениях суставов“, опубликованном в 1944 году», профессору Войно-Ясенецкому была присуждена Сталинская премия первой степени в размере 200 000 рублей, из которых он добровольно 130 000 рублей передал «на помощь сиротам, жертвам фашистских извергов»[1].

Такая бурная деятельность архиепископа не могла быть не замечена советскими властями, которые имели определенное влияние на Патриарха. В декабре 1945 года Владыка узнает о возможном его переводе в Крым. Покидать Тамбов Святителю не хотелось. Это город, в котором он наладил богослужебную жизнь и был не далеко от Москвы, где находилась Патриархия, здесь библиотеки, врачи, у которых он консультировался по поводу болезни своих глаз, медицинское издательство, где готовится к выходу в свет второе издание его «Очерков гнойной хирургии». Верующие и духовенство так же не желали потерять своего архипастыря и 10 апреля 1946 года направили к Святейшему Патриарху Алексию I своих представителей с прошением оставить дорогого Владыку, к прошению были приложены подписи более тысячи человек, но к этому времени указ[2] о переводе был уже принят и Владыке ничего не оставалось, как подчиниться.

Приехав в мае 1946 года в Симферополь, Владыка в полной мере ощутил все тяжести послевоенных лет, к тому же в Крыму был послевоенный голод.

Местное начальство не обрадовалось приезду лауреата высшей государственной награды, того времени, ученого с мировым именем, в качестве архиепископа. «Он не заискивал, не гнулся, перед власть имущими, что выяснилось с первых же шагов Владыки на крымской земле. По приезде в Симферополь, он не явился лично к уполномоченному по делам Русской Православной Церкви Я. Жданову, а прислал секретаря с сообщением о своем вступлении на кафедру»[3]. Этот смелый по тем временам поступок и определил отношения прибывшего архиепископа с советскими властями, от которых разоренная послевоенная епархия полностью зависела.

Из годового отчета о работе управления Крымской епархии за 1946 год видно, в какие условия поселили Владыку и в каком виде ему досталась в управление Крымская епархия: «собственного епархиального дома не имеется. Архиерейские покои и канцелярия помещаются в доме Жилищного Управления, бывшем Монастырском подворье. Жилищные условия Архиерейского дома исключительно неблагоприятны: Архиерей живет в двух

[1] Журнал Московской Патриархии. – 1946. – № 6. – С. 44.
[2] Там же. – С. 15.
[3] Марущак Василий, протод. Святитель-хирург. Житие архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого). М., 2010. С. 72.

комнатах (спальня и столовая – она же кабинет и приемная), несмотря на произведенный ремонт помещения, комнаты архиерея – настоящий клоповник, совершенно отсутствует уборная, водопровод и ванная. Рядом с Архиерейскими покоями в одном коридоре помещается посторонний жилец, а второй жилец помещается в следующем коридоре рядом с кухней… В Крымской епархии Духовно-учебных заведений нет… Епархия нуждается в планомерном снабжении церковно-богослужебными книгами, печатными разрешительными молитвами и венчиками, а так же ладаном, лампадным маслом, крестиками и иконами. Особо важнейших событий в Церковной жизни епархии за отчетный 1946 год не произошло»[1].

В Симферополе Владыка продолжает начатое в Тамбове служение проповедника, причем возобновилась традиция записывать и перепечатывать его проповеди. Он сам истово совершал богослужения, всегда проповедовал и требовал того же от духовенства. Сохранились Указы архиепископа Луки, где он увещевает духовенство такими словами: «Народ наш почти тридцать лет не слышал слова Божия и жаждет его; а пастыри, очень многие пастыри, и теперь, когда свободна проповедь Евангелия, молчат и считают себя вполне исправными, если удовлетворительно совершают богослужения и требы, не пьянствуют и не курят (даже бесстыдно, на людях). Когда я говорю с вами об этом, то чаще всего слышу в ответ: «У нас нет пособий к проповеди». Не стыдно ли так отвечать? Разве проповедь состоит в повторении чужих проповедей? Разве не слышали вы от святого апостола Павла: И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы (1 Кор. 2,4)?... Великий проповедник Иннокентий, архиепископ Херсонский, сказал в одной из своих проповедей, что очень легка задача проповедника, ибо Священное Писание дает неисчерпаемое количество тем для проповедей. О, как это верно!»[2]

Не оставлял Владыка и врачебной практики, хотя власти все сделали, чтобы она не получила большого распространения, ведь Владыка на всех консультациях, операциях и выступлениях перед врачами всегда присутствовал в рясе с панагией на груди. Естественно, что подобные встречи с врачебным сообществом они постарались минимизировать. Но архиепископ продолжал принимать больных у себя дома, написав табличку, что тут ведется бесплатный прием больных профессором медицины, хирургом, архиепископом Лукой. На этот прием записывались люди иногда на месяц вперед. Естественно, Владыка оказывал медицинскую помощь и семьям духовенства.

Но в 1955 году Владыка полностью ослеп, что вынудило его оставить хирургию. С 1957 года диктует мемуары, которые впоследствии будут положены в основе книги «Я полюбил страдание…», которые начинаются детством Святителя, а обрываются его отъездом из Тамбова.

24 декабря 1954 года «за высокополезную деятельность в деле церковного проповедничества»[3] Высокопреосвященнийший Архиепископ Лука

[1] Доненко Николай, прот., С. Б. Филимонов. Крымская епархия под началом святителя Луки (Войно-Ясенецкого). Симферополь, 2010. С. 13-14.
[2] Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Указы архиепископа Симферопольского и Крымского Луки. 2 июля 1948 г.
[3] Журнал №3 заседания Совета Московской Духовной Академии и Семинарии от 24 декабря 1954 г. Архив МДА. С. 25-26.

был избран почётным членом Московской Духовной Академии. Преподаватель гомилетики МДА, профессор протоиерей Александр Ветелев, специально приезжал в Симферополь, чтобы передать почетную награду Святителю.

9 мая 1957 Владыка праздновал свое 80-летие, на которое съехалось почти все духовенство Крымской епархии. На праздничном богослужении была произнесена проповедь, в которой Святитель рассказал, как Господь его призвал к епископству и о своем служении.

Состояние здоровья Владыки постепенно стало ухудшаться и его многотрудная жизнь клонилась к закату.

О последних днях жизни Святителя пишет его личный секретарь Евгения Павловна Лейкфельд: «Не роптал, не жаловался. Распоряжений не давал. Ушел от нас утром, без четверти семь. Подышал немного напряженно, потом вздохнул два раза и еще едва заметно – и все…»[1]

Погребение совершил, прибывший из Тамбова архиепископ Михаил (Чуб), которому также было поручено временное управление Крымской епархией. Погребение было совершено 14 июня. Гроб с телом любимого архиерея пришли проводить множество людей, которые, несмотря на все запреты властей, до самого места погребения на кладбище у Всехсвятсого храма г. Симферополя пели погребальное «Святый Боже».

В области медицины Святитель издал 31 научный труд. Это статьи, книги и монографии.

Богословской литературы сохранилось на порядок больше. Среди них стоит выделить труд: «Дух, душа, тело», над которым Святитель работал с 1945 по 1947 годы. «По замыслу автора, эта книга имела целью религиозное просвещение отпавших от веры… Рассматривая трехсоставность человеческого существа, взаимоотношение духа, души и тела, автор утверждал православное понимание природы человека в противовес атеистическому»[2]. А так же второй научный трактат «Наука и религия», который был издан только в 2000 году. Идея написать этот труд у Святителя появилась, видимо, в 20-х годах, когда он только принял священный сан.

«Отец Валентин принимал участие в различных публичных дискуссиях и диспутах с различного рода ниспровергателями религии… Естественно, главными аргументами против существования Бога, в защиту материалистических воззрений были достижения физики, химии, биологии физиологии и других наук»[3]. Отец Валентин всегда весомо парировал эти аргументы. Книга была закончена далеко от Ташкента, в Крыму и не в то время, а только в 1954 году.

Но больше всего сохранилось проповедей святителя Луки. Кроме напечатанных проповедей, современный исследователь располагает двумя записанными на магнитофон словами святителя и даже после его смерти имеет возможность послушать голос архипастыря, его интонации, манеру речи и сопоставить печатным материалом.

[1] Марущак Василий, протод. Святитель-хирург. Житие архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого). М., 2010. С. 100.
[2] Марущак В., протод. Святитель-хирург. Житие архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого). М., 2010. С.69.
[3] Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Наука и религия. Симферополь, 2013. С. 6.

С 1943 по 1953 годы в Журнале Московской Патриархии стали печататься статьи и проповеди владыки Луки, пока председатель Совета по делам РПЦ Г.Г. Карпов ему не заявил: «Вы там у себя в Симферопольском соборе м*у*тите воду, ну и мут*и*те. А на международную арену мы вас не выпустим»[1].

Тяжело поверить в то, сколько проповедовал владыка Лука, который однажды сказал, что за тридцать восемь лет священства он произнёс 1250 проповедей, из которых не менее 750 были записаны и составили 12 толстых томов машинописи (около 4500 страниц).

Интересна судьба этих проповедей. Как уже отмечалось выше, Владыка не готовил к печати свои проповеди, однако принимал участие в составлении и корректировке сборников. Верующие люди стали сподвижниками своего архипастыря, осуществив «самиздат». Однако они не просто копировали готовый текст, а изо дня в день, из недели в неделю, из года в год стенографировали за Владыкой его проповеди. Текст стенограммы Владыка просматривал, вносил в него поправки, уточнял цитаты. Далее прихожане перепечатывали слово Архиепископа на пишущей машинке в нескольких копиях, после переплетали эти листы в книги. Проповеди перечитывали, давали читать другим, копировали и с любовью хранили. Начало этой традиции, которая продолжалась с 1944 по 1959, было положено в Тамбове. После перевода Владыки в Симферополь эта традиция была возобновлена.

Именно эти проповеди, которых собралось 7 машинописных томов, были собственноручно переданы владыкой Лукой в Московскую Духовную Академию. Объем их весьма значителен: на почти двух тысячах машинописных страницах находится около трехсот слов, бесед и поучений.

К настоящему моменту автор собрал сохранившиеся проповеди святителя Луки из разных источников. Это книги с проповедями, книги об архипастыре и проповеди из архива Московской Духовной Академии, которые были соотнесены с календарем года произнесения этих проповедей. Получилась следующая таблица проповеднического наследия Владыки:

Сохранившееся проповеди святителя Луки (Войно-Ясенецкого)

Кафедра	Год	Количество проповедей
Тамбовская	1944	6
Тамбовская	1945	44
Тамбовская	январь-май 1946	6
Симферопольская	с мая 1946	9
Симферопольская	1947	101
Симферопольская	1948	153
Симферопольская	1949	13
Симферопольская	1950	13
Симферопольская	1951	33
Симферопольская	1952	25

[1] Покровский М. Жизнь и житие Войно-Ясенецкого архиепископа и хирурга. Париж, 1979, С. 449.

Симферопольская	1953	24
Симферопольская	1954	20
Симферопольская	1955	-
Симферопольская	1956	-
Симферопольская	1957	32
Симферопольская	1958	19
Нет данных о месте	Нет данных о времени	19
	Итого	**517**

Из представленной таблицы видно, что самым плодотворным периодом на Тамбовской кафедре был 1945 год, а на Симферопольской 1947 и 1948 годы. Так же заметно, что пропущены 1955 и 1956 годы. Именно в это время Владыка окончательно потерял зрение и, пытаясь его сохранить, часто посещал город Одессу, где проходил обследование. К сожалению, сохранить зрение ему так и не удалось. В 1957 году опять появляются проповеди в прежнем формате. Это было связано с тем, что владыка Лука диктует мемуары и автобиографию, ставшую основой книги «Я полюбил страдание…», которая заканчивается его отъездом из Тамбова. Всего сохранилось 517 проповедей Архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), но к сожалению далеко не все они изданы.

Интересно проследить воспоминания людей, слушающих живое слово Владыки с церковного амвона. Протоиерей Евгений Воршевский, будучи епархиальным секретарем Кировоградской епархии, присутствовал на проповеди святителя Луки в праздник Преображения Господня 1958 года. Он оставил такие воспоминания того как проходила проповедь, которую говорил полностью ослепший Владыка: «Каждое слово проповедника исходило из глубины сердца, исполнено было глубокой веры и преданности воле Божией. Со всех сторон храма доносились плач и тихие рыдания. Слова архипастыря падали как спелые зерна и глубоко проникали в сердца слушателей. Каждый чувствовал себя обновленным после проповеди такой силы духа и веры»[1].

Один старый коммунист, хотел получить консультацию известного профессора, но не знал, как к нему подойти, боясь отказа, этот человек решает идти в храм на службу к Святителю, где Владыка по обыкновению произносил проповедь. Придя домой, этот человек сказал: «Я понял, мы не тех боимся. Нужно бояться вот таких людей, которые действительно завоевывают души. Вы понимаете, он меня убеждает, меня заставляет верить в то, что он говорит»[2]!

Значение святителя Луки (Войно-Ясенецкого) в Русской Православной Церкви трудно переоценить. Его жизнь и труды уникальны. Ни до, ни после него не было среди иерархов Церкви (по крайней мере с XIX века по настоящее время) практикующего хирурга, а так же лауреата Сталинской премии, которая позже была заменена на Государственную премию СССР. Безусловно, святитель Лука был уникален и как проповедник-миссонер.

[1] Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Я полюбил страдание... Автобиография. М., 1995. С. 172.
[2] Там же. С. 175.

Обозревая и анализируя содержание проповедей Святителя можно сделать вывод, что его проповеди это не просто повторение заученных книжных истин, не банальная компиляция из трудов разных проповедников, а что-то глубоко личное, что пережито и прочувствованно самим проповедником, желающим принести пользу слушателям. Святитель как хирург и ученый, изучивший человеческое тело с точки зрения медицины, так же глубоко изучил и человеческую душу, начиная, прежде всего с себя. Именно поэтому основная форма его проповеди – это беседа. Он как любящий отец, наставляет своих духовных сыновей и дочерей. Отличительной чертой проповедей святителя Луки является логичность повествования и многогранность, когда в одной проповеди может быть несколько слоев логично и гармонично дополняющих друг друга тем. При этом проповеди говорились простым языком, лишенным чрезмерной учености. У него никогда смысл слов не приносился в жертву красноречию и риторике.

Жизнь Церкви периода служения святителя Луки и в настоящее время изучена недостаточно, многое не удалось исследовать, много материала засекречено, многие события имеют не совсем правильную оценку. Одним из белых пятен в гомилетике является наследие святителя Луки (Войно-Ясенецкого). Хотя мы можем видеть в книжных магазинах и церковных лавках большое количество литературы о Святителе, но до сих пор, нет полного собрания проповедей святителя Луки, изложенных в хронологическом порядке. Те сборники проповедей, что изданы на текущий момент являются разрозненными, собранными без какой-либо хронологии или логики. Большинство их издано на основе машинописных сборников, сохранившихся благодаря верующим людям Крыма и изданы в Симферопольской и Крымской епархии. Проповеди, произнесенные в Тамбове до настоящего времени не изданы, а хранятся в архиве Московской Духовной Академии. Учитывая, что Святитель говорил, что всего томов его проповедей 12, можно сделать вывод, что почти половина наследия святителя Луки или неизвестна или утрачена. Этот вопрос, безусловно, требует тщательного исследования и кропотливой научной работы, которая уже ведется.

СВЯТЫЕ ПОДВИЖНИКИ ПЕЧЕРСКИЕ

Машкина Наталья Викторовна,
учитель-логопед МАОУ «Гимназия № 6»,
г. Губкин (Россия)

Тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь,
и немногие находят их (Мф. VII, 14).

В числе святых иноков, имена которых связаны с тем или другим видом послушания, следует поставить, прежде всего, тех, которые несли послушания, относящиеся к храму и церковной службе. Наиболее известны из таких Печерские преподобные Спиридон и Никодим (31 октября) *просфорники*. Преподобный Спиридон был простой крестьянин; грамоты он совсем не знал и говорить хорошо не умел. Однако, по словам преподобного Поликарпа, «он

был невежа словом, но не разумом». Он пришёл в Киево-Печерский монастырь (XII в.) уже немолодым. Все свои первые послушания он исполнял с усердием и смирением, в посте и молитве. За это и было ему поручено приготовление просфор, как дело, требующее чистоты душевной и телесной, к которому всегда в обители, да и не только в обители, относятся с особым благочестивым вниманием и осторожностью. Скромный подвижник принял это послушание как особую милость Божию и трудился над ним с благоговением. В монастыре преподобный Спиридон научился немного читать. Он выучил наизусть всю Псалтырь и с тех пор, что бы ни делал: носил ли дрова, топил печь или готовил просфоры – он постоянно пел псалмы.

Вместе с ним трудился и молился преподобный Никодим, такой же простец, как и Спиридон. Два друга прожили в общих трудах и молитве 30 лет. Мысль, что приготовляемый ими хлеб служит для Великого Таинства, для Безкровной Жертвы Богу, всегда побуждала их к неленостному труду и благочестию.

В той же Киево-Печерской обители известны святые, несшие другое церковное послушание, а именно должность *канонарха*. Таков был преподобный Сисой (28 августа). С этим послушанием он соединял великие постнические труды и впоследствии принял схиму. Особенным усердием в прохождении этого служения прославились канонархи Леонтий и Геронтий (28 августа), которые приняли монашество ещё в юных годах. К сожалению, не сохранилось подробностей о жизни этих святых.

Но особенно любили святые подвижники упражняться в послушаниях наиболее трудных, требующих большого напряжения сил физических, а также терпения и смирения. Эти труды их, обыкновенно весьма простые, обыденные, представляют глубоко назидательную картину для всех живущих после них поколений, как были поучительным примером для их современников. В самом деле, мы видим, как люди знатные, иногда князья, настоятели монастырей или почтенные старцы, всеми уважаемые – от великокняжеского или царского двора до последнего холопа, трудятся, как простые рабочие, на поле, на монастырском дворе, в поварне, за ручными жерновами и на всякого рода чёрной работе. У них нет и мысли о том, что работа тяжела и что на взгляд многих даже унизительна. Они ищут её; у них одна забота – услужить братии и в труде найти средство угодить Богу.

Известны труды преподобного Феодосия Печерского. Пещерные подвижники всё необходимое для них приготовляли сами. Святой Феодосий по вступлении в монастырь охотно исполнял работу за других: носил братиям воду, рубил дрова для их келий, молол рожь, разносил им муку и т.п. Сделавшись игуменом, он не изменил своих правил. Однажды келарь сказал, что некому носить воду в пекарню. Феодосий сам пошёл к колодцу. В другой раз нужно было нарубить дров. «Я празден и пойду», – сказал игумен и начал рубить дрова, послав братию за трапезу.

Подвижники позднейшего времени поступали так же. Преподобный Сергий Радонежский (25 сентября) превосходил всю братию в своих трудах: он строил кельи, рубил дрова и разносил по кельям, носил воду на гору в двух

сосудах и ставил её у дверей каждого брата, молол рожь, приготовлял пищу, шил одежду и обувь для всей братии и пр. Преподобный Александр Свирский (30 августа) первым выходил на работы, трудился больше всех, исполнял всякое дело по монастырскому хозяйству, а иногда тайно приходил молоть рожь, когда приставленные к этому делу, утомившись, засыпали. Преподобный Герасим Болдинский (1 мая) также молол рожь и не только за себя, но и за других, пёк хлеб, стирал одежду для братии, прислуживал больным, работал при постройке храма и келий монастырских и пр.

Были между святыми подвижниками такие, которые всю жизнь трудились на разных послушаниях, за что и получали название «трудолюбивые». Таков, например, преподобный Арсений Печерский, который известен тем, что никогда не был праздным (28 августа). И такие труды несли подвижники вовсе не от бедности их обителей, а единственно по собственному желанию. Благочестивые русские люди всегда доставили бы им возможность более спокойной жизни, что и было на самом деле. Преподобного Феодосия любили и уважали киевские князья, и все почти монастыри с самого их основания наделялись имуществами от местных князей. Преподобный Паисий (6 июня) основал Покровский монастырь (в XV в.) близ города Углич. Угличский князь Андрей Васильевич подарил новому монастырю больше двадцати деревень, но святой Паисий сам носил воду и копал землю в монастырском огороде. За это он подвергся однажды даже насмешкам от одного боярина, проезжавшего верхом мимо огорода. Насмешник, однако, был наказан: в ту же минуту лошадь сбросила его, и он ушибся так сильно, что лишился чувств.

Можно заметить, что святые подвижники для упражнения в трудах и послушании охотнее всего избирали *послушания на монастырской пекарне.* Причина этого конечно в том, что здесь на их долю выпадали наиболее тяжёлые труды, а их-то они всегда и искали. На трудах в пекарне и в поварне мы встречаем наиболее прославившихся святых нашей Церкви. Кроме преподобного Феодосия там трудился, например, преподобный Никола Святоша – бывший князь черниговский. «Три года пробыл он на поварне, работая на братию; своими руками колол дрова для приготовления пищи; часто даже носил их с берега на своих плечах, и с трудом братья его Изяслав и Всеволод удержали его от такого дела. Однако этот истинный послушник просил и молил, чтобы ему ещё хотя с год поработать на братию» (Послание епископа Симона к Поликарпу, Печерскому черноризцу). После этих трудов он ещё три года служил за братской трапезой, с тем же усердием, с тем же смирением. Горько было братьям этого инока-князя видеть такое, на их взгляд, унижение их рода и они всячески пытались возвратить его в мир. К Николаю Святоше ходил в монастырь один близкий ему человек, врач Пётр, родом сириянин. По просьбе братьев князей он употреблял всё своё красноречие, чтобы отвратить святого от подвигов его, от непосильного труда, безмерного поста и воздержания. «Князь! – говорил он. – Следовало бы тебе поберечь своё здоровье и не губить так плоть свою безмерным трудом и воздержанием… Бог хочет не поста или труда непосильного, а только сердца чистого и

сокрушенного. Да ты и не привык к такой нужде, какую переносишь теперь, как подневольный раб. И благочестивым братьям твоим Изяславу и Всеволоду в великую укоризну твоя нищета… Берегись! Когда-нибудь недуг соберётся отовсюду, и ты, не имея крепости, скоро и жизни лишишься, и нельзя уже мне будет помочь тебе… Какой князь делал так? Блаженный ли отец твой Давид или дед твой Святослав?» И т.д. Но красноречие врача находило достойный ответ в словах подвижника. «Я благодарю Господа, – говорил Святоша, – что Он освободил меня от рабства миру и сделал слугой рабам Своим, этим блаженным черноризцам. Братья же мои пусть за собой смотрят: каждый своё бремя должен нести… Я обнищал ради Бога, чтобы Его приобресть… Для меня умереть за Христа – приобретение, а сидеть в сорной куче, подобно Иову, – царствование. Если же князья не делали так прежде меня, то пусть я явлюсь их вождём: может быть кто-нибудь из них поревнует мне и пойдёт по следу моему» и пр. Кончилось тем, что святой Николай убедил самого Петра постричься в монахи и в трудах и воздержании пережил его на 30 лет.

В начале своего подвижнического пути преподобный Кирилл Белозерский проходил послушание в хлебнее Симонова Монастыря. С этим занятием он соединял такую строгую и воздержную жизнь, что знаменитый подвижник Сергий Радонежский, приходя в этот монастырь, прежде всего заходил побеседовать с молодым иноком Кириллом в монастырскую пекарню. Святой Кирилл наглядно показал, как переносятся мысли подвижников от ежедневных их трудов к предметам Божественным. Его перевели на послушание в поварню, и здесь, глядя на огонь, пылающий в печи, он думал об огне геенны. «Смотри, Кирилл, – говорил он сам себе, – не попасть бы тебе в огонь вечный!». Десять лет трудился святой Кирилл, приготовляя пищу для братии, и за это время он воспитал в своей душе такую благодарность и благоговение к Подателю всех благ, что с тех пор всегда принимал пищу со слезами умиления в очах.

Спустя полвека (XV в.) в пекарне того же московского Симонова монастыря трудился, не жалея сил, другой молодой инок. Однажды пришёл в обитель митрополит Фотий и зашёл в пекарню. Молодой монах-послушник, утомившись от трудов, спал глубоким сном: правая рука его была на голове, сложенная как бы для благословения. Братия хотели разбудить его, но архипастырь удержал их и пророчески сказал: «Знайте, дети, сей инок будет великим святителем земли русской и многих неверных обратит к истинному Богу и сделается пастырем и учителем самому царствующему граду Москве». Предсказание митрополита Фотия исполнилось в точности: этот юный подвижник был знаменитый впоследствии святой Иона, митрополит Московский (31 марта).

Много и других подвижников трудились на поварне и в пекарне своих монастырей. Выражения: «носил воду, рубил дрова, пёк хлебы» и т.п. – повторяются много раз в жизнеописаниях русских подвижников. Там проходили послушание преподобный Феодосий Тотемский (28 января) в Вологодской Прилуцкой обители, святой Арсений, епископ Тверской (2 марта) в Киево-Печерском монастыре, преподобный Пахомий Нерехтский (23 марта) в

Рождественском Владимирском монастыре, преподобный Никодим Кожеозерский (3 июля) в Чудовом монастыре, преподобный Филипп Ирапский (14 ноября) в Комельской обители и многие другие.

Нередко святые подвижники по собственному желанию или по назначению игумена были *привратниками и стражами* монастырей или монастырских храмов. Обыкновенно кому-нибудь из братии поручалось сторожить монастырские ворота. Привратник должен наблюдать за тем, кто входит и уходит из обители, докладывать о важных посетителях игумену. Если кто приходит не в урочное время, например, ночью, он спрашивает игумена, впускать или не впускать такового в монастырь; он запирает и отпирает монастырские ворота. Работа привратника, таким образом, не трудная, но она требует постоянного внимания и в обителях известных и больших довольно беспокойная. В то же время она оставляла свободу и была удобна для молитвенного настроения и благочестивых размышлений, так как посетители приходят в обитель в более или менее определённые сроки. Потому-то, без сомнения, избрал себе и этот труд преподобный Никола Святоша. После трудов в монастырской поварне он три года служил при вратах Киево-Печерской обители.

В этом же монастыре прославился впоследствии привратник Лонгин (28 августа). Постоянные размышления и наблюдения над приходящими и уходящими развили в нём такую проницательность, что, по сказанию жития, он знал, кто с какими мыслями входил в монастырь. И если он видел в проходящем дурные помыслы, то останавливал его, делал увещания и вразумления или грозил гневом Господним.

В XV веке преподобный Дионисий (28 августа) был *хранителем пещер* в Киево-Печерском монастыре. С этим скромным и невидным послушанием он достиг такой святости, которую удостоверили, так сказать, сами охраняемые им мощи святых. В житии его рассказывается, что в день святой Пасхи в 1463 году он, придя в пещеру покадить мощи святых, сказал по обычаю: «Христос воскресе!» – и в ту же минуту услышал он всех мощей ответ: «Воистину воскресе!». Событие это так поразило Дионисия, что он ушёл в затвор.

Редкое в истории подвижничества послушание принял на себя киево-печерский инок Марк, прозванный Пещерником (29 декабря). Он своими руками копал *пещеры и могилы* для братии. Дни и ночи трудился святой Марк над этим делом и, если кто давал ему что-нибудь за труды, он принимал и раздавал нищим. Когда от тяжёлой работы его томила жажда, он утолял её таким малым количеством воды, какое мог зачерпнуть небольшим медным крестом, сохраняющимся и доселе. Постоянный труд, соединённый с таким воздержанием и непрестанною молитвой, дал ему такую духовную силу, что, по сказанию киево-печерского патерика, его слушались мёртвые.

В подвиге преподобного Марка Пещерника обнаружилось то уважение и заботливость об умерших, которые так свойственны и православной вере нашей, и характеру народа русского. Благоговейная память об умерших, молитвы за них или обращаемые к ним просьбы о ходатайстве за нас пред Богом – всё указывает на глубокую веру в жизнь загробную, на постоянное

общение между тем миром небесным и нашим земным. Те святые подвижники, которые скромно трудились в своих монастырях, отдавая последний долг умершим собратиям, совершали в это время великое дело: они укрепляли в душе народа русского, которому стали известны их подвиги, веру в жизнь будущую, надежду на помощь святых и любовь к своим прежде отшедшим сродникам.

Кроме преподобного Марка на этом поприще известен преподобный Даниил Переяславский (7 апреля), добровольно принявший на себя труд *погребения умерших.* Преподобный Даниил жил в Успенском монастыре, что на Горищах. Он разыскивал умерших странников, убитых, замёрзших, утонувших, сам относил их на кладбище и погребал. Всех просил он сказывать ему, если где-нибудь окажется застигнутый внезапною смертью; немедленно спешил он отпеть и похоронить его. Преподобный был уверен, что среди этих несчастных было много верных рабов Божьих, и с этою мыслью любил он смотреть из своей кельи на кладбище. Впоследствии при помощи благотворителей выкупил место погребения своих мертвецов у его владельца, построил монастырь с храмом в честь всех святых, в котором ввёл строгий общежительный устав. Но, ставши игуменом обители, он по-прежнему собирал по дорогам мертвецов и предавал их христианскому погребению.

Литература

1. Цветник Пешношский. Подвижники благочестия Николаевского Пешношского монастыря Московской губернии Дмитровского уезда. Извлечено из журнала «Русский Паломник», 1892 – 1893 г. Православный фонд «Благовест». Москва, 1996. – 256 с.

РАВНОАПОСТОЛЬНЫЙ КНЯЗЬ ВЛАДИМИР: ЗНАЧЕНИЕ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОЙ МИССИИ

иерей Андрей Михалёв,
магистрант Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
г. Белгород (Россия)

Миссионерство начинается с того образа, который дал нам Сам Господь Иисус Христос. Этому образу уподоблялись апостолы, несшие благую весть о Царстве Божием. Господь готовил апостолов на служение, посылая их на проповедь по двое и даруя им благодатную силу благовествования и исцеления (Лк. 10: 1-9). В Евангелии Иисусом Христом даны совершенные образы и доброго самарянина (Лк. 25:37), и доброго пастыря, полагающего душу свою за овцы свои (Ин. 10: 1-16). Земное служение Господа заканчивалось Его словами, обращенными к апостолам, к Церкви, к нам: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа... и се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28: 19).

Православная Россия начинается со святого князя Владимира. Всю ее дальнейшую историю можно рассматривать как борьбу за православную государственность. Идея союза Церкви и государства в решении всех вопросов нашей земной жизни стала национальной идеей российского народа. Опыт

истории симфонии Церкви и государства в России уникален. Российская империя в течение многих веков была главным, а временами и единственным оплотом православия.

Российские народы, перенявшие от Византии православие и идею православного государства, приняли и завет Христа – идти **до** конца Земли с проповедью христианства. То, что не всегда удавалось Византии, удалось России и Русской Церкви в течение десяти веков. Удалось создать и сохранить православную империю, в состав которой входили частично или полностью непросвещенные народы, и постепенно вводить их в лоно православной цивилизации.

В Византии в конце девятого века появляется «Епанагог» императора Василия I[1]. Это изданный свод законов, который характеризует отношения Церкви и государства в этот период. Сравнивая его с преставлениями императора Юстиниана находим сходство в параллелях осознания роли царя и патриарха: «задача царя – охрана и обеспечение народных сил добрым управлением, восстановление поврежденных сил бдительною заботой и приобретение новых сил мудростью и справедливыми путями и действиями. Цель патриарха – во-первых та, чтобы тех людей, которых он принял от Бога, охранять в благочестии и чистоте жизни; ... он должен всех еретиков, по возможности, обращать к Православию и единству Церкви... а еще приводить к перениманию веры неверных, поражая их блеском и славностью и чудом своего служения... Царь должен благодетельствовать, почему он и называется благодетелем... Цель патриарха – спасение вверенных ему душ; он должен жить о Христе и распяться для мира... Царь должен быть отличнейшим в Православии и благочестии... сведущим в догматах о Святой Троице и в определениях о спасении через воплощение Господа нашего Иисуса Христа... Патриарху же свойственно быть учительным и равно относиться без ограничений к высоким и низким.., а о правде и защите догматов говорить перед лицом царя и не смущаться... Патриарх один только должен толковать правила древних и определения Святых Отцов и положения Святых Соборов... Царь же имеет подкреплять, во-первых, всё написанное в Божественном Писании, потом также все догматы, установленные семью Святыми Соборами, а также избранные римские законы»[2]. Это своего рода предполагаемый итог того дела, которое начал в свое время император Юстиниан для своей православной страны. Патриарх получает особое место в государственной структуре, он становится представителем Церкви. В его обязанности входит гарантия чистоты веры, он один имеет право учить и толковать церковное учение, именно на него государство возлагает защиту православия перед лицом Царя. От царя-императора «Епанагога» требует только верности православному учению.

Таким образом, торжество православия после иконоборческой ереси – не просто возврат к Юстиниановой симфонии. В нем совершилось ее внутреннее

[1] Сокольский В.В. О характер и значеніи Эпанагоги: Очеркъ по исторіи византійскаго права // Византийский временник. http://www.vremennik.biz/opus/BB/I1/53592

[2] Цит. по: Сокольский В.В. О характер и значеніи Эпанагоги: Очеркъ по исторіи византійскаго права // Византийский временник. http://www.vremennik.biz/opus/BB/I1/53592

перерождение. Империя была и осталась «священной» – однако раньше источником было древнее и абсолютное понимание государства. Теперь же она освящалась как служительница Христова. Это служение выражается во многих церковных праздниках: Воздвижение Креста, Покров, Похвала Богородицы, Происхождение Древ Креста. Таково выражение христианской миссии Царства: Христос – Пантократор, Вседержитель, перед ним на коленях с воздетыми руками и склоненной головой византийский царь. Это новое в образе империи, дух ее самосознания, который по преемству передается земле русской.

Князь Владимир принимает крещение в Херсонесе вместе с ближайшими боярами и дружиной. В Киев он возвращается уже со священниками, и вскоре происходит крещение киевлян. Сначала были низвергнуты идолы. По повелению князя одни были изрублены, другие преданы огню, а главный истукан Перун был сброшен в Днепр. Следующим шагом стало оглашение народа евангельской проповедью и призыв к крещению. Некоторые колебались в перемене веры, были и открытые противники. Тогда святой Владимир издал указ с назначением дня всеобщего крещения: «Аще кто не обрящется за утра на реце, богат ли или убог, или нищ, или работен, противен мне да будет»[1]. В итоге народ доверился выбору князя и последовал за Владимиром. Согласно «Житию блаженаго Володимера», «...да се же людие слышавше, радостно течяху, глаголюще: «Аще бы се не добро было, не бы сего князь и бояри прияли»[2]. И 1 августа по старому стилю 988 года священники крестили киевлян в водах реки Днепра и его притока Почайны.

Подобно Киеву, массовые крещения происходили и в других городах Руси. Князь Владимир послал епископов в Новгород, Чернигов, Владимир Волынский, Белгород, Полоцк. Некоторые авторы добавляют к указанным городам кафедры в Переяславле и Ростове, но возможно, что они возникли позже.

По Житию святого Владимира[3], он сам много ездил, проповедовал и призывал народ принять крещение. Так, предание говорит, что он был с этой целью на Волыни. Так же действовали посадники и его сыновья, которые княжили в Тмутаракани, Владимире Волынском, в земле Древлянской, Турове, Пскове, Полоцке, Смоленске и Муроме. В своих областях князья строили храмы, при которых создавались приходы.

За период двадцати пятилетнего княжения Владимира после крещения киевлян христианство распространилось во все концы Русской земли: «Апостольская труба и евангельский гром все грады огласили. Фимиам, к Богу возносимый, очистил воздух. Монастыри на горах встали; черноризцы явились. Мужи и жены, малые и великие, все люди наполнили святые церкви»[4]. «И в единое время вся земля наша восславила Христа с Отцом и со Святым Духом»[5].

«Вера благодатная по всей земле простерлась, и до нашего народа русского дошла. И законническое озеро пересохло, евангельский же источник

[1] Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. – Кн. 2. – С. 19.
[2] Житие блаженаго Володимера // Голубинский Е. История Русской Церкви. – Т.1. – М.: Университетская типография, 1901. – С. 264.
[3] Там же. – С. 264-266.
[4] Иларион, митрополит. Слово о Законе и Благодати. – М, 1994. – С. 80-81.
[5] Там же, – С. 79.

наполнился вод и, всю землю покрыв, до нас разлился. Вот уже и мы со всеми христианами славим Святую Троицу»[1]. И действительно, наступили «новые времена», пришли «новые люди». Сам митрополит Киевский Иларион являет собой удивительный пример того, какие плоды принесло Крещение Руси при святом Владимире. Прошло чуть более полувека с того времени, и перед нами предстал, как благодатный плод усилий по христианизации Руси, подвижник-аскет и выдающийся богослов.

Приняв крещение в Херсонской купели, святой князь Владимир вместе с христианской верой принимает и образ православного монарха. Пример Византийской истории становится во главу угла ненасильственного распространения христианства в языческой Руси. Насилие отнимает свободу и гасит любовь – это фундамент миссионерства на все дальнейшие времена. В православии, особенно российском, насильственного принуждения к принятию христианства почти никогда не было. Была предпочтительность в выборе слуг и хозяев, партнеров по торговле или ведению дел, могли происходить враждебные или военные действия, спровоцированные различными мотивами, в том числе и религиозными, но крестовых военных походов против каких-либо народов с целью массового обращения в православие не было никогда. Немного позже святой Стефан Пермский после нескольких лет жизни в среде зырян один или с ближайшими учениками отправится «сокрушать идолы и кумиры», рубить священную березу, но этот поход будет к вооруженным язычникам безоружного христианина. То же самое будет происходить в Поволжье с татарами и башкирами в Сибири, и даже тяжелые войны на Кавказе не привели к насильственному крещению местных народов. Были поощрения крестившимся, особенно местной знати, было освобождение от налогов и пошлин, но без насилия. Политика ненасилия обнаруживает себя во всей истории Русской Церкви и русского государства и прослеживается по инструкциям, постановлениям, посланиям, как государственным, так и церковным, на различных уровнях церковной и государственной власти. А начало этому, у истоков стоял князь Владимир, которого Русская Церковь именует равноапостольным.

РАННЕСРЕДНЕВЕКОВАЯ РУССКАЯ ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ И ЦЕРКОВЬ: ВОПРОСЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

Мочалов Вадим Сергеевич,
магистрант СТФ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г.Белгород

Крещение Руси, начатое 988/989 г. по инициативе киевского князя Владимира Святославича, открыло новую страницу в истории раннесредневекового Русского государства и поставило князя и его советников перед новыми проблемами, ранее на Руси не встречавшимися. И одной из них, пожалуй, входившей в число важнейших и первостепенных, стала проблема

[1] Там же. – С. 61.

выработки системы взаимоотношений между властью светской и духовной, между государством и церковью.

На первый взгляд, решить эту проблему было довольно просто. Принято считать, что в Киеве, не долго думая, попросту пересадили («трансплантировали» – термин академика Д.С. Лихачева[1]) византийскую традицию выстраивания взаимоотношений между императором и патриархом – ту самую теорию, которая, по словам видного отечественного византиниста Г.Г. Литаврина, которая «как законченная доктрина сложилась в V–VI вв. и в мало измененном виде жила тысячелетие…»[2], тем более, что, как писал тот же Литаврин, «официальная государственная доктрина на Руси, как и в самой империи и других «православных» государствах юго-востока Европы и Кавказа, опиралась на учение восточнохристианской церкви… **Неофиты не могли воспринять византийскую религиозную доктрину частично или в модифицированном виде. Они должны были усвоить ее целиком** (выделено нами – **В.М.**), вместе с учением о верховной государственной власти, которое содержалось в ней как ее неотъемлемый атрибут»[3].

Вместе с тем давно уже было подмечено, что, хотя теоретически события и должны были развиваться так, как должно было следовать в рамках описанной теоретической модели, все было далеко не так просто, как может показаться на первый взгляд. Отечественный филолог и культуролог В.М. Живов в одной из своих работ отмечал, что для византийской культуры характерна гетерогенность, многослойность. «Правомерно говорить по крайней мере о двух византийских традициях, – писал он, – противостояние которых и определяет динамику византийской культуры…». Правда, от себя мы добавим, что, наш взгляд, речь нужно вести скорее не о противодействии и противостоянии, а единстве и борьбе противоположностей – **В.М.**), причем эта двойственность носила совершено особенный характер. И эта дихотомия вовсе не была похожа на ту, с которой мы сталкиваемся, когда изучаем, к примеру, литературу эпохи Ренессанса и тем более Просвещения: «Противостояние культур в Византии не подходит под привычные для нас категории – светской и духовной или христианской и языческой культур. Скорее речь может идти о различии «аскетической» и «гуманистической» традиции, хотя и эти обозначения неадекватны»[4].

Следовательно, решая вопрос о том, что именно и в каком виде раннесредневековые русские книжники должны были воспринять, необходимо решить вопрос – а какая из двух тенденций, «аскетическая», «акривийная» или же «гуманистическая», «икономическая», должна была возобладать на Руси, поскольку, несколько утрируя и абстрагируясь от частностей, для первой было характерно следование принципу симфонии властей (что предполагало сотрудничество императора и патриарха и не меньше, чем их равноправие), а

[1] Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X – XVII веков. – СПб., 1999. – С. 21.
[2] Литаврин Г.Г. Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII в. // Культура Византии (вторая половина VII-XII в.). – М., 1989. – С. 65.
[3] Литаврин Г.Г. Идея верховной государственной власти в Византии и Древней Руси домонгольского периода // Литаврин Г.Г. Византия и славяне. – СПб., 1999. – С. 471.
[4] Живов В.М. Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси // Живов В.М. разыскания в области предыстории и истории русской культуры. – М., 2002.. – С. 74.

вторая исходила из того, что интересы государства могут стоять выше интересов Церкви и в подчинении патриарха императору в принципе нет ничего страшного, если это подчинение на затрагивает коренных, базовых принципов жизни Церкви и ее устройства.

Условия, в которых проходило крещение Руси и ее последующая христианизация, были достаточно сложными. Не вдаваясь глубоко в подробности этого процесса (поскольку сам по себе он заслуживает отдельного исследования), отметим, что, как отмечал в своем исследовании археолог А.Е. Мусин, сам по себе процесс христианизации Древней Руси оказался растянут по времени на пару столетий – с конца X по рубеж XII/XIII вв. При этом ученый предложил выделить в нем три основных этапа. На первом из них новая христианская культура концентрировалась в преимущественно в крупных торговых и политических центрах вдоль основных торговых путей раннего Средневековья (Волжском и «из варяг в греки») и была представлена преимущественно узким слоем политической и экономической, одним словом, социальной элиты – «дружины». Этот этап охватывал, по его мнению, X – начало XI вв. В XI – XII вв. на смену ему пришел второй этап, когда христианство постепенно вышло за крепостные валы и частоколы городов и узкого круга элиты общества и начало постепенно распространяться в сельской округе.

Тем не менее, медленный, мы бы сказали «ползучий» процесс христианизации сопровождался постепенным оформлением новой, церковно-приходской организации церковной жизни (и, как можно предположить, формированием же собственной христианской книжной и иной культурной традиции, опиравшейся уже на собственные кадры). Именно на этом этапе (и опять же, его следы можно обнаружить в текстах) христианство перестает быть «элитарным продуктом» и, как говорится, «пошло в массы». Наконец, на протяжении XII – начала XIII вв., во время третьего этапа христианизации новая культура и новые ценности становятся достоянием большей части населения, не только в центре, но и на окраинах, о чем наглядно свидетельствует распространение нового погребального обряда и символики.[1]

Любопытно в этой связи высказывание Б.А. Романова, считавшего, что в «вопросах личной и семейной жизни русские древние церковные памятники имеют в виду преимущественно внутреннее перевооружение вовсе не широких народных масс», а прежде всего господствующего класса, элиты[2]. Т.А. Бернштам не согласилась с его мнением, полагая, что это выражение не точно, ибо, обращаясь к князьям, боярам и «лутчим людям», церковь имела в виду и «черный люд», от имени которых и выступала и которых олицетворяла элита[3]. Однако мы не согласимся с мнением исследовательницы уже хотя бы потому, что, как уже было отмечено выше, для раннесредневековой русской культуры в еще большей, чем на Западе и тем более Византии, характерен именно элитарный облик. Она была обращена в первую очередь именно к

[1] Мусин А.Е. О распространении христианства в Древней Руси IX-XIV вв. [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Article/Mus_RaspHr.php (дата последнего обращения 23.04..2016 г.)
[2] Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси. – М., 1966. – С. 167.
[3] Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни. – СПб., 2007. – С. 147.

людям «ученым» или входящим в круг «ученых» «книжников», а не «невегласов»-»простецов»-idiotae.

Однако эта «элитарность» имела необычный характер. Будучи обращенной к элите общества – князю, его окружению, верхушке посадского населения (условно говоря – городскому «патрициату»), она сама по себе, если сравнивать ее с элитарной греческой культурой, вовсе таковой не являлась. И это было связано опять же с особенностями христианизации Руси, которая осуществлялась хотя и руками греков по преимуществу, но, судя по всему, без особого их на то рвения. И вот здесь мы подходим к самому главному моменту во всей этой истории. Как отмечала белорусская исследовательница Л.В. Левшун, характер и состав переводной книжности в Древней Руси (как и перед ней в Болгарии полутора столетиями раньше – **В.М.**), определялся прежде всего потребностями повседневного церковно-монастырского быта, требованиями Типикона и Кормчей. «Обзор переводных произведений той эпохи показывает, что восточнославянские книжники, отбирая для перевода материал, ориентировались в основном на авторов IV – VI вв., то есть на классиков греческой церковной письменности…» – указывала она, и, развивая свою мысль дальше, продолжала: «Современная Древней Руси (XI – XII вв.) неуставная византийская книжность была почти совсем неизвестна русичам. Ни один из заметных византийских авторов эпохи византийского Ренессанса… на Руси не был переведен, даже самый выдающийся из них – Михаил Пселл…»[1].

Это произошло, судя по всему, по той простой причине, что, как писал В.М. Живов, из двух традиций византийской культуры, «аскетической» и «гуманистической», на Руси скорее всего, и, очевидно, так оно и было, должна была утвердиться традиция «аскетическая», «акривийная», выступавшая за жесткое и неуклонное следование канонам и догмам Православия. «С византийской точки зрения служение в Киеве было миссионерством, – писал он, – а миссия у «варваров» для столичной (византийской – **В.М.**) была непривлекательна. Следовательно, в миссию, как правило, отправлялись люди, для которых гуманистическая культура столицы не имела особой ценности, а распространение христианства среди варваров представлялось важнейшей задачей (выделено нами – **В.М.**)…».[2]

С этим стоит согласиться, тем более если учесть, что на первых порах и пропагандировать гуманистическую по своей направленности византийскую книжность на Руси было некому, и читать эту литературу в первые века существования христианства на Руси также было практически некому. Это объяснялось, по мнению В.М. Живова, тем, что «греки, которые попадали на Русь, как правило, и сами были с этой традицией (гуманистической – **В.М.**) мало знакомы, не ценили и, возможно, плохо понимали представляющую эту традицию тексты. Не проходила эта традиция и через болгарское посредство, поскольку отбор литературы для перевода в Болгарии был связан с аналогичными ограничениями…»[3]. Почему это произошло – надо полагать, что

[1] Левшун Л.В. История восточнославянского книжного слова XI – XVII веков. – М., 2001. – С. 80-81.
[2] Там же. – С. 79.
[3] Там же. – С. 80.

здесь сработал механизм, который болгарский архиепископ Феофилакт охарактеризовал так: «Надо приспосабливать варваров к христианству такими, какие они есть, а **христианство – упрощать для их понимания** (выделено нами – **В.М.**)…»[1].

Как следствие, в первые десятилетия христианизации на Руси формируется система образования, не способствующая развитию «гуманистической» традиции. «На Руси образование носило исключительно катехитический характер: образованность не вырастает здесь, как в Византии, из античной традиции, а поначалу целиком связана с миссией…» – отмечал В.М. Живов. «Это отражалось и на составе книжности: подавляющая ее часть состоит из произведений духовной литературы; – продолжал он, – по своему объему этот корпус соответствует средней византийской монастырской библиотеке… Образованность (что бы мы не понимали под нею в применении к древней Руси) за пределы этого ограниченного корпуса не выходила, а элементарно образование сводилось лишь к овладению чтением, ориентированным на тот же корпус религиозных текстов…»[2].

Исходя из всего этого, мы можем, казалось, с уверенностью сказать, что модель отношений, которая должны была быть усвоена раннесредневековыми русскими книжниками и активно ими пропагандироваться и внедряться в сознание киевского (а потом и других удельных княжеств) политикума – это идея симфонии, причем в крайних ее воплощениях, где патриарх как минимум равен императору, а лучше – если он идет на шаг его впереди. В общем, слова неистового Феодора Студита в Киеве в XI в. должны были звучать как никогда более актуально: «Дела Церкви принадлежат ведению пастырей и учителей, царю же принадлежит управление внешними делами, ибо и апостол сказал, что Бог поставил одних в Церкви апостолами, других пророками, третьих учителями, и нигде не упомянул о царях. Цари обязаны подчиняться и исполнять заповеди апостольские и учительские, законодательствовать же в Церкви и утверждать ее постановления – это отнюдь не царское дело…»[3].

Однако, при пристальном анализе сочинений раннесредневековых русских книжников мы без особого труда увидим, что как раз этого то и нет. Исследовавший интересующий нас вопрос русский ученый В.Е. Вальденберг отмечал, к примеру, на вопрос о том, «какова судьба ветхозаветного учения о царской власти в русской политической литературе?», следующим образом: «Мы имеем свидетельство, что книги Царств были известны в России в славянском переводе уже в конце XI в, а пять книг Моисеевых, в том числе Второзаконие, были переписаны в Новгороде (следовательно, перевод был сделан ранее – **В.М.**) в 1136 г…». Отсюда ученый сделал вывод о том, что «с самого возникновения у нас политической мысли указанные тексты могли служить темой для рассуждения и ли могли быть приводимы как цитата для иллюстрации и доказательства собственной теории»[4].

---

[1] Иванов С.А. Византийское миссионерство. Можно ли из варвара сделать христианина? – М., 2003. –С. 243.
[2] Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси. – С. 81-82.
[3] Цит. по: Успенский Ф.И. История Византийской империи. – Т. 2. – М., 2001. – С. 514.
[4] Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. – М., 2006. – С. 31.

Что же касается новозаветных текстов, то и здесь, как указывает все тот же Вальденберг, все не так просто. «В России новозаветное учение о царской власти стало известно в скором уже времени после принятия христианства. Не говоря уже о Евангелии, Послание ап. Павла к Римлянам русские знали в славянском переводе ранее половины XI в. Хотя первое известие о книге Апостольских чтений, списанной на славянском языке в России, дошло до нас от 1215 г., но нет сомнения, что Апостол был известен у нас гораздо раньше»[1].

Итак, по мнению ученого, соответствующие христианские тексты, «святые книги», были известны на Руси в славянском (sic – !) переводе уже на заре христианства. Однако, как отмечал В.Е. Вальденберг, влияние их на политическую мысль раннесредневековой Руси минимально и едва ли прослеживается[2]. Более того, и писания святых отцов также, похоже, не были в полной мере оценены на Руси – в ходу были по преимуществу сочинения, затрагивавшие разного рода морально-этические проблемы, но никак не те, что касались интересующей нас проблемы[3].

Как итог, целостного учения о пределах княжеской власти в домонгольской Руси не сложилось. В результате, отвечая на вопрос об особенностях взаимодействия власти и Церкви на ранних этапах их совместной истории, отметим следующее. Во-первых, положение церкви в древнерусском обществе за два столетия существования христианства, с конца X до начала XIII вв., изменилось, но явно не слишком существенно. Безусловно, язычество во всех его формах было побеждено, лишившись поддержки и власти, и интеллектуальной элиты (а крестьянство, как «неисторическая» сила, защитить свои верования и традиции не могло по определению). Однако можно ли говорить об окончательной победе церкви и установлении ее монополии на воспроизводство духовных ценностей? Ответ на этот вопрос представляется очевидным – нет. Сама постановка вопрос о двоеверии на Руси (вне зависимости от того, как эта проблема разрешалась разными учеными – здесь существует несколько основных точек зрения. Однако мы не будет заострять внимания на этом вопросе, не входящем в круг исследуемых нами проблем – **В.М.**) говорит о том, что христианство хотя и победило, но оказалось «заражено» древними доязыческими верованиями, да и победило только потому, что сумело впитать их в себя и ассимилировать.

Во-вторых, на Руси, вне всякого сомнения, знали о сущности византийской религиозно-государственной доктрины. Однако в полном виде воспринять ее оказалось невозможным в силу целого ряда причин, главным образом объективных. Выделим их еще раз – византийская доктрина была рождена и прошла долгий процесс развития и совершенствования в иных конкретно-исторических и культурных условиях. Древнерусское государство коренным образом отличались от Византийской империи и потому реальных условий для применения основных положений этой доктрины на Руси не было.

[1] Там же. – С. 34.
[2] Там же – С. 31-32, 34.
[3] Там же. – С. 35-36.

В-третьих, для необходимой адаптации этой доктрины на Руси требовалась соответствующая интеллектуальная база – наличие и грамотных, начитанных, искушенных в хитросплетениях богословия книжников, и соответствующего фонда литературы, как переводной (в первую очередь), так и греко- и латиноязычной. Однако из-за того, что на Руси утвердилась «аскетическая» византийская культурная традиция с ее пренебрежительным отношением к книжному «мудрствованию», такие клирики оказались немногочисленны и явно были не в чести. Кроме того, не вызывает сомнения также и то обстоятельство, что и аудитория у этих немногочисленных русских интеллектуалов (наподобие Климента Смолятича) была чрезвычайно немногочисленна, а раз не к кому обратиться, то, понятно, что при отсутствии спроса не было и предложения. И сам книжный фонд, как уже было отмечено выше, был немногочисленен и был приспособлен прежде всего для нужд катехизации и церковной повседневности, а уж вопросы разного рода «мудрствования» решались в последнюю очередь. Впрочем, это и не удивительно. Много ли нам известно о сочинениях готов, франков или англов эпохи самого раннего Средневековья, посвященных исследуемой нами проблеме? А ведь раннесредневековая книжность в первые века своего существования находилась на примерно том же уровне развития, что и книжность у франков в VI – VIII вв.

Отсюда можно сделать и вывод, который может считаться основным – из византийского наследия на Руси оказались востребованы прежде всего те положения, которые подводили богословские основания под сильную княжескую власть, ибо на тот момент это отвечало интересам церкви, нуждавшейся в защите и покровительстве со стороны власти с тем, чтобы укрепиться на совершенно неготовой. И покровительство, поддержка, защита княжеской власти давала церкви возможность осуществлять свою работу (точно также, как это происходило в империи Карла Великого, под сенью которого католическая церковь обрела должную силу и влияние).

Вместе с тем церковь неодобрительно относилась к авторитарным поползновения князей (в рамках «аскетической» традиции), и пример с осуждением авторитарных наклонностей владимиро-суздальского князя Андрея Боголюбского, который попытался было примерить на себя одеяния византийского автократора, стать новым Юстинианом, подтверждает это.

Литература

1. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X – XVII веков. – СПб., 1999.
2. Литаврин Г.Г. Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII в. // Культура Византии (вторая половина VII-XII в.). – М., 1989.
3. Литаврин Г.Г. Идея верховной государственной власти в Византии и Древней Руси домонгольского периода // Литаврин Г.Г. Византия и славяне. – СПб., 1999.
4. Живов В.М. Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси // Живов В.М. разыскания в области предыстории и истории русской культуры. – М., 2002.
5. Мусин А.Е. О распространении христианства в Древней Руси IX-XIV вв. [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Article/Mus_RaspHr.php (дата последнего обращения 23.04..2016 г.)
6. Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси. – М., 1966.
7. Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни. – СПб., 2007.

8. Левшун Л.В. История восточнославянского книжного слова XI – XVII веков. – М., 2001.
9. Иванов С.А. Византийское миссионерство. Можно ли из варвара сделать христианина? – М., 2003.
10. Успенский Ф.И. История Византийской империи. – Т. 2. – М., 2001.
11. Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. – М., 2006.

ЗНАЧЕНИЕ ПИСЬМЕННОГО НАСЛЕДИЯ МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО И КОЛОМЕНСКОГО МАКАРИЯ (БУЛГАКОВА) В СТАНОВЛЕНИИ ТРАНСФОРМИРУЮЩЕГОСЯ ОБЩЕСТВА

Осьмакова Виктория Игоревна,
аспирантка кафедры философии и теологии
ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г.Белгород

Митрополит Московский и Коломенский, историк русской православной церкви, академик по разряду русской словесности в Императорской Академии наук, автор многочисленных исторических и богословских трудов, все эти заслуги одного человека, смиренного, с неутихаемым желанием служить во благо человечеству Макария Булгакова. В чем же заключается секрет его необыкновенно успешной богословской, литературной и административной деятельности? Протоиерей Федор Титов, составитель биографии митрополита Макария, писал: «неутомимый подвижник науки, своими всемирно известными трудами сделавший великий и ценный вклад в сокровищницу нашей богословской и церковно-исторической науки, он был в то же время самым доброжелательным и щедрым поощрителен научных трудов других деятелей, отличаясь удивительной ученой терпимостью к самим противникам своим» [7, с. 1].

Что же может привести человека к такому нелегкому избранию пути? Родился Макарий Булгаков, в миру Михаил Петрович, родился в селе Сурково Новооскольского уезда Курской губернии, 19 сентября 1816, в семье сельского священника. Рано лишившись отца, был отправлен к своему крестному отцу, для получения первоначальных основ образования, после чего успешно поступил в1825 г. в Корочанское духовное училище, а в 1827 г. – в Белгородское уездное духовное училище, которое в 1831 г. блестяще окончил. С осени 1831 г. по июнь 1837 г. Михаил Булгаков обучался в Курской духовной семинарии, был лучшим семинаристом, а так же давал уроки в младших классах [1].

Одна из величайших заслуг митрополита Макария в том и заключается, что он был первопроходцем многих церковных дисциплин: истории Русской Церкви, расколоведения, канонического богословия, основного богословия. Данный научные исследования имели свою основу в курсах академических лекций, которые читал митрополит Макарий будучи молодым преподавателем.

Во время обучения иеромонаха Макария в стенах Киевской Духовной Академии, таких кафедр как русская церковная и русская гражданская история не существовало. Обе науки входили в состав курсов общей церковной и общей гражданской истории, но и времени на их преподавание отводилось недостаточно. После окончания обучения, молодому иеромонаху было

поручено приступить к чтению этих курсов, фактически, без всякой серьезной на то подготовки. Именно на основе этих обработанных лекций в 1846 году вышла в свет отдельная книга «История христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как введение в историю Русской Церкви» [2]. Это было началом его знаменитой «Истории Русской Церкви» [3], над которой святитель работал до самой своей кончины.

Протоиерей Федор Титов отмечает: «Главная заслуга Макария, как автора «Истории христианства в России до равноапостольного Владимира» состояла в том, что он первым из русских ученых с достоинством прошел дотоле неизвестную область и вполне самостоятельно создал из сырого неразработанного материала прекрасное преддверие к великому зданию истории Русской Церкви» [7, С.108].

«История Киевской Академии»[4], вышедшая в свет в 1843 году, хотя и составлялась под непосредственным руководством ректора Академии архимандрита Иннокентия (Борисова), однако также была составлена на совершенно сыром материале, как на печатных произведениях, в которых заключались хоть какие-либо сведения о Киевской Академии, так и обширных архивных материалах.

Именно это сочинение дало автору степень магистра, а митрополит Московский Филарет писал: «Сочинение достойное внимания по обилию собранных сведений и по порядку изложения оных ... Хотя предмет сочинения не богословский, однако, касаясь суждением разных ученых предметов, сочинитель показывает себя достойным степени магистра» [7, С. 82-83].

Характерной чертой сочинений митрополита Макария (Булгакова) является их исключительная вероучительная чистота. После публикации «Введения в Православное Богословие» «Отечественные записки» дали следующий отзыв: «Архимандрит Макарий установил на православное богословие свой собственный взгляд, какого доселе не имел еще ни один из наших богословов; в-частности, введением в свое сочинение трактата о *Церкви Православной, как единой хранительнице истинной веры*, он сделал то, что написал введение именно в православное богословие, а не в богословие христианское, или откровенное вообще» [7, С. 255].

Митрополит Макарий работал над своей догматической системой в течение нескольких лет, оттачивая выражения на лекциях в Киевской академии. Рассматривая догматику митрополита Макария, профессор протоиерей Ф. Титов поднял из архива рукописи как его собственных студенческих лекций и программ по богословию, так и студенческие записи лекций по догматике его предшественников – архиепископа Иллариона (Борисова) и епископа Димитрия (Муретова). Из простого сличения программ этих лекций видно, что система митрополита Макария есть плод самостоятельной и чрезвычайно глубокой богословской работы.

Для митрополита Макария догмат есть жизненная истина или истина жизни, и потому, раскрывая догматы, он учит и жизни, понимая жизнь как деятельное исполнение наших обязанностей – заповедей Христовых. Через всю его догматику проходит мысль, что если бы мы на самом деле вникали в догматы, то многое бы вошло в умы христианского общества такого, что с

трудом пытаются вкоренить проповедники с церковной кафедры, что тогда и учительная деятельность облегчилась бы, и цели ее достигались более успешно.

Митрополит Макарий в своей «Догматике» настойчиво проводил мысль, что догматы не должны составлять предмет одного теоретического знания: должно непременно смотреть, что они значат, чего будут требовать в качестве своих следствий в практической жизни христиан.

Как «Введение в православное богословие» [5], так и «Православное догматическое богословие» [6] были вскорости переведены на многие иностранные языки [1].

Митрополит Макарий писал: «Много для нашей нравственности могла бы сделать одна мысль о том, что Бог бесконечно правосуден, если бы мы живо и глубоко содержали ее в своем уме и сердце» [6, т.1, пар.23,3,б].

Еще в январе 1867 года, преосвященный Макарий писал синодальному обер-прокурору графу Д.А. Толстому: «В 1841 году *переходя из-за студенческой скамьи на кафедру бакалавра* Киевской Духовной Академии, я дал себе следующий обет: *если Бог благословит мое намерение и труды*, то все деньги, какие будут следовать за мои сочинения, хранить неприкосновенными дотоле, пока из них не составится крупная сумма ... чтобы на проценты с нее учредить ежегодные премии для поощрения отечественных талантов, посвящающих себя делу науки и общеполезных знаний... Чувствуя постепенное ослабление физических сил и опасаясь, чтобы в случае моей смерти, особенно внезапной, не остался почему-либо неисполненным мой давний обет, я решился еще при жизни обеспечить его осуществление» [7, С. 361].

Литература

1. Биографический и библиографический очерки подготовлены по заказу издательства «Аксион эстин» www.axion.org.ru http://andreyblag.ru/images/articles/prosveshenie/iliotropion/izdatelstvo/1/book/makary_bugakov-about-him.pdf
2. Булгаков Макарий. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как введение в историю Русской Церкви. — СПб.: Тип. воен.-учеб, заведений, 1846.
3. Булгаков Макарий. История русской церкви. СПб., Типография Императорской Академии Наук, 1857
4. Булгаков Макарий. История Киевской духовной Академии. СПб, 1843.
5. Булгаков Макарий. Введение в православное богословие. СПб., 1913.
6. Булгаков Макарий. Православно-догматическое богословие. Том 1,2. СПб., 1883.
7. Титов Ф, свящ. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Историко-биографический очерк. Т.I. К.,1895.

ПРОБЛЕМА РЕЦЕПЦИИ ВИЗАНТИЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ В РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ

Пенская Татьяна Михайловна,
кандидат исторических наук,
доцент кафедры философии и теологии
ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Эпоха раннего Средневековья (конец V/начало VI – XI вв.) – эпоха формирования на территории западной Евразии новой политико-

государственной системы, включающей в себя множество больших и малых варварских государств, возникших на руинах Римской империи или на ее ближней и дальней периферии. Среди этих государств подлинным гигантом выглядела Византийская империя – государственное образование, которое окончательно сформировалось после бурной эпохи «Темных веков» VII – 1-й половины IX вв. на части территории бывшей Восточной Римской империи. К слову сказать, сами византийцы именовали себя «ромеями» и полагали последними и единственными римлянами. И, надо сказать, на то у них были все основания, в особенности на фоне варварских «королевств», «княжеств» и прочих раннесредневековых политий. Трудно не согласиться с мнением отечественного историка и филолога С.С. Аверинцева, который по этому случаю отмечал, что византийцы были искренне убеждены в том, что их государство, «по критериям собственного самосознания, внутри этого самосознания достаточно логичным, связным и убедительным, не то что первое в мире, а единственное в мире… Критериев всего три: во-первых, это правильно – православно – исповедуемая христианская вера; во-вторых, это высокоцивилизованный стиль государственной и дипломатической практики, дополняемый литературной и философской культурой античного типа; в-третьих, это законное преемство по отношению к христианскому имперскому Риму Константина Великого». Эти три критерия, продолжал он, полностью отметали все претензии не то что на первенство, но даже на равенство с Византией всех прочих государств, также претендовавших на имперский статус – будь то арабский Халифат или государство Карла Великого»[1].

Естественно, что варвары – неважно, потомками древних ли германцев они были или же славянами по происхождению, смотрели на Империю (а такое, с заглавной буквы, именование Византии было бы, по нашему мнению, в данных условиях, правильным – для отличия настоящего государства от раннесредневековых политий, еще только предстояло стать государствами в современном понимании сущности этого термина) со смешанным чувством зависти и ненависти. Суть этого отношения неплохо, на наш взгляд, передают следующие цитаты из трудов отечественных историков – медиевистов и византинистов. Так, Г.Г. Литаврин отмечал, что «древняя империя (особенно ее блистательная столица) влекла к себе как гигантский магнит чужеземцев-современников, и она же отвращала их своей надменностью, неискренностью и скрытым коварством своей дипломатии. Ее история была овеяна легендами, а культура пользовалась всеобщим признанием. Ее могли ненавидеть, но не могли в то же время не уважать ее и не восхищаться ею…»[2]. А З.В. Удальцова, в свою очередь, писала, что «вплоть до создания на Западе империи Карла Великого варварские королевства – пусть номинально – признавали верховную власть константинопольского императора; варварские короли почитали за честь получать от него высшие имперские титулы и пышные инсигнии своей власти, при дворах западных правителей чеканили монеты, имитирующие византийские солиды. Долгое время многие правители Юго-Восточной и

[1] Аверинцев С.С. Другой Рим. СПб., 2005. С. 321.
[2] Литаврин Г.Г. Геополитическое положение Византии в VII – XII вв. // Византия между Западом и Востоком. СПб., 2001. С. 46.

Западной Европы стремились подражать обычаям и нравам византийского двора, использовать систему византийского государственного управления и дипломатии в качестве образца при создании административного аппарата в своих странах»[1].

Это отношение начало формироваться еще во времена первых контактов варваров с Империей, на рубеже эпох, во времена императора Августа. Характерный пример благоговения, которое испытывали варвары по отношению к Римской империи, приводит римский историк Веллей Патеркул, повествуя о войне императора Тиберия с германцами. «Когда мы, – писал он как очевидец, – поставили лагерь по одну сторону реки (Эльбы – **П.Т.**)…, а противоположная сверкала оружием вражеских воинов…, один из варваров, человек преклонного возраста, рослый и… занимающий высокое положение, сел в челн…; в одиночку правя этой лодочкой, он достиг середины реки и попросил разрешения выйти на занятый нами берег, чтобы увидеть Цезаря. Ему была дана такая возможность. Тогда, пригнав лодку и в долгом молчании созерцая Цезаря, он сказал: «Наша молодежь безумна, если **она чтит вас как Бога** в ваше отсутствие, а теперь, когда вы здесь, страшится вашего оружия вместо того, чтобы отдаться под вашу власть. Я же по твоему милостивому позволению, о Цезарь, сейчас **вижу богов**, о которых ранее слышал, и за всю свою жизнь не желал и не имел более счастливого дня (выделено нами – **П.Т.**)…»[2]. И даже если Веллей Патеркул и несколько приукрасил действительность, следуя давней античной риторической традиции, однако, вне всякого сомнения, сама суть явления была уловлена им достаточно верно.

И, по большому счету, выходит, что в раннем Средневековье только санкция императора, подкрепленная согласием патриарха (памятуя о византийской теории симфонии) могла оправдать существование, легимизировать пребывание в этом мире той или иной варварской политии. Но акт этой легитимации непременно был связан с рядом предварительных условий, и, пожалуй, важнейшим из них была христианизация варваров, причем, желательно, из рук самих византийцев-ромеев, по их желанию и под их опекой. Был ли выбор у варваров – вряд ли, ибо, как совершенно справедливо отмечали отечественные историки А.И. Рогов и Б.Н. Флоря применительно к славянских раннесредневековым политиям на Балканах, «принимая христианство, «варварские» славянские государства рассчитывали занять **самостоятельное место в политической структуре Европы**, установить **нормальные и равноправные отношения** с христианскими соседями (выделено нами. Причем, говоря о равноправных отношениях с соседями, в первую очередь под «соседями» надо понимать именно Империю как образец для подражания, о чем уже было сказано выше – Т**.П.**)…»[3].

Но сама по себе христианизация была невозможна, ибо, так или иначе, она являлась составной частью более широкого и глубокого процесса «окультуривания» варваров. При этом «окультуривание», «цивилизация»

[1] История Европы. Т. 2. М., 1992. С. 98.
[2] Веллей Патеркул. Римская история. II. CVII. 1-2.
[3] Рогов А.И., Флоря Б.Н. Образование государства и формирование общественно-политической идеологии в славянских странах // Раннефеодальные государства и народности. М., 1991. С. 210.

варваров имела двойную природу – если смотреть со стороны Константинополя и со стороны самих варваров.

В последнем случае все более или менее прозрачно, ибо для варваров принять христианство означало прежде всего приобщение к более богатому в материальном смысле миру, а нематериальные ценности (культурные ли, политические ли или же иные) выступали в роли приятного «бонуса» (но совсем не обязательного). Для византийцев-ромеев акт крещения носил иной смысл, более глубокий, хотя в немалой степени эгоистичный. Еще со II в. н.э. в раннехристианской апологетике постепенно утвердилась мысль о благотворном влиянии христианства на варваров, которые под воздействием учения Христа становятся цивилизованными, «перековывают мечи на орала» и отказываются от нападений на Империю, которая дала им свет истинной веры[1]. Следовательно, принимая христианство, варвары тем самым лишались своих главных отличительных черт – дикости, воинственности, злобы, которые были направлены прежде всего против Империи, и приучались к порядку, к тому самому Божественному «ταξίς»'у, установленному во Вселенной самим Господом. Есть все основания согласиться с мнением, высказанным С.А. Ивановым, о том, что византийцы относились к христианизации, к миссии весьма потребительски: «Главное достоинство христианизации, с точки зрения византийца, это «замирение». **Крещение есть способ очеловечивания варвара** (т.е. превращения его в «эллина». Выделено нами – **Т.П.**)…»[2]. «Очеловечивание» же варвара, его «замирение» выступало первым шагом на пути включения новообращенного в византийское «содружество», управляемого константинопольским царем и духовно окормляемого константинопольским же патриархом. Можно согласиться с мнением британского византиниста Д. Оболенского, который писал, что для византийцев «народ, принявший имперское христианство, становился тем самым подданным императора. Ведь он считался единственным законным правителем христианского мира. Знаком подчинения служило духовное родство, которое устанавливалось между новокрещеным народом и личностью императора»[3].

Догадывались ли об этом сами варвары – трудно сказать, ибо они не оставили нам столь же четких, что и византийцы-ромеи, представления о том, что они ожидают от христианизации (нет, конечно, это свидетельства есть, но они рождены в сугубо «специальной», если так можно выразиться, среде, среде церковной, книжной, и отражают, следовательно, точку зрения крайне малочисленной, и, как можно с уверенностью предположить, не слишком влиятельной, совсем не референтной социальной группы). Однако ряж косвенных признаков позволяют нам предположить, что да, пусть и неясно, на уровне некоего политического подсознания, но понимали. Отнюдь не случайно болгарские и сербские князья стремились к обретению церковной автокефалии или, по крайней мере, хотя бы отдельной от византийских церковной епархии[4].

---

[1] См., например: Созомен. Церковная история. II. 6.
[2] Иванов С.А. Византийское миссионерство. Можно ли из варвара сделать христианина. М., 2003. С. 343.
[3] Оболенский Д. Византийское содружеств наций. Шесть византийских портретов. М.. 1998. С. 94-95.
[4] См., например: Рогов А.И., Флоря Б.Н. Образование государства и формирование общественно-политической идеологии в славянских странах. С. 210.

Т.о., длительные контакты варварской политии с Империей рано или поздно ставили перед ее правящей элитой вопрос о том, стоит ли присоединиться к «содружеству» (хотя, на наш взгляд, такой перевод не совсем точен и неадекватно отражает минувшую действительность. «Содружество» предполагает известное равенство партнеров по соглашению. Однако самим византийцам сама идея равенства с бывшими варварами, хотя бы и принявшими православие, ортодоксию, представлялась немыслимой. Их мир был миром иерархии, стройного порядка, где каждый занимал место, определенное Господом, и уж само собой разумелось, что ромеи будут стоять во главе иерархии, равно как возглавляться она, эта иерархия, будет константинопольскими императором и патриархом, Византия будет играть роль метрополии, а варварская, пусть и крещеная, периферия – роль колоний, хотя бы и в древнегреческом смысле этого термина). Это присоединение неизбежно включало в себя и акт крещения. Крещение, же так или иначе, но запускало механизм рецепции византийской культурной традиции, поскольку эта традиция была основана и возросла именно на христианской основе (пусть и основательно переработанной во II – V вв. н.э., когда шел активный синтез раннехристианской традиции и традиции античной, греко-римской) .

Но каким был механизм этой рецепции? Имеет ли смысл вести речь о механизме «трансплантации», суть которого, по словам Д.С. Лихачева, в том, что чуждые местной традиции культурные феномены «пересаживаются», трансплантируются на новую почву и здесь продолжают самостоятельную жизнь в новых условиях и иногда в новых формах, подобно тому, как пересаженное растение начинает жить и расти в новой обстановке…»[1]. Или же процесс рецепции носил более сложный и неоднозначный характер, как то полагает другой отечественный исследователь, В.М. Живов? Размышляя над тезисом Д.С. Лихачева, он отмечал, что «понятие влияния никак не покрывает того сложного процесса отбора и трансформации, который происходит при рецепции элементов византийской культуры и их освоения новой системой»[2]. Какая точка зрения сегодня представляется более взвешенной и более приближенной к минувшей реальности, первая или вторая?

Размышляя над этой проблемой, мы склоняемся к тому, что принять точку зрения В.М. Живова. И главная причина, по которой мы склонны считать его мнение более отражающим минувшую реальность, чем тезис, выдвинутый Д.С. Лихачевым (при том, что в представлении самого Лихачева «трансплантация» также выступает сложным явлением, далеко не столь однозначным, каким оно может показаться на первый и невнимательный взгляд), заключается в термине «почва», который был употреблен Д.С. Лихачевым в его изречении.

Действительно, «почва» выступает тем коренным различием в традиции рецепции византийской ли, римской (поздней) ли или иной другой культурной традиции, связанной с античностью (поздней античностью) варварским миром.

[1] Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X – XVII веков. СПб., 1999. С. 21.
[2] Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси // Живов В.М. разыскания в области предыстории и истории русской культуры. М., 2002. С. 74.

Любопытное наблюдение сделал британский славист С. Франклин, анализируя особенности развития письменности в раннесредневековой Руси. Он писал, что светская письменность в рассматриваемый период (домонгольская Русь) была институционализирована в минимальной степени. Однако, по мнению историка, и мы склонны с ним согласиться, этот факт никоим образом не свидетельствует об отсталости и неразвитости светских учреждений – напротив, «это указывает на устойчивость традиционных социальных отношений, на осознанную обществом функциональную адекватность традиционных способов поведения без участия письменности, на самодостаточность традиции и ее сопротивление тем типам структурных перемен, какие могли бы потребоваться при «логическом» (в духе Византии), узаконенном использовании технологии письма»[1].

Итак, главное в этой длинной цитате, на что мы хотели бы обратить внимание читателя в первую очередь – так это тезис об устойчивости среды, связанной с ней традиции, в которую была сделана попытка «трансплантировать». византийский культурный «код». С чем связана эта устойчивость, можно ли подвести под этот тезис британского ученого объективное основание с тем, чтобы эта конструкция выглядела не чисто умозрительным образованием? Нам представляется, что да, и в пользу такой трактовки говорит ряд веских, на наш взгляд, обстоятельств, сопровождавших складывание оригинального раннесредневекового русского социума и связанной с ним культурной традиции.

Прежде всего отметим, что раннесредневековое русское общество (как, впрочем, и любое другое, относящееся к этому времени), было аграрным. Между тем, как отмечал российский философ С.Д. Домников, «основной ячейкой архаического аграрного общества является малая локальная социальная общность (крестьянский локус) – **источник традиционности и ее основной агент** (выделено нами – **Т.П.**). Своим жизненным укладом малый крестьянский мир полностью вовлечен в ритмический круговорот Космоса. Все бытие крестьянина на земле со дня его рождения втягивает его, как пылинку, в вихрь природных циклов, открывающих ему жизнь Космоса во всей непосредственности личного причастия. Ощущение полной зависимости от природы, укорененное в опыте существования человека земледельческой цивилизации, диктует необходимость строгого подчинения природным ритмам».[2] Как следствие, продолжал свою мысль исследователь, «весь свой социальный и культурный потенциал человеческий коллектив направляет на выработку оптимальных «ответов» на каждый «вызов» природы во имя выживания. Цикличность сезонных колебаний, повторяющихся из года в год, позволяет обществу отобрать со временем **универсальные правила поведения** в той или иной вариативной ситуации, которые **закрепляются в социально-культурной и хозяйственной традиции коллектива** и получают **религиозное освящение** (выделено нами – **Т.П.**)…»[3].

[1] Шепард С. Письменность, общество и культура в Древней Руси. СПб., 2010. С. 476.
[2] Домников С.Д. Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество. М., 2002. С. 21.
[3] Домников С.Д. Указ. соч. С. 21.

Итак, культурная традиция, выработанная таким аграрным обществом, носит чрезвычайно консервативный характер (и это оправданно, в особенности в неблагоприятных в целом условиях для ведения именно аграрного хозяйства на просторах Восточной Европы, большая часть которой находится в зоне рискованного земледелия даже сегодня). И этот консерватизм освящается, легимизируется посредством системы религиозных верований. Отечественный же медиевист А.Я. Гуревич, характеризуя отношение средневекового крестьянского мира к окружающему их Космосу, отмечал, что «под покровом религиозного (крестьянского – **Т.П.**) сознания, будь то христианство или язычество, располагался мощный пласт **архаических, «исконных» стереотипов практического и интеллектуального «освоения мира»**… В сознании массы сельского населения … сохранялись совсем иные установки поведения, проистекавшие …из распространения признаков природы на человека… Это участие в пульсации Вселенной… есть не что иное, как магия. **Магическое отношение к миру было в период раннего средневековья не простым «пережитком» язычества, а важной чертой мировоззрения и практики сельского населения** (выделено нами – **Т.П.**). …»[1].

Естественно, что при таком раскладе традиционное, архаическое общество будет упорно сопротивляться всяким новшествам, вне зависимости от того, какой характер они будут носить (и даже сегодня мы можем наглядно видеть это на массе примеров). Побороть такое сопротивление чрезвычайно сложно, если вообще возможно, и, пожалуй, единственный путь, который позволяет сделать это в достаточно короткие (по историческим меркам) сроки – это разрушение (или, на худой конец, ослабление, лишение возможности воспроизводства) традиционного общества (и неважно, каким путем, насильственным, в результате предпринятой «сверху» модернизации, или же естественным, например, через изменение экономической модели). И, сравнивая процессы христианизация в Византии, в Западной Европе и в Европе Восточной, мы снова возвращаемся к проблеме «почвы», анализ которой и позволяет нам сделать вывод о кардинальных различиях между этими тремя случаями.

В византийском случае мы видим, что здесь христианская традиция сумела «переварить» традиционное общество, трансформировав его культурную традицию. Однако это стало возможным после того, как, во-первых, в результате бурных событий эпохи распада античного общества и последовавших за ней «Темных веков» традиционные структуры позднеантичного социума претерпели серьезные изменения и трансформацию; во-вторых, Великое переселение народов затронуло и Империю (хотя и в меньшей степени, чем Западную Римскую империю), что привело к перемешиванию населения и культур на ее территории – как результат, возникла ситуация классического «melting pot», облегчившая трансформацию позднеантичного социума и связанного с ним культурного «кода». И несколько столетий работы этого «котла» привели к неизбежному результату –

[1] Гуревич А.Я. Избранные труды. Средневековый мир. СПб., 2007. С. 292-293.

образовался традиционный в своей основе, но вместе с тем новый, социум. И, наконец, в-третьих (и об этом важном обстоятельстве не стоит забывать) – в Византии, как уже было отмечено выше, сохранилось мощное государство, обладающее немалым (по тем временам и вовсе огромным) пресловутым административным ресурсом, и это государство поддерживало церковь и христианство, рассматривая их как действенный инструмент поддержания лояльности подданных и управления ими.

В Западной Европе ситуация была несколько иной. Вне всякого сомнения, варварские «королевства» не могли сравниться с Империей, если вести речь об искусстве управления и том самом административном ресурсе. Однако Великое переселение народов, вне всякого сомнения, до основания потрясло устои как позднеантичного, так и самого варварского социума (давно не секрет, что, как указывал все тот же А.Я, Гуревич, «археологами установлено, что почти все без исключения открытые ими поселения на пространствах, издавна обитаемых германцами, в IV – VI вв. пришли в запустение, были разрушены или оставлены их жителями … Налицо нарушение преемственности в области хозяйства и поселения (и, как следствие – в культурной преемственности – **Т.П.**)…»[1]). При этом германские «племена» (австрийский медиевист и германист Х. Вольфрам отмечал, что варварские «племена»-gentes эпохи Великого переселения народов «не являются «целыми» народами; они никогда не охватывают всех возможных членов одного рода, а всегда являются смешанными, их возникновение – вопрос не кровного родства, но внутреннего устройства»[2]), не являющиеся носителями единого и вполне состоявшегося и потому устойчивого культурного «кода», попадали на уже «окультуренную», «цивилизованную» почву. Ведь не секрет же, что самих варваров на территории бывшей западной Римской империи было существенно меньше, чем прежнего римского или романизированного населения. К тому же, подражая и перенимания римские образцы политической, административной и, вне всякого сомнения, религиозной практик, варварская элита вынуждена была прибегать к услугам прежней римской элиты, в меньшей степени политической – и в большей религиозной и интеллектуальной (впрочем, в эпоху поздней античности и в особенности на заре раннего Средневековья это практически синонимы). Естественно, что это ускоряло процессы римско-варварского синтеза и облегчало формирование новой культурной традиции, отличавшейся как от прежней варварской, так и от старой римской. И процесс этот шел на протяжении нескольких столетий, так что трансформация культурной традиции была неизбежной и предопределенной.

Совсем иначе обстояло дело в Восточной Европе. Этот регион, в особенности будущее ядро Русского государства (именуемого по традиции «Киевской Русью») находилось на очень дальней периферии Римской империи (о чем свидетельствуют наглядно античные географические трактаты), и культурные импульсы из Империи сюда практически не проникали (а если и проникали, то регулярно стирались новыми волнами переселенцев). По

[1] Гуревич А.Я, Избранные труды. Древние германцы. Викинги. СПб., 2007. С. 57.
[2] Вольфрам Х. Готы. СПб., 2003. С. 17.

существу, Восточная Европа, в отличие от Западной (и уж подавно территории самой Византии) представляла собой культурную целину (понимая под культурой, конечно, именно влияние античного наследия в различных его формах). И почва эта, если продолжать «аграрный» вектор, в корне отличалась от той, которая имелась на Западе или в Византии. Она формировалась в условиях, совершенно чуждых тем, в которых создавалась и развивалась античная или раннехристианская. Соответственно, и основные, базовые ценности восточнославянской «культуры» (мы намеренно взяли этот термин в кавычки, поскольку единой восточнославянской культуры не существовало в принципе) существенно отличались от тех, что были присущи позднеантичной и раннесредневековой византийской (которая должна была быть, по мнению Д.С. Лихачева, быть «трансплантирована» на новую почву).

Принимая же во внимание тот факт, что, в отличие от Западной Европы, переселение восточных славян в общем закончилось уже к исходу VIII в, а массовое крещение их начинается спустя, по меньшей мере, полтора столетия, т.е. после того, как на новых местах сменились, по меньшей мере, 4, а то и 5 поколений, то можно с уверенностью сказать, что у них уже успела в общих чертах сформироваться новая традиция, и традиция довольно устойчивая. Следовательно, насаждение новой, христианской (и, еще раз это подчеркнем, основанной на чуждых для славян реалиях и ценностях) неизбежно должно было столкнуться с мощным отторжением со стороны традиционного общества. И княжеская власть, слабая и неорганизованная на первых порах, содействовать процессу трансформации, обладая минимальным административным ресурсом, могла лишь в очень слабой степени – в рамках модели, описанной, к примеру. Все тем же Х. Вольфрамом: «Вожди и представители «известных» родов, то есть тех семей, которые вели свою родословную от богов и **могут соответствующими успехами доказать свою харизму**, образуют «традиционные центры притяжения», вокруг которых возникают новые племена: благодаря им этнические общности дробятся и изменяют свой состав. Кто относил себя к этой традиции, по рождению или в результате испытаний, тот был частью gens, то есть **членом общности, имеющей общее происхождение не по крови, а по преданию** (выделено нами – **Т.П.**)…»[1]**.**

Мы не случайно выделил в этой цитате именно эти моменты. А.Я. Гуревич в одной из своих работ отмечал, характеризуя особенности скандинавского раннесредневекового менталитета, что «удача выявляется в поступках человека, поэтому активное, решительное действие – императив его поведения. Нерешительность и излишняя рефлективность расцениваются как признаки отсутствия счастья и осуждаются». При этом, подчеркивал исследователь, «удача, счастье – качества, присущие прежде всего конунгу, вождю. Вообще, чем знатнее и благороднее человек, тем большей удачей он обладает, тем легче ему достаются победы и богатства, ему везет на верных друзей и дружинников (которые заполучить материальные подтверждения удачи вождя, дабы его

[1] Вольфрам Х. Готы. С. 17.

удача перешла и на них – **Т.П.**)…»[1]. И если удача благоприятствует Владимиру Святославичу, то почему его окружение и «всякое княжье» на периферии не могут последовать за удачливым князем в расчете, что и на них упадет отсвет его славы и успеха? Тем самым запускался процесс «ползучей», медленной христианизации, но христианизации выборочной, которая вовсе не преследовала собой цели именно «трансплантировать» византийский православный культурный код на русскую почву (которая, еще раз это подчеркнем, к этому была совершенно не готова), но для начала перенять у «льстивых греков» то, что, возможно, является секретом их удачи. И лишь по прошествии нескольких столетий, когда почва была уже возделана трудом нескольких поколений подвижников, христианизация Руси (хотя и с ярко выраженным местным колоритом) стала реальностью.

Литература

1. Аверинцев С.С. Другой Рим. СПб., 2005.
2. Литаврин Г.Г. Геополитическое положение Византии в VII – XII вв. // Византия между Западом и Востоком. СПб., 2001.
3. История Европы. Т. 2. М., 1992.
4. Малые римские историки. Веллей Патеркул. Римская история. Анней Флор. Две книги римских войн. Луций Ампелий. Памятная книжица. М., 1996.
5. Рогов А.И., Флоря Б.Н. Образование государства и формирование общественно-политической идеологии в славянских странах // Раннефеодальные государства и народности. М., 1991.
6. Эрмий Созомен. Церковная история. СПб., 1851.
7. Иванов С.А. Византийское миссионерство. Можно ли из варвара сделать христианина. М., 2003.
8. Оболенский Д. Византийское содружеств наций. Шесть византийских портретов. М.. 1998.
9. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X – XVII веков. СПб., 1999.
10. Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси // Живов В.М. разыскания в области предыстории и истории русской культуры. М., 2002.
11. Шепард С. Письменность, общество и культура в Древней Руси. СПб., 2010.
12. Домников С.Д. Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество. М., 2002.
13. Гуревич А.Я. Избранные труды. Средневековый мир. СПб., 2007.
14. Гуревич А.Я, Избранные труды. Древние германцы. Викинги. СПб., 2007.
15. Вольфрам Х. Готы.
16. Гуревич А.Я. История и сага // Гуревич А.Я. Избранные труды. Крестьянство средневековой Норвегии. СПб., 2006.

ВИЗАНТИЙСКОЕ ПРАВО И ПРОБЛЕМЫ ЕГО РЕЦЕПЦИИ НА РУСИ

Пенской Александр Витальевич,
студент юридического института ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Акт Крещения, произошедший по воле киевского князя Владимира Святославича в 988/989 г., открыл собою новую страницу в истории государства, которого мы привычно называем Древней или Киевской Русью. Решившись на этот шаг, князь, несомненно, среди прочих руководствовался еще и соображениями политической целесообразности и выгоды, которые

[1] Гуревич А.Я. История и сага // Гуревич А.Я. Избранные труды. Крестьянство средневековой Норвегии. СПб., 2006. С. 44, 45.

можно было получить как результат этого масштабного по своим последствиям шага. В этом мы согласны с мнением отечественных историков А.И. Рогова и Б.Н. Флори, которые отмечали, анализируя мотивы, двигавшие восточнославянских династов в подобной ситуации: «Принимая христианство, «варварские» славянские государства рассчитывали занять **самостоятельное место в политической структуре Европы**, установить **нормальные и равноправные отношения** с христианскими соседями (выделено нами – **А.П.**)…»[1].

Под равноправными отношениями, в данном случае, надо полагать в первую очередь отношения именно с Византийской (или Ромейской, как называли ее сами византийцы-ромеи) империей (дальше для удобства мы будем называть ее Империей, поскольку на то время она действительно являлась единственным настоящим государством в отличие от раннесредневековых варварских политий что запада Европы, что ее востока). Крестившись и запустив тем самым процесс христианизации, славянские династы тем самым возлагали на себя и определенные обязательства – ибо христианизация предполагала целый ряд взаимосвязанных шагов, вытекавших один из другого. По существу, речь шла о запуске процесса формирования новой, христианской, православной культуры (понимая культуру в широком смысле слова, включая сюда как материальную, так и духовную составляющую).

Неотъемлемой частью этой новой культуры являлась, условно говоря (ибо в нашем случае идет скорее о некоем зародыше, из которого много позднее разовьется полноценный организм), «религиозно-государственная доктрина». Эта доктрина, как отмечал отечественный византинист Г.Г. Литаврин, «как и в самой империи (Византии – **А.П.**) и других «православных» государствах юго-востока Европы и Кавказа, опиралась на учение восточнохристианской церкви». И, являясь неотъемлемой частью христианского учения, она, по словам все того же Литаврина, не могла быть воспринята молодыми христианскими государствами **частично или в модифицированном виде. Они должны были усвоить ее целиком** (выделено нами – **А.П.**) …»[2].

Естественно, в полной мере это относилось и к законодательству Империи, которое также выступало составной частью этой доктрины. При этом еще со времен императора Юстиниана в Империи установился порядок, согласно которому византийское право покоилось на двух мощных основаниях – классическом римском праве (и его позднейших интерпретациях) и праве каноническом, церковном. При этом, как отмечал русский византинист и историк Церкви А.П. Лебедев, «в Византийском государстве, с одной стороны, светское законодательство достигло великого влияния на Церковь, с другой, и каноны церковные признавались государством в качестве общих законов для Империи, то вследствие связи между двумя родами законодательства являлась сама собой очевидная польза от совместно изложения законов Церкви и

[1] Рогов А.И., Флоря Б.Н. Образование государства и формирование общественно-политической идеологии в славянских странах // Раннефеодальные государства и народности. М., 1991. С. 210.
[2] Литаврин Г.Г. Идея верховной государственной власти в Византии и Древней Руси домонгольского периода // Литаврин Г.Г. Византия и славяне. СПб., 1999. С. 471.

государства по делам церковным…»[1]. И обусловлен был такой порядок не в последнюю очередь тем, что, как торжественно объявлял в преамбуле к своей знаменитой VI новелле Юстиниан, «Всевышняя благость сообщила человечеству два величайших дара – священство и царство: то [первое] заботится об угождении Богу, а это [второе] – о прочих предметах человеческих. Оба же, проистекая из одного и того же источника, составляют украшение человеческой жизни. Поэтому нет важнейшей заботы для государей, как благоустроение священства, которое, со своей стороны, служит им молитвой о них Богу. Когда и церковь со всех сторон благоустроена, и государственное управление движется твердо и путем законов направляет жизнь народов к истинному благу, то возникает добрый и благотворный союз церкви и государства, столь вожделенный для человечества…»[2].

Итак, правовая система развивающегося Древнерусского государства должна была строиться в согласии с этими тезисами, т.е. на основе рецепции византийского светского и духовного права – ибо, по мнению академика Д.С. Лихачев, новая, христианская, православная культура Руси должна была формироваться на основе механизма «трансплантации». Суть его состояла в том, что инокультурные феномены «пересаживаются», трансплантируются на новую почву и здесь продолжают самостоятельную жизнь в новых условиях и иногда в новых формах, подобно тому, как пересаженное растение начинает жить и расти в новой обстановке…»[3]. Но вот какое интересное наблюдение сделал британский русист С. Франклин, изучая особенности «трансплантации» и последующего развития христианской письменности в раннесредневековой Руси. По его мнению, в домонгольский период светская письменность на Руси была, по его выражению, «институционализирована» в крайне малой степени. Вместе с тем исследователь полагал, что эта явно недостаточная (что особенно ярко проявляется при сравнении раннесредневековой и византийской бюрократических техник, если их вообще можно сравнивать – **А.П.**) институционализация «никоим образом не говорит об отсталости и неразвитости светских учреждений». Напротив, и в этом мы согласны с мнением С. Франклина, «**это указывает на устойчивость традиционных социальных отношений, на осознанную обществом функциональную адекватность традиционных способов поведения** без участия письменности, **на самодостаточность традиции** и **ее сопротивление** тем типам **структурных перемен**, какие могли бы потребоваться при «логическом» (в духе Византии), **узаконенном использовании технологии письма** (выделено нами – **А.П.**)…»[4].

Мы не случайно выделили именно эти места в этой длинной цитате. Ведь то, что сказано было историком в отношении к светской письменности (и светскому же имперскому праву), не может не иметь отношения и к праву каноническому! Безусловно, по замечанию С. Франклина, «в конце XIII в. в распоряжении у жителей Руси находился довольно полный набор трудов по

[1] Лебедев А.П. Очерки внутренней истории византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках. СПб., 2003. С. 175.
[2] Цит. по: Курганов Ф.А. Византийский идеал царя и царства и вытекающие отсюда, по сравнению с идеалом церкви, отношения между церковной и гражданской властью. Казань, 1881. С. 24.
[3] Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X – XVII веков. СПб., 1999. С. 21.
[4] Франклин С. Письменность, общество и культура в Древней Руси. СПб., 2010. С. 476.

византийскому церковному праву, и трудами этими здесь активно пользовались»[1]. Но мы хотели бы обратить внимание на время – XIII век! После Крещения прошло три столетия, сменилось по меньшей мере девять поколений русичей, и каждое новое поколение воспитывалось в среде, которая все больше и больше отличалась от традиционной. И как тут не вспомнить вводы, которые сделал археолог А.Е. Мусин на основе анализа археологического материала. Согласно его исследованию, археологические памятники позволяют выделить в растянутом на несколько столетий медленно процессе христианизации Руси три основных этапа. На первом из них, в X – начале XI вв., христианская культура концентрировалась главным образом в крупных торговых и политических центрах вдоль главных торговых путей раннего Средневековья. В это время она была присуща очень узкому слою политической, военной и торговой (впрочем, применительно к тому времени это практически синонимы) элиты раннесредневекового Русского государства. На следующем этапе, в XI – 1-й половине XII вв. христианство вышло за пределы городов и начало постепенно распространяться в сельской местности, захватывая на первых порах непосредственно прилегающую к городам-посадам «хору». Наконец, на протяжении 2-й половины XII – начала XIII вв., во время третьего этапа христианизации новая культура и новые ценности становятся достоянием большей части населения, не только в центре, но и на окраинах, о чем наглядно свидетельствует распространение нового погребального обряда и символики[2]. И усвоение русскими книжниками основ византийского канонического права, по предложенной С. Франклином хронологии, проходит примерно те же этапы[3].

Длительность этого процесса может быть объяснена, исходя из вполне объективных факторов, оказывавших непосредственное воздействие на процесс христианизации. Выделим важнейшие из них. Прежде всего это готовность раннесредневекового русского общества к восприятию столь тонких и сложных материй (в особенности если признать тот факт, что византийское каноническое право в рассматриваемый период еще не было до конца упорядочено и в самой Империи). А готовность эту можно признать с должными на то основаниями явно недостаточной уже хотя бы потому, что раннесредневековое русское общество было вполне традиционным, «аграрным», с присущим ему чрезвычайным консерватизмом и негативным отношением к новизне (какой бы характер она не имела).

Второй момент связан с сугубо языковыми проблемами адекватного переводы и последующего восприятия норм канонического права – как отмечал все тот же С. Франклин, «при перенесении их (норм канонического права – **А.П.**) из Византии на Русь трудности нарастали по мере того, как **византийские правила проходили через вереницу языковых, текстовых и культурных фильтров** (выделено нами – **А.П.** Обратим внимание в этой связи

[1] Там же. С. 244.
[2] Мусин А.Е. О распространении христианства в Древней Руси IX-XIV вв. [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Article/Mus_RaspHr.php (дата последнего обращения 25.04..2016 г.)
[3] Франклин С. Указ. соч. С. 239-243.

также и на интеллектуальный и культурный уровень самих переводчиков и толкователей)…»[1].

Третий момент не менее важен, чем предыдущие два. Выше мы уже отмечали элитарный характер книжности в домонгольский период на Руси. Безусловно, книжность постепенно расширяет сферу своего влияния, однако все равно она остается достаточно узкой, поскольку христианизация носит все же достаточно поверхностный характер даже спустя несколько столетий после начала крещения. Косвенным подтверждением тому могут служить, к примеру, проповеди преподобного Серапиона, епископа Владимирского, Суздальского и Нижегородского. Так, в оном из своих поучений он говорил, обращаясь к прихожанам: «Аже еще поганьскаго обычая держитесь: волхвованию веруете и пожигаете огнем невиныя человекы и наводите на всь миръ и градъ убийство; аще кто и не причастися убийству, но, в соньми бывъ въ единой мысли, убийца же бысть; или могай помощи, а не поможе, аки самъ убити повелелъ есть. От которыхъ книгъ или от кихъ писаний се слышасте, яко волхвованиемь глади бывають на земли и пакы волхвованиемь жита умножаются? То аже сему веруете, то чему пожигаете я?»[2]. И тут как не вспомнить слова, сказанные видным отечественным медиевистом и специалистом по психологии и ментальности средневекового общества А.Я. Гуревича, который отмечал, что «под покровом религиозного сознания, будь то христианство или язычество, располагался мощный пласт архаических, «исконных» стереотипов практического и интеллектуального «освоения мира» … В сознании массы сельского населения … сохранялись совсем иные установки поведения, проистекавшие … из распространения признаков природы на человека … Это участие в пульсации Вселенной … есть не что иное, как магия. **Магическое отношение к миру было в период раннего средневековья не простым «пережитком» язычества, а важной чертой мировоззрения и практики сельского населения** (выделено нами – **А.П.**). Мировоззрение этих людей … по сути было магическим»[3].

Эти слова как нельзя более подходят к ситуации, описанной Серапионом – налицо явное следование древней, намного более древней, нежели христианская традиция, магии. И, естественно, что в этой крестьянской, глубоко традиционной среде, внешне христианизированной, нормы канонического права даже в конце XIII в. приживались, как видно из поучений того же Серапиона, с большим трудом. Можно сделать вывод, что и в конце XIII в. каноническое право оставалось достоянием достаточно узкого слоя средневекового русского социума, включавшего в себя, помимо собственно клира, также социальную элиту, отчасти посадское население и лишь в самой малой степени население сельской округ, причем чем дальше село, деревенька или хутор-заимка находились от церкви – неважно, сельской приходской или же городской, тем меньше ощущалось это влияние. Поэтому мы полагаем, что тезис В.М. Живова о том, что византийское право на Руси полагалось в первую

[1] Там же. С. 246.
[2] Поучение преподобного Серапиона. 4 [Электронный ресурс] // Режим доступа : http://lib.pushkinskijdom.ru/default.aspx?tabid=4963 (дата последнего обращения 25 апреля 2016 г.)
[3] Гуревич А.Я, Избранные труды. Средневековый мир. СПб., 2007. С. 292-293.

очередь (во всяком случае, в рассматриваемый период) неким культурным артефактом, обладающим культурным престижем, но при этом фактически не применяется, служа источником аргументов в религиозной полемике[1], достаточно точно описывает ситуацию с рецепцией византийского канонического (и уж тем более светского) права. Однако мы согласны и с тем, что, как указывал С. Франклин, такая ситуация вовсе не означала некое противопоставление двух правовых традиций, и что «между одним и другим находилась целая серия более или менее жестко связанных друг с другом «текстовых обществ», для которых заимствованные списки правил служили принятой точкой отсчета»[2]. Одним словом, проблема рецепции византийского права, светского ли, церковного ли, или обоих вместе, в комплексе, на начальных этапах христианизации Руси, представляется весьма интересной и много обещающей в научно-исследовательском плане проблемой.

Литература

1. Рогов А.И., Флоря Б.Н. Образование государства и формирование общественно-политической идеологии в славянских странах // Раннефеодальные государства и народности. М., 1991.
2. Литаврин Г.Г. Идея верховной государственной власти в Византии и Древней Руси домонгольского периода // Литаврин Г.Г. Византия и славяне. СПб., 1999.
3. Лебедев А.П. Очерки внутренней истории византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках. СПб., 2003.
4. Курганов Ф.А. Византийский идеал царя и царства и вытекающие отсюда, по сравнению с идеалом церкви, отношения между церковной и гражданской властью. Казань, 1881.
5. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X – XVII веков. СПб., 1999.
6. Франклин С. Письменность, общество и культура в Древней Руси. СПб., 2010.
7. Мусин А.Е. О распространении христианства в Древней Руси IX-XIV вв. [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Article/Mus_RaspHr.php (дата последнего обращения 25.04..2016 г.)
8. Поучение преподобного Серапиона. 4 [Электронный ресурс] // Режим доступа : http://lib.pushkinskijdom.ru/default.aspx?tabid=4963 (дата последнего обращения 25 апреля 2016 г.)
9. Гуревич А.Я, Избранные труды. Средневековый мир. – СПб., 2007.
10. Живов В.М. История русского права как лингвосемиотическая проблема // Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002.

ЗАМЕТКИ К БИОГРАФИИ МИТРОПОЛИТА ДАНИИЛА РЯЗАНЦА

Пенской Виталий Викторович,
доктор исторических наук,
профессор кафедры философии и теологии
ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

В истории русской Церкви и истории Русского государства фигура митрополита Даниила (иногда именуемого еще Рязанцем – по месту его предположительного рождения), пожалуй, одна из тех, которые могут быть

[1] Живов В.М. История русского права как лингвосемиотическая проблема // Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. 278.
[2] Франклин С.Указ. соч. С. 250-251.

названы если не недооцененными, то, всяком случае, полузабытыми и уж, во всяком случае, сопровождаемыми шлейфом негативных ассоциаций и коннотаций. Собственно говоря, этому не приходится удивляться – ведь его фигура оказалась заслонена более значимыми и яркими (на первый взгляд) персонами, до сих пор нет его полноценной научной биографии, нет и серьезных работ, в которых был бы подвергнут анализу весь корпус текстов, вышедших из-под пера митрополита. Единственная крупная работа, в которой была предпринята попытка восстановить в общих чертах биографию митрополита и дать анализ (вместе с публикацией) его литературного творчества, исследование В.М. Жмакина, увидела свет еще в 1881 г.[1], и с тех пор, если не считать нескольких статей[2],

Не в последнюю очередь это связано с тем, что в записках имперского дипломата и мемуариста барона С. Герберштейна, вот уже на протяжении без малого двух столетий считающихся одним из важнейших источников по русской истории 1-й четверти XVI в., митрополит Даниил охарактеризован достаточно нелицеприятно. Приведем характеристику личности митрополита, приведенную бароном в его записках: «Даниил, около тридцати лет от роду, человек крепкого и тучного сложения, с красным лицом. Не желая казаться преданным более чреву, нежели постам, бдениям и молитвам, он перед отправлением торжественных богослужений всякий раз окуривал себе лицо серным дымом (серный дым – очень любопытная ассоциация могла возникнуть у верующего, ибо сера есть непременный атрибут дьявола – **В.П.**) чтобы придать ему бледности, [и с такой поддельной бледностью он обычно и являлся народу]…»[3]. Ив некоторых русских источниках той же эпохи о митрополите отзываются не лучшим образом. Так, например, опальный сын боярский Берсень Беклемишев в разговоре с опальным же старцем Максимом Греком на вопрос о том, был ли он у митрополита с просьбой о печаловании за свою судьбу, ответил, что де «яз того не ведаю, есть ли митрополит на Москве». Почему же, воспросил Грек, а Даниил? На что Берсень ему ответствовал: «Не ведаю деи митрополит, не ведаю простой чернец: учителна от него нет никоторого, а не печалуется ни о ком; а прежние святители сидели на своих местех в манатьах и печяловалися государю о всех людех…»[4]. Да и князь Андрей Курбский в своей истории отметился в деле обвинения митрополита во всяких грехах, называя Даниила «прегордым», «лютым» и «проклятым»[5].

Из этих настроенных явно недоброжелательно к Даниилу источников перед нами предстает личность весьма несимпатичная, и черный цвет доминирует в этом словесном портрете, написанном явно не чернилами, но черной же желчью. И вполне естественно, что такие негативные отзывы не могли не сказаться на репутации Даниила в глазах его потомков и исследователей. Так, автор многотомной истории Русской церкви

[1] Жмакин В.И. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881
[2] См., например: Буланин Д.М. Даниил // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV – XVI в. Вып. 2 (часть 1. А-К). Л., 1988. С. 182-185.
[3] Герберштейн С. Записки о Московии. Т. I. М., 2008. С. 149, 151.
[4] Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею Императорской Академии наук. Т. I. 1294-1598. СПб., 1836. С. 141.
[5] Курбский А.М. История о великом князе московском. СПб., 1913. Стб. 47, 51.

Е.Е. Голубинский вслед за недоброжелателями Даниила писал, что «по своим общественным нравам он нисколько не был пастырем – учителем, ибо отличался такой угодливостью перед государем, что не только дозволял последнему, но и сам ради него вероломным образом нарушал торжественные клятвы (в этом случае историк имел в виду, конечно, случай с удельным князем Василием Шемячичем, который был арестован после того, как явился в Москву, имея на руках охранную грамоту, заверенную митрополитом Даниилом – **В.П.**), и такою беспощадной и непримиримой ненавистью к своим врагам, какую только можно себе представить (и снова историк имел в виду, прежде всего, дело Максима Грека, находившегося с митрополитом в напряженных отношениях – **В.П.**)»[1].

Однако тот же Е.Е. Голубинский вынужден был признать, что, вопреки нелицеприятным характеристикам личности митрополита, «для исполнения пастырской обязанности учить словом он сделал столько, сколько никто из митрополитов, так что в сем … отношении он решительно выдается из ряда прочих митрополитов (и это при том, что ранее историк отмечал негодность Даниила именно как пастыря-учителя – **В.П.**)…»[2]. Любопытно, что предшественник Е.Е. Голубинского, автор первой фундаментальной истории Русской церкви митрополит Макарий (Булгаков) в своем очерке о Даниле отмечал, что негатив в оценках личности и деятельности митрополита связан в первую очередь с мнением людей, враждебно настроенных и потому пристрастных по отношению к митрополиту. «Правда, – писал Макарий после того, как дал довольно высокую оценку деятельности Даниила на кафедре, – сохранились о Даниле и свидетельства, для него невыгодные. Но чьи это свидетельства? Во-первых, людей недовольных, находившихся в опале, за которых он не хотел ходатайствовать (здесь митрополит Макарий имел в виду, конечно, Берсеня Беклемишева – **В.П.**) и которые, естественно, могли всячески порицать его в своих домашних беседах … Во-вторых, свидетельства людей, враждебных Даниилу, людей партии князя-инока Вассиана и Максима Грека, или враждебных и великому князю, каков был впоследствии князь Андрей Курсбкий». Последний, по словам Макария, «свою родовую и личную ненависть к царю Иоанну IV перенес и на отца его Василия и в своей известной «Истории князя великого московского» старался изобразить Василия Иоанновича как величайшего злодея и тирана. А вслед за тем до крайности восхваляя всех, кто имел несчастие подвергнуться его гневу (а, значит, заранее выдавая им своего рода индульгенцию – **В.П.**)…»[3].

Так кто же прав в этом заочном споре – Макарий или Голубинский? Можно ли сказать, что перед нами типичный случай (как это неоднократно бывает в истории), когда то, что представляется на первый взгляд вполне однозначным, при пристальном и непредвзятом рассмотрении всего комплекса документов и источников, таковым вовсе не является? И относится случай с митрополитом Даниилом и к такого рода примерам?

[1] Голубинский Е.Е. История Русской церкви. Т. 2. Вторая половина. М., 1900. С. 156.
[2] Там же. С. 156.
[3] Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской церкви. Кн. IV. Часть 1. М., 1996. С. 95-96.

Пожалуй, мы дадим на эти вопросы утвердительный ответ и поддержим позицию митрополита Макария. Увы, к сожалению, слова, сказанные отечественным историком Е.С. Корчминой по другому случаю, подходят и к этому: Е.С. Корчминой: «Обобщения в данном случае предшествовали накоплению эмпирического материала. Между тем **сформулированные тогда концепции порой продолжают восприниматься не как первое приближение к истине, а как нечто доказанное** (это место выделено нами не случайно – **В.П.** Именно так – не первое приближение к истине, а как нечто доказанное!). В результате изучение этой темы в последние десятилетия фактически остановилось, хотя в существующих работах по сути лишь поставлен круг тех вопросов, на которые ученым ещё предстоит дать ответ…»[1]. И внимательный, непредвзятый анализ других источников, не нарративных, а документальных, вкупе с изучением текстов, вышедших из-под пера митрополита, действительно не дают оснований для столь однозначно негативной оценки его личности и его деятельности.

При чтении актовых материалов, текстов, написанных самим митрополитов или людьми и его окружения (причем далеко не всегда настроенных к нему комплиментарно) перед нами предстает другой Даниил – один из начитаннейших, «книжных» людей своего времени (кстати, при нем, в бытность его игуменом Иосифо-Волоцкого монастыря в обители формируется серьезное книжное собрание), автор множества различных нравоучительных произведений (в которых он нещадно бичует пороки современного ему общества – и это разве не показатель, характеризующий лучше всего его серьезное отношение к пастырским обязанностям?), знаток канонического права, умелый хозяйственник (о чем свидетельствует целый ряд хозяйственных актов монастыря, относящихся ко времени игуменства Даниила) и преемник знаменитого Иосифа Волоцкого на игуменстве (характеристика Даниила из жития Иосифа – «старец, любяй нищету, и пребываа в трудех, и в посте, и в молитвах, и не любя празнословиа»[2], чем и вызвал серьезное неудовольствие впоследствии братии).

Кстати, если вести речь о преемстве Даниила на игуменстве, то здесь можно привести контрдовод, ибо сам Иосиф как будто не назначал Даниила своим преемником – ни в завещании, ни в последнем послании преподобного Василию III нет никаких указаний на то, что именно Даниил должен стать новым игуменом. Более того, называя достойных занять его место, Иосиф называет 10 иноков, и среди них нет Даниила[3]. Но на это можно возразить, что Савва Крутицкий составлял Житие тогда, когда Даниил был уже в опале, и что и кто мог помешать Савве воспроизвести реальную ситуацию с выборами нового игумена? И об избрании Даниила игуменом говорится и в другой редакции жития, составленной неизвестным книжником[4].

---

[1] Корчмина Е.С. «Многие миллионы государственной казны в неизвестности находятся»: недоимки по подушной подати в 1720–1760-х годах // Российская история. 2013. № 5. С. 78.
[2] Житие преподобного Иосифа Волоцкого, составленное Саввою, епископом Крутицким. М., 1864. С. 63.
[3] См.: Послания Иосифа Волоцкого. М.-Л., 1959. С. 239-240.
[4] Житие преп. Иосифа Волоколамского, составленное «неизвестным» // ЧОИДР. 1903. № 3. II. Материалы историко-литературные. С. 43.

Касаясь избрания Даниила игуменом монастыря, В.И. Жмакин указывал, что сам факт согласия Иосифа Волоцкого свидетельствовал как нельзя лучше в пользу того что Даниил был личностью яркой и неординарной, выделявшейся на фоне остальной братии своими достоинствами. «Самым заветным желанием Иосифа, – отмечал историк, – как известно, было сохранить дух и направление своего монастыря по возможности на долгое время. Поэтому, коль скоро он согласился с избранием братии и благословил на игуменство Даниила (тут уместна будет цитата из жития преподобного – **В.П.**: Иосиф «братиам игумена себе избирати повел. Тии же таковое самому паче възлагают, яко коегождо их всех известно знающу, и, егоже наречет, о сем вси извещение имуть. Великий же отец предаст им Данила игумена…»[1]. Итак, согласно этому списку Жития Иосифа Волоцкого, братия сама отдала право выбрать преемника Иосифу, и он самолично назначил на это место Даниила), в руки которого переходила теперь вся дальнейшая судьба созданного им монастыря, то это само собою говорит в пользу того, что Иосиф хорошо знал характер Даниила, вполне уверен был солидарности его взглядов со своими, и видел в нем не только преемника себе по должности, но и надежного и способного борца за свои идеи»[2]. Одним словом, под началом преп. Иосифа Волоцкого Даниил неизбежно должен был пройти хорошую школу, и если бы негативные стороны личности будущего митрополита всплыли бы в эти годы, вряд ли бы он сумел подняться столь высоко. Требовательный, жесткий, порой даже жестокий (на что указывал, к примеру, С.С. Аверинцев[3]), Иосиф не позволил бы Даниилу выдвинуться на первые роли в руководимом им монастыре. А так мы видим, что после смерти Иосифа именно Даниил возглавил обитель и, значит, все не так однозначно в сложившемся трудами Герберштейна и его информаторов облике Даниила.

Сюжет с избранием Даниила игуменом знаменитого монастыря является не единственным примером, который позволяет усомниться в негативной оценке митрополита. Так, митрополит Макарий, характеризуя его деятельность на митрополичей кафедре, отмечал, что на этом посту «Даниил явился таким архипастырем, каких у нас бывало немного. Он был по своему времени человек очень образованный и весьма начитанный, как свидетельствуют его сочинения и другие памятники. Он с ревностию проповедовал истины святой веры как в храмах, что составляло тогда у нас редкость, так и через послания разным лицам, смело обличал современные пороки в обществе, в духовенстве, в самых вельможах…»[4]. И даже знаменитые случаи с разрешением митрополита Василию III развестись и жениться вторично, а также с отказом печаловаться за Шемячича и обвинить великого князя в нарушении крестного целования могут быть объяснены не покорностью Даниила воле великого князя, а его осознанной позицией – если искать аналогии в византийской истории, то Даниила можно назвать представителем «партии» «икономов»-»политиков», считавших, что в отношениях Церкви и государства можно и должно идти на компромиссы, если спорная проблема имеет жизненно важное значение для

[1] Там же. С. 43.
[2] Жмакин В.И. Указ. соч. С. 122.
[3] Аверинцев С.С.Другой Рим. СПб., 2005. С. 351-352.
[4] Макарий (Булгаков), митрополит. Указ. соч. С. 95.

судьбы государства, а, значит, и церкви. А в том, что второй брак Василия III относился именно к такого рода вопросам, нет никакого сомнения – слишком много было поставлено на карту и слишком многое зависело в судьбе государства, самой Церкви, не говоря уже о жизнях сотен тысяч рядовых прихожан, чтобы глава церкви, самим Богом назначенный сотрудничать с верховным правителем (а именно в этом и есть истинное назначение симфонии) в деле спасения православного государства. Точно также и в деле несчастного удельного князя митрополит вынужден был взять на себя грех преступления клятвы, ибо, в противном случае, последствия неразрешенной столь радикальным образом проблемы могли быть намного печальнее.

При этом Даниила вовсе нельзя назвать человеком, который имел гибкую спину. Так, он прямо и открыто осудил Василия III за его решение сбрить бороду (правда, будучи царедворцем, все же не назвал великого князя прямо в своих обличительных словах, но всякий, кому попадали в руки слова Даниила, понимал, о ком и о чем идет речь[1]). В самом деле, казус с бородой, как это ни странно, имел не меньшую значимость, как и казус со вторым браком. Ведь бездетность государя неизбежно влекла после его смерти радикальные перестановки при дворе и смену политических ориентиров, и эти перемены неизбежно влекли за собой опалы и даже казни проигравших и тех, кто был связан с ними родственными и патрон-клиентскими связями. И, выступая против развода государя, защитники канона тем самым ставили под сомнение свою лояльность верховной власти. Бритье же бороды и связанная с ним смена облика великого князя, переставшего в результате такого шага соответствовать каноническому облику православного государя ставило, в перспективе, вопрос о том, а является ли Василий III настоящим, «прямым» православным государем? Неудивительно, что в итоге дискуссия вокруг допустимости второго брака государя и бритья бород приобрела столь живой и острый характер с ярко выраженным политическом оттенком. И это немудрено, ибо, как подметил Я.С. Лурье, проблема второго брака Василия II (и брадобрития) подняла «множество острых **политических и нравственных** (выделено нами – **В.П.**) вопросов. Прежде всего поступок Василия III был вызовом традициям и церковным установлениям (с браком – да, но вот с брадобритием, как будет показано ниже, не совсем – **В.П.**). Вставал, следовательно, вопрос о пределах власти «государя всея Руси», о том, **что сильнее: эта власть или вековой обычай, утвержденный церковью** (выделено нами – **В.П.**)…»[2].

Другим примером, который показывает непримиримое отношение Даниила к попыткам нарушить негласное разделение властей, может служить казус с пострижением в монахи умирающего Василия III. Брат великого князя, удельный князь Андрей Старицкий, поддержанный некоторыми приближенными Василия III, попытался воспрепятствовать обряду, который собрался было совершить митрополит. Однако, по словам летописца, «глагола Данил митрополит князю Андрею: “Аз тебя не благословляю ни в сей век, ни в

[1] См.: Пенской В.В. «Яко блудницам обычай есть…»: казус с бородой Василия III // В печати.
[2] Очерки истории СССР. Т. V. М., 1955. С.110-111.

будущии, а того тобе у мене не отняти, занеже сосуд сребрян добро, а позлащен того лутчи"…»[1]. Вряд ли можно истолковать слова митрополита как недвусмысленный отказ удельному князю в праве препятствовать отправлению митрополитом своих обязанностей. И это при том, что князь Андрей был достаточно могущественным и влиятельным, и к тому же в условиях междуцарствия ситуация могла повернуться так, что Даниил мог оказаться в опале происками Старицкого князя.

Одним словом, у нас есть достаточно оснований, чтобы отказаться от черно-белой трактовки образа митрополита Даниила и попытаться реконструировать его биографию, подойдя к ее написанию непредвзято и более объективно, чем это было принято ранее.

Литература

1. Жмакин В.И. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881.
2. Буланин Д.М. Даниил // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV – XVI в. Вып. 2 (часть 1. А-К). Л., 1988. С. 182-185.
3. Герберштейн С. Записки о Московии. Т. I. М., 2008.
4. Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею Императорской Академии наук. Т. I. 1294-1598. СПб., 1836.
5. Курбский А.М. История о великом князе московском. СПб., 1913.
6. Голубинский Е.Е. История Русской церкви. Т. 2. Вторая половина. М., 1900.
7. Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской церкви. Кн. IV. Часть 1. М., 1996.
8. Корчмина Е.С. «Многие миллионы государственной казны в неизвестности находятся»: недоимки по подушной подати в 1720–1760-х годах // Российская история. 2013. № 5.
9. Житие преподобного Иосифа Волоцкого, составленное Саввою, епископом Крутицким. М., 1864.
10. Послания Иосифа Волоцкого. М.-Л., 1959.
11. Житие преп. Иосифа Волоколамского, составленное «неизвестным» // ЧОИДР. 1903. № 3. II. Материалы историко-литературные. С. 1-43.
12. Аверинцев С.С.Другой Рим. СПб., 2005.
13. Пенской В.В. «Яко блудницам обычай есть…»: казус с бородой Василия III // В печати.
14. Очерки истории СССР. Т. V. М., 1955.
15. Новгородская летопись по списку П.П. Дубровского // ПСРЛ. Т. XLIII. М., 2004.

ОСНОВНЫЕ ТРУДЫ МИТРОПОЛИТА МАКАРИЯ (БУЛГАКОВА)

Прудников Александр Сергеевич,
магистрант СТФ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

В хронологическом порядке труды митрополита Макария можно представить следующим списком: «История Киевской духовной Академии», «История русского раскола, известного под именем старообрядчества», «История русской церкви», «История христианства в России до равноапостольного князя Владимира», «История Русской церкви 12 томов», «Православно-догматическое богословие» (в 2-х томах), «Руководство к изучению христианского православно-догматического богословия», «Введение в православное богословие», «Очерк истории русской церкви в период до-

[1] Новгородская летопись по списку П.П. Дубровского // ПСРЛ. Т. XLIII. М., 2004. С. 231.

татарский», статья «Литературные труды Максима Грека», а также многочисленные слова и речи. Ещё можно добавить небольшой труд, который он написал будучи иеромонахом в Киевской академии, – «Извлечение догматических мест из сочинений св. Димитрия Ростовского».

Нетрудно заметить, что все труды митр. Макария посвящены двум церковным дисциплинам, – православной догматике и истории церкви. Со студенческой скамьи и до преклонных лет владыка Макарий обогащал отечественную науку и развивал духовное образование в России именно в этих двух направлениях. Сам этот факт говорит о внутренних качествах митр. Макария – последовательности, дисциплинированности, организованности.

Среди всех трудов приснопамятного владыки следует выделить два основных труда – «Православно-догматическое богословие» (в 2-х томах) и «История Русской церкви» в 12 томах. Все остальные труды можно рассматривать или как наработки, которые автор затем использовал при написании основных трудов, или как вторичные сочинения. Уже на протяжении ста пятидесяти лет учебник по догматике митр. Макария и его 12 томов истории Русской церкви остаётся во многих отношениях непревзойдённым трудом, не только по своему объёму, но и по справочному материалу, приведённому в этих книгах.

Чтобы лучше оценить работу приснопамятного Макария, обратимся к той эпоху, в которой он жил и работал.

Митрополит Макарий родился спустя несколько лет после победы России в Отечественной войне 1812 г. В то время, как «галлы и с ними двунадесят языков», собранных Наполеоном со всей Западной Европы, вторглись в Россию, сама Россия, в её специфике религиозной жизни, претерпевала упадок православного образования, кризис религиозной самоидентичности. Учебный процесс в православных семинариях строился по западным образцам, основные предметы преподавались на латыни, по латинским же (католическим) и протестантским учебникам. По этой причине многие представители дворянства, даже сам Император, обер-прокуроры и преподаватели духовных учебных заведений в то время увлекавшиеся западной мистикой, т.н. «внутренним христианством», католической и масонской духовностью, не понимали и не видели своего отступления от веры отцов. Многие искренне полагали, что «новая духовность», которую они обрели через иностранные книги, есть то же самое восточное христианство, только в более интеллектуализированном и духовном своём срезе.

Такое болезненное состояние духовного образования в России вскоре изменилось. Реформы, осуществлённые свт. Филаретом Дроздовым, ввели русский язык в образовательный обиход. Стали появляться первые учебные пособия на русском языке. Конечно, то были сильно «схоластизированные» лекции, т.к. *писались* они людьми всё-таки старой закалки. Учебные процесс отныне приобретает ступенчатую структуру: духовные училища, семинарии и – что новое – академии, которые должны были готовить *собственных* преподавателей и учёных. То было время подъёма национального самосознания после победы над Наполеоном, но вряд ли волны этого подъёма доходили до

тихой гавани Церкви. Русификация духовного образования была делом своего времени – плод созрел.

Именно в такой атмосфере будущий митрополит Московский Макарий начинает свой научный путь. В 33 года он издаёт свой двухтомник по догматическому богословию. Труд сразу высоко оценивается. Надо сказать, что, несмотря на то, что уже тогда догматических пособий на русском языке существовало несколько, именно работа митр. Макария осталась официальным учебником по этому предмету вплоть до 1917 г.

Догматика владыки Макария придерживается традиционного способа изложения материала. сначала о Боге в Самом Себе (Deus ad intra), затем о Боге в Его явлении твари (Deus ad extra). Такой же принцип работы использовали архиеп. Филарет (Гумилевский), архиеп. Сильвестр (Малеванский) и другие авторы. Попытки построить систему догматического богословия по-другому были не очень удачными. Например, прот. Павел Светлов (1861—1945 гг.) пытался построить всю систему догматики вокруг учения о спасении, прот. Петр Лепорский (1871—1923 гг.) – вокруг догмата о Боговоплощении, однако эти попытки не получили признания. Нужно отметить, что в работе архиеп. Сильвестра впервые был предложен исторический метод изложения догматов, т.е. автор предпринял попытку показать, как развивалось догматическое учение Церкви в исторической перспективе[1]. Именно этот метод (исторический или историко-критический) в процессе развития догматической дисциплины стал противопоставляться системно-схоластичному методу, представленному в работе митр. Макария.

Проф. Н.К. Гаврюшин пишет: «Иннокентий (Борисов), а позднее Сильвестр (Малеванский) являются определяющими фигурами для русской богословской школы, противостоящей схоластике. Примечательно, что оба они явились критиками и антиподами авторитетных представителей более официозной линии — Иннокентий указал на ряд существенных ошибок в «Катехизисе» Филарета Московского, а Сильвестр предложил альтернативную по отношению к макарьевской концепцию изложения догматики… Он собственно, совершил подлинную революцию, приняв принцип историзма в самую что ни на есть догматическую дисциплину»[2]. Ему же вторит прот. Г. Флоровский: «Назад к живому и истинному Христианству ведет не накатанный путь схоластики, а тропа истории. Найти синтез возможно не в сухой «систематизации», основанной на чуждых источниках, а лишь в живом, порой сложном и противоречивом опыте истории Церкви. Так в конце прошлого столетия путем русского богословия стал «исторический метод». Этот метод «…» – самое важное достижение русского богословского наследия»[3].

Схоластичность и несамостоятельность работы митр. Макарий ещё в 19 в. стала его ахиллесовой пятой, по которой били такие критики, как

[1] О. В. Давыденков. «Догматическое богословие». Электронный ресурс: http://azbyka.ru/otechnik/Oleg_Davydenkov/dogmaticheskoe-bogoslovie/ (Дата обращения: 01.04.2016 г.)
[2] Н.К. Гаврюшин, проф. «Русской богословие. Очерки и портреты». — Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011 г.
[3] Г.В. Флоровский. «Западное влияние в русском богословии». Электронный ресурс: http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=316 (Дата обращения: 28.03.2016 г.)

А.С. Хомяков, сщмч. Иларион (Троицкий), упомянутые прот. Г. Флоровский и проф. Н.К. Гаврюшин. Трудов, хоть сколько-нибудь защищавших владыку Макарий, не было видно. Однако, в последнее время появляется богословская критика самих «ревнителей православности», упрекавших митр. Макария. Прежде всего, здесь нужно отметить статью прот. В. Асмуса «Архиеп. Иларион Троицкий и православное богословие», в которой он критикует сотериологические взгляды священномученика, отвергавшего Искупительную ценность Креста Господня и учившего, что для акта спасения (отождествлённого с теозисом) достаточно было чуда Боговоплощения[1]. Нет смысла цитировать критику сщмч. Иллариона, адресованную догматике митр. Макария, – она написана в духе Хомякова.

А.С. Хомякова, наиболее резкого критика владыки Макария, обличает православный публицист А.В. Буздалов в своей статье «Пленение схоластикой и освобождение софистикой». Приведём его размышления: «В настоящее время уже не являются секретом западные корни самого славянофильского интуитивизма, имеющего прямое отношение не только к святоотеческой мысли, с которой славянофилы были знакомы все же хуже, чем с немецким идеализмом (романтическим трансцендентализмом). Собственно, свв. отцов Хомяков почти не цитирует, видимо, и в этом уповая на свою природную интуицию. «Закон чисто внешний и, следовательно, рассудочный, заступил место закона нравственного и живого, который один не боится рационализма, ибо объемлет не только разум человека, но и все его существо». Это типичное для шеллингианской и вообще романтической гносеологии противопоставление «живого» интуитивного знания «мертвой» рассудочности их оппонентов: и терминологически, и по идее мифической целокупности «всего существа человека», то есть без православного, как такового, разделения нового и ветхого Адама, в результате чего неотъемлемой частью этого опытного интуитивизма («полноты человеческого духа») оказывается «живая органика» падшего естества, или совокупность греховных страстей и мнений. Что накладывает на богословие славянофилов явный романтический характер, в излишнем полемическом энтузиазме принятый русским богословием начала XX в. за святоотеческий».

Встречается в работе Буздалова и прямая защита макарьевской догматики. В ней, пишет Буздалов, нет того «иррационального тумана», в котором, как в облаке, можно «контрабандой протащить всё, что угодно». «Здесь идет самая прозаическая теологическая работа. У богослова нет никаких привилегированных отношений с Духом Истины, особой «опытной» близости к Богу, так что догматы уже не писаны для того, кто сделался «другом» и «сыном» Богу, а не просто работником. Здесь смиренно, именно как школяры, следуют непреложным образцам, пристально (с помощью циркуля и линейки классической логики) выверяют правильность каждого шага, соответствие эталонам «мер и весов», хранящимся в Свв. Писании и Предании».

[1] Юридический характер терминов, в которых митр. Макарий рассказывает о догмате Искупления, действительно, является одним из слабых (по причине своей заимствованности и схоластичности) мест в его «догматике». Вторым, и, возможно, последним слабым местом в его работе является параграф, посвящённый Преданию Церкви и соотношению его с Писанием.

Защищает Буздалов и схоластичность работы владыки Макария: «Попытка русского богословия XX в. свести «сущность искупления по учению восточных отцов» к «возрождению естества человеческого»[1] несостоятельна прежде всего с точки зрения богословия как такового, богословия как объективной науки, потому что сущностью «возрождения естества» должно быть возрождение естества, а сущностью «искупления греха» (как вины) – искупление греха. Тогда как система, где сущностью одного понятия является другое понятие, всегда называлась софистикой (или в лучшем случае метафористикой, поэтикой), которая в науке и является единственной альтернативой схоластики (с ее классической логикой)»[2].

И хотя научный и образовательный статус А.В. Буздалова несравненно меньше, чем у тех, кого он критикует (А.В. публикуется, в основном, в сети, а информацию о его научной степени и образовании найти затруднительно), его точка зрения также заслуживает внимания.

Справедливости ради необходимо сказать, что более сдержанную критику догматики митр. Макария дали такие авторитетные его современники, как свтт. Филарет (Дроздов) и Игнатий (Брянчанинов).

Теперь же обратимся ко второму пиковому труду митр. Макария – к его «Истории Русской церкви». Это был труд всей его жизни, последний том которого был издан уже после смерти владыки. По полноте охвата материала «История Русской Церкви» может быть сопоставима лишь с «Историей России» С.М. Соловьева. За основу периодизации историк принял каноническое положение Русской Церкви (зависимость от Константинопольского Патриарха), а внутри больших разделов использовал деление по времени предстоятельства Первоиерархов Русской Церкви. В каждом из периодов автор рассмотрел стороны жизни Русской Церкви: историю иерархии, богослужения, монашества, состояние веры в обществе. Фундаментальность исследования, богатство собранного материала, прекрасный язык способствовали тому, что этот труд, комментированный и дополненный, был переиздан в 90-х гг. XX в.

Заслугой митр. Макария, как историка, была глубокая разработка вопроса об истории православной церкви в землях Украины и Беларуси. Он показал особенности положения Православной Церкви под властью католических правителей, выявил причины упадка церковной жизни во 2-й половине XVI в. Автор дает яркую характеристику и внутренних конфликтов в православном обществе, которые привели к подчинению большинства православных епископов папе Римскому в результате заключения Брестской унии, и борьбы православного населения против унии, которую ему навязывали. В работе собран богатый материал о начавшемся с конца XVI в. сближении духовенства Западнорусской митрополии с Московским Патриархатом. Из-за преждевременной смерти автора изложение истории Западнорусской митрополии было доведено лишь до конца 50-х гг. XVII в. Имевшийся пробел

[1] П. Гнедич «Догмат искупления в русской богословской науке». — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.

[2] А.В. Буздалов. «Пленение схоластикой и освобождение софистикой». Электронный ресурс: http://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/plenenie-skholastikoj-i-osvobozhdenie-sofistikoj/ (Дата обращения: 01.04.2016 г.)

был восполнен с появлением труда профессора СПбДА И. Чистовича «Очерк истории Западнорусской Церкви».

Униатская историография не создала чего-либо равноценного этим работам. В главном труде по истории Западнорусской митрополии, написанном Перемышльским епископом Ю. Пелешем история Западнорусской митрополии до 1596 г. изложена в основном на основе материалов митр. Макария.

Другая отличительная черта владыки, как историка, – некритическое отношение к источникам, летописям и различным преданиям. Митр. Макарий например, отстаивал то мнение, что проповедь ап. Андрея на территориях будущей Руси всё-таки имела место в действительности. В этом он расходился с такими историками критического метода, как проф. Е.Е. Голубинский и проф. П.В. Знаменский. Очень показательно, что, несмотря на расхождение в мнениях, владыка Макарий выделял деньги на публикацию работ того же Голубинского. Он доверял ответственные научные поручения тем людям, взглядов которых не придерживался.

Это существенная черта митрополита Макария: в нём пастырство не ущемляло учёного. Ущемляла ли наука его пастырские качества и деятельность? Один Бог знает. Митр. Макарий не имел склонности «анафематствовать» всякого, кто относился критически к какой-либо стороне наследия церкви. И причина тут, как видится, не в том, что он имел расплывчатые богословские взгляды или был экуменистом. Он просто допускал свободу научного диспута по вопросам церковной истории и даже богословия. Он отделял науку от пастырства. У Филарета Дроздова, например, научность явно ущемлялась пастырской психологией. Он постоянно следил за тем, чтобы и то, что он писал, и то, что издаётся в стране в целом (напомни, что церковно-государственная цензура была очень деятельна в то время), не «смущало умы», не вводило в соблазн «малых сих». По этим соображениям многое утаивалось, замалчивалось, не издавалось, правилось. За это его некоторые критикуют (проф. Гаврюшин, например), сравнивают с чеховским «человеком в футляре».

Данный юбилей митрополита Макария знаменателен для России именно в связи с дискуссией вокруг включения церковных и около-церковных дисциплин в научную номенклатуру. Опыт митр. Макария может показать, как в церковной науке отделить Божие от кесарева и как не допустить сращивания жанра проповеди и научного труда верующего человека.

Литература

1. Асмус В.В. «Архиеп. Иларион Троицкий и православное богословие». Электронный ресурс: http://azbyka.ru/otechnik/Valentin_Asmus/arhiepiskop-ilarion-troitskij-i-pravoslavnoe-bogoslovie/ (Дата обращения: 01.04.2016 г.)

2. Буздалов А.В. «Пленение схоластикой и освобождение софистикой». Электронный ресурс: http://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/plenenie-skholastikoj-i-osvobozhdenie-sofistikoj/ (Дата обращения: 01.04.2016 г.).

3. Гаврюшин Н.К., проф. «Русской богословие. Очерки и портреты». — Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011 г. – 672 с.

4. Гнедич П. «Догмат искупления в русской богословской науке». — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 496 с.

5. Давыденков О.В. «Догматическое богословие». Электронный ресурс: http://azbyka.ru/otechnik/Oleg_Davydenkov/dogmaticheskoe-bogoslovie/ (Дата обращения: 01.04.2016 г.)

6. Макарий (Булгаков), Митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. – М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994-1996.
7. Макарий (Булгаков), Митрополит Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие. Электронный ресурс: http://predanie.ru/lib/book/172980/ (Дата обращения: 29.03.2016 г.)
8. Петухов А. «Учёные труды митрополита Московского Макарий (Булгакова) и их значение для православной Церкви». Электронное издание. – М.: Изд. «Аксион эстин», 2011 г.
9. Флоровский Г.В. Западное влияние в русском богословии. Электронный ресурс: http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=316 (Дата обращения: 28.03.2016 г.)

ПРИХОДСКАЯ ОБЩИНА: ПУТЬ К СОБОРНОСТИ ЧЕРЕЗ ИНДИВИДУАЛЬНОЕ САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ

иерей Сергей Рубежанский,
настоятель храма Усекновения главы Иоанна Предтечи,
п. Уразово, Белгородская обл. (Россия)

Прейдя в семью Церковную,
Отыщешь путь к себе.
Найдешь ты жизнь духовную,
И Бог живет в тебе.

В реалиях современной приходской жизни возникает вопрос о том, как человеку понять и принять дух церковной соборности в обществе, где повсеместно культивируются и навязываются ценности индивидуальной, светской личности. Но, стоит отметить, что эта тема борьбы индивидуальности и соборности, тревожила и прошлые поколения людей осмысленно задумывающихся о пути человеческого саморазвития. Яркими представителями таких споров были «славянофилы» и «западники». Алексей Степанович Хомяков уже в 19 в. понимал, что путь Запада (крайний индивидуализм), не мог быть применим к России. Он видел в крайнем индивидуализме вред для духовного развития и отмечал, что Россия должна идти путем соборности, как единственно верном для исконно православной страны. Николай Бердяев в своей монографии, посвященной творчеству и личности Алексея Степановича Хомякова, передает его слова: «Русский народ – народ христианский, и общество русское – христианское общество, а потому общество органическое, живущее единым соборным духом»[1]. Но, все ли так просто и возможна ли настоящая соборность, без индивидуальных личностей?

В приходской жизни, как лакмусовой бумажке, хорошо видны изменяющиеся настроения людей, их шатание от одной крайности к другой. Человеку, имеющему мало опыта жизни в церковной общине, приходится сталкиваться с трудностями, которые ему мешают впитать в себя правильный образ настоящего духовного самосовершенствования. Очень часто люди, только переступившие порог храма, пытаются найти для себя «руководителя» в лице местного священника. Вверяют ему всю свою жизнь, строго повинуясь его указаниям без анализа его советов, что порой приводит к печальным последствиям. Конечно, большая ответственность лежит на данном

[1] Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – С. 399.

священнике, но люди, не должны терять рассудительность и благоразумие. Ведь сами священники, тоже люди, и как все, они могут ошибаться и порой давать неправильные советы. Для начала духовной жизни, человеку важно понять, что главной целью и главным руководителем для него, является Бог. Священник – помощник, с которым вы *вместе* идете на встречу к Нему.

В 21 в., мы сталкиваемся с этой сложностью поиска взаимосвязи соборной, общинной жизни на приходе и личными индивидуальными качествами каждого в отдельности человека. Ведь прихожанин остается гражданином своей страны и, так или иначе, впитывает ценности светского общества. Вопрос в том, *насколько* ему удается сохранять в себе христианские ценности, на сколько удается эти ценности привить другим окружающим его людям. И здесь, как раз и необходима сильная, созревшая личность, способная противостоять «веку сему» и жить по заповедям Христа. И только совокупность таких «личностей» формирует настоящую приходскую общину, способную на созидательную и деятельную работу.

В приходской жизни очень важны Воскресные школы для взрослых. Проповедь – монологична, а для понимания нужен диалог. Очень важно для прихожан, иметь возможность задать вопрос и получить не спешный, развернутый ответ. В любой приходской общине, где проводят такие встречи, «дух» церковной жизни более здоровый и люди начинаю впитывать в себя правильное, не искаженное православие.

Вторым шагом на пути духовного совершенствования, является необходимость изучения догматики Православной церкви. Это очень важно, так как способствует освобождению неокрепшего сознания от суеверий и языческих привнесений (пусть и не вольных). С этого момента, начинается формирование полноценной индивидуальности в духе церковной соборности. Апостолы, находясь с Господом, впитывая его учение, становились личностями, способными противостоять изменчивому и греховному миру.

Подлинное величие человека заключается в том, *что* роднит его с Богом. Как сказано в Библии: «Подлинное величие, слава и честь человека состоят в том, что он создан по образу и подобию Божию»[1]. Человек как высшее творение Боже включает в себе разные формы бытия: неорганическую, растительную, животную. А своим умом, способен охватить всю вселенную. Недаром еще древние философы Греции говорили о человеке как о микрокосмосе, «малом мире» в самом мире. Святой Иоанн Дамаскин говорит так: «Выражение «по образу» указывает на способность ума и свободу, тогда как выражение «по подобию» означает уподобление Богу в добродетели, насколько это возможно для человека»[2]. И здесь мы находим главное, что без свободы (личных индивидуальных качеств) не возможно полноценно существовать. Не возможно раскрыть в себе образ Божий, который дарует нам понимание важности лично-индивидуального в обще-соборном. Сам Господь сказал: «Познайте истину, и истина вас освободит»[3]. А истина и есть сам Бог –

[1] Бытие гл. 1, стих 26.
[2] Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М.: Лодья, 2004. – С. 79.
[3] Евангелие от Иоанна 8:32

воплотившийся Христос: «Если Сын вас освободит, истинно свободны будете[1]. О свободе хорошо сказал протоиерей Василий Зеньковский: «Свобода – она не отделима от пребывания в истине, от нашей жизни в Церкви. Лишь благодатные дары Церкви сообщают дару свободы, который присущь всем, творческую силу. Только в Церкви и с Церковью мы реализуем в себе дар свободы»[2].

Для формирования хорошей приходской общины, очень важна работа с каждым человеком в отдельности. Разный образовательный уровень, разная социальная принадлежность, диктует нам необходимость, на пути к соборной церковной жизни, идти путем индивидуальной работы, методом личностного служения. И как во всех важных вещах, так и в духовной жизни, не должно быть крайностей. Через развитие индивидуальных качеств человека формируется настоящая Церковная соборность, способная стать парадигмой для духовного совершенствования на пути нашего спасения.

Литература

1. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – С. 399.
2. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М.: Лодья, 2004. – С. 79.
3. Зеньковский В.В. Апологетика. – М.: Лепта-Пресс, 2004. – С. 369.

ОРГАНИЗАЦИЈА И МИСИЈА ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У 21. ВЕКУ'

Станишић Сања
дипл. теолог, студент мастер програмаУниверзитета
г. Белград (Република Сербија)

„Који човјек од вас, имајући сто оваца и изгубивши једну од њих, не остави деведесет и девет у пустињи и не иде за изгубљеном док је не нађе" (Лука 15,4)[3].

Ништа сликовитије и лепше необјашњава делатност Цркве у овоме свету као што су то речи из Јеванђеља, међутим у 21. веку Православна црква, мора да има јасну визију у погледу своје мисије, да боље сагледа своју улогу у друштву, ако жели да испуни свој главни циљ сједињење људи са Богом, али јединство са Творцем није могуће без вере, то и јесте изазов који тражи темељна и брза решења, како и на који начин приближити се човеку овога времена. Наравно, то незначи да Црква треба да одбаци своје досадашње мисионараске методе, али да би се обратила свима, брзо прелазећи границе које су међу нама, морају више да се користе информационе и комуникационе технологије. Активизам у том правцу Православне цркве мора бити већи, кроз све врсте медија, интернет, друштвене мреже, сајтове, као и издавачку делатност. Ауторка овог текста има свест о томе да православни хришћани, као и све православне цркве, исте користе, али је и друга чињеница присутна, да није довољно искоришћен овај техничко-технолошки, као и људски ресурс. Врло лако је то доказати, примера ради, ако узмемо званичне сајтове православних цркава, видећемо да као понуђени језици на којима су текстови,

[1] Евангелие от Иоанна 8:36
[2] Зеньковский В.В. Апологетика. – М.: Лепта-Пресс, 2004. – С. 369.
[3] Свето Писмо Новог Завета, Свето Јеванђеље од Луке, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд, 1998. године

вести и обавештења, максимално преведен на два до осам језика, укључујући у тај број и језик којим се говори у помесној цркви. Како испунити јеванђељску мисију, која се огледа у мудрости и поуци коју нам даде Наш Господ Исус Христос:„ Ви сте со земљи [...]"(Матеј 5,13)[1] или „Ви сте свјетлост свијету[...](Матеј 5,14)[2], ако нас нико, ко не говори језиком који није наш матерњи не може да разуме.[3] Јеванђеље мора данас бити доступно свима, на свим језицима, не можемо да дозволимо да они који на свој начин тумаче поруку Господа Исуса Христа, примера ради Јеховини сведоци, њихов сајт нуди могућност претраге на преко 800 светских језика и преко 80 знаковних језика, тако омогућивши и људима оштећеног слуха или одсуства истог, да лакше дођу до истине коју нуде они, који непризнају истинску Христову Цркву.[4] Ништа мање у својој мисији Православна црква не сме изоставити оне који имају оштећен вид или су тотално без истог, Свето Писмо, поуке Светих Отаца, молитве, Света Литургија, као и остала богослужења морају да буду издата на Брајевој азбуци[5]. Ако и један међу нама живи у свету тишине или таме, ми морамо да му донесемо светлост и звук, а то су речи нашег Господа Исуса Христа. Мисионарско служење мора да обухвати све, почевши од свих нивоа образовних институција, преко здравствених, социјалних, казнено-поправних завода, домова за незбринуту децу, прихватилишта за младе, центара у превенцији болести зависности и многих других институција, али овде треба навести и препоруку мисионарима коју је дао Патријарх московски и све Русије Кирил, у децембру 2014. године: „[...] данас је потребно радити и са људима који су се, припадајући етнички и културно православној традицији, стицајем животних околности у значајној мери нашли одвојени не само од цивилизацијских добара већ и од везе са православним духовним центрима-храмовима и манастирима. Људима који раде у екстремним условима (на пример на платформама за добијање гаса или нафте) присуство свештеника је исто тако важно као и служење војних капелана у оружаним снагама."[6] Споменућемо да издавачка делатност мора да буде прилагођена свим узрастима, тачније да се издају часописи, књиге, песмарице, нарочито за млађи нараштај, да им буду разумљиве и пријемчиве поруке Јеванђеља које би им се дале на тај начин, али омогућити им бојанке, слагалице, друштвене игре везане за познавање Светог Писма Старог и Новог Завета, као и анимирани филмови, где би се на један православни начин приказале и личности Светог Писма, Светитељи, Света Литургија, Крштење, Евхаристија. Никако се не треба уљуљкивати да у 21. веку свима је доступан интернет и телевизија, на велику жалост многим породицама у неразвијеним деловима наше Васељење можда је једини прозор у свет радио пријемник, реч пастира која доноси утеху, љубав,

[1] Свето Писмо Новог Завета, Свето Јеванђеље од Матеја, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд, 1998. године
[2] Свето Писмо Новог Завета, Свето Јеванђеље од Матеја, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд, 1998. године
[3] К. Кончаревић, Сакрална комуникација: норме, традиције, средства, Православни богословски факултет, Београд, 2013. године
[4] Јеховини сведоци,https://www.jw.org/sr-cyrl/, последњи пут приступано 31.3.2016.године
[5] Брајева азбука је специјално писмо намењено особама са слабим видом или слепим особама. Брејево писмо за слепе настало је 1825. године. Произашло је из такозваног ноћног писма тајне службе које су га користиле у ноћним ратним дејствима. Луј Брај је усавршио ову технику и настојао да се она примењује у пракси. Основна ћелија Брајевог писма састоји се из шест тачака, а сваком слобу одговара одређена комбинација тих рељефних тачака.
[6] Патријарх московски и све Русије Кирил, Данас је тема мисије-главна тема Цркве, 10. децембра 2014. године, Православни мисионарски центар о. Данил Сисојев у саставу мисионарског одељења при Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве, http://www.svedokverni.org/, последњи пут приступано 31.3.2016. године

заједништво, позива на слогу, на покајање, на спасење, мора да се чује што даље и што више људи да исту прихвати не само својим слухом, већ срцем.

УНУТРАШЊА И СПОЉАШЊА МИСИЈА ЦРКВЕ

У веку у којем је све окренуто материјалном Црква мора добро да разграничи унутрашњу и спољашњу мисију, јер прва је стриктно везана за једну одређену територију, и хришћанство у том домену поприма често културне и етничке карактеристике средине у којој је било прихваћено и временом је еволуирало на један специфичан начин, што таква особеност може имати своју харизму. Овде долази и до изражаја однос између државе и Цркве, који кроз историју често показује да је Црква била гоњена и да је сазидана на онима који су пострадали Христа ради. Њена мисија огледа се у томе да она саветује, опомиње, позива на слогу, праштање, љубав, да води путем спасења, да укаже на све друштвене аномалије, моралне девијатности, да духовно обогаћује, учи, васпитава и теши. Омогућава личности, али и целокупној заједници преображај. Кроз своју мисију Православна црква сведочи Јеванђељску истину, али и показује да је Црква ванвременска и ванисторијска и да је целовита на Светој Литургији, кроз Свету тајну Евхаристије. Када је у питању спољашња мисија, Православна црквава, мора да води рачуна да њени мисионари који иду изван њених граница, које најчешће обухватају територијално распростирање једне државе, одрастају, образују се под утицајем једне специфичне етно-националне историје, менталитета, културе и традиције. Зашто ово треба узети у обзир, јер је врло важно да када се мисионар, а нарочито ако је млад и неискусан, добро подучи да његова мисија није наметање личне традиције, већ да култура и традиција са којом се суочава треба да добије испуњење хришћанским смислом.Зато сваки мисионар мора да се труди да својим деловањем очува националну културу и традицију са којом долази у додир, као и да исту обнавља у хришћанском духу.

Код унутрашње и спољашње мисије Цркве, мора се више улагати у образовање кроз оснивање основних и средњих школа, које ће поред световних, понудити и духовне науке, али ће образовати што више младих, и на тај начин омогућити свима да добију бесплатно образовање и могућности да лакше овладају одређеним вештинама. Црква мора и да се посвети маргинализованима, као што су старије генерације, напуштене од своје деце и унучади, мора им се обезбедити дневни боравак, старачки домови, као и они који ће добровољно одлазити да им помажу у њиховим домовима, али и здравствена и духовна нега. Дати им утеху и сигурност, да нису одбачени и заборављени. Ништа мање није потреба за отварањем склоништа и прихватилишта за бескућнике, којима су потребна, храна, обућа, одећа, скроман смештај да се склоне од жеге или студени. Јер то је одговор на питање, ко је мој ближњи. Најболнија тема пред којом сви окрећу главу јесу напуштена деца. Црква ту мора да има водећу улогу у њиховој заштити и збрињавању, при великим манастирима и већим парохијским храмовима да се организују прихватни центри за незбринуту децу, али и за инвалиде, као и за особе ометене у развоју. Поред свештеника у болницама, треба да се укључе и други чланови

Цркве који би посетама и својим присуством невољницима мало олакшали муке и били велика подршка у истрајавању на путу оздрављења.

Ограниченошћу формом коју један рад мора да има, није могуће указати где све Цркава има своју улогу и мисију, колико је битно да се у 21. веку укључи у све процесе и да овом свету, друштву у целини покаже не само речју већ и делима шта значи очување Божје творевине, примера коришћењем обновљивих енергија, отварањем центара за рециклажу, бриге о одбаченима, хуманитарне акције, образовање, чување културног насеђа, али и стварање једног новог културног момента.

УМЕСТО ЗАВРШНЕ РЕЧИ

И да завршимо овај рад речима Јеванђеља које показују шта је мисија и организација Цркве: ,,Идите, дакле, и научите све народе крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа, Учећи их да држе све што сам вам заповједио, и ево, ја сам са вама у све дане до свршетка вијека. Амин."(Матеј 28,19-20)[1].

Литература

1. Свето Писмо Новог Завета, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд, 1998. Године.
2. Свети Авва Јустин Ћелијски, Унутрашња мисија наше Цркве (Реализација Павославља), Библиотека, Дела савремених теолога, https://svetosavlje.org/sr/unutrasnja-misija-nase-crkve/, приступљено последњи пут 28.3.2016. године.
3. Патријарх московски и све Русије Кирил, Данас је тема мисије-главна тема Цркве, 10. децембра 2014. године, Православни мисионарски центар о. Данил Сисојев у саставу мисионарског одељења при Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве, http://www.svedokverni.org/, последњи пут приступано 31.3.2016. године.
4. К. Кончаревић, Сакрална комуникација: норме, традиције, средства, Православни богословски факултет, Београд, 2013. Године.
5. Јеховини сведоци,https://www.jw.org/sr-cyrl/
6. Ј. Стамулиса, Савремено православно мисионарско богословље, Православни богословски факултет, Београд, 2005.
7. Улога младих у мисији Цркве, презвитер Оливер Суботић, http://www.covekitehnologija.com/?p=346
8. Caritas Srbije, http://caritas.rs/caritas/?page_id=7
9. Манастир Лепавина, Дигитална технологија у мисији Цркве, http://www.manastir-lepavina.org/vijest.php?id=5314.
10. О задужбини Светог манастира Хиландара, http://www.hilandar.org/o-zaduzbini

СВЯТОЙ РАВНОАПОСТОЛЬНЫЙ КНЯЗЬ ВЛАДИМИР – КРЕСТИТЕЛЬ РУСИ

Семкина Дарья Романовна,
студентка СТФ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Крещение Руси, несомненно, важнейшее событие для истории нашей страны. У каждого человека при первой мысли о Крещении возникает образ святого князя Владимира. Немногие имена на скрижалях истории могут сравниться по значению с именем святого равноапостольного Владимира,

[1] Свето Писмо Новог Завета, Свето Јеванђеље од Матеја, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд, 1998. године

крестителя Руси, на века вперед предопределившего духовные судьбы Русской Церкви и русского православного народа.

Владимир, второй сын Святослава после Ярополка, унаследовал для княжения в 970 г. Новгород. После гибели отца и свержения с киевского престола Ярополка, с 980 г. становится великими князем Киевским. И снова, как во времена Олега Вещего, язычество торжествует над православием. Владимир был ярым язычником. Это проявлялось в разврате его нрава и человеческих жертвоприношениях. Здесь идет речь о первых известных нам мучениках – Феодоре и Иоанне. Когда Иоанна хотели принести в жертву, отец его, Феодор заступился за него, в результате чего, убили их обоих.

Тем не менее, сердце Владимира было неспокойно. Он, будучи грамотным политиком и человеком глубокой религиозности, понимал, что Русь не может больше оставаться языческим, варварским государством. Князь осознавал необходимость религиозного единства страны. В связи с этим он предпринял попытку реформирования русского язычества, создав, так называемый, «русский Олимп» – общий языческий пантеон. Таким образом, сложилась некая система, во главе которой стоял бог грома и огня Перун. Данная реформа язычества была осуществлена около 983 года. Но, так как у каждого племени было свое особо почитаемое божество, князю не удалось заставить народ признать наряду с ним новых богов.

Интересно то, как переменилась душа князя, как за короткий промежуток времени он, из варвара-язычника стал верующим христианином.

«Будущий креститель Руси в пору своего язычества поистине познал глубины сатанинские. Но в его душе произошло нечто, подобное тому, что некогда было и с Ольгой. Несомненно, это было глубокое внутреннее перерождение. Когда Владимир увидел, что из его реформированного язычества ничего не получается, это, очевидно, стало для него не только политической, но и личной духовно-нравственной проблемой»[1].

Некоторое время князь Владимир стоял перед выбором религии государства, и, прежде всего, своего вероисповедания. На сегодняшний день нам известно, что к князю приходили послы из разных стран, знакомя его со своими религиями. Среди них были иудеи, мусульмане, западные христиане и православные. Но, следует сказать, что многие историки считают это событие лишь поздним преданием, не имеющих достоверных доказательств. Больше всего привлекла князя православная Греция, но, еще очень долгое время он не решался принимать крещение.

Во многом крещению князя способствовали отношения Руси с Византией. Будучи грамотным правителем, князь Владимир понимал, что если он примет веру от Византийской Империи, то попадет под некую зависимость от императоров. Но ситуация началась складываться в пользу князя. Византия попросила Русь о военной помощи, взамен чему византийские императоры Василий II Болгаробойца и Константин VIII обещали отдать в жены Владимиру свою сестру Анну. Этот брак уравнивал положение двух государств. Но для

[1] Петрушко В.И. Курс лекций по истории Русской Церкви. Режим доступа: https://www.sedmitza.ru/lib/text/436233/ (24.03.2016)

того, чтобы жениться на принцессе, необходимо было креститься. «Скажите царям своим, – отвечал Владимир послам греческим, – что я крещуся, что я еще прежде испытал закон ваш чрез нарочитых своих мужей и полюбил вашу веру и ваше богослужение» [1].

Крещение князя произошло в 988 году в Херсонесе в церкви святого Василия. Согласно преданию, по приезду Анны, Владимир ослеп. «Тогда Корсунский первосвятитель с прибывшими из Царьграда пресвитерами, огласив великого князя, совершил над ним святое таинство, и в ту минуту, как только возложил на крещаемого руку, Владимир мгновенно прозрел и воскликнул, выходя из святой купели: “Вот теперь-то впервые узрел я Бога истинного!”«[2]. Следом за князем крестились и все его дружинники.

Сразу после крещения состоялось венчание Владимира с Анной, и, возможно, тогда к алтарю подошел уже совсем другой князь, каким мы видим в дальнейшем св. Владимира, ничего не сохранивший в себе от прежнего языческого облика.

Самой важной проблемой на первом этапе христианизации Руси была нехватка подготовленного для миссионерского служения духовенства. Число русского народа намного превосходило число православных священников, и необходимо было не только крестить народ, но и воцерковить его. Князь Владимир привез из Херсонеса священников, но их было слишком мало. В связи с этим, можно предположить, связано наличие искажений в церковной жизни.

Тем не менее, князь начал христианизировать народ. Первой ступенью стал Киев, где Владимир первым делом крестил своих сыновей и бояр и приказал истреблять идолов. «Перуна привязали к конскому хвосту и потащили в Днепр, по дороге били его палками»[3]. Общее крещение киевлян состоялось в Днепре. Но, все же, большое количество людей крестилось только по тому, что так надо было сделать или из-за страха, другие же вовсе сбегали в леса от княжеского гнева.

Для крещения других городов необходимо было большое количество священнослужителей, которых могут поставлять только епископы. «Временем прибытия митрополита и епископов, как мы сказали, должен быть полагаем 991-й год. Во всяком случае, они прибыли не позднее сего года, ибо в этом году пришел в Новгород назначенный в него епископ»[4].

После Киева православная вера начала распространяться и по другим городам, таким, как Новгород, Ростов, Суздаль, Смоленск, Псков. «Сам Владимир посещал с проповедью веры страну Волынскую, крестил в Киеве даже несколько князей болгарских и печенежских». [5]

Князь Владимир, несомненно, является яркой личностью в истории нашей страны. На его плечи легла огромная ответственность – религиозный

[1] Митрополит Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/istorija-russkoj-tserkvi/ (26.03.2016)
[2] Там же.
[3] Знаменский П. История Русской Церкви. Режим доступа: http://www.orthedu.ru/books/znam_rpz/znam1.htm (26.03.16)
[4] Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. Режим доступа: http://www.odinblago.ru/golubinskiy/2#16
[5] Знаменский П. История Русской Церкви. Режим доступа: http://www.orthedu.ru/books/znam_rpz/znam1.htm (26.03.16)

выбор русского государства. Через различные искания и переживания он обретает Христа в своей душе и христианизирует Русь, тем самым выбирая верный путь дальнейшего развития. Крещение Руси повлекло за собой много положительных результатов, как для политической, социальной жизни общества, так и для культурного развития страны. Сегодня мы, как наследники этой великой многовековой культуры, должны помнить о важнейших исторических событиях и людях, творивших историю русского государства, а так же гордиться своей родиной.

Литература

1. Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. Режим доступа: http://www.odinblago.ru/golubinskiy/2#16
2. Знаменский П. История Русской Церкви. Режим доступа: http://www.orthedu.ru/books/znam_rpz/znam1.htm
3. Митрополит Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/istorija-russkoj-tserkvi/
4. Петрушко В.И. Курс лекций по истории Русской Церкви. Режим доступа: https://www.sedmitza.ru/lib/text/436233/

СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ (НА ПРИМЕРЕ ЛИЧНОСТИ СВЯТОГО ИОАННА КРОНШТАДСКОГО)

Сергиенко Дарья Сергеевна,
студентка СТФ ФГАОУ ВПО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород

В современном мире людей подстерегают различные проблемы, как в общественной, так и в духовной сферах жизни. Человек начинает стремиться к Богу, приходит в церковь, где находит помощь душе. В храме мы встречаемся со священником. В наше нелегкое время люди даже в храме различны так и священник ведь он – человек может не отвечать тем представлениям, которые выстраивает для себя прихожанин о служителе церкви. В храме также могут быть предостережения – так называемые «искушения».

Нельзя забывать, что служения священника, как и жизнь простого христианина, сопровождается различными духовными трудностями. Великий служитель церкви святой Иоанн Кронштадтский говорит так: «Священник по самому сану своему и званию есть Божий ратоборец, облеченный во всеоружии Божие для этой борьбы» Сам отец Иоанн испытал на себе всю тяжесть духовных трудностей, действующих на священнослужителя и изнутри, и через людей. «Рукоположенный во священника и пастыря, – вспоминал он в слове, произнесенном им в день 45–летнего юбилея служения, – я вскоре на опыте познал, с кем я вступаю в борьбу на моем духовном поприще, именно, с сильным, недремлющим и дышащим злобой, и погибелью, и адским огнем геенским князем мира сего и с духами злобы поднебесными, как говорит Апостол: Наша брань не против плоти и крови, но против начальства против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных (Еф. 6, 12)»[1]. Иоанн Кронштадтский своим служение церкви явил

[1] Библия Синодальный перевод (Еф. 6, 12), изд. Российское Библейское общество, 2014,с.1233.

людям яркий пример образа – православного священника. Поэтому советы отца Иоанна, его наставления и предупреждения, касающиеся возможных искушений священника, особенно ценны и полезны современным священникам, также и готовящимся принять священный сан.

Во все времена в православной традиции священнослужитель это разносторонне развитый человек, ведь он общается с людьми разных профессий и с каждым должен уметь говорить на его языке. А в современном мире наше общество возлагает на священника еще более большее ожидания. Общество от священника ждет помимо достойного поведения, высокую культуру мысли, а также умения держать ответ на острые вопросы современной жизни – морально – этические, общественные.

Патриарх Кирилл, в своих выступлениях не раз замечает, что общество рисует подчас не совсем верный образ священнослужителя, потакает попыткам созданию идеального образа, ведь его трудно достичь: «Священники – люди, и они совершают ошибки. Они могут обладать разными талантами, способностями, знаниями, у них может быть разный уровень образования. «Но если священник, особенно выступающий публично, плохо образован и при этом еще и стремится поучать всех и вся, общество сразу формирует карикатурный образ. Мы не намерены оправдывать недостойное поведение наших собратьев, но считаем необходимым делать все для того, чтобы повышать духовный, культурный уровень нашего духовенства»[1], – подчеркнул Предстоятель Русской Православной Церкви.

Помимо образованности священника, на пути его становления возникают и духовные трудности. Одно из них это постепенное привыкание священника к своим обязанностям, к высоте своего служения, становится равнодушным при совершении богослужения. Особенно проявляется охлаждение священника к своему служению при совершении треб. Отец Иоанн Кронштадтский замечал: «Когда в Церкви служим, тогда мы благоговейно служим, когда же в простых домах и у простых людей служим, небрежно, торопливо и бессердечно служим, как будто не Тот же Бог–Сердцеведец, Великий и Страшный и в церкви, и на всяком месте»[2]. Великий служитель Отец Иоанн предупреждает: «Ходя для совершения треб духовных и разных молитвословий к разным, особенно бедным духовным чадам, наблюдай за собой тщательно, с каким духом ты идешь к ним, особенно к бедным и больным со Святыми Дарами для Причащения: охотно ли, ибо доброхотнадателя и совершителя любит Бог, со смирением ли и кротостью Христовой, с духом ли сострадания и бескорыстия? Ибо корысть все дело портит, все ставит вверх дном»[3].

Итак, служение православных священников это трудный путь. Во все века истории этот путь неразрывно связан с духовными и душевными трудностями – искушениями. Причем, чем более духовную жизнь ведет священник, тем изощреннее бывают терзания души. По–мнению, великого служителя церкви Иоанна Кронштадтского единственным верным средством

[1]заседание Высшего Церковного Совета Русской Православной Церкви.
[2]Иоанн Кронштадтский.Полное собрание сочинений.Т.4,изд.Отчий дом,2009,с.672.
[3]Иоанн Кронштадтский.Полное собрание сочинений.Т.10,изд. Булат Тверь,2012,с.376.

борьбы с различными искушениями является благодать Божия, испрашиваемая у Господа в горячих молитвах. Это должен понимать и всякий верующий человек, и, особенно, священник. «Есть на кого тебе надеяться... чтобы не претыкаться. Иисус Христос есть Гора, на Которую ты можешь всегда опираться своими мыслями и сердцем»[1].

Литература

1. Библия Синодальный перевод (Еф. 6, 12), изд. Российское Библейское общество, 2014,с.1233.
2. Заседание Высшего Церковного Совета Русской Православной Церкви.
3. Иоанн Кронштадтский. Полное собрание сочинений.Т.4,изд.Отчий дом,2009,с.672.
4. Иоанн Кронштадтский. Полное собрание сочинений.Т.10,изд. Булат Тверь,2012,с.376.
5. Иоанн Кронштадтский. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник.Том 2.1857–1858,изд.Булат,2007,с.562.

СТАРЧЕСТВО КАК ФУНДАМЕНТ ЕВАНГЕЛЬСКОЙ ДУХОВНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРАВОСЛАВНОГО МОНАСТЫРЯ

Смулов Алексей Михайлович,
доктор экономических наук,
профессор кафедры Миссиологии
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
Богачев Евгений Николаевич,
соискатель кафедры Миссиологии,
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета,
г. Москва (Россия)

Возрождение духовной жизни в современных условиях привело, приводит и будет приводить многих людей в лоно Православной Церкви, к Евангельским истинам. Что же требуется от человека принявшего Святое Крещение? На это Священное Писание устанавливает, что христианин должен знать «твердое основание того учения, в котором был наставлен» (Лк. 1:4), и не только знать, но и строить свою жизнь по Заповедям Божиим.

Все религии в своей сущности содержат наставления к духовной жизни, не является исключением и Православие. Однако, в настоящее время значительное количество верующих имеют достаточно смутное представление о различных сторонах религиозной жизни, о ее законах, что связано с низким уровнем или отсутствием надлежащего религиозного и духовного образования в целом.

Первой причиной современной религиозной безграмотности является, запрещенное, после 1917 г., советскими властями духовное просвещение народных масс со стороны РПЦ, как следствие отделения Церкви от государства. А равно отсутствие, за редчайшим исключением (определенным учебными планами подготовки атеистов-пропагандистов), религиозного обучения (к тому далеко не адекватного) в государственных образовательных учреждениях.

[1] Иоанн Кронштадтский. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник.Том 2.1857–1858,изд.Булат,2007,с.562.

Второй причиной следует определить недостаточность и слабость православных катехизаторских и миссионерских институтов, по большей части, только еще восстанавливаемых после нескольких десятков лет гонений на Православную Церковь в России. После физического уничтожения лучших ее архипастырей и миссионеров, а равно – наиболее духовной части священства и мирян.

Третьей причиной можно назвать взрывное появление в 1990-е гг. и последующую высокую активность большого количества разнообразных сект, а также нетрадиционных для населения нашей страны религий, что не только не улучшает условий для духовно-нравственного и религиозного просвещения, но зачастую наносит прямой вред духовному и психическому здоровью человека.

Преподобный Леонид (в схиме Лев) Оптинский (†1841) еще в начале XIX в. говорил о религиозной и духовной непросвещенности народа: «Особенно в простонародии многие погибают от неразумения и нуждаются в духовной помощи»[1]. Именно духовный наставник, а в высшем своем проявлении – старец, может оказать неоценимую помощь в духовной жизни человека на его пути к Спасению[2].

На протяжении всей многовековой истории Русской Православной Церкви монастыри являлись центрами духовной жизни и оплотом веры православного народа. Монашеским обителям принадлежала ключевая роль в миссионерской, духовно-просветительской деятельности. Наиболее преуспели в деле Евангельского просвещения монастыри, в которых процветало старчество. Благодатные старцы несли Истину во всей ее чистоте, являлись хранителями апостольского и святоотеческого предания. Не только зная Священные Писание и Предание, но и воплотив в своей душе Христово учение старцы были поистине носителями Духа Святого в своих сердцах. О них можно сказать словами апостола Павла: «и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20). Благодать Духа Святого соделала старцев сильными и ревностными проповедниками учения Господа Иисуса Христа, она явно указывала им путь ко Спасению, которым они шли сами и вели всех жаждущих спасения. Тысячи людей шли в обители к старцам, в которых действовала благодать Божия, рядом с ними они явно видели святость и духовную красоту Православной Церкви, убеждались, что Спасение совершается только в Церкви. Пламень любви старцев к Богу и людям укрепляли веру, а неверующим и отступившим от правой и славной веры показывали истину, святость и силу Православия. Старчество всегда было хранителем чистоты веры. В своем отношении к возросшей активности раскольников, мистиков и сектантов в XIX – начале XX вв., старцы неустрашимо и ревностно отстаивали истинность и непоколебимость православного учения, ограждали народ от лжеучений.

Далее на примере обителей XIX – начала XX вв., в которых процветало старчество, кратко рассмотрим роль лишь некоторых монастырей в просвещении народа, христианском сослужении и сотрудничестве.

---

[1] Цит. по изд.: Александр Соловьев, прот. Старчество по учению святых отцов и аскетов. – Сергиев Посад: Изд-во СТСЛ, 2009, с. 67.

[2] Смулов А.М., Богачев Е.Н. Основные этапы духовного развития человека, желающего жить в послушании у наставника-старца // Гуманитарные научные исследования. 2015. № 7 [Электронный ресурс]. URL: http://human.snauka.ru/2015/07/12087 (дата обращения: 22.07.2015).

В 1839 г. началось издание книг в Козельской Введенской Оптиной пустыни, в первую очередь трудами святого старца Макария (Иванова, †1865). Вышли в свет житие старца Паисия (Величковского), его переводы святоотеческих творений и мн. др.

Крупнейшими издательскими центрами стали Свято-Троицкая Сергиева Лавра (здесь долгие годы издавались: «Троицкие листки», «Троицкое слово», «Божья нива: Троицкий собоседник для церковно-приходских школ», «Зернышки Божией нивы: Троицкое чтение для детей: благословение обители преподобного Сергия», большое количество святоотеческих творений и житий святых угодников Божиих), Глинская Рождество-Богородицкая общежительная пустынь Курской епархии (издававшая «Глинские листки», «Глинские Богородицкие книжки») и иные обители.

Монастырское старчество стало основой миссионерской деятельности как для внутренней, так и внешней миссий, воспитало в своем лоне великих миссионеров Русской Православной Церкви. Одним из выдающихся миссионеров является прп. Макарий (Глухарев, †1865) – ученик старца игумена Филарета (Данилевского, †1841) и других глинских старцев, основатель Алтайской духовной миссии. Послушание старцу прп. Макарий называл: «врачебным кровопусканием, в котором душа очищается от черных, нечистых и гнилых кровей своеволия и глупости»[1]. Под влиянием глинского старчества в прп. Макарии окончательно сформировался аскетически-созерцательный склад души, оно приготовило его к высокому и трудному подвигу миссионера. Поборником Православия выступал и сам игумен Филарет. В течении 1821-1825 гг. он совершил несколько поездок в Петербург, где выступил против еретического мистицизма, проникшего в Россию в первой четверти XIX в. и распространившегося в придворных кругах и дворянстве. Высотой своей духовной жизни, с помощью глубочайшего знания Священного Писания и творений святых отцов, старец Филарет опроверг лжеучение еретических мистиков[2].

В Глинской пустыни Советом старцев было одобрено создание миссионерского кружка во имя святого апостола-евангелиста Иоанна Богослова. Братия, несшая послушание в этом кружке, занималась главным образом изучением Священного Писания для борьбы с сектами и освобождалась от других послушаний. Для них было выделено помещение и создана миссионерская библиотека. Члены миссионерского кружка ежедневно проводили беседы с богомольным народом в гостиницах, в столовых, проповедовали в храмах, раздавали духовную литературу[3].

Воспитанников оптинских старцев приглашали в различные духовные миссии (Алтайскую, Забайкальскую, Урмийскую, Иерусалимскую). Особые связи установились у Оптиной пустыни с Русской духовной миссией в Иерусалиме. Она носила некоторые отличия от других миссий, так как на Святой земле нужно было заниматься не столько чисто миссионерской

[1] РГБ НИОР Ф. 178, ед.хр. 3003.1, л. 25об.
[2] Иоанн (Маслов), схиархим. Глинская пустынь. История обители и ее духовно-просветительная деятельность в XVI-XX веках. Изд. 2-е. М., Самшит-издат, 2007, с. 152.
[3] Ефимов А.Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2007, с. 444.

деятельностью, а сколько опекать живущих там и приезжающих туда христиан. Следует особо отметить, что Иерусалимская миссия имела для России серьезное политическое значение. Три оптинских воспитанника: иеромонах Леонид (Кавелин), иеромонах Ювеналий (Половцов) и рясофорный монах Александр Яновский (все трое происходили из дворян-офицеров) отправились в Иерусалим в 1857 г[1]. Иеромонах Леонид был назначен духовником русских паломников, очевидно, в данном случае, сыграл свою роль его опыт старческого окормления. В 1863 г. о. Леонид, возведенный в сан архимандрита, был назначен начальником Русской духовной миссии в Иерусалиме. По его приглашению в Иерусалимскую миссию поступили оптинцы иеромонах Анатолий (Будников-Булковский) и послушник Владимир Еремеев[2]. За достойное руководство миссией архим. Леонид был награжден митрой и золотым наперсным крестом с драгоценными камнями из Кабинета Его Императорского Величества.

Много потрудились на миссионерском поприще старцы Гефсиманского скита Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Старец Варнава (Меркулов, †1841), заботился о просвещении заблудших светом истины. Ярким примером этого высокого служения является духовная помощь старца раскольнику Дмитрию Пивоварову, жителю с. Выкса Нижегородской губернии. Отец Варнава помог ему покаяться и присоединиться к Православной Церкви. С помощью Дмитрия Пивоварова и его соратников многие жители села покаялись и оставили пагубный раскол. Более того, в этом селе трудами и заботами о. Варнавы была выстроена крупнейшая в Российской империи женская обитель – Выксунский Иверский женский монастырь. Насельницы этой обители распространили свое просветительское и благодатное влияние не только на жителей Выксы, но и на всю округу, неся Благовестие и помогая раскольникам и другим заблудшим выйти из тьмы заблуждения к свету истины[3].

При монастырях, в которых благодаря старческому окормлению была высока духовная жизнь, организовывались новые миссионерские структуры, создавались православные братства, большие суммы жертвовались на постройку и содержание приютов, больниц, устраивались школы как для детей, так и для взрослых. Все это было направлено на несение Благой вести в различные группы и слои населения.

Высочайший авторитет старцев, святость их жизни привлекали в монастыри паломников со всей России и зарубежья. Тысячи и тысячи людей от простых крестьян до российского Императора искали встречи со старцами, чтобы узнать волю Божию, разрешить свои недоумения, укрепить веру, а часто и укрепиться в намерении вернуться в лоно Церкви из раскола или секты.

Связь старца и народа не обрывалась за порогом келии. Старцы навещали своих духовных чад в других монастырях, заботились о поддерживаемых ими женских общинах и монастырях, вели большую переписку с окормляемыми ими людьми, которые не могли часто их навещать. Попечение старца

[1] РГБ НИОР Ф. 213, К.1, ед.хр. 1, лл. 676об.,677,711об.,712.
[2] РГБ НИОР Ф. 213, К.1, ед.хр. 1, лл. 1074об.-1076,1288об,1289.
[3] Георгий (Тертышников), архим. Преподобный Варнава, старец Гефсиманского скита. – Сергиев Посад: Изд-во ТСЛ, 2008.

охватывало все стороны жизни их духовных детей, они вникали во все подробности жизни и давали наставление, совет в свете православного вероучения, направляя людей к Спасению.

Монастыри, в которых процветало старчество, высоко ценились иерархами Церкви за высоту духовной жизни братии, строгий уставной порядок, красоту и истовость богослужения, благотворительную и хозяйственную деятельность. Воспитанники таких монастырей, как носители духа истинного старчества, часто определялись Св Синодом в качестве настоятелей других обителей.

Кроме молитвенного подвига и уставных особенностей богослужения, старцы вносили свой вклад в духовное просвещение народа посредством привлечения людей для строительства храмов, в них верующие находили отраду и упокоение своих мятущихся душ.

Вопрос о старчестве активно дебатировался на Первом Всероссийском съезде монашествующих 1909 г. По этому поводу высказывался присутствовавший на заседаниях оптинский старец прп. Варсонофий (Плиханков, †1913), который приводил примеры из истории Оптиной пустыни[1]. На съезде было решено поручить оптинским старцам составить список литературы, необходимой для пополнения библиотек всех российских монастырей. Непосредственно это поручение было дано в циркулярном указе Святейшего Синода «О развитии старчества» № 19 от 12 июля 1910 г[2]. Список включал в себя книги Священного Писания, труды святых отцов, житийную литературу, а также некоторые жизнеописания оптинских старцев[3]. На основании того же синодального указа от 12 июля 1910 г. ряд монастырей послал своих монахов в Оптину пустынь для ознакомления с традицией старчества. На несколько месяцев приезжали настоятели трех обителей Харьковской губернии, иеросхимонах Илиодор из Киево-Печерской лавры и другие[4]. Позднее, в определении Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. «О монастырях и монашествующих» признавалась полезность старчества (ст. 28): «В каждой обители для духовного окормления насельников ее желательно иметь старца (старицу)»[5]. Ст. 53 среди прочего относила старчество к «духовно-просветительскому служению монастырей мирскому населению»[6].

Важной задачей авторов ставится обоснование необходимости, опирающегося на дух Евангелия, старческого руководства в современном монастыре для создания высокого духовного уровня братии и духовно-просветительского служения обители среди всех слоев населения, определение необходимый условий для зарождения и развития старчества в монастыре.

---

[1] Серафим Кузнецов, иером. Первый Всероссийский съезд монашествующих 1909 года. Воспоминания участника. М.: Изд-во им. Святителя Игнатия Ставропольского, 1999, сс.227-228

[2] Запальский Г.М. Оптина пустынь и ее воспитанники (1825-1917 гг.) / Дисс. на соиск. уч. степени канд. исторических наук. М.: МГУ, 2007, с.83

[3] Там же

[4] Дело о присылаемых в Козельскую Введенскую Оптину пустынь духовных лиц из других епархий для ознакомления со старчеством 1911г. // РГБ НИОР Ф. 213, К.3, ед.хр. 20.

[5] Определение Священного Собора Православной Российской Церкви о монастырях и монашествующих. 31 Августа (13 Сентября) 1918 г. Основные статьи общего положения // Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви. – М., 1918. Вып. 4. сс. 31-43.

[6] Там же.

Необходимо отметить, что старчество в монастырях не возникало само по себе, а по словам архиепископа Вологодского и Тотемского Никона (Рождественского, †1919) «…старцы Божии… Их не создашь одним предписанием: их надобно воспитывать в святых обителях, как нежные цветки в оранжереях...»[1].

Можно ли создать условия для возрождения старчества после десятилетий богоборческой власти, оскудения необходимого духовного опыта и прерывания старческой преемственности? Для ответа на вопрос необходимо пристально взглянуть на историю Церкви. В Русской Православной Церкви неоднократно наблюдались упадки и расцвет монашеской жизни, разрывы в «золотой цепи старчества». Можно вспомнить и татаро-монгольское иго и XVIII в. с его реформами, после которых казалось, что монашество не оправится от нанесенных ему ударов. Но, во все времена Господь давал нам тех, кто брался за восстановление иноческих идеалов, например, прп. Паисия (Величковского, †1794). Поэтому и сегодня необходимо и возможно взяться за возрождение высоких идеалов монашества.

Полноценная духовная жизнь невозможна без руководства опытным наставником. Само Священное Писание нам говорит: «Вопроси отца твоего и возвестит тебе, старцы твоя, и рекут тебе» (Втор. 32:7), «Признавайтесь друг пред другом в проступках и молитесь друг за друга, чтобы исцелиться» (Иак. 5:16), «Брат от брата помогаемь, яко град тверд и высок» (Притч. 18:19). В основе жизни монастыря лежит молитвенное делание, и живя в условиях в которых затруднительно найти опытных в этом деле наставников, необходимо прибегнуть к изучению Священного Писания и творений святых отцов и их житий, которые дадут ответы на вопросы, возбудят ревность к иноческому подвигу и создадут истинное представление о монашеской жизни, станут учителями молитвы. По милости Божией могут появиться среди братии те, кто впитав в себя святоотеческое наследие, сможет помочь и другим в монашеской жизни.

Выше был приведен один из критериев создания условий для возрождения старчества. Так среди братии выбирается лицо наиболее строгой иноческой жизни и направляется в монастырь, где восстанавливается святоотеческая традиция, а значит, и старчество. Сегодня в России есть уже ряд таких обителей, и они могут оказать посильную помощь монастырям, начинающим становление духовной жизни.

В монастыре на первых этапах становления наставником может стать и не достигший духовных высот монах, но все-таки имеющий некоторый монашеский опыт и предрасположенный к духовному рассуждению. Такое деяние, например, применялось в Леушинской обители и было записано в Уставе, составленном подвижницей благочестия игуменьей Таисией (Солоповой, †1794)[2].

[1] Прибавления к Церковным Ведомостям. 1909, № 20, с. 859

[2] Старчество на Урале. / Церковноисторический кабинет Ново-Тихвинского женского монастыря. – Екатеринбург: Ново-Тихвинский женский монастырь, 2011, с. 225.

Много в наши дни говорится об отсутствии духоносных наставников и об опасности поручить себя под руководство кого-либо, о «младостарчестве». Но, вспомним, что об этом святые отцы говорили на протяжении веков, тем не менее они же указывали и на необходимость духовного руководства. Будем помнить, что мудрость измеряется не числом лет, ибо «возраст старости житие нескверно» (Прем. 4:9). Трезвому и мудрому подходу к духовнической практике могут способствовать исследования о старчестве, этапах духовного руководства и требованиях к ученику и наставнику, увидевшие свет как до 1917 г., так и проведенные, и опубликованные в сегодняшнее время.

Выводы:

Для современного православного монастыря как оплота евангельского просвещения, христианского сослужения и сотрудничества необходимо создание условий и возрождение старчества для чего в монастырях необходимо ввести и поддерживать:

1) глубокое и детальное изучение насельниками Священного Писания, Священного Предания и творений святых отцов;

2) строгое соблюдение Устава обители, истовость и благоговейность богослужения;

3) чтение житийных материалов с необходимыми комментариями;

4) разумное распространение опыта монастырей, где восстанавливается святоотеческая старческая традиция;

5) назначение настоятелем для братии (избрание ею) лица (из числа монашествующих), имеющего возможно больший опыт монашеской жизни, способного к духовному рассуждению, хотя бы и при скромных успехах в духовном делании.

Литература

1. Александр Соловьев, прот. Старчество по учению святых отцов и аскетов. – Сергиев Посад: Изд-во СТСЛ, 2009. – 168 с.
2. Смулов А.М., Богачев Е.Н. Основные этапы духовного развития человека, желающего жить в послушании у наставника-старца // Гуманитарные научные исследования, 2015, №7 [Электронный ресурс]. URL: http://human.snauka.ru/2015/07/12087 (дата обращения: 22.07.2015).
3. Иоанн (Маслов), схиархим. Глинская пустынь. История обители и ее духовно-просветительная деятельность в XVI-XX веках. Изд. 2-е. – М., Самшит-издат, 2007. – 600 с.
4. Ефимов А.Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. – 684 с.
5. Георгий (Тертышников), архим. Преподобный Варнава, старец Гефсиманского скита. – Сергиев Посад: Изд-во ТСЛ, 2008. – 464 с.
6. Серафим (Кузнецов), иером. Первый Всероссийский съезд монашествующих 1909 года. Воспоминания участника. – М.: Изд-во им. Святителя Игнатия Ставропольского, 1999. – 368 с.
7. Определение Священного Собора Православной Российской Церкви о монастырях и монашествующих. 31 августа (13 сентября) 1918 г. Основные статьи общего положения // Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви. – М., 1918. Вып. 4. – 55 с.
8. Старчество на Урале. / Церковноисторический кабинет Ново-Тихвинского женского монастыря. – Екатеринбург: Ново-Тихвинский женский монастырь, 2011. – 398 с.

ДИГИТАЛНО МИСИОНАРСТВО

Станишић Игор,
мастер рачунарства у друштвеним наукама,
г. Белград (Република Сербија)

Окосницу модерног света чини интернет[1] и на њему базирани сервиси. Оваква перцепција „мреже свих мрежа“ садржана је и у извештају Уједињених нација[2] у којем се наводи да је реч о једном од основних права човека по којем свако треба да има могућност да приступа интернету и користи се сервисима базираним на њему. Реч је о потпуно отвореном и слободном тржишту виртуелног (on-line) света који је у основи замишљен као продуктивни систем који ће олакшати и додатно развити појединца и друштво у целини. У својим списима, Ј.Ц.Р. Ликлидер расправљао је о концепту „Галактичке мреже“ која је подразумевала глобално међусобно повезани скуп рачунара преко којих би сви могли брзо приступати подацима и програмима са било које локације[3]. Било је то давног августа 1962. године, но идеја је данас свакако препознатљива у савременом интернет концепту. Од своје основне хуманистичке црте интернет је, као и мноштво других решења, доживео трансформацију коју је обликовала малициозна страна људске свести[4].

Интернет није отворени прозор на екрану рачунара који се налази у дому у којем смо удобно смештени. Реч прозор овде је у врло двоструком значењу: он представља отворену апликацију за претраживање интернета истовремено означавајући и прозор којим прегледамо огромна пространства различитих дигиталних садржаја.

Интернет утиче на начин по којем одрастају нове генерације[5]. Док је за генерацију X интернет био појава која се полако појављивала у њиховим животима дозвољавајући им постепено „упознавање“ и прилагођавање, већ код наредне, генерације Y, он постаје саставни део живота који их чини технолошки едукованијим. Доба нове генерецији Z још је у току, а претпоставке су да ће диверзитет у стицању нових знања и искуства били израженији него икада пре посебно јер је интернет за њих производ „који постоји“.

Структура интернет садржаја није тако једноставна. Око 10% чине „површински“ сајтови који се индексирају и лако су приступачни (на пример, друштвене мреже). „Дубоки веб“ није индексиран од стране уобичајних претраживача а чине га углавном академске информације, медицински подаци, документа влада и њему припада 90% простора. Овај део интернета је одлично организован и филтриран. Посебан део чини „мрачни интернет“, сакривен у посебном слоју „дубоког веба“ за који се сматра да је углавном криминалног профила (црна тржишта, ботнетови, терористичке организације, преваранти,

[1] у раду ће се уз термин интернет користити синоними веб, мрежа и on-line
[2] “Report of the Special Rapporteur on the promotion and protection of the right to freedom of opinion and expression”, A/HRC/17/27, 16. maj 2011.
[3] “Brief History of the Internet”, Internet Society, http://www.internetsociety.org/internet/what-internet/history-internet/brief-history-internet, последњи пут приступљено 07.3.2016.
[4] „Када сам креирао Web, свесно сам га изградио као неутралан, креативан и колаборативан простор, изграђен на отворености коју нуди Интернет. Моја визија је била да свако, свуда у свету може делити знање и идеје [без потребе да купује лиценцу или тражи дозволу од мене или било којег другог генералног директора, владе или комисије]. Ова отвореност покренула је плиму иновација а и даље покреће нова открића у науци, привреди, култури и још много тога.“, Тим Бернерс Ли, творац World Wide Weba
[5] “Generations X,Y,Z and the Others”, Schroer J.W, http://www.socialmarketing.org/newsletter/features/generation3.htm, последњи пут приступљено 16.3.2016.

хакери, плаћене убице и недозвољени облици порнографије). Његова специфичност је анонимност извора[1].

Интернет ипак не треба посматрати (само) као негативну, социјално деструктивну појаву. Да би се то постигло, неопходна су одређена знања о безбедном и савесном коришћењу. Посебну тежину овом проблему доприноси постулат обавезног присуства на друштвеним мрежама, односно креирања својег дигиталног „ја“ (дигиталног селфа) који потенцијално носи ризик лаког давања велике количине приватних података другима. Истраживања спроведена почетком века показала су да се корисници на интернету користе правим селфом односно особинама које поседују и које понекад не умеју да испоље и актуелним селфом – особинама које поседују и које изражавају. Не изненађује да су усамљени и социјално анксиозни појединци склонији лакшем откривању стварног себе[2]. Тадашња истраживања показала су и да интернет не утиче толико на степен отуђености већ у појединим случајевима омогућава и бољу социјалну интеракцију. Новија истраживања[3] заснована на параметрима демографске различитости у полу, узрасту и приходима показују да мушкарци интернет чешће користе како би дошли до информација, док га жене користе како би контактирале са породицом и пријатељима. Такође, млађа популација оба пола на интернету тражи информације, забавне садржаје и упознавање са новим људима, што је делимично у супротности са људима у браку који на интернету ретко комуницирају или га користе за упознавање других. На крају, закључак је и да финансијски стабилнијим корисницима интернет служи за информисање и комуникацију са породицом и пријатељима, док слабије ситуирани углавном траже забаву и упознавање са другима. Слика данас, чини се, још је јаснија, а међу онима који се лако откривају и (не)свесно одричу приватности више не доминирају интровертне, социјално несигурне особе. Ово је последица недостатка осећаја шта се заправо на интернету дешава.

Комплексност феномена званог интернет огледа се и у његовом утицају на то како размишљамо[4]. Појавом интернета млађе генерације се чешће сусрећу са проблемом одржавања концентрације и праћења (посебно писаних) садржаја јер је њихова свест „веб модулирана“, односно концентрисана само на кратке пасусе и линкове (везе). Човеку је данас омогућено да приступа свим икада формираним и прикупљеним знањима са скоро сваког места, што уклања потребу да се податак дуго памти односно задржава. За протеклих 10 година креирано је више информација него за период постојања човечанства што се јасно дефинише термином „информативна гојазност“ (infobesity)[5]. Ова појава код корисника интернета изазива проблем информационе нервозе где се ствара јаз између информација које разумемо и оних које мислимо да морамо разумети. Покушај прихватања и чувања велике количине различитих података, добрим делом и оних који немају квалитативни значај (информацијско

[1] “The Dark Side of the Internet”, Cartwright King, http://cartwrightking.co.uk/news/the-dark-web/, последњи пут приступљено 07.3.2016.
[2] “Relationship Formation on the Internet: What’s the Big Attraction?”, McKenna K. et al., Journal of Social Issues, Vol. 58, No. 1, 2002
[3] „Effects of internet use and social resources on changes in depression”, Bessie`re K. et al., Information, Communication & Society Vol. 11, No. 1, February 2008
[4] “Plitko”, Kar N, 2013, Beograd, Heliks
[5] Do zou suffer from infobesity?, http://theinfologist.com/do-you-suffer-from-infobesity/, последњи пут приступљено 19.3.2016.

загађење), доводи до промене у процесу памћења, па се информације често задржавају у фази краткорочног (радног) памћења не дозвољавајући подацима да постану фиксиране у трајном памћењу, посебно не у делу које захтева напор. Овако расута пажња је контрапродуктивна и код особе ствара потребу за сталним новим надражајима. Ти нови садржаји (надражаји) путем интернет веза (линкова) или упита у претраживачима корисника могу врло лако одвести на странпутицу коју он неће бити у стању да препозна.

Према истраживању из јануара 2016. године[1], у Србији је забележено 4.73 милиона активних корисника интернета, док је број активних корисника мобилних уређаја 9.74 милиона, што је у односу на популацију пенетрација од 110%. Истовремено, број корисника интернета на глобалном нивоу износи 3.419 милијарди, са стопом пенетрације од 46%, што је увећање за 10% у односу на исти период 2015. године. Ситуација у Европи је нешто другачија, са 616 милиона корисника и степеном пенетрације од 73%, те увећањем од 3% у односу на јануар 2015. Источна Европа бележи степен пенетрације од 64% са 271 милионом корисника. Интересантно је да преглед интернет страница помоћу десктоп и лаптоп уређаја и поред доминантне позиције (учешће 56%) бележи пад од 9%, док мобилни телефони (без таблета) бележе раст од 21%, сврставајући се на друго место са укупним степеном учешћа од 39%. Укупан интернет саобраћај остварен преко мобилних уређаја сада износи 38,6%, док је 2009. бележио свега 0,7% свих светских страница које су дистрибуиране на мобилне терминале.

На крају, важно је одвојити и садржај од форме. Ако је садржај сајта друштвено негативан (говоримо само о површинским сајтовима), не значи да је његова организацијска структура нешто што се не може узети за првилан пример и смерницу у правцу којим се може или треба кретати.

Како смо до сада видели, интернет није само конгломерат забаве и информација нити место за пуко умрежавање, већ је реч о знатно сложенијем систему који захтева од корисника информисаност, савестан однос и разумевање личног односа са другима. Од пружатеља услуга очекује се разумевање интернет окружења и његових корисника чији број, како статисктике показују, сваке године бележи раст.

Институција Цркве на мрежи

Ако би Црква, у смислу институције, користила интернет на начин како то чине корпорације, то би значило да му као медијуму приступа кроз призму савременог друштвеног момента или феномена, што он свакако није. Пролазни, тренутни трендови нису и не могу бити модус њеног присуства на интернету. Црква је ванвременска, врло специфична друштвена карика која мора да уме да ослушне, препозна и искористи потенцијале који су пред њом. Ово не значи да она, из угла места сабрања, може и треба да буде on-line. Она мора бити присутна кроз различите садржаје, но свој суштински значај и социјални аспект може остварити само у оквиру физичко – просторног постојања (храмова) који не могу имати пандане у вирутелном свету веба, јер би у супротном то значило

[1] istraživanje agencije WeAreSocial, http://wearesocial.com/uk/special-reports/digital-in-2016, последњи пут приступљено 12.3.2016.

да је оснивање друштвене мреже намењене верницима довољно да се служба врши и путем интернета. Могло би се помислити да уклањање граница физичког света какво постоји on-line представља добру полазну основу за реорганизацију Православне цркве којом би се канонска заједница помесних цркава могла трансформисати у јединствену институцију на интернету која заступа све остале аутокефалне и аутономне цркве које исповедају православље. Ово би такође било врло неуобичајно и делом неприхватљиво, јер би нарушавало изворни концепт Заједнице.

Вековима се реч Божија преносила на све подобне начине како би стигла и до најдаљег места где има онога ко жели и чека да је чује. Из наведеног јасно произилази да се интернет сервиси требају користи као најподеснији медијум XXI века у сврху и са циљем проактивног деловања и едукације верника, узимајући у обзир социо-економске и друге валидне аспекте. Како смо у првом делу рада видели, интернет није само пасивно место које постоји (у слободнијој интерпретацији могли бисмо то дефинисати и као *causa sui*) већ врло активан простор који креирају и користе други корисници широм планете. С обзиром да се интернет састоји из садржаја постављених на одређене локације (сајтове) који су одређени јединственим адресама, то се може поставити питање којежи би то материјал требао чинити презентацију Цркве. Не говоримо о комерцијалности, јер вера није и не може бити предмет трговине. Свете тајне нису намењене практиковању ван окриља Цркве и као такве не могу бити представљене у електронском облику, што није случај са, према сопственим наводима издавача, римокатоличком апликацијом за паметне телефоне „Исповест“ (*Confession*) која је 2011. године узбуркала Ватикан и ширу јавност[1]. Поред противљења Римокатоличке цркве, апликација није повучена са тржишта, а на сајту издавача се може наћи податак да апликација само служи за припрему верника за исповест и не може заменити разговор са свештеником. На сајту такође није дат прецизан одговор на питање да ли је Ватикан сагласан са њеним садржајем. Овај пример практично осликава предности али и врло осетљив терен на којем треба да се темељи дигитални садржај који представља Црква. Припрема верника за озбиљан чин какав је исповест је свакако неопходна и пожељна посебно за оне који јој никада нису приступили или коју су то чинили на можда погрешан начин из незнања. Са друге стране, мора се препознати граница о садржају који се може предочити кориснику на његову корист и духовну добробит, а чије би прелажење водило урушавању основа на којима се темељи православље. Превелика затвореност и ускраћивање информација вернику може га оставити у тами незнања, отварајући тиме пут алтернативним верским организацијама да манипулишу свима који осећају тренутну животну тескобу и проблеме.

Различито од свакодневног окружења, алтернативне заједнице у дигиталном свету не треба посматрати као *a priori* негативне појаве. Конкретно, организацијска структура сајта, начин презентовања садржаја или други видови мултимедијалног приступа верницима могу послужити као идејна потка за

[1] CNN belief blog, http://religion.blogs.cnn.com/2011/02/09/vatican-issues-warning-for-new-confession-app/, „Vatican issues warning for new Confession app“, Messia H. et al, последњи пут приступљено 10.3.2016.

израду сопственог простора на вебу. С обзиром да је човек визуелно биће, свакако да је једна од важнијих детерминанти коју сајт мора поседовати његов изглед. Ту су још и функционалност, прегледност и мултимедијални садржаји. Међу дизајнерима постоји мишљење да је Пикасо изјавио како: „Добри уметници копирају, одлични уметници краду“. Нећемо се бавити (моралном) анализом ове изјаве, но сваки се дизајнер слаже да она представља истину, али не у смислу преузимања и злоупотребе садржаја већ њихове употребе у сврху инспирације за креирање нових решења. Навели смо неке од карактеристика које један сајт треба да поседује, но нисмо поменули да је садржај потребно прилагодити и на различите језике, посебно ако узмемо у обзир Православне цркве широм света. Силаском Светога духа апостоли су добили дар коришћења различитим језицима како би реч Божију могли проносити широм света. Савременој Цркви данас је, са једне стране, много лакше управо коришћењем интернета да своје активности и подршку верном народу пружа без обзира на географску локацију. Ипак, да би се то остварило, потребно је садржај прилагодити различитим језицима (подсетимо, постоји 15 аутокефалних и 4 аутономне Православне цркве као и 10 Православних епископских конференција те 2 Скупштине праволсавних епископа). Ипак, сајт Српске православне цркве могу пратити само они верници који умеју да се служе српским или енглеским језиком док је интернет презентација Руске православне цркве прилагођена на шест језика: руском, енглеском, италијанском, грчком, француском и шпанском. Истовремено, сајт алтернативне религијске заједнице Јеховини сведоци прилагођен је на више од 800 (!) језика, од чега је 80 подржано и знаковним језиком за особе са сметњама у слуху, док је за неке језике обезбеђена „само“ литература док сајт није преведен.

Црква мора имати у виду истину да је интернет, како је било речи, отворен и приступачан свима. Иако виртуелни, он ипак представља стварне организације, људе и догађаје. То практично значи да постоје и они појединци или групе који могу искористити хришћанско учење за пропагирање алтернетивних садржаја, дакле они који неће у званичним сајтовима тражити инспирацију већ мотивацију за промовисање својих идеја које само на око делују слично. То је управо разлог више због којег се присуству на интернету не сме приступити пасивно. Локације попут Кликни безбедно (kliknibezbedno.rs) *Get Safe Online* (getsafeonline.com), *Safe Kids* (safekids.com), *Internet Safety* (safe.met.police.uk) и многе друге имају циљ да децу и родитеље едукују како безбедно користити интернет. Како из примера видимо постоје и специјализоване полицијске странице посвећене овом проблему што додатно уоквирује потребу за савеснијом и одговорнијом употребом овог медијума. Ако епископи и свети оци уче верни народ о светим тајнама, јеванђељу па и о општем понашању које је достојно једног верника, зар не би требало подучити га и замкама које га очекују у шареноликом окружењу интернета? Као што је намена поменутих сајтова да едукују кориснике како да се правилно понашају у виртуелном окружењу, тако и Црква мора да дâ свој допринос у очувању њихове духовне стране. Један од услова је да се садржај мора прилагодити свим

каналима и начинима дистрибуције: од десктоп и мобилне верзије сајта преко апликација до другог адекватног садржаја.

Како се до сада у раду могло видети, овде не говоримо о тачним садржајима које је пожељно дистрибуирати верном народу, већ како правило искористити интернет као савремени канал за допремање садржаја. Наиме, када отвори прегледач, мало који корисник ће се сетити изреке цара Соломона да је почетак мудрости страх Господњи. Са таквом мишљу корисници би лакше избегли локације које их могу саблазнити. Улога Цркве је да им у томе помогне. Ако ослушнемо речи архимандрита Леонида Кавелина који наводи да је Црква "установила [је] да се почетак сваког људског дела заштити одговарајућим молитвама ради одвраћања од непредвидивих непријатељских напада, штете и враџбина", значи ли то да треба осмислити и молитву пре употребе интернета? С обзиром да он више није издвојени већ саставни део живота као што су то друге физичке или умне активности (радови у пољу или учење) за које су свети оци већ начинили најподесније молитве, то је јасно да не постоји препрека у осмишљавању једне која ће кориснике заштити на мрежи. Јер ако је молитва начин општења са Богом, онда једна нова, прилагођена савременом добу свакако не може бити штетна појава. Напротив, тиме ће јасно бити предочена озбиљност и развијена свест код корисника да интернет није само забава уз јасну поруку да се Црква брине о њиховом духовном животу и када су у (условно речено) безбедности свог дома.

„Борба" на интернету није толико безазлена и тривијална како се у први мах чини. С обзиром да је свет постао место у којем се тргује свиме чиме је могуће (од рођења до смрти, од знања до здравља итд.) тако је и вера постала ствар размене. Нови религијски правци и алтернативни приступи вери расплињују основне постулате и учења светских религија које се из угла савремених материјалистички оријентисаних друштвених група сматрају застарелим и превазиђеним. Интернет тржиште је такво да не даје предност нити једној религији у односу на другу, па тако Црква не може очекивати нити се надати гарантованој доминантној позицији како је то случај у државама које су њену позицију дефинисале Уставом. Уз религијске заједнице, Црква мора да се бори и са савременим гатарама, врачарама и некромантима који интернет и савремене медије користе у сврху стицања профита и добијања нових следбеника. Различито од државних система у којима се јасно дефинише „рад" ових социјално деструктивних лица, интернет то не контролише. Свакако, не треба мислити да је интернет место на којем је све дозвољено. Државе својим уредбама и законима дефинишу шта је то што се сматра опасним и деструктивним садржајем и најчешће обухвата нападе на компјутерске системе, малтретирање, спамовање и крађу идентитета, увредљив и илегални садржај, материјал усмерен на сексуалну злоупотребу деце, преваре и слично. Уколико припадници окултне субкултуре не наруше ове прописе, односно не почине дела која се кривично гоне, они своје идеје могу слободно дистрибуирати. Иако знамо да је истина садржана у речима московског митрополита Филарета: "Слично лоповима, спиритисти настоје да отворе врата вечности лажним кључевима", постоји немали број оних који имају „дар" да комуницирају са душама

преминулих, вешто манипулишући неутешнима. Свети Јован Златоусти јасно је дефинисао да је „Бог [...] за душама умрлих запро врата вечности и ни једној од њих није дозволио да се јавља живима, да се не би ђаво користио дозволом да може шкодити и варати људе.“ С обзиром на наведено, Цркви преостаје да јасно заузме правац, дефинише своје присуство те на послетку да смернице верном народу како треба да се понаша на интернету из угла верног народа.

У периоду када светско ИТ тржиште тежи увођењу IoT (*Internet of Things*) решења која ће омогућити „паметну“ употребу технике, још увек налазимо јасне и недвосмислене трагове успореног развоја и друштвене пенетрације Цркве. Различити сајтови, апликације и други дигитални садржаји најчешће су производ ентузијаста и верника који препознају потребе савременог друштва и потенцијал дигиталних алата, док Црква, стиче се утисак, не користи дате могућности. Да ли је та статичност Цркве у односу на савремене медије толики недостатак? Ако погледамо упозорења светских научника[1], међу којима и признатог британског физичара Стивена Хокинга, да велике корпорације које тренутно раде на наредном еволутивном кораку у развоју и коришћењу интернет базираних сервиса – развоју вештачке интелигенције (АИ) могу „значити крај људске расе“[2] онда је активно деловање не само очекивана реакација, већ обавеза према верном народу. Можда бисмо ситуацију могли сагледати и кроз речи апостола Павла: “А Дух изричито говори да ће у посљедња времена одступити неки од вјере слушајући духове преваре и науке демонске” (1. Тим. 4,1)?

Верски садржај на интернету

Вера је важна карика људског постојања, а Црква њен заштитник, заступник и смерница. Државе можда јесу секуларне али интернет нема та ограничења, због чега се преношење јеванђеља и мисли светих може чинити увек, без обзира на географску позицију онога коме су речи упућене. Управо стога што су праве смернице дате у Светом писму, потребно их је понављати и користити у сваком моменту како би сваком лаику увек били лако доступни и јасни. Како би свако залуталу овчицу вратили правом стаду.

Ајнштајн је у свом луцидно прагматичном виђењу односа науке и религије навео да је: „Наука без религије је шепава, религија без науке слепа.“ Слободним тумачењем у духу рада могли бисмо рећи: ако је (научно) дато, треба га (духовно) искористити уколико је за добро.

Морамо посветити и неколико редова конкретним садржајима који се очекују и који би били најбољи садржај представљен верницима. Уз дигитално издање Светог писма и Псалма чији би садржај верници могли да претражују, посебну пажњу треба посветити проповедима. Као што на литургијском сабрању свештеник или епископ износе проповед и тумаче читања из Светог писма, такав садржај је потребно објављивати и на интернет страницама да би га свако могао прочитати када осети потребу. Верницима је такође пожељно објаснити и основе вере, обичаја и правила понашања те их едуковати како да

[1] “Don't Let Artificial Intelligence Take Over, Top Scientists Warn”, by Tanya Lewis, Live Science, http://www.livescience.com/49419-artificial-intelligence-dangers-letter.html, последњи пут приступљено 03.3.2016.

[2] “Stephen Hawking warns artificial intelligence could end mankind”, By Rory Cellan-Jones, http://www.bbc.com/news/technology-30290540, последњи пут приступљено 06.3.2016.

препознају садржаје који их могу одвојити од њихове вере и усмерити у погрешном правцу. Важно је да садржаји буду отворени, искрени и усмерени на разумевање од стране верника а са појединих тема скинути ознаку „табу“ посебно што православље у својем изворном учењу нема забрањених тема.

Као што стоји у Другој Јовановој посланици: „Који год преступа и не стоји у науци Христовој онај нема Бога; а који стоји у науци Христовој онај има и Оца и Сина. Ако ко долази к вама и ове науке не доноси, не примајте га у кућу, и не поздрављајте се с њим“ (1:9-1:10). Ако је тако, треба размислити да ли ће се интернету и интернет базираним сервисима дозволити приступ нашим животима, у којем обиму и на који начин. А Црква је та која треба да пружи руку и помогне свакоме ко то жели.

Литература

1. “Brief History of the Internet”, Internet Society, http://www.internetsociety.org/internet/what-internet/history-internet/brief-history-internet, последњи пут приступљено 07.3.2016.
2. “Do you suffer from infobesity?”, http://theinfologist.com/do-you-suffer-from-infobesity/, последњи пут приступљено 19.3.2016.
3. “Don't Let Artificial Intelligence Take Over, Top Scientists Warn”, by Tanya Lewis, Live Science, http://www.livescience.com/49419-artificial-intelligence-dangers-letter.html, последњи пут приступљено 03.3.2016.
4. “Generations X,Y,Z and the Others”, Schroer J.W, http://www.socialmarketing.org/newsletter/features/generation3.htm, последњи пут приступљено 16.3.2016.
5. “Plitko”, Kar N, 2013, Beograd, Heliks
6. “Relationship Formation on the Internet: What’s the Big Attraction?”, McKenna K. et al., Journal of Social Issues, Vol. 58, No. 1, 2002
7. “Report of the Special Rapporteur on the promotion and protection of the right to freedom of opinion and expression”, A/HRC/17/27, 16. maj 2011.
8. “Stephen Hawking warns artificial intelligence could end mankind”, By Rory Cellan-Jones, http://www.bbc.com/news/technology-30290540, последњи пут приступљено 06.3.2016.
9. “The Dark Side of the Internet”, Cartwright King, http://cartwrightking.co.uk/news/the-dark-web/, последњи пут приступљено 07.3.2016.
10. „Effects of internet use and social resources on changes in depression”, Bessie`re K. et al., Information, Communication & Society Vol. 11, No. 1, February 2008
11. „Vatican issues warning for new Confession app“, Messia H. et al, CNN belief blog, http://religion.blogs.cnn.com/2011/02/09/vatican-issues-warning-for-new-confession-app/, последњи пут приступљено 10.3.2016.
12. WeAreSocial, http://wearesocial.com/uk/special-reports/digital-in-2016, последњи пут приступљено 12.3.2016.

ВИЗИЈА, МИСИЈА И ЦИЉЕВИ

Станишић Сања (Љубивоје),
студент друге године мастер програма „Религија у друштву, култури и европским интеграцијама" при Ректорату, Универзитета у Београду,
г. Београд (Србија)

„Који човјек од вас, имајући сто оваца и изгубивши једну од њих, не остави деведесет и девет у пустињи и не иде за изгубљеном док је не нађе" (Лука 15,4)[1]

[1] Свето Писмо Новог Завета, Свето Јеванђеље од Луке, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд, 1998. године

Ништа сликовитије и лепше необјашњава делатност Цркве у овоме свету као што су то речи из Јеванђеља, међутим у 21. веку Православна црква, мора да има јасну визију у погледу своје мисије, да боље сагледа своју улогу у друштву, ако жели да испуни свој главни циљ сједињење људи са Богом, али јединство са Творцем није могуће без вере, то и јесте изазов који тражи темељна и брза решења, како и на који начин приближити се човеку овога времена. Наравно, то незначи да Црква треба да одбаци своје досадашње мисионараске методе, али да би се обратила свима, брзо прелазећи границе које су међу нама, морају више да се користе информационе и комуникационе технологије. Активизам у том правцу Православне цркве мора бити већи, кроз све врсте медија, интернет, друштвене мреже, сајтове, као и издавачку делатност. Ауторка овог текста има свест о томе да православни хришћани, као и све православне цркве, исте користе, али је и друга чињеница присутна, да није довољно искоришћен овај техничко-технолошки, као и људски ресурс. Врло лако је то доказати, примера ради, ако узмемо званичне сајтове православних цркава, видећемо да као понуђени језици на којима су текстови, вести и обавештења, максимално преведен на два до осам језика, укључујући у тај број и језик којим се говори у помесној цркви. Како испунити јеванђељску мисију, која се огледа у мудрости и поуци коју нам даде Наш Господ Исус Христос:„ Ви сте со земљи [...]"(Матеј 5,13)[1] или „Ви сте свјетлост свијету[...](Матеј 5,14)[2], ако нас нико, ко не говори језиком који није наш матерњи не може да разуме.[3] Јеванђеље мора данас бити доступно свима, на свим језицима, не можемо да дозволимо да они који на свој начин тумаче поруку Господа Исуса Христа, примера ради Јеховини сведоци, њихов сајт нуди могућност претраге на преко 800 светских језика и преко 80 знаковних језика, тако омогућивши и људима оштећеног слуха или одсуства истог, да лакше дођу до истине коју нуде они, који непризнају истинску Христову Цркву.[4] Ништа мање у својој мисији Православна црква не сме изоставити оне који имају оштећен вид или су тотално без истог, Свето Писмо, поуке Светих Отаца, молитве, Света Литургија, као и остала богослужења морају да буду издата на Брајевој азбуци[5]. Ако и један међу нама живи у свету тишине или таме, ми морамо да му донесемо светлост и звук, а то су речи нашег Господа Исуса Христа. Мисионарско служење мора да обухвати све, почевши од свих нивоа образовних институција, преко здравствених, социјалних, казнено-поправних завода, домова за незбринуту децу, прихватилишта за младе, центара у превенцији болести зависности и многих других институција, али овде треба навести и препоруку мисионарима коју је дао Патријарх московски и све Русије Кирил, у децембру 2014. године: „[...] данас је потребно радити и са људима који су се, припадајући етнички и културно православној традицији,

[1] Свето Писмо Новог Завета, Свето Јеванђеље од Матеја, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд, 1998. године
[2] Свето Писмо Новог Завета, Свето Јеванђеље од Матеја, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд, 1998. године
[3] К. Кончаревић, Сакрална комуникација: норме, традиције, средства, Православни богословски факултет, Београд, 2013. године
[4] Јеховини сведоци,https://www.jw.org/sr-cyrl/, последњи пут приступано 31.3.2016.године
[5] Брајева азбука је специјално писмо намењено особама са слабим видом или слепим особама. Брејево писмо за слепе настало је 1825. године. Произашло је из такозваног ноћног писма тајне службе које су га користиле у ноћним ратним дејствима. Луј Брај је усавршио ову технику и настојао да се она примењује у пракси. Основна ћелија Брајевог писма састоји се из шест тачака, а сваком слобу одговара одређена комбинација тих рељефних тачака.

стицајем животних околности у значајној мери нашли одвојени не само од цивилизацијских добара већ и од везе са православним духовним центрима-храмовима и манастирима. Људима који раде у екстремним условима (на пример на платформама за добијање гаса или нафте) присуство свештеника је исто тако важно као и служење војних капелана у оружаним снагама."[1] Споменућемо да издавачка делатност мора да буде прилагођена свим узрастима, тачније да се издају часописи, књиге, песмарице, нарочито за млађи нараштај, да им буду разумљиве и пријемчиве поруке Јеванђеља које би им се дале на тај начин, али омогућити им бојанке, слагалице, друштвене игре везане за познавање Светог Писма Старог и Новог Завета, као и анимирани филмови, где би се на један православни начин приказале и личности Светог Писма, Светитељи, Света Литургија, Крштење, Евхаристија. Никако се не треба уљуљкивати да у 21. веку свима је доступан интернет и телевизија, на велику жалост многим породицама у неразвијеним деловима наше Васељење можда је једини прозор у свет радио пријемник, реч пастира која доноси утеху, љубав, заједништво, позива на слогу, на покајање, на спасење, мора да се чује што даље и што више људи да исту прихвати не само својим слухом, већ срцем.

УНУТРАШЊА И СПОЉАШЊА МИСИЈА ЦРКВЕ

У веку у којем је све окренуто материјалном Црква мора добро да разграничи унутрашњу и спољашњу мисију, јер прва је стриктно везана за једну одређену територију, и хришћанство у том домену поприма често културне и етничке карактеристике средине у којој је било прихваћено и временом је еволуирало на један специфичан начин, што таква особеност може имати своју харизму. Овде долази и до изражаја однос између државе и Цркве, који кроз историју често показује да је Црква била гоњена и да је сазидана на онима који су пострадали Христа ради. Њена мисија огледа се у томе да она саветује, опомиње, позива на слогу, праштање, љубав, да води путем спасења, да укаже на све друштвене аномалије, моралне девијатности, да духовно обогаћује, учи, васпитава и теши. Омогућава личности, али и целокупној заједници преображај. Кроз своју мисију Православна црква сведочи Јеванђељску истину, али и показује да је Црква ванвременска и ванисторијска и да је целовита на Светој Литургији, кроз Свету тајну Евхаристије. Када је у питању спољашња мисија, Православна црквава, мора да води рачуна да њени мисионари који иду изван њених граница, које најчешће обухватају територијално распростирање једне државе, одрастају, образују се под утицајем једне специфичне етно-националне историје, менталитета, културе и традиције. Зашто ово треба узети у обзир, јер је врло важно да када се мисионар, а нарочито ако је млад и неискусан, добро подучи да његова мисија није наметање личне традиције, већ да култура и традиција са којом се суочава треба да добије испуњење хришћанским смислом.Зато сваки мисионар мора да се труди да својим деловањем очува националну културу и традицију са којом долази у додир, као и да исту обнавља у хришћанском духу.

[1] Патријарх московски и све Русије Кирил, Данас је тема мисије-главна тема Цркве, 10. децембра 2014. године, Православни мисионарски центар о. Данил Сисојев у саставу мисионарског одељења при Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве, http://www.svedokverni.org/, последњи пут приступано 31.3.2016. године

Код унутрашње и спољашње мисије Цркве, мора се више улагати у образовање кроз оснивање основних и средњих школа, које ће поред световних, понудити и духовне науке, али ће образовати што више младих, и на тај начин омогућити свима да добију бесплатно образовање и могућности да лакше овладају одређеним вештинама. Црква мора и да се посвети маргинализованима, као што су старије генерације, напуштене од своје деце и унучади, мора им се обезбедити дневни боравак, старачки домови, као и они који ће добровољно одлазити да им помажу у њиховим домовима, али и здравствена и духовна нега. Дати им утеху и сигурност, да нису одбачени и заборављени. Ништа мање није потреба за отварањем склоништа и прихватилишта за бескућнике, којима су потребна, храна, обућа, одећа, скроман смештај да се склоне од жеге или студени. Јер то је одговор на питање, ко је мој ближњи. Најболнија тема пред којом сви окрећу главу јесу напуштена деца. Црква ту мора да има водећу улогу у њиховој заштити и збрињавању, при великим манастирима и већим парохијским храмовима да се организују прихватни центри за незбринуту децу, али и за инвалиде, као и за особе ометене у развоју. Поред свештеника у болницама, треба да се укључе и други чланови Цркве који би посетама и својим присуством невољницима мало олакшали муке и били велика подршка у истрајавању на путу оздрављења.

Ограниченошћу формом коју један рад мора да има, није могуће указати где све Цркава има своју улогу и мисију, колико је битно да се у 21. веку укључи у све процесе и да овом свету, друштву у целини покаже не само речју већ и делима шта значи очување Божје творевине, примера коришћењем обновљивих енергија, отварањем центара за рециклажу, бриге о одбаченима, хуманитарне акције, образовање, чување културног насеђа, али и стварање једног новог културног момента.

УМЕСТО ЗАВРШНЕ РЕЧИ

И да завршимо овај рад речима Јеванђеља које показују шта је мисија и организација Цркве: „Идите, дакле, и научите све народе крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа, Учећи их да држе све што сам вам заповједио, и ево, ја сам са вама у све дане до свршетка вијека. Амин."(Матеј 28,19-20)[1]

Литература

1. Свето Писмо Новог Завета, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд, 1998. Године.
2. Свети Авва Јустин Ћелијски, Унутрашња мисија наше Цркве (Реализација Павославља), Библиотека, Дела савремених теолога, https://svetosavlje.org/sr/unutrasnja-misija-nase-crkve/, приступљено последњи пут 28.3.2016. године.
3. Патријарх московски и све Русије Кирил, Данас је тема мисије-главна тема Цркве, 10. децембра 2014. године, Православни мисионарски центар о. Данил Сисојев у саставу мисионарског одељења при Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве, http://www.svedokverni.org/, последњи пут приступано 31.3.2016. године.
4. К. Кончаревић, Сакрална комуникација: норме, традиције, средства, Православни богословски факултет, Београд, 2013. Године.
5. Јеховини сведоци,https://www.jw.org/sr-cyrl/

[1] Свето Писмо Новог Завета, Свето Јеванђеље од Матеја, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд, 1998. године

6. J. Стамулиса, Савремено православно мисионарско богословље, Православни богословски факултет, Београд, 2005.
7. Улога младих у мисији Цркве, презвитер Оливер Суботић, http://www.covekitehnologija.com/?p=346
8. Caritas Srbije, http://caritas.rs/caritas/?page_id=7
9. Манастир Лепавина, Дигитална технологија у мисији Цркве, http://www.manastir-lepavina.org/vijest.php?id=5314
10. О задужбини Светог манастира Хиландара, http://www.hilandar.org/o-zaduzbini

ПОДВИЖНИК БЛАГОЧЕСТИЯ ЗЕМЛИ БЕЛГОРОДСКОЙ – СТАРЕЦ АРХИМАНДРИТ СЕРАФИМ (ТЯПОЧКИН)

Степанова Елена Ивановна,
учитель-логопед МБОУ «СОШ №13 с УИОП»,
г.Губкин (Россия)

«Он излучал свет праведности», – говорят об архимандрите Серафиме (Тяпочкине; 1894-1982) те, кто сподобился видеть этого дивного старца, прибегать к его помощи, следовать его наставлениям, кого Господь сподобил исповедоваться у него и причащаться за литургией, которую, просветленный молитвой, батюшка служил, со слезами прося Господа помочь нуждающимся, обремененным житейскими невзгодами. По молитвам отца Серафима многие получали просимое. После кончины батюшки чудесные исцеления совершаются на его могиле возле Свято-Никольского храма в селе Ракитное Белгородской области, где он долгие годы был настоятелем.

Очевидцы подвижнической жизни старца свидетельствуют о его прозорливости, даре исцеления, о его кротости, смирении и беспредельной, безоглядной любви к каждому человеку.

Архимандрит Серафим родился 1 августа 1894 года в городе Новый Двор Варшавской губернии в дворянской семье. Во святом крещении младенец был наречен Дмитрием в честь великомученика Дмитрия Солунского. Родители Дмитрия были людьми благочестивыми и богобоязненными, отличались душевной теплотой, любовью к Богу и ближним. В роду Тяпочкиных не было ни одного священнослужителя, отец Серафим был первым. С юного возраста мальчик чувствовал зов Божий и свое священническое призвание. Уже в пять лет он прочел Житие старца Серафима Саровского и на протяжении всей жизни любил и почитал преподобного Серафима как своего небесного покровителя. В семь лет Дмитрий был досрочно принят в Духовное училище, а в 1911 году, испросив благословение родителей, поступил в Холмскую духовную семинарию, где окончательно утвердился в стремлении к пастырскому служению.

В 1917 году, по окончании семинарии, Дмитрий продолжил учебу в Московской духовной академии – в одном из крупнейших центров духовного образования России, оказавшем огромное влияние на развитие религиозной и философской мысли. Время, проведенное в Троице – Сергиевой Лавре, где находится Московская духовная академия, оставила неизгладимый след в его сердце.

1918 год начался для всех верующих грозными событиями. Декретом Совета народных комиссаров Церковь была отделена от государства. Во всех учебных заведениях отменялось преподавание Закона Божия, выносились иконы, ликвидировали домовые церкви. Повсеместно закрывали духовные учебные заведения. Занятия в академии продолжались до Великого поста 1919 года, а затем студенты были распущены.

В 1920 году Дмитрий был рукоположен во диакона, затем во пресвитера. Пастырское служение отец Дмитрий проходил в Екатеринославской епархии. Насколько трудным было это время для него, говорит тот факт, что двое сыновей один за другим в возрасте до двух лет умерли от голода.

С 1921 по 1936 год отец Дмитрий состоял благочинным церквей Солонянского района Днепропетровской области. Это были годы самой жестокой борьбы безбожной советской власти с Церковью. Везде происходило осквернение святынь, разрешение храмов и обителей, гонения на священнослужителей. Впоследствии старец вспоминал, что в то тревожное время, когда Церковь была раздираема обновленчеством, самосвятством и другими расколами различных направлений, он деятельно боролся с ними, отстаивая чистоту православного учения, и вел вверенную ему паству по пути, проложенному Святейшим Патриархом Тихоном.

В тридцатые и сороковые годы продолжались массовые аресты и расстрелы духовенства, закрывались храмы. Атеистическое государство поставило перед собой цель покончить с религией на территории СССР. В 1941 году отец Дмитрий был арестован, осужден на 10 лет и отправлен в ссылку. О своей лагерной жизни отец Серафим рассказывать не любил, но от его родственников известно, что, будучи в лагере, он продолжал свое служение как верный пастырь Христовой Церкви: вел беседы с заключенными, крестил новообращенных, исповедовал, отпевал умерших. Все это строго запрещалось лагерным начальством, и за нарушение полагался карцер, из которого можно было и не выйти. Поэтому богослужения совершались в строжайшей тайне от начальства. Певчими были сами заключенные, они же изготовили отцу Дмитрию епитрахиль поручи из полотенец, вышили на них кресты. В эти году отец Дмитрий чувствовал, что он, как чаша, постепенно, по каплям, наполняется благодатной любовью к Богу и ближним.

В 1955 году отцу Дмитрию отменили ссылку. Епископ Иероним взял его в Куйбышевскую епархию клириком Петропавловского храма в город Куйбышев. А в 1956 году в этом городе случилось то, что потрясло весь православный мир, – знаменитое «Зоино стояние». Зоя простояла 4 месяца (128 дней) до Пасхи, которая была в том году 23 апреля (6 мая по новому стилю). По словам многочисленных свидетелей, именно отец Серафим (тогда еще отец Дмитрий) в праздник Рождества Христова, отслужив водосвятный молебен и освятив комнату, вынул из рук Зои икону Святителя Николая, которая находится теперь в храме села Ракитное. Все случившееся настолько поразило людей, что множество обратилось к вере. Спешили в церковь с покаянием, некрещенные крестились, не носившие креста стали его носить.

После взятия иконы у Зои отца Дмитрия арестовали, а владыку Иеронима освободили от управления Куйбышевской епархией. После освобождения отец Дмитрий короткое время был настоятелем Свято – Троицкого кафедрального собора города Днепропетровска, затем у него забрали регистрацию и изгнали из города. Много архиереи боялись брать к себе изгнанных священников, поэтому ничего больше не оставалось, как ехать к Святейшему за благословением. Целый месяц батюшка, ожидая приема у Патриарха, ночевал на вокзале. В приемной у Патриарха Алексия I он встретился с владыкой Леонидом, который пригласил его в Курско – Белгородскую епархию.

Давно стремясь послужить Церкви Божией в иноческом сане, отец Дмитрий подал прошение, в котором просил иноческий постриг с именем Серафим во имя с преподобного Серафима Саровского. 26 октября 1960 года был совершен постриг протоирея Дмитрия в монашество с именем Серафим. На следующий год иеромонах Серафим был возведен в сан игумена. С 14 октября 1961 года и до конца своих дней отец Серафим был настоятелем Свято-Никольского храма в селе Ракитном Белгородской области.

По приезду отца Серафима церковь имела совершенно заброшенный вид: отвалившиеся куски штукатурки, разбитые окна, прогнившие доски пола. Безмолвным стоял храм. Смотреть на него без слез было невозможно. С помощью Божией, усердием своих духовных чад и благотворителей, батюшка постепенно восстановил Никольский храм.

Частыми посетителями батюшки, помимо простого люда, были епископы, священники, иноки и инокини, студенты Духовных школ. В лице батюшки Серафима они находили опытного духовного наставника, любвеобильного и простого душой старца. Своим духовным чадам батюшка писал, хотя и редко, глубоко назидательные письма. По этим письмам, проповедям в храме и отдельным словам к разным лицам, по его молитвенному плачу во время литургии, можно судить о высоком устроении его души, о его дерзновенной молитве и горячей любви к Богу и ближним. По своему глубочайшему смирению отец Серафим старался скрыть свои подвиги и духовные дарования: прозорливость, способность исцелять. Об этих случаях говорят многочисленные свидетели. Со всех концов страны стекались к нему люди, делясь с ним своими горестями и радостями, испрашивая совета, и все уходили от него с душевным покоем. Пастырь, умудренный жизненным опытом, просвещенный благодатью Божией, находил путь к каждому сердцу. Среди его духовных чад многие стали епископами, иноками, священниками.

Почил от дел своих праведник, умолкли уста, вещавшие слова любви и утешения, закрылись очи, с лаской и прозрением проникавшие в сердца людей, но его пламенный светлый дух дерзновенно молится Богу, как и обещал старец, за всех приходящих к нему. Вот и сейчас в Ракитное приходят и приезжают люди, проникнутые верой в силу и помощь молитв дорогого батюшки. Пройдут годы, а этот светоч не погаснет и не потускнеет. Он будет гореть все ярче, освещая путь ко Христу грядущим поколениям пастырей и всякой душе христианской. И не иссякнут в недрах святой Руси такие светильники, пока

будет она верна родному Православию и заветам святых отцов. Ведь это наши корни, через которые мы питаемся живительной евангельской влагой.

Литература:

1. Белгородский старец архимандрит Серафим (Тяпочкин). Сост. иеродиакон Софроний (Макрицкий). М: Свято – Троицкая Сергиева Лавра, 1998 г.

СЛУЖИТЕЛЬ СЛОВА БОЖИЯ В НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ И В ЖИЗНИ ЦЕРКВИ: ОПЫТ РОССИЙСКОЙ ДУХОВНОЙ ШКОЛЫ XIX – НАЧАЛА XX В.

Сухова Наталия Юрьевна,
доктор церковной истории,
заведующая научным центром истории
богословия и богословского образования Православного Свято-
Тихоновского гуманитарного университета,
г. Москва (Россия)

Ключевое понятие, определившее тему статьи – «Служитель Слова Божия», – на протяжении XIX – начала XX в. часто применялось по отношению к студентам и выпускникам духовных школ, академий и семинарий. Несмотря на свою, казалось бы, естественность для духовно-учебного контекста, простоту и некоторую старомодность, даже архаичность, это понятие таит в себе целый спектр вопросов и даже проблем, связанных с деятельностью духовной школы. Этим проблемам, их возможным решениям, успехам и ошибкам и посвящена статья. Главной мотивацией для выбора темы статьи и небольшого исследования, положенного в ее основу, стала актуальность выявленных проблем для современной духовной школы, а в более широком смысле – для всего духовного просвещения.

Для понимания проблематики статьи необходимо обратить внимание на само появление в России духовной школы как особого учреждения, направленного на подготовку священства, а также на место и значение в этой школе Священного Писания. Поэтому основную часть статьи следует предварить кратким историческим введением. Началом развития систематической российской школы можно считать XVII в., однако, хотя это образование имело в виду подготовку священства, само понятие «духовная школа» начинает определяться гораздо позднее и официально закрепляется лишь в самом конце XVIII в., в указах императора Павла I[1]. В этих же указах проводится первая попытка зафиксировать единый учебный план для всех духовных академий (в 1701 г. этот статус получили две школы – Киевская и Московская; в 1797 г. – еще две, Санкт-Петербургская и Казанская) и семинарий. В «эталонном» учебном плане высшего – богословского – класса предполагалось изучение Герменевтики, чтение Священного Писания с толкованием труднейших мест, кроме того, по воскресным дням перед Литургией – публичное толкование Апостольских посланий «по правилам

[1] Именной, данный Синоду указ от 18 декабря 1797 г. «Об учреждении Духовных Академий в Санкт-Петербурге и Казани» // Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание. Т. XXIV. СПб., 1830. № 18273. С. 821–823; Высочайше утвержденный Синодский указ от 31 октября 1798 г. «О порядке учения в Духовных Академиях и Семинариях» // Там же. Т. XXV. СПб., 1830. № 18726. С. 426–431.

Герменевтики, с присоединением нравоучений»[1]. Заметим еще одно указание упомянутого указа 1798 г.: главным предназначением духовных школ является подготовка для Церкви «хороших Слова Божия проповедников, которые бы без дальних приуготовлений могли учить народ ясно, порядочно, убедительно и с приятностью»[2]. Таким образом, духовное просвещение народа должно было состоять в проповеди Священного Писания, а главной целью специального изучения Священного Писания в духовной школе – готовность к этой проповеди.

Это поставление Писания в центр духовного образования являлось результатом развития «школьного» богословия в России на протяжении минувшего столетия, и главным героем в этом процессе являлся преосвященный Феофан (Прокопович). В его учебном богословском курсе, прочитанном в Киево-Могилянской академии еще в 1711–1715 гг. и опубликованном гораздо позднее (в 1773 и 1792 гг.), твердо заявлялось, что Священное Писание – слово Божие – единственный, исключительный и самодостаточный источник богословия[3]. Этим источником питаются и на нем возрастают два «слова» или рассуждения о Боге: 1) Божественное, данное Богом посредством Его слова с двойной целью — Его славы и нашего спасения[4]; 2) человеческое (научное) богословие, которое, хотя и совпадает по названию и связано с богословием божественным, не отождествляется с ним и не может быть безошибочным, ибо включает и человеческий элемент[5]. Изучающий богословие имеет возможность изучать непосредственно божественные вещания, которые содержатся в Священном Писании, все же остальные богословские тексты, попадающие в поле изучения богослова — решения соборов, мнения отцов Церкви — верны лишь постольку, поскольку утверждены и проверены словом Писания[6].

Хотя концепция преосвященного Феофана не была воспринята его непосредственными современниками и преемниками, за восемь десятилетий, как видим, российская духовная школа перешла на «феофановскую» систему. Получающий духовное образование должен был питать свой ум и сердце от слова Божия, не нем строить свое богословское мировоззрение, и проверять все получаемые знания этим единственным и исключительным источником.

Однако «золотой век» российской духовной школы начинался с радикальной реформы начала XIX в. (1808–1814 гг.), в результате которой собственно и была выстроена централизованная многоуровневая духовно-учебная система. Важно, что задачи были четко распределены: средняя школа – духовные семинарии – должна была готовить пастырей, высшая же школа – академии – заниматься развитием «духовной учености», осмыслением церковной жизни и решением ее богословских проблем. В Уставах духовных

[1] Высочайше утвержденный Синодский указ от 31 октября 1798 г.… С. 427–428.
[2] Там же. С. 427.
[3] Об этом говорилось в «Введении» (Prolegomena) лекционного курса; первым был трактат «О Священном Писании» (De Sacra Scriptura). См. также: *Червяковский П.* Священное Писание как начало богословия по учению протестантов-ортодоксалов XVII в. и по «Введению в богословие» Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. № 7/8. С. 117–118.
[4] § 1, 2 из «Введения в богословие» преосвященного Феофана (Прокоповича). Цит. по: *Червяковский П.* О методе «Введения в богословие» Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. № 1/2. С. 60–61.
[5] Там же. С. 63.
[6] Там же. С. 118.

школ, составленных в процессе этой реформы, часто употребляется выражение «служитель слова Божия». Повторяется, что главной и особенной целью духовного учения является образование «благочестивых и просвещенных служителей Слова Божия» – и именно эта цель должна определять не только состав изучаемых дисциплин, но «все учреждения, в состав духовных училищ входящие», в сама цель должна давать им силу [1]. Поэтому первую часть Устава составляли вопросы нравственного характера, определяющие принципы воспитания служителя слова Божия: страх Господень, здравые понятия «о непрерывности отношений наших к Богу и о действии Промысла Его на все мгновения жизни», молитва, «духовные упражнения», смирение и умение повиноваться, добрые правила и добрые привычки, обязательное «очищение совести покаянием» и причащение Святых Таин[2]. Заметим, что служение Слову Божию – особенно в связи с настойчивым указанием на то, что духовные училища должны стать «училищами Истины», руководствуемыми и живущими Христом, а разум учащихся должен быть «подчинен освящению Вышнему», – можно понимать двояко: служению Богу-Слову и служение слову Божию, запечатленному в Писании, что, разумеется, неразрывно связано[3].

Но главная задача духовных школ подразумевала хорошее владение выпускниками и словом человеческим, поэтому словесность занимала крайне важное место как в академиях, так и в семинариях. Студенты должны были изучать лучшие образцы «изящной словесности» как древних (Платон, Аристотель, Цицерон, Гораций и др.), так и новых – некоторых из последних – критически, ибо они «дерзким и пагубным отвлечением отторгли изящное от истинного и доброго»[4]. На этих образцах будущие проповедники должны были и понять, и почувствовать на практике, «каким образом и какими средствами мысль простая и первоначальная постепенно получает живость и возвышение, силу или особенную разительность» [5]. Однако, разумеется, это была лишь «низшая» подготовка к проповеди, главным же было изучение духовной словесности. И здесь пред всеми образцами чтение Священного Писания занимало первое место – в качестве «самых сильных примеров» рекомендовалось чтение пророков. Разумеется, важны были и примеры лучших христианских проповедников – из святых отцов особенно рекомендовался святитель Иоанн Златоуст, обращалось внимание и на «некоторых пастырей Российской Церкви»[6].

Документы 1814 г. надежно закрепляли и «библейский прорыв» преосвященного Феофана (Прокоповича), ясно отраженный в учебном плане, составленном по поручению священноначалия ректором столичной духовной академии архимандритом Филаретом (Дроздовым)[7]. Единый курс

[1] Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. проект Устава православных духовных училищ // Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание. Т. XXXII. СПб., 1830. № 25673. С. 911.
[2] Там же. С. 911–912, 919.
[3] Там же. С. 911.
[4] Там же. С. 923.
[5] Там же. С. 924.
[6] Там же.
[7] В курсе богословия было выделено семь разделов: чтение Священного Писания, богословие толковательное (Hermeneutica), созерцательное (Dogmatica), деятельное или нравственное (Practica), обличительное (Polemica), собеседовательное (Homiletica) и правительственное (Jus Canonicum) (Обозрение богословских наук в отношении преподавания их в высших духовных училищах // *Филарет*

академического богословия начинался с чтения Священного Писания и его толкования (*посредствующее* или *толковательное* богословие; Theologia Instrumentalis seu Hermeneutica). И лишь затем, путем извлечения из Писания истин веры и благочестия и выстраивания их в правильном порядке и соотнесенности друг с другом, составляется богословская система (*составительным* богословием; Theologia Constitutiua). Таким образом, погружение молодого богослова в текст слова Божия и его толкование предваряло систематическое богословие с его конфессиональными ориентирами.

Разумеется, в этом пути был определенный риск – и иногда он приводил к нежданным результатам. Довольно вспомнить известное «дело протоиерея Герасима Павского», связанное с переводом Священного Писания на русский язык одним из лучших выпускников 1-го же курса открытой по новым правилам столичной духовной академии (СПбДА). Суть проблемы состояла в стремлении переводчика толковать и понимать Священное Писание из него самого, выявляя его «чистый», «изначальный», «исторический» смысл, пытаясь «представить *библейское учение*», когда еще «*церковное* понятие о той, или другой книге еще не существовало»[1]. В результате мессианские пророчества он старался перевести исключительно с филологической точностью, без учета их исполнения в Новом Завете. Кроме того, восстанавливая «изначальный» вид Писания, протоиерей Герасим ломал привычный канонический порядок священного текста, переставляя целые книги, главы и стихи с одного места на другое. И хотя переводчик реализовывал это стремление в рамках занятий по еврейскому языку, такое «препарирующее» отношение к слову Божию, недопонимание и его богодухновенности, и его «сакрального историзма», и вызвало немало недоумений, вопросов и огорчений, прежде всего, у учителя протоиерея Герасима по академии – святителя Филарета (Дроздова)[2]. Все эти вопросы и проблемы не могли не обострить коллизии между богодухновенностью Священного Писания и десакрализацией текста, которую подразумевало его научное изучение.

О соотнесении слова Божия с пастырским служением, с одной стороны; «ученым» богословием, с другой, много думал святитель Филарет, излагая выводы в своих «словах» и руководствуясь в действиях. Святитель выстраивает «уровни» Слова Божия: ипостасное Слово Отца – Сын Божий; всемогущество творческой силы Божией, словом создавшей мир; Воплотившийся Господь, победивший диавола, исцелявший и воскрешавший словом Божиим; слово воплотившегося Бога, обращенное к человеку и заключенное в Писании. Слово же человеческое, дарованное ему по образу творческого слова Божия и освящаемое от этого слова, в высших своих проявлениях, когда слово Божие

(Дроздов), свт. Собрание мнений и отзывов по учебным и церковно-государственным вопросам: В 5 т. СПб., 1885–1888 (далее: *Филарет (Дроздов), свт.* Собрание мнений). Т. I. СПб., 1885. С. 123–151).

[1] *Барсов Н. И.* Протоиерей Герасим Петрович Павский (Очерк его жизни по новым материалам) // Русская старина. 1880. Т. XXVII. Вып. 2. С. 288.

[2] Об этом более подробно см.: *Сухова Н. Ю.* Дело протоиерея Герасима Павского: проблема «историзма» в русской библеистике // Филаретовский альманах. Вып. 10. М.: ПСТГУ, 2014. С. 88–107.

обитает в человеке, обретает могущество по этой связи[1]. Немало свидетельств этого приводится в самом Писании: «словом Иисус Навин остановил солнце», «Трикратным дуновением и словом Илии воскрешен сын вдовы Сарептской», «словом Апостол Петр исцелил хромого, и воскресил Тавифу»[2]. Это высшее проявление – прежде всего, в благодатном священном служении, священнодействии слова истины[3]. Поэтому учение о слове Божием и слове человеческом относится в первую очередь к духовной школе.

С учением о слове Божием и слове человеческом связана и попытка святителя Филарета сформулировать критерии для возможности изучать и толковать слово Божие. Слово Божие есть слово Церкви и по факту данности, и по факту присутствия и действия Бога в Церкви. Следовательно, главный критерий для изучения и толкования – это церковность: изучать и толковать слово Божие в Церкви и для блага Церкви, в теснейшей связи слова Божия с историей Церкви[4].

Эпоха «духовной учености» с ее богословским энциклопедизмом и стремлением к «духовному рассуждению» к середине XIX в. сменилась новой эпохой, определяемой иными ключевыми понятиями: специализации богословской науки и активного введения в нее историко-критических методов. Официально этот перелом был зафиксирован новыми уставами духовных школ 1867–1869 гг.[5] В академиях была проведена жесткая и ранняя – при самом поступлении – специализация студентов по трем отделениям (богословское, церковно-историческое, церковно-практическое), причем общеобязательными для всех были сохранены лишь основное богословие и Священное Писание обоих Заветов. Таким образом, и в новых условиях подчеркивалось, что Священное Писание является источником для всякой области богословия и его изучение необходимо для любого специалиста.

Однако возникли другие проблемы, связанные с научным изучением Писания. Историко-критические методы, вгрызающиеся в источники богословского исследования, не могли обойти и текст Священного Писания, и его историю. Вопросы о датировке и авторстве священных книг, о сравнительном анализе содержащихся в них данных с данными новейших открытий в истории древнего мира и пр., терзавшие западную науку уже, начиная с XVIII в., кружили теперь головы и русским богословам, одних подвигая на твердую апологию, других приводя в смущение.

Так, еще в 1872 г. КДА переживало драму, связанную с диссертацией ректора — архимандрита Филарета (Филаретова) — «Происхождение книги Иова»[6], представленной на соискание степени доктора богословия. Митрополит Киевский Арсений (Москвин), не отрицая достоинств работы в

---

[1] *Филарет (Дроздов), митр*. Слово на Благовещение 1835 г. // Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Слова и речи. Т. 3. М., 1877. С. 339.

[2] *Он же*. Слово в день обретения мощей преподобного Сергия 1833 г. // Там же. С. 231–232.

[3] *Он же*. Речь к преосвященному епископу Тамбовскому Евгению по рукоположении его 1829 г. // Там же. С. 115.

[4] *Он же.* Слово на освящение храма Введения во храм Пресвятой Богородицы в городе Коломне 1853 г. // Там же. Т. 5. М., 1885. С. 223–224.

[5] Высочайше утвержденный 14 мая 1867 г. Устав православных духовных семинарий // ПСЗ II. Т. XLII. Отд. 1. СПб., 1871. № 44571. С. 498–511; Высочайше утвержденный 30 мая 1869 г. Устав православных духовных академий // ПСЗ II. Т. XLIV. Отд. 1. СПб., 1873. № 47154. С. 545–556.

[6] *Филарет (Филаретов), архим.* Происхождение книги Иова. Киев, 1872. Предварительно сочинение было опубликовано в академическом журнале «Труды Киевской духовной академии» (1872. № 3, 5, 8, 9).

филологическом отношении, счел необоснованным изменение датировки книги, употребление слов и выражений, «несвойственных боговдохновенному характеру» обсуждаемого текста. Преосвященный обвинял автора в увлечении новейшими открытиями «отрицательной германской школы» библеистики, не придававшей большого значения иудейскому и христианскому преданиям[1]. Митрополит Арсений выступал в этой ситуации, с одной стороны, как правящий архиерей, несущий ответственность за духовное просвещение вверенной ему епархии, с другой стороны, как библеист, некогда преподававший в СПбДА (1823–1825) Ветхий Завет[2]. Святейший Синод поручил архимандриту Филарету переработать диссертацию, однако диссертация так никогда и не была защищена. Ситуация с диссертацией архимандрита Филарета была не одиночной, что со временем не могло не поставить и более общих вопросов.

В конце XIX – начале XX в. главной задачей, поставленной перед духовной школой, стало, с одной стороны, возвращение к нормальному церковному самосознанию самих академий и семинарий; с другой стороны, воцерковление российского общества. Разумеется, духовная жизнь не могла быть восстановлена директивным порядком. Однако понимание того, что бытие Церкви основано на слове Божием, именно оно служит мерилом не только всякого богословского исследования, но христианской веры и непременным правилом христианской жизни[3], послужило вдохновением для определенной части профессоров и выпускников духовных школ.

Усиление внимания к слову Божия развивалось как в научном, так и в церковно-практическом направлении направлениях. Традиционные библеистические исследования были сопряжены с попыткой нового осмысления места и значения Священного Писания в богословии, науке в целом, Церкви, мире. Так, профессор СПбДА Н.Н. Глубоковский видел корень проблемы – потери духовной школой церковного духа и правильного направления – в том, что «наши академии значительно утратили библейский дух и прониклись характером отвлеченного догматического доктринерства», а если библейские тексты и привлекаются к обучению духовного юношества, то «несистематическими фрагментами», «утилизируются скорее для внешне-авторитетных иллюстраций», причем порой к тезисам «библейски очень сомнительным»[4]. Эта ситуация составляла, с точки зрения Глубоковского, жесткую коллизию с тем, что Слово Божие определяет, с одной стороны, единство всего богословия; с другой, всего комплекса научного знания, которые «именно библейско-богословским взглядом определятся в своих взаимоотношениях и в отношениях к богословию»[5]. Это же недостаточное внимание к слову Божию обуславливает и другие беды: неготовность

[1] Протоколы заседаний Совета КДА за 1873/74 учебный год. Киев, 1874. С. 214–227.
[2] *Арсений (Москвин), митр.* Введение в Священные книги Ветхого Завета. Из лекций, читанных бакалавром иеромонахом Арсением (ныне Высокопреосвященнейшим митрополитом Киевским и Галицким) студентам Санкт-Петербургской духовной академии в 1823–1825 гг. Киев, 1873; *Он же*. Приготовление к удобнейшему разумению пророчеств Исайи. Из лекций по Священноу Писанию, читанных в Санкт-Петербургской духовной академии в 1823–1825 гг. [СПб.], 1871; *Он же*. Толкование на первые двадцать шесть псалмов. Из бесед …, говоренных в г. Варшаве. Киев, 1873.
[3] *Глубоковский Н. Н.* По вопросам духовной школы (средней и высшей) и об Учебном комитете при Святейшем Синоде. СПб., 1907. С. 31.
[4] Там же. С. 25.
[5] Там же.

выпускников духовных школ к пастырскому служению и неумение «школьного» богословия удовлетворить духовные и интеллектуально-богословские вопрошания общества. Современные пасторология и проповедничество оторвались от Священного Писания, в то время как они должны «всецело корениться в библейско-исторических первоосновах и ими ограждаться в своем внутреннем достоинстве и практической действенности»[1].

В последнем – пастырско-проповедническом – аспекте с Н. Н. Глубоковским был солидарен преосвященный Антоний (Храповицкий), который в учащих и учащихся духовных школ видел, прежде всего, «служителей слова Божия». Именно так молодой иеромонах Антоний подписывал свои личные статьи[2]; именно к этому призывал своих учеников и в Холмской духовной семинарии, и в Санкт-Петербургской, Московской и Казанской академиях.

Таким образом, «Слово», служителями которого были призваны стать выпускники духовных школ, определяло духовную школу на трех уровнях:

1. Духовные школы – училища Истины – были посвящены служению Слову Божию – Богу-Слову, Сыну Божию, Воплощением Которого определялась сама возможность богословия. Разумеется, реализация этого посвящения была связана с поисками правильной постановки этих школ, целым спектром проблем, неизбежными ошибками; но опыт, как положительный, так и отрицательный не отменял самой идеи.

2. Основой образования в духовных школах, при всех изменениях, реформах, было Слово Божие, запечатленное в Священном Писании. Понимание Писания как единственного, исключительного и самодостаточного корня богословия, определенное еще в XVIII в., не всегда просто и гармонично реализовывалось в разных учебных концепциях и моделях. Профессорам и выпускникам духовных школ приходилось решать сложные вопросы, связанные с местом и значением Священного Писания в «школьном» богословии, с «исследовательским» отношении к нему. Конфессиональная позиция в изучении Священного Писания, примирение богодухновенности библейского текста с необходимостью применять к нему историко- и филолого-критические методы, соотнесение традиционной датировки библейских книг с выводами «отрицательной библеистики» стали ключевыми проблемами русского богословия. Тем не менее вековой опыт духовной школы, пройденный с начала XIX до начала XX в., замкнул круг и вновь подтвердил уникальное значение Слова Божия как в научно-богословском делании, так и во всей жизни и служении духовной школы.

3. Служение Слову Божию подразумевало и ответное слово человека – дар, данный человеку по образу слова Божия. В духовных школах этот дар имел особое значение и реализовывался в неразрывной связи слова о Боге (восхваление), слова к Богу (молитва), слова, интерпретирующего и поясняющего слово Божие (богословская ученость и проповедь). Неразрывная

[1] Там же.

[2] *С. С. Б.* Из Холма: (Корр. «Рус. дела») // Русское дело. 1886. № 33. С. 11–12; *С. С. Б.* О монашестве ученом // Церковный вестник. 1889. № 29. С. 505–507; № 30. С. 521–522. Переизд.: Епископ Михаил (Грибановский). Сочинения. Письма. Жизнеописание. М.: ПСТГУ, Московская Патриархия, 2011. С. 808–815.

связь этих аспектов составляла гармонию духовной школы, не до конца постигаемую рационально, но неизменно дающую о себе знать при ее нарушении.

Литература

1. Именной, данный Синоду указ от 18 декабря 1797 г. «Об учреждении Духовных Академий в Санкт-Петербурге и Казани» // Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание. Т. XXIV. СПб., 1830. № 18273. С. 821–823.
2. Высочайше утвержденный Синодский указ от 31 октября 1798 г. «О порядке учения в Духовных Академиях и Семинариях» // Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание. Т. XXV. СПб., 1830. № 18726. С. 426–431.
3. *Червяковский П. [А.]* Материалы для истории православного богословия в России: Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. № 1/2. С. 32–86.
4. *Червяковский П. [А.]* Священное Писание как начало богословия по учению протестантов-ортодоксалов XVII в. и по «Введению в богословие» Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. № 7/8. С. 101–152.
5. Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. проект Устава православных духовных училищ // Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание. Т. XXXII. СПб., 1830. № 25673. С. 910–954.
6. *Филарет (Дроздов), архим.* Обозрение богословских наук в отношении преподавания их в высших духовных училищах // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам: В 5 т. Т. I. СПб., 1885. С. 123–151.
7. Барсов Н. И. Протоиерей Герасим Петрович Павский (Очерк его жизни по новым материалам) // Русская старина. 1880. Т. XXVII. Вып. 1. С. 111–128; Вып. 2. С. 269–288; Вып. 3. С. 495–510; Вып. 4. С. 705–730; Т. XXVIII. Вып. 5. С. 105–124; Вып. 6. С. 219–232.
8. *Сухова Н. Ю.* Дело протоиерея Герасима Павского: проблема «историзма» в русской библеистике // Филаретовский альманах. Вып. 10. М.: ПСТГУ, 2014. С. 88–107.
9. Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Слова и речи: В 5 т. М., 1877–1885.
10. Высочайше утвержденный 14 мая 1867 г. Устав православных духовных семинарий // Полное собрание законов Российской империи. Второе собрание. Т. XLII. Отд. 1. СПб., 1871. № 44571. С. 498–511.
11. Высочайше утвержденный 30 мая 1869 г. Устав православных духовных академий // Полное собрание законов Российской империи. Второе собрание. Т. XLIV. Отд. 1. СПб., 1873. № 47154. С. 545–556.
12. *Филарет (Филаретов), архим.* Происхождение книги Иова. Киев, 1872.
13. Протоколы заседаний Совета КДА за 1873/74 учебный год. Киев, 1874.
14. *Арсений (Москвин), митр.* Введение в Священные книги Ветхого Завета. Из лекций, читанных бакалавром иеромонахом Арсением (ныне Высокопреосвященнейшим митрополитом Киевским и Галицким) студентам Санкт-Петербургской духовной академии в 1823–1825 гг. Киев, 1873.
15. *Арсений (Москвин), митр.* Приготовление к удобнейшему разумению пророчеств Исайи. Из лекций по Священноу Писанию, читанных в Санкт-Петербургской духовной академии в 1823–1825 гг. [СПб.], 1871.
16. *Арсений (Москвин), митр.* Толкование на первые двадцать шесть псалмов. Из бесед …, говоренных в г. Варшаве. Киев, 1873.
17. *Глубоковский Н. Н.* По вопросам духовной школы (средней и высшей) и об Учебном комитете при Святейшем Синоде. СПб., 1907.
18. *С. С. Б.* Из Холма: (Корр. «Рус. дела») // Русское дело. 1886. № 33. С. 11–12.
19. *С. С. Б.* О монашестве ученом // Церковный вестник. 1889. № 29. С. 505–507; № 30. С. 521–522. Переизд.: Епископ Михаил (Грибановский). Сочинения. Письма. Жизнеописание. М.: ПСТГУ, Московская Патриархия, 2011. С. 808–815.

НРАВСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ МИССИОНЕРОВ ПЕРВОПРОХОДЦЕВ СЕВЕРНОЙ АЗИИ

Швец НикитаКонстантинович,
магистрант Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
г. Белгород (Россия)

Широко известным фактом русской национальной мифологии является то, что русские первопроходцы Сибири, Дальнего Востока и Средней Азии были относительно человеколюбивы по отношению к аборигенам этих земель. Но так ли это?

В значительной мере это соответствует действительности; особенно, если рассматривать это *в сравнении* с аналогичной экспансией колонизационных проектов как западных (англосаксы, французы, германцы, испанцы и португальцы, и прочие «европейские хищники помельче» вроде бельгийцев и датчан), так и восточных народов (японцы, китайцы, жители Индокитая и даже «мирные» индусы (имеется в виду аннексия Португальской Индии в 1960 г., у которой были правовые основания не входить в состав Республики Индии)).

Русское Царство в XVII веке, а затем Российская Империя были относительно «человеколюбивыми». Это было следствием:

1) православной веры русских. Рельефно это заметно в сравнении с аналогичной религиозной составляющей современной ей активности европейских католиков и протестантов с одной стороны – вплоть до поляков в западно-русских землях; арабов, турок, персов, и являвшихся сильными в те времена держав Восточной Азии – с другой. Как правило, менталитет колонизаторов-католиков (за исключением, может быть, французов) отличался радикальной нетерпимостью, фанатичной узостью и психолого-социальным догматизмом [6]; у протестантов – восприятием инокультурных и инорелигиозных аборигенов зачастую как хуже чем дикарей – как диких животных, и соответственным отношением к ним (отношение британских колонизаторов, а затем американцев к индейцам Северной Америки, немцев – к аборигенам в Южной Африке); у мусульман – с жёстким прозелитизмом и грабежом покорённых народов (турки на Балканах, в Армении, Сирии). Во всех перечисленных случаях эта политика оборачивалась: геноцидом непокорных или «экономически неэффективных» представителей покорённых народов; стагнацией национальных культур и социумов и включение их в русло политики метрополии, зачастую «обнулением» (либо сильным искажением) национальных *интересов* подчинённых народов [4].

Православные христиане, как представители наименее повреждённого вероучения вели политику иначе – на основании сотрудничества и взаимо-фильтрации, осуществлении синтетического слияния различных культур под сенью монархической – княжеской или имперской власти, в рамках Церкви. Русь училась у Византии. Это позволило к закату Русской державы (начало XX века) добиться немалых успехов [3].

2) особенностями государственного хозяйствования с древнейших времён, подкреплённых традициями начиная с XII-XIV веков – освоения

новгородцами Заволочья и Поморья, пермских и вятских земель, Колы. Русские поселенцы, казаки, купечество зачастую «справлялись сами», без помощи государства (либо с минимальным его участием), что было только на руку государству, так как у последнего, как правило, не хватало сил, финансов и времени, да и человеко-единиц, учитывая расстояния, природные условия, плотность первоначального расселения, первичное состояние транспортных путей. Лишь в некоторых случаях, когда у населения покоряемых земель находились зачатки крепнущих государственностей [5, и др. работы автора] – Казанское и другие ханства, Сибирские инородцы; либо социальный строй данных народов был несовместим и неприемлем для движущихся на их земли русских – народы, живущие разбоем (многие племена Северного Кавказа; данники маньчжуров в Забайкалье; часть чукчей, юкагиров и т.п.) – вмешивалось государство и применяло в меньшей мере силу, в большей – дипломатию и грамотное управление. Выигрышем русских – конкретно, *великороссов* (византийский подход с некоторыми изменениями применительно к условиям природы, климата и особенностями покоряемых народов; плюс наследие монгольского ига) была своеобразная социокультурная пластичность [2] – лёгкая приспосабливаемость к покоряемым народам, восприятие их быта, орудий труда и оборудования, способов хозяйствования – в результате русские добились (XVII- начало XX вв.) невиданной эффективности как колонизаторы и как поселенцы, сохранив свой национальный облик и самосознание (в отличие от, к примеру, маньчжуров, буров Южной Африки, креолов Америки), а также, что немаловажно, заслужив авторитет у большинства покорённых племён и народов, многие из которых добровольно, в лице национальных элит, принимали подданство «Белого Царя» – это считалось престижным, выгодным и безопасным (подобно подданству Римской империи в I-IV веках). Примерами подобной этнофильтрации стали этнокультурные группы русских с уникальным бытом, хозяйством и речевыми особенностями; часть таких этногрупп сохранилась до наших дней (терские казаки; русскоустьинцы, походчане и подобные группы на Яне, Индигирке, Колыме; камчадалы; и даже – вне России (многие сектанты-староверы, такие как молокане и духоборы в США и т.п.)) [8].

3) особенностями заселения и расселения севера и востока Евразии в средневековье – гигантские территории с суровым климатом и коротким тёплым периодом; общая неразвитость транспортных путей и особенность перемещения – в основном, на лёгких судах по рекам, а в зимнее время – по их же замёрзшим руслам верхом или в повозках; крайне низкая плотность населения; пестрота этнического состава; низкий уровень социально-экономического развития аборигенного населения, находившегося на стадии варварства, а порой и дикости.

На восток, «навстречь солнцу», устремлялись не только «государевы люди» по царским указам, но и авантюристы-ушкуйники, свободолюбивые люди, стремящиеся избегнуть феодального гнёта, мешались с откровенными разбойниками, с людьми, находившихся не в ладах с законом на своей родине, которым было воистину нечего терять:

Плохо стало жить казаку на Дону, Царь вешать казаков приказал:
За то, что били Орду, брали мзду –
нас с Волги разогнал! – Мы уходили за Урал.
Бьют брызги по векам. Вёсла гонят наши корабли.
Идут казаки по рекам Сибирской земли!
Назад нет дороги: дома плаха с топорами ждёт. …
Эх, был я дома разбойник. В Сибири я – герой! (Павел Пламенев, «Сибирь»)

Как и всегда, с одной стороны, понимание, что «царь не осудит, закона не будет» – позволяло творить порой беззакония, проявлять излишнее насилие, о чём есть свидетельства (например, экспедиции Пояркова и Хабарова, от которых натерпелись аборигены Приамурья), так как эти экспедиции воспринимались как военные походы, на земли инородцев-язычников [7]. С другой стороны, жёсткость часто была оправдана, так как многие племена были агрессивны, да и общий принцип – на войне сначала разбей врага, а после оказывай милость побеждённым – действовал. По крайней мере, к милости к побеждённым русские были способны в гораздо большей степени, чем европейцы, и в несравненно большей степени, чем азиаты. Этим и объясняется относительно успешная колонизационная политика русских на Востоке [1]. А если в целом рассматривать данные факты системно, в свете времени и развития цивилизации в то время, то следует признать русскую колониальную политику одной из самых эффективных в соотношении экономическая эффективность-нравственное отношение к «другим». Ни германцы, ни бельгийцы с голландцами, ни тем более англосаксы не вели нравственной политики в отношении «других», ни, что особенно важно, не имели интеллектуальных, культурных запросов на такую политику (в Российской науке и культуре этот вопрос не просто постоянно поднимался, а вообще не снимался с повестки – вспомнить хотя бы труды славянофилов, Достоевского, Чехова и множества других художников слова, влияющих на интеллектуальный и культурный дискурс в обществе). Не говоря уже о гуманитарной политике азиатских держав, которую в целом называли «деспотичной». Можно сказать, что народам Азии, которым довелось «встретить» [5] на своём пути русских, весьма повезло, что им встретились именно эти европейцы. Сохранившиеся малые народы российских Сибири и Дальнего Востока тому подтверждение.

Литература

1. Аверьянов В. Природа русской экспансии. М., 2003.
2. Арсеньев В.К. По Уссурийскому краю; Дэрсу Узала/ Послесл. И. Кузьмичева. – М.: Правда, 1983. – 447 с.
3. Голубчиков Ю. Н. География человека. – М.: УРСС, 2003. – 296 с.
4. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием. – М.: 2002.
5. Лурье С. Этнопсихология. – М.: 2002
6. Солоневич И. Л. Народная монархия / Отв. ред. О. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2010. – 624 с.
7. Толстой А. Н. Князь Серебряный. – М.: 1984.
8. Трофимчук Н.А., Свищев М.П. Экспансия/ монография. – М.: 2000.

РУССКАЯ ДУХОВНАЯ МИССИЯ В КИТАЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

иерей Сергий Шевцов,
настоятель Свято-Никольского храма
с. Ближняя Игуменка, Белгородская обл. (Россия)

Вторая половина XIX в. – очень сложный период в истории Китая. В эти годы Цинская империя терпела сокрушительные поражения в войнах с западными державами, навязывавшими ей неравноправные договоры, и сотрясалась под ударами народных восстаний. Консервативные силы цинского Китая пытались сохранить свои сильно пошатнувшиеся позиции и воспрепятствовать осуществлению прогрессивных реформ, проводившихся в рамках так называемой политики «самоусиления». Эти явления во внутренней жизни и внешней политике Цинской империи не могли не отразиться на положении дел в Пекинской Духовной Миссии. Сменились акценты и во внешнеполитической деятельности Российского правительства. И в середине XIX в. произошло важное изменение в деятельности Российской Духовной Миссии. До этого времени Миссии было положено заниматься не только духовным просвещением, но и осуществлять функции дипломатической отношений.

В начале 60-х гг. XIX в., после второй «опиумной» войны, Миссия была реорганизована. Окончательное разделение русской Миссии на дипломатическую и духовную произошло в 1864 г. Руководство Духовной Миссией поручалось архимандриту Палладию (Кафарову), бывшему уже главой 13-й миссии в 1850-1858 гг., к тому же был сокращен и штат миссии.

В этих условиях Пекинская Миссия могла уже не заниматься решением дипломатических задач, а сосредоточить основное внимание на своей духовной деятельности. В документах, относящихся ко времени её реформирования, говорилось о необходимости тщательного отбора и подготовки миссионеров, ибо исполнение их обязанностей на территории Китая было сопряжено с большими трудностями, а порой и лишениями. От миссионеров требовалось хорошее знание страны, в которой они находились, обычаев и нравов китайского народа[1].

Проповедь Православия могла быть эффективной только при этих условиях. Современный исследователь истории Пекинской Духовной Миссии А.Б. Ефимов отмечает: «Говоря о политической организации Китая можно отметить, как отражается ортодоксальная точка зрения китайских ученых-чиновников, рассматривавших свою страну как географический, культурный, политический центр мира, не нуждавшийся ни в ком и ни в чем (ни с материальной, ни с идеологической точки зрения). Своим величием Китай обязан мудрости древних государей, чьи принципы правления и этические правила были сформулированы Конфуцием. Сущность истины содержалась в конфуцианских классиках, а непрерывность величия страны гарантировалась тем, что управление ею было доверено образованной части общества – элите,

[1] Сагарда Н.И. Русская Православная Миссия в Китае. – Полтава, 1900. – С. 113.

насыщенной конфуцианской ученостью и нравственно значимыми уроками истории. Наверху этой структуры находился Сын Неба, обеспечивавший порядок в космосе и социуме»[1].

Один исследователь Китая в XVII в. писал: «…миссионерам необходимо занять прочное и уважаемое место внутри китайского общества, добиться же этого можно лишь полностью «приспособившись» к классу ученых-чиновников; главным в этом приспособлении было получение китайского образования, позволявшее беседовать с китайскими учеными на равных и демонстрировать достижения и преимущества европейских точных наук и философии в их собственных терминах». В донесении министра-резидента в Пекине директору Азиатского департамента МИД утверждалось, что хорошо подготовленные миссионеры, досконально разбирающиеся в сложившейся в Китае обстановке, ориентирующиеся в текущей политической жизни и соблюдающие китайские законы, «не станут вмешиваться во внутренние дела страны, а будут иметь дело с учеными и высшими классами Китая и, действуя только убеждениями, сочинениями и философскими спорами, не возбудят против себя недоверие Правительства. Без этого успех всякой пропаганды будет тщетен»[2].

В этой связи министр-резидент давал совет относительно предварительного отбора и обучения кандидатов в Миссию в Пекине или на территории России китайскому языку и философии и отмечал, что уважительное отношение к законам и обычаям Китая может гарантировать терпимое отношение к Миссии со стороны его правительства: «Нельзя сказать, чтобы Китайское Правительство в деле религии было нетерпимо, оно скорее равнодушно к делам совести его подданных и терпит у себя и буддистов, и ламаистов, и мусульман, и шаманство и, наконец, последователей учений Дао и Конфуция. Преследует же оно только те секты, которые под видом религии скрывают политическую цель; в этом смысле преследовался католицизм»[3].

Приведем два пункта инструкции, свидетельствующие о понимании необходимости считаться с китайскими обычаями и действовать убеждением. «С начала приезда в Китай прилагать старание, чтобы их языком говорить, дабы при удобных случаях, возможно, было внушать им внятно истины евангельские. Призывать же к благочестию, сколько возможность допустит оказывающихся только охотников («Боясь вызвать неудовольствие цинского правительства и лишиться единственного источника информации о Китае, царское правительство запретило вести активную миссионерскую работу среди китайцев»). Все же сие предлагать на рассуждение добровольное, отнюдь не угрожая ничем, ниже приводя к тому насилием каковым либо. По каковом им наставлении и святого крещения сподобить; обучая и потом их благоверию и божественным заповедям и жительству христианского закона, по совести их во обхождении гражданском отнюдь не отягшать, противу обычаев их, а наиболее в пище и одеянии, кроме того, что закону есть противно, и притом увещевать, чтоб они в прежние

[1] Ефимов А.Б. Некоторые новые материалы из истории Пекинской Духовной Миссии. – Белгород, 1999 – С. 140.
[2] Там же. С. 144.
[3] Святин В. архиеп. На Родине // Китайский благовестник. – М., 1951. № 1. – С. 27.

мольбища своя (ежели оные имеют) не ходили и моления прежних своих учителей не слушали, и идолов – бы не имели, и не поклонялись им».

Ещё один пункт инструкции гласил следующее: «С китайцами и прочих наций пребывающими тамо народами во всяких случаях поступать вам, архимандриту, с кротостию и учтивостью, благочинно и трезвенно, и употребляя надлежащие предосторожности, смотря и примеряясь тамошнему их обыкновению…».

Из учеников при Российской Духовной Миссии в китаеведении остались имена Иллариона Россохина, Алексея Леонтьева, Алексея Агафонова, Антона Владыкина, Павла Каменского. Если «до них сведения о Китае черпались в основном из переводов с французского, то благодаря трудам этих китаеведов русский читатель получил возможность знакомиться с весьма квалифицированными переводами, сделанными непосредственно с китайского или маньчжурского языка»[1].

О необходимости внимательно изучать складывавшуюся в Китае ситуацию, с уважением относиться к чувствам китайского народа постоянно писал и говорил архимандрит Палладий. Он учил своих сотрудников глубоко вникать в особенности быта и повседневной жизни китайцев, объясняться с ними на понятном им языке.

Архимандрит Палладий много размышлял о том, к каким последствиям может привести крупномасштабная экспансия Запада, как это отразится на самосознании китайского народа. Последствия творимого в то время унижения китайской нации иноземцами могли, по его мнению, оказаться поистине катастрофическими как для Китая, так и для Запада.

Размышляя над этими вопросами, выдающийся синолог Д. Поздняев писал следующее: «Чего мы можем бояться на будущее время? Европа уже воздействовала на ветхую Поднебесную Империю; дух вражды и неприязни ко всему чужеземному, питаемый конфуцианским учением и поддерживаемый народным воспитанием мало-помалу ослабнет и исчезнет от постоянных дружественных сношений Китая с образованными нациями Запада и от влияния христианской веры, пока наконец не будет произнесен приговор: умер великий Бог Пан восточной Азии, бог особности и застоя! Но если народные права, на каком самообольщении ни основывались бы они, будут презрены и священные для китайцев предания нарушены насильственным вторжением европеизма в сферу своеобразной жизни, то не легко будет ладить с вечным упорством и раздражением возмущенного тем племени». В указанный период члены Пекинской Духовной Миссии сосредоточили основное внимание, как подчеркивал в рапортах Святейшему Правительствующему Синоду начальник Миссии, на своих обязанностях «по отношению к церкви, пастве и училищам»[2].

Таким образом, вторая половина XIX века стала переломным моментом в истории православной миссии в Китае. Освободившись от дипломатических функций, которые изначально возлагались на представителей миссии, православное духовенство в Пекине сосредоточилось на решении духовных

[1] Святин В. архиеп. На Родине // Китайский благовестник. – М., 1951. № 1. – С. 30.
[2] Поздняев Д. свящ. Церковь на крови мучеников. История Российской духовной миссии в Китае – С. 144.

задач. При этом большое внимание уделялось изучению языка, культуры и быта китайцев. Впоследствии это положило начало отечественной традиции синологии.

Литература

1. Сагарда Н.И. Русская Православная Миссия в Китае. – Полтава, 1900. – С. 113.
2. Ефимов А.Б. Некоторые новые материалы из истории Пекинской Духовной Миссии. – Белгород, 1999 – С. 140.
3. Святин В. архиеп. На Родине // Китайский благовестник. – М., 1951. № 1. – С. 27.
4. Поздняев Д. свящ. Церковь на крови мучеников. История Российской духовной миссии в Китае. – С. 144.

РАННЕВИЗАНТИЙСКАЯ КАРТИНА МИРА (ПО «ХРИСТИАНСКОЙ ТОПОГРАФИИ» КОСЬМЫ ИНДИКОПЛОВА)

Шевцова Елена Николаевна,
магистрантка СТФ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
Логинова Наталья Владимировна,
аспирантка кафедры философии и теологии
ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

В истории и культуре Византии VI век занимает особое место. Именно в течение этого столетия окончательно оформились основные категории византийской культуры. Были созданы важнейшие сочинения в области собственно литературы, истории, различных наук. Среди последних известно популярное в течение всей истории Византии сочинение Косьмы Индикоплова (Индикоплевста) «Христианская топография» (Χριστιανικὴ Τοπογραφία), представляющее собой одно из первых известных христианских описаний мира.

В целом это своеобразное произведение по своему жанру не укладывается в традиционные рамки ранневизантийской литературы, как в целом, так специально для VI в.[1] В нем как бы соединены записки путешественника, естественнонаучный труд по географии, биологии, астрономии, а также философско-богословский трактат, затрагивающий религиозные споры ранневизантийской эпохи. При этом в «Христианской топографии» различные жанры и сюжеты как бы сцеплены механически и живут своей самостоятельной жизнью[2].

О жизни автора «Христианской топографии» практически ничего не известно. Сам себя автор в тексте рукописи называет просто «Христианин».

Византийские источники, начиная с XI века, считают автором рассматриваемого сочинения некоего Косьму Индикоплевста (Κοσμᾶς Ἰνδικοπλεύστης – т.е., «*Косьма, плававший в Индию*«). Имя «Косьма» до сегодняшнего дня вызывает некоторые сомнения, так как оно отсутствует в древнейшем Ватиканском кодексе (VIII или IX в.). Только одна из трёх известных рукописей, хранящаяся во флорентийской библиотеке Лавренциана,

[1] *Аверинцев С.С.* От античности к Средневековью (V-VI вв.). – М.: Наука, 1984. – Т. 2. – С. 446-449.
[2] Научная литература о сочинении Косьмы Индикоплова касается преимущественно частных вопросов. В начале 60-х годов XX в. появился первый обобщающий труд, как бы заново открывший этот памятник для современной науки: *Wolska W.* La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes. Théologie et science en VI siècle. – P., 1962.

дает собственное имя автора – Косьма. Однако многочисленные исследователи считают, что это, скорее всего, либо прозвище, либо выдумка переписчика, связавшего имя автора с предметом его рассмотрения (κόσμος). Но предположение о том, что имя Косьмы возникло по созвучию потому, что само сочинение было о космосе – едва ли основательно. Другим исследователям такая точка зрения не кажется достаточно обоснованной, так как в таком случае имя автора было бы, скорее, Cosmicus.

Однако, имя «Косьма» было широко распространено в Египте, откуда был родом автор «Топографии», поэтому ныне сомнений в атрибуции нет. Сведения, которые можно извлечь об авторе из его сочинения, весьма кратки. Предположительно, Косьма родился на рубеже V-VI вв. Специального школьного образования в духе традиций греческого языческого мира, Косьма не имел, и не обладал техникой риторической речи, «будучи не в состоянии составить ее цветисто и изящно», как он сам сообщает в начале сочинения. В молодости он занимался торговыми делами и не смог получить широкого образования, но зато посетил многие страны. В зрелом возрасте он жил в Александрии, а затем, по-видимому, поступил в монастырь на Синайском полуострове. Свой труд он закончил в одном из синайских монастырей между 545 и 547 гг.[1]

Ко времени написания «Христианской топографии» Косьма был уже автором двух сочинений – по географии и астрономии, которые, к сожалению, они не сохранились.

Несмотря на то, что в тексте встречаются явные указания на египетское или, даже более определённо, александрийское происхождение автора, этот вопрос также небесспорен. Религиозные взгляды Косьмы и методы его экзегетики ближе к антиохийским, нежели к александрийским. Эту теорию подтверждает краткое упоминание в армянском географическом трактате VII века, называющее автором «Христианской топографии» некоего Константина Антиохийского. Однако, в отличие от Александрии, Антиохия в книге почти не упоминается, а отсылки к сирийской теологии могут быть связаны, как ныне считается, с влиянием идей несторианского патриарха Мар Абы.

Согласно мнению первых издателей сочинения де Монфокона и де Лакроза, Косьма был несторианином. В подтверждение этому приводятся собственные слова Косьмы, называющего себя учеником известных последователей Нестория – Мар Абы (принявшего греческое имя Патрикий), Диодора Тарсского и Феодора Мопсуэстийского, и другом несторианского богослова Фомы Эдесского.

В теологических главах своего сочинения Косьма нередко употребляет несторианские формулировки. Косвенным подтверждением также является одобрение им распространения христианства на Востоке и отказ считать несторианство ересью. Польская исследовательница Ванда Вольска полагает, что взгляды Косьмы в целом весьма слабо отличались от константинопольской версии православия.

[1] *Vasiliev A.* Histoire de l'Empire byzantin. – P., 1932. T. 1. – P. 215-218; *Anastos M.V.* The Alexandrinian Origin of the Christian Topography ot Cosmas Indicopleustès // DOP. 1946. 3. – P. 76-80.

Энергичный купец, отважный мореплаватель, бесстрашно проникавший со своими спутниками в самые отдаленные страны Аравии, Восточной Африки, на Ланку, он был прозван ’Ινδικοπλεύστης, т.е. «плавателем в Индию», за то, что посетил эту легендарную страну.

Судя по сообщаемым им в своем сочинении сведениям, несмотря на слабое здоровье, Косьма плавал на торговых судах по Восточному Средиземноморью, Персидскому заливу.

Живя много лет в Египте, он сохранил описание природы, населения и исторических памятников Египта и Синайского полуострова[1]. Знание жизни, опыт, наблюдательность помогли ему, даже при отсутствии достаточного образования, очень верно, живо и красочно рассказать о виденных им странах[2].

Последние годы своей жизни Косьма провел в монастыре, так как Флорентийская рукопись «Топографии» называет его монахом.

Автор первого издания «Топографии» (1706 г.) Монфокон полагал, что произведение было написано Косьмой в Египте. Этой же точки зрения придерживались А. Галлан (1646-1715), И.А. Фабрициус (1668-1736), и вслед за ними все исследователи до конца XIX века. В 1883 г. Х. Гельцер предположил, что в конце своей жизни Косьма поселился в монастыре Райфа на Синайском полуострове, где посвятил себя литературным трудам, из которых сохранилась только «Христианская топография». Возможно, что он постригся в обители, где окончил жизнь его спутник и друг Мина. Доказательство этого утверждения, состоящее по Гельцеру в том, что «Косьма посещал эту местность множество раз и полюбил», показалось достаточным авторитетнейшему историку византийской литературы Карлу Крумбахеру (1897) и не менее известному историку ранневизантийского искусства Йозефу Стржиговскому (1899).

Теорию о том, что «Топография» была создана в Александрии, впервые выдвинул автор первого английского перевода Дж. У. МакКриндл, не приведя, однако, никаких доказательств.

Датировка произведения между 547 и 549 годами является в настоящее время общепризнанной[3]. Аргументом для этого является одно место из II книги «Топографии», что написание книги имело место примерно 25 лет спустя того, как автор был свидетелем приготовлений царя Аксума Элесбоа к походу против химьяритов, что произошло, по разным прочим источникам, либо в 522, либо в 525 г.

В начале VI книги Косьма упоминает два затмения, отождествляемые с событиями 6 февраля 547 г. и 17 августа 547 г. Таким образом, бесспорно, что в целом книга была написана в середине VI века.

О существовании «Христианской топографии» не было известно в Западной Европе до 2-й половины XVII века, когда во время своего путешествия по Италии французский учёный Эмерик Биго (Emeric Bigot) обнаружил и скопировал часть Флорентийской рукописи. До того, как в 1706 г. вышло подготовленное Бернаром де Монфоконом editio princeps, было издано

[1] *Leclercq T.* Kosmass Indicopleustès // Dictionnaire d’archéologie chrétienne. 1927. 81. – P. 820-840.
[2] *Бибиков М.В.* К проблеме историзма византийской *агиографии //* Византийские очерки. – М., 1996. – С. 52.
[3] *Удальцова З.В.* Страничка из истории византийской культуры (Косьма Индикоплевст и его «Христианская топография») // ВДИ. 1977. № 1. – С. 209.

только несколько небольших отрывков. Так, например, М. Тевено в первом томе своего сборника географических мемуаров «Relations de divers voyages curieux» в 1663 г. издал небольшой отрывок, посвящённый описанию растений и животных на основе записей Биго. После этого «Христианская топография» регулярно издавалась на греческом языке, существуют переводы на английский и французский языки.

Литература

1. Leclercq T. Kosmass Indicopleustès // Dictionnaire d'archéologie chrétienne. 1927. 81. – P. 820-840.
2. Vasiliev A. Histoire de l'Empire byzantin. – P., 1932. T. 1. – P. 215-218; Anastos M.V. The Alexandrinian Origin of the Christian Topography ot Cosmas Indicopleustès // DOP. 1946. 3. – P. 76-80.
3. Wolska W. La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes. Théologie et science en VI siècle. – P., 1962.
4. Аверинцев С.С. От античности к Средневековью (V-VI вв.). – М.: Наука, 1984. – Т. 2. – С. 446-449.
5. Бибиков М.В. К проблеме историзма византийской *агиографии* // Византийские очерки. – М., 1996. – С. 52.
6. Удальцова З.В. Страничка из истории византийской культуры (Косьма Индикоплевст и его «Христианская топография») // ВДИ. 1977. № 1. – С. 209.

ПРАВОСЛАВНЫЕ ПРИХОДЫ В ИСТОРИИ И ДОКУМЕНТАХ ЦЕРКВИ

иерей Даниил Яковов,
магистрант Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
г. Белгород (Россия)

Понятие «приход» появилось еще во времена мужей апостольских, к которым обычно причисляют свв. Климента Римского, Поликартпа Смирнского, Игнатия Антиохийского и некоторых других, которые по преданию научились вере Христовой от апостолов и были их непосредственными преемниками. Протопресвитер Иоанн Мейендорф указывает на появление именно в этот период термина «приход»:

«Интересно, что в письмах Игнатия для обозначения христианской общины употребляется глагол парэкео, откуда происходит слово парэкия, означающее «вторичное» или «временное пребывание». Так, по гречески заглавие Послания к Римлянам буквально означает «К церкви Божией, (временно) пребывающей в Риме». Впоследствии слово парэкия стало техническим термином, обозначающим «приход», т.е. церковную общину, находящуюся в каком-то определенном месте. Это всегда одна и та же Церковь Божия, «временно обитающая» или «странствующая» будь то в Риме, Антиохии, Нью-Йорке, Токио или Москве, ибо истинным «домом», «постоянным местом жительства» христиан является небесный Иерусалим, который сойдет на землю в конце времен»[1]. Исходя из указанного, можно заметить, что во времена мужей апостольских понятие «Приход» было

1 Мейендорф Иоанн протоиерей. Введение в святоотеческое богословие – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/vvedenie-v-svjatootecheskoe-bogoslovie/1.

тождественно понятию «Поместная Церковь», потому как во главе общины верующих стоял епископ:

«Собираясь в определенном месте для совершения евхаристии, Церковь нуждалась в определенных организационных правилах и особенно в руководстве. Евхаристия рассматривалась как некое «воспроизведение» Тайной Вечери, и поэтому кто-то один должен был занимать место Христа. Св. Игнатий всегда называет главу евхаристического собрания «епископом», вводя ясность, которой не существовало в новозаветной терминологии. В Новом Завете еще не проводится четкого разграничения между «епископами» и «пресвитерами» (т.е. «старейшинами»)»[1].

В экклесиологии св. Игнатия встречается греческое выражение, которое трудно перевести: «эп`и то авт`о», означающее «на то же самое» и чаще всего переводимое на русский язык как «в одно место». Иоанн Мейендорф указывает на то, что «в христианской литературе это выражение впервые встречается в «Деяниях апостолов» (2:1, 44, 47 и др.), где оно относится к собранию верующих как Церкви, то есть для восхваления Бога и совершения таинства преломления хлеба. В некоторых рукописях текста (Деян.2:47) вместо эп`и то авт`о употреблено выражение эп`и ти экклес`иа, означающее «к Церкви»: «Господь же ежедневно прибавлял спасаемых к Церкви». Очевидно, что автор «Деяний» пользуется этим выражением как техническим термином, обозначающим «Церковь». В этом же значении употребляют его св. Климент Римский (1 Кор. 34:7) и св. Игнатий Антиохийский: «Поэтому, кто не ходит в общее собрание (эп`и то авт`о), тот уже возгордился и сам осудил себя...» (Еф. 5:3) и «... но в общем собрании (эп`и то авт`о) да будем у вас» (Магн.7:1). Контекст этих высказываний явно указывает на сакраментальный характер собраний, о которых идет речь»[2].

Исходя из изложенного, можно сделать вывод, что для обозначения евхаристического собрания греческое выражение эп`и то авт`о было техническим термином. Специального слова еще не существовало, потому что Церковь понималась, прежде всего, в сакраментальном смысле: «Церковь осуществляет себя, становится сама собою, когда ее члены сходятся вместе для свершения общего действа. Христианство никогда не выродилось в эзотерическое учение и не породило тайных обществ именно потому, что быть христианином в первую очередь означало физически собираться «вместе» (эп`и то авт`о), осуществляя тем самым важнейшую черту или, скорее, самое сущность Церкви как собрания»[3].

Однако с течением времени и развитием церковной организации, положение вещей стало меняться. Если первоначально состоять в Церкви означало участвовать в её Евхаристическом собрании, то позже светское устройство социума стало накладывать отпечаток на устройство Церкви: «Идея греко-римского «города» (polis– civitas), проникшая в церковное сознание, изменила это основное положение первоначальной евхаристической

1 Там же.
2 Мейендорф Иоанн протоиерей. Введение в святоотеческое богословие – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/vvedenie-v-svjatootecheskoe-bogoslovie/1.
3 Там же

экклезиологии. В пределах городской церкви епископа появился ряд Евхаристических собраний, в которых пресвитерами совершалась Евхаристия, независимо и отдельно от Евхаристии, совершаемой епископом. Вместо единого евхаристического собрания, как принципа единства местной церкви, появляется новый принцип: греко-римский город, определяющий единство местной церкви, возглавляемся епископом. В столкновении этих принципов «город» преодолевает и отстраняет евхаристический принцип. В эпоху Иустина Мученика принцип города был совершенно неизвестен. «У нас бывает собрание в одно место всех живущих по городам или селам»«[1]. С того момента как стали существовать поместные церкви, возглавляемые епископом, в одном городе, необходимо было разграничить понятие церкви, возглавляемой епископом, и Евхаристической общины, в которой совершителем Евхаристии был пресвитер, что было совершенно немыслимо в ранних христианских собраниях.

Таким образом, понятие «приход» имеет скорее административный, нежели сакраментальный характер.

С развитием Поместных Церквей, административные порядки внутри каждой Церкви развивались автономно, исходя из необходимости и интереса конкретного собрания. Для того, чтобы охарактеризовать приход в Русской православной Церкви, нам необходимо обратиться к документам о приходах, которые влияли на формирование общинной жизни и приходской традиции.

Как таковая приходская жизнь имела место на Руси еще в домонгольский период. Как правило границы церковного прихода соответствовали границам сельского поселения. Продолжалась традиция сельских общин-приходов и в дониконовской Руси. Духовенство на приходах, как правило, было выборным, миряне активно участвовали в церковной жизни своего прихода. Однако к XVI веку положение вещей начало меняться. Знаменский П.В. в своем труде указывает на нетрадиционные изменения в приходской жизни: «В ущерб прежней широкой свободе приходских выборов, с весьма давних пор постепенно развивался другой порядок занятия кандидатами церковных должностей в приходах, – так сказать, по праву рождения. Времени, когда этот порядок становится особенно заметен в практике, определить нельзя; по крайней мере в XVI в. Он является уже весьма обыкновенным и распространенным повсюду. Стоглавый собор в некотором смысле даже узаконяет его <...> В писцовых книгах XVI и XVII в. Священниками большею частию значатся уже лица духовного происхождения, при чем нередко встречаются такие приходы, где отец числится первенствующим священником, а сын вторым, причетники тоже отец с сыном, а иногда и весь причт состоит из одного семейства <...> Таким образом наследственность духовнаго служения является достаточно развитою задолго до реформы Петра «[2]. Интересный факт приводится Знаменским, который способствовал возникновению наследственности церковных должностей: «Определяясь к приходам, духовные лица заключали с прихожанами формальный договор на право владения

1 Афанасьев Николай протоиерей. Из книги ТРАПЕЗА ГОСПОДНЯ. Опубликовано: Рига, 1992 г. Стр. 5-14 – URL: http://www.messia.ru/r2/3/l07_126.htm

2 Знаменский П.В. Приходское духовенство в России со времени реформы Петра. Казань, 1873, 851 стр. с.6.

прицерковною землею, а вместе с тем и пользования церковным доходом не только пожизненно, с правом всякого рода отчуждения, но и потомственно»[1].

Мы видим, что к XVII веку приход становится на Руси не столько сакраментальной или административной единицей, сколько сословной вотчиной духовенства, против чего выступал собор 1667 г., но безуспешно. Для нашего исследования интересен тот факт, что Знаменский в 1873 г., издавая свой труд, называл приходы Малой России «вотчинными парохиями»[2], что доказывает связь между современным понятием «приход» и словом «парэкео», которое употреблял в своей экклесиологии св. Игнатий.

В синодальный период наступили некоторые изменения в государственном строе, а также в отношениях Церкви и государства, что повлияло, в том числе, и на приходскую жизнь. В петровское время усилилось сословное разделение и сословие духовенства еще более обособилось, в него стало труднее попасть, не имея предков в священном сане. Однако с появлением духовных школ, порядок занятия церковных мест изменился, появляется «новый принцип избрания кандидатов не по праву наследственному, и не по благорасположению прихожан, а по личному достоинству человека и степени его подготовки к будущему служению»[3].

До первой половины XVIII века в некоторых местностях все же сохранились приходские выборы: в Сибири и юго-западной России. Думается, что возрождение нормального общинного строя становится возможным на Руси только в результате реформ императора Александра II и отмены крепостного права. На местах появляются первые зародыши современного гражданского общества – земства, которые и начинают во многом контролировать сельскую церковную общину. Зарождаются церковно-приходские и земские школы, появляются самостоятельные труды по вопросам приходской катехизации и просветительства, в том числе и на разных языках народов нашей страны. В этот же период начинается развитие городов и процесс индустриализации. Появляются первые самостоятельные городские общины, братства и сестричества, построенные на принципах общего делания. Это и общества трезвости, и товарищества по совместному труду, и кружки по изучению Священного Писания. Данные инициативы развивались столь стремительно, что к началу XX века городские церковные общины и братства вокруг них переживают период своего расцвета.

Поместный собор 1917 года ознаменовал конец Синодального Периода и восстановление патриаршества. На этом соборе 20 апреля было принято самое обширное из постановлений Собора – «Определение о православном приходе», также названное «Приходским уставом». Здесь под приходом понималось «общество православных христиан, состоящее из клира и мирян, пребывающих на определенной местности и объединенных при храме, составляющее часть епархии и находящееся в каноническом управлении своего епархиального архиерея, под руководством поставленного священника-настоятеля»[4]. Во

[1] Там же, с.7
[2] Там же, с.12
[3] Знаменский П.В. Приходское духовенство в России со времени реформы Петра. Казань, 1873, 851 стр. с.17.
[4] Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918, М., 1994 [репринт с изд.: М., 1918], вып. 3.с13.

введении был дан краткий очерк истории прихода в древней Церкви и в России. Основой приходской жизни указывался принцип служения, по которому: «Под руководством преемственно Богопоставленных пастырей все прихожане, составляя единую духовную семью во Христе, принимают живое участие во всей жизни прихода, кто как может своими силами и дарованием».

Священной обязанностью прихода Собор провозгласил заботу о благоустроении его святыни – храма. По «Уставу» приходской причт составляли священник, диакон и псаломщик; увеличение и сокращение причта до двух лиц предоставлялось на усмотрение епархиального архиерея, который рукополагал и назначал клириков.

«Устав» предусматривал избрание прихожанами церковных старост, на которых возлагались заботы о приобретении, хранении и употреблении храмового имущества. Для решения дел, связанных с содержанием храма, обеспечением клириков и избранием должностных лиц прихода, предполагалось созывать не реже двух раз в году приходское собрание, постоянным исполнительным органом которого должен был стать приходской совет, состоящий из клириков, церковного старосты (или его помощника) и нескольких мирян – по избранию приходского собрания. Председателем на приходском собрании и в приходском совете состоял настоятель храма. Утверждая единство Церкви под началом иерархии, «Устав» в то же время закрепил самостоятельность прихода, а также предусмотрел создание союзов приходов[1], в пункте 1.7 устава также отмечено, что приходский храм и приход являются особыми юридическими лицами.

Но революция 1917 года так и не дала выполнить программу по укреплению приходов. Гонения последовали сразу же, о чем свидетельствует письмо патриарха Тихона:

«Обращение Святейшего Патриарха Тихона к Совету Народных Комиссаров [по поводу годовщины Октябрьского переворота] (7.11.1918)

... Особенно больно и жестоко нарушение свободы в делах веры... Вы наложили свою руку на церковное достояние... Вы разрушаете исконную форму церковной общины – прихода, уничтожаете братства и другие церковно-благотворительные и просветительные учреждения, разгоняете церковные епархиальные собрания, вмешиваетесь во внутреннее управление Православной Церкви. Выбрасывая из школ священные изображения и запрещая учить в школах детей вере, вы лишаете их необходимой для православного воспитания духовной пищи[2]«.

Незадолго до окончания войны (в ноябре 1944 г.) Было принято Положение об управлении РПЦ, которое вместе с другими постановлениями четко определило священника как главу прихода, ответственного за все сферы приходской жизни, то есть как за богослужения, так и за административные дела: «Настоятель храма является по своей должности непременным членом приходской общины и председателем исполнительного ее органа (церковного совета), который состоит из 4 членов: помимо настоятеля по должности,– из

[1] Древо. Открытая православная энциклопедия – URL: http://drevo-info.ru/articles/25207.html#b21

[2] Русская Православная Церковь в советское время (1917-1991) Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью Составитель Герд Штриккер книга – URL: http://refdb.ru/look/1569932-pall.html

церковного старосты, его помощника и казначея...

Поместный Собор (31.1.–4.2.1945), первый после Собора 1917–1918 годов, если не считать псевдособор обновленцев, избрал Патриархом митрополита Алексия (Симанского, род. в 1877 г.) Ленинградского, которого Патриарх Сергий в случае своей смерти или невозможности исполнения им самим служебных обязанностей назначил Местоблюстителем Патриаршего Престола.

«Во главе каждого прихода стоит назначаемый сверху настоятель (ст. 35). Занимая эту должность, священник автоматически является председателем «исполнительного органа» – приходского совета, в состав которого наряду со священником входят трое избранных прихожан (староста, заместитель и казначей). Кроме того, общее приходское собрание избирает Ревизионную комиссию в составе трех человек (ст. 42). Возражения типа того, что священник должен ограничиваться богослужением и проповедью, но не вмешиваться в административную и хозяйственную деятельность прихода, были недвусмысленно отвергнуты: «Это неправильно». Священник отвечает за все в его приходе – только тогда «приход благоустроен, там и церковная жизнь идет правильно, течет по православному руслу» (Док. 138, 139). В 1961 году изменение именно этого расписания должности священника привело к полному вытеснению его из приходского управления (Док. 178)»[1].

В январе 1945 года в журнале Московской Патриархии было напечатано выступление ректора Богословского института протоиерея проф. Т. Д. Попова в прениях по проекту Положения об управлении Русской Православной Церковью: «Большое значение имеет переход от прихода к общине. Здесь изменяется сама жизнь мирян. Не секрет, что за последнее время господствовало такое мнение, что алтарь – дело священнослужителя, а ящик церковный – дело старосты. Теперь священнослужитель выступает на арену всей жизни церковной, в его ведение переходит и ящик...»[2].

Во время гонений на веру при Хрущеве в устав прихода были внесены некоторые изменения согласно докладу архиепископа Тульского и Белевского Пимена об изменениях в «Положении об управлении РПЦ»(18.7.1961), среди которых следующие:

«Для управления делами прихода организуются, в соответствии с общецерковным началом соборного управления, два органа: церковно-приходское собрание как орган распорядительный (собрание членов-учредителей двадцатки) и церковноприходской совет как орган исполнительный в составе трех человек – старосты, помощника старосты и казначея, избираемых общиной из прихожан правоспособных и доброй христианской нравственности.

Денежные средства религиозной общины вносятся на хранение в Государственный Банк на имя данной общины и получаются по чекам за подписью председателя (старосты) и казначея церковного совета религиозной

[1] Русская Православная Церковь в советское время (1917-1991) Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью Составитель Герд Штриккер книга – URL: http://refdb.ru/look/1569932-pall.html
[2] Журнал Московской Патриархии. 1945. № 2. с.44-45.

общины. Средства общины учитываются ведением приходно-расходных книг»[1]. Мы видим, что настоятель полностью исключен из общинной жизни прихода, в том числе решения финансовых вопросов.

Устав РПЦ, действовавший до 1988 года, был утвержден Поместным Собором 1945 года, на котором Патриархом был избран митрополит Алексий (Симанский). Многие важные пункты этого Устава (например в IV разделе – «О приходах») были в значительной мере изменены в пик хрущевских гонений на Церковь в 1961 году, когда на специально созванном Архиерейском Соборе настоятель прихода был лишен руководства приходом. «Исполнительный орган» стал единственной руководящей инстанцией прихода. Статья 14 Постановления «О религиозных объединениях» 1929/1975 годов давала уполномоченному Совета по делам религий исключительное право самостоятельного определения штатного состава «исполоргана», находившегося, с точки зрения закона, вне церковной юрисдикции: «Регистрирующим органам предоставляется право отвода из состава членов исполнительного органа религиозного общества... отдельных лиц» (Док. 110). С помощью этой статьи власти обосновывали каждый случай своего вмешательства в штатный состав «исполоргана.

Новый устав положил этому конец: приход «...находится под каноническим управлением епархиального архиерея и под руководством поставленного им священника-настоятеля» (VIII-1). «Во главе каждой приходской общины стоит настоятель» (VIII-9). Он выполняет все те обязанности в приходском управлении, которые были у него отняты в 1961 году. «Председателем приходского собрания избирается настоятель, который по своей должности – непременный член прихода» (VIII-25). В целом можно назвать Устав 1988 года попыткой Поместного Собора продолжить традиции Устава Поместного Собора 1917–1918 годов, основной мыслью которого было включение в Устав принципа соборности.

О бурном развитии приходов, монастырей и учреждений Московского Патриархата свидетельствуют статистические данные на октябрь 1991 года, опубликованные в Московском Церковном Вестнике (Док. 310): 12000 приходов, 117 монастырей, 35 духовных училищ. Сюда же можно добавить многочисленные церковные журналы, газеты и другие печатные издания, братства, воскресные школы и так далее»[2].

В настоящее время приходом, – по определению «Устава Русской Православной Церкви», принятого Архиерейским Собором 2000 года, – является община православных христиан, состоящая из клира и мирян, объединенных при храме. Приход является каноническим подразделением Русской Православной Церкви, находится под начальственным наблюдением своего епархиального архиерея и под руководством поставленного им священника-настоятеля (XI. 1).

Со времен Синодального периода стоит отметить такое явление как разрушение структуры приходских границ. Произошло это отчасти из-за

[1] Русская Православная Церковь в советское время (1917-1991) Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью Составитель Герд Штриккер книга – URL: http://refdb.ru/look/1569932-pall.html
[2] Там же.

устранения приходов от ведения метрических книг, имевшего место на заре советской истории. Акты гражданского состояния более не производились в Церкви, следовательно, не было необходимости в совершении треб по месту жительства. Упоминание границ прихода представляет собой важную новацию. В «Уставе» 1988 года не было аналогичного положения. «Конечно, нет ни необходимости, ни реальной возможности эту свободу выбора упразднить либо существенно ограничить, приписав всех православных к определенным приходам, как это было в синодальную эпоху. Но помимо принципиальных канонических соображений, есть и вызываемая пастырскими соображениями реальная нужда в том, чтобы границы между приходами были обозначены, даже и в больших городах. Острота такой необходимости становится особенно очевидной, когда мы рассматриваем ситуацию с вызовами священников к тяжело больным или находящимся при смерти христианам»[1].

Органами приходского управления «Устав» называет настоятеля прихода, а также Приходское собрание, Приходской совет и Ревизионную комиссию.

Охраняя незыблемость прав Русской Православной Церкви и защищая ее от расколов, Архиерейский Собор 2000 года включил в «Устав» следующее положение: «В случае выделения какой-либо части или выхода всех членов Приходского собрания из состава прихода они не могут заявлять никаких прав на приходское имущество и средства. В случае принятия Приходским собранием решения о выходе из иерархической структуры и юрисдикции Русской Православной Церкви, приход лишается подтверждения о принадлежности к Русской Православной Церкви, что влечет прекращение деятельности прихода как религиозной организации Русской Православной Церкви и лишает его права на имущество, которое принадлежало приходу на правах собственности, пользования или на ином законном основании, а также права на использование в наименовании названия и символики Русской Православной Церкви» (XI. 7).

Литература

1. Афанасьев Николай протоиерей. Из книги ТРАПЕЗА ГОСПОДНЯ. Опубликовано: Рига, 1992 г. Стр. 5-14. [Электронный ресурс] –http://www.messia.ru/r2/3/l07_126.htm
2. Древо. Открытая православная энциклопедия. [Электронный ресурс] – http://drevo-info.ru/articles/25207.html#b21
3. Журнал Московской Патриархии. [Текст] – 1945. № 2.
4. Знаменский П.В. Приходское духовенство в России со времени реформы Петра. [Текст] – Казань, 1873, 851 стр.
5. Мейендорф Иоанн протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. [Электронный ресурс] – http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/vvedenie-v-svjatootecheskoe-bogoslovie/1.
6. Русская Православная Церковь в советское время (1917-1991) Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью Составитель Герд Штриккер книга. [Электронный ресурс] – http://refdb.ru/look/1569932-pall.html
7. Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 [Текст] – М., 1994 [репринт с изд.: М., 1918], вып. 3.
8. Цыпин Владислав протоиерей. Церковное право. [Электронный ресурс] – http://www.klikovo.ru/db/book/msg/4199

[1] Цыпин Владислав протоиерей. Церковное право – URL: http://www.klikovo.ru/db/book/msg/4199

СВЯТАЯ ФАБИОЛА, ПОКРОВИТЕЛЬНИЦА МЕДСЕСТЕР

Лопес Магдалено Фабиола Инес
магистрант факультета физической культуры педагогического института ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»
г. Белгород

Предисловие научного консультанта[1]. *Мы познакомились с Фабиолой Лопес в начале весеннего семестра на занятиях по логике, и, как у всех магистрантов, я поинтересовалась, чем она занималась до поступления в магистратуру. Оказалось, что Фабиола получила в Венесуэле медицинское образование и в магистратуре собирается продолжать изучать спортивные и физкультурные методики сохранения и укрепления здоровья. Я спросила, между прочим, что означает ее имя. Фабиола ответила, что знает только, что так назвал ее отец, которому просто нравится это довольно распространенное в Венесуэле женское имя. Каково же было мое удивление, когда заглянув дома в интернет-источники, я наткнулась на краткий рассказ о древнеримской святой Фабиоле († 399 г. Память 27 декабря), покровительнице медсестер. Я написала об этом Фабиоле, и при следующей встрече она с удивлением рассказывала мне, что впервые прочитала историю святой, а главное – встретила в Сети портрет св. Фабиолы, который, как она теперь вспомнила, был в доме ее бабушки – репродукция знаменитой работы Ж.-Ж. Эннера. Поскольку на русском языке историческая информация о св. Фабиоле очень скупа, я попросила Фабиолу перевести на русский язык сведения из иноязычных источников, чтобы представить более-менее реальный образ этой женщины из удивительной раннехристианской эпохи. Оказалось, что история ее жизни вполне современна и поучительна…*

Происхождение этого женского имени этимологически восходит к латинскому слову Фабиус, как и многие другие имена латинского происхождения. Это было номен (*nomen*) – родовое имя – или когномен (*cognomen*) древнее индивидуальное прозвище, передаваемое по линии преемственности, которое с течением времени стало индивидуальным именем. Фамилии, которые имеют свое происхождение в старых прозвищах, очень многочисленны; часто они обозначали физические особенности или сельскохозяйственные профессии[2]. Так, *фабиус* означает «человек, который выращивает фасоль» и происходит от латинского слова *фаба* (фасоль), типичной для римской сельской местности сельскохозяйственной продукции, превосходного источника питания и широко используемой в популярных обрядах того времени культуры. Для имени Фабиола существуют различные уменьшительные, такие как Фаби, Фабита, Фабио (хотя последнее мужское имя), и производные варианты, такие как Фабиана, Фабиан, Фабиа или Фабиано[2].

Фабиола была знатной римлянкой из рода Фабиев, одной из самых влиятельных семей римских патрициев, известных со времен римской Республики в V веке до Р.Х. Род был известен респектабельными и влиятельными членами, которые занимали должности в консульстве и благодаря своему социальному положению оказывались участниками

[1] В подготовке доклада автору помогала доцент кафедры философии и теологии Е.Н. Мотовникова.
[2] http://www.significado-de-nombres.com/significado-de-fabiola/; http://etimologias.dechile.net/?Fabio.

многочисленных столкновений, что привело семью почти на грань исчезновения[3].

Фабиола была очень живой, энергичной, имела страстный и капризный характер, что нередко вызывало проблемы в семье и обществе – ее поведение было не обычно для того времени. Фабиола вышла замуж за мужчину, который оказался жестоким: она обвиняла его в плохом обращении и бесчисленных прелюбодеяниях, из-за чего вскоре развелась с ним. Она получила развод по римским законам, но против таинств Церкви. Сразу после развода она вышла замуж снова, чем шокировала римское христианское общество и Церковь[1]. Во время жизни со своим вторым мужем она все больше и больше сближалась с кругом последователей Иеронима (духовного наставника и аскета, переводчика Библии на латинский язык и автора важнейших богословских сочинений), среди которых были будущие христианские святые и верные последователи Иеронима Марсел (†ок. 390 г.) и Павла († 397 г.)[2]. Сам Иероним, будучи монахом, не знал, что нельзя верить тому, что говорят друг о друге бывшие супруги, в одном из своих писем он доверчиво излагал историю Фабиолы с ее собственных слов: она развелась с мужем якобы потому, что тот был настоящее исчадие ада.

За день до Пасхи ее второй муж внезапно умер. Фабиола, оказавшись в состоянии разведенной и вдовы, расценила это как наказание с неба. Весть с небес вызвала в ней глубокое покаяние, что привело к радикальным изменениям в ее жизни: она стала появляться у ворот Латеранский базилики, одетая в грубую власяницу, что выражало ее стремление к покаянию и просьбу об общественном прощении ее поступка. Это произвело большое впечатление на христианское население Рима. Папа Сириций (Siricius PP. 38-й папа римский в 384-399 гг.) потребовал, чтобы покаяния было публичным, как публичным был и скандал с разводом христианки. В итоге Фабиола получила от Папы официальное возобновление полного общения с Церковью[3].

В возрасте 20 лет она вступила на путь аскетизма под духовным руководством святого Иеронима. Всё свое большое состояние она направила на благотворительные цели, раздала значительные суммы для всех церковных общин Италии и соседних островов и сосредоточила все свое внимание на бедных. В Остии, недалеко от Рима, она основала большую больницу для беспризорных, где за ними ухаживали бесплатно. Это было первое подобное заведение в Европе, первая бесплатная общественная больница на всем Западе[4].

В 395 году Фабиола едет в Вифлеем, чтобы посетить святого Иеронима, в компании с родственником по имени Океанус, и остается там. В это время Иероним полемизировал с епископом Иоанном Иерусалимским об учении Оригена, и было предпринято несколько попыток, чтобы завоевать симпатии Фабиолы на сторону епископа, но никому не удалось разрушить ее верность

[1] http://www.eltestigofiel.org/lectura/santoral.php?idu=4624; http://heroinasdacristandade.blogspot.ru/2012/12/santa-fabiola-de-roma-matrona-27-de.html.
[2] http://www.newadvent.org/cathen/05743a.htm; https://es.wikipedia.org/wiki/Fabiola_de_Roma.
[3] http://www.newadvent.org/cathen/05743a.htm; https://es.wikipedia.org/wiki/Fabiola_de_Roma; http://www.elalmanaque.com/santoral/diciembre/27-12-fabiola.htm.
[4] http://www.eltestigofiel.org/lectura/santoral.php?idu=4624; http://mujeresquehacenlahistoria.blogspot.ru/2008/07/siglos-i-al-v-fabiola-de-roma.html; https://es.wikipedia.org/wiki/Ascetismo; http://heroinasdacristandade.blogspot.ru/2012/12/santa-fabiola-de-roma-matrona-27-de.html

своему учителю[1]. Фабиола хотела остаться в Вифлееме до конца своих дней, но угроза вторжения гуннов заставила ее покинуть Палестину. Орды вторглись в Сирию, и сам Иерусалим был в опасности; так что Иероним со своими верными учениками удалился на некоторое время на побережье. Когда же опасность миновала, и все вернулись в Вифлеем, Фабиола возвратилась обратно в Рим[4].

В течение последних трех лет жизни, проведенных в Риме, Фабиола продолжила свою благотворительную работу. Она сотрудничала со многими людьми, такими как св. Паммахий (†410), с которым вместе они основали в Порту крупный хоспис для паломников, бедных и больных. Святая Фабиола построила первый на Западе госпиталь и собирала туда с улиц разных калек, больных и голодных. Блаженный Иероним описывал, как она сама приводила недужных, ухаживала за своими параличными и прокаженными пациентами и собственноручно приготовляла пищу для этих «живых трупов». До последнего момента в ней сохранялось беспокойство, и смерть застала Фабиолу, когда она готовилась к очередному далекому путешествию. Весь Рим присутствовал на похоронах любимой благодетельницы.

Иероним был в переписке с Санта-Фабиолой до конца, он написал для нее два трактата, отвечая на ее любопытство. Один относится к священству Аарона и мистическому значению священнических одежд. Он написан Святым Иеронимом накануне отплытия из Яффы корабля, на котором Фабиола вернулась в Италию. Второй, о «пребывании израильтян в диких пустынях», был дописан уже после ее смерти. Св. Иероним послал его родственнику Фабиолы Океанусу вместе с воспоминаниями о ней[2]. Практически всё, что известно о св. Фабиоле, восходит к этим воспоминаниям св. Иеронима. Фабиола считается у католиков покровительницей женщин, подвергшихся насилию и разведенных, а также медсестер; она была канонизирована вскоре после ее смерти.

Ее образ был почти забыт к девятнадцатому веку, когда в период католического возрождения в Англии житие святой Фабиолы стало вновь популярно. В XIX веке в Европе наблюдался возрастающий интерес к жанру религиозно-исторического романа. Новый жанр, нарушив каноны агиографической литературы, внес в жизнеописание христианских мучеников художественность, живую образность, фантазию и, таким образом, достиг высокой степени популярности у массового читателя. В 1855(1854?) году архиепископ Вестминстерский и кардинал Николас Патрик Уайзмен/Вайсман (Wisemann) опубликовал в Лондоне роман «Фабиола, или Церковь в катакомбах» который был переведен на многие европейские языки[3]. В качестве центральной фигуры романа выступает кающаяся святая, хотя основное время

[1] http://www.eltestigofiel.org/lectura/santoral.php?idu=4624

[2] http://www.eltestigofiel.org/lectura/santoral.php?idu=4624

[3] http://www.eltestigofiel.org/lectura/santoral.php?idu=4624; см.: Николас Патрик Уайзмен. Фабиола // http://az.lib.ru/u/uajzmen_n_p/text_0020.shtml - это современное издание популярного в XIX веке в России переложения (свободного пересказа) романа Уайзмена русской писательницей Евгенией Тур, выдержавшего под названием «Катакомбы» более двадцати изданий по 1917 год включительно. «В русском варианте эта повесть получила название «Фабиола, или Церковь в катакомбах» и сразу же была рекомендована для юношеского чтения. Переводчиками повести были Ф.М. Домбровский (издание 1888 г.), А. Каррик (издание 1903 г.), К.И. Тихомиров (издание 1903, 1906, 1914 гг.); сокращенный перевод с английского был сделан Училищным советом при Святейшем Синоде в 1900 г. (2-е издание в 1903 г.). Кроме того, переработкой повести занималась Елизавета Петровна Свешникова (1840-1918), известный в то время педагог и писатель. Первое издание варианта текста «Фабиолы» Свешниковой вышло в 1886 г., последнее – в 1902 г.» - http://azbyka.ru/fiction/fabiola-ili-tserkov-v-katakombah/

действия перенесено в более ранние десятилетия правления императора Диоклетиана, гонителя христиан. Впечатление от книги было таким сильным, что французский художник Жан-Жак Эннер (Jean-Jacques Henner; 1829–1905) написал в 1885 г. «Портрет Святой Фабиолы», который вскоре стал популярным символом и разошелся в сотнях репродукций[1]. На портрете Эннера у Фабиолы девственное лицо, она одета в красный плащ с капюшоном; в соответствии с христианской символикой, цвет представляет кровь Христа, духовную войну, торжество и победу (Откр 12:11, Матф 27:28, Наум 2:3); лицо с выражением преданности смотрит ввысь, в небо. Этот образ впечатлил романтическое воображение эпохи[2]. В настоящее время оригинальная картина Ж.-Ж. Эннера считается утраченной, но культ св. Фабиолы продолжает жить[3]. Роман и картина послужили основой для снятого в 1949 году франко-итальянского фильма, историко-романтической драмы «Фабиола» итальянского режиссера Алессандро Блазетти. Художественные произведения по мотивам жития святой получили широкое распространение в мире и возродили интерес к ее яркому, энергичному историческому характеру.

Не менее поучительный пример дает нам в этой истории св. Иероним, подружившийся с Фабиолой в то время, когда она жила в грехе развода и второго брака при живом первом муже. Иероним не прогнал ее, наоборот, поступил по Евангелию, показал женщине свет истинно доброго отношения к ней, «сотворил и научил» (Мф 5: 16, 19), не осудил ее формальным судом книжников и фарисеев. И Фабиола нашла в себе силы раскаяться в своих грехах, а в любви к Богу и к ближнему пошла путем совершенства, столь трудным для богатых людей – раздала нищим всё свое имущество (Мф 19:21, 23; 22:39) и стала жить свободно и радостно, по законам неотмирного Царства (Ин 18:36).

---

[1] См., например: 370 Портретов святой Фабиолы увидит Базель // Art Ukraine 10.03.2011. URL: http://artukraine.com.ua/n/370-portretov-svyatoy-fabioly-uvidit-bazel/#.VxNTfDGj9ck.

[2] http://www.eltestigofiel.org/lectura/santoral.php?idu=4624,
http://www.miprincipedepaz.org/index.php?option=com_content&view=article&id=85&Itemid=107,
http://eleconomista.com.mx/entretenimiento/2012/07/08/culto-secreto-santa-fabiola

[3] http://contemporary-artists.ru/francis_alys.html

Научное издание

ЕВАНГЕЛИЕ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Материалы IV международной научно-практической конференции,
посвященной 200-летию митрополита
Московского и Коломенского Макария (Булгакова)
и 140-летию НИУ «БелГУ»

г. Белгород, 19-20 мая 2016 г.

В двух частях
Часть 1

Подписано в печать 17.05.2016. Гарнитура Times New Roman.
Формат 60×84/16. Усл. п. л. 19,64. Тираж 100 экз. Заказ № 155.
Оригинал-макет подготовлен и тиражирован в ООО «Эпицентр»
308010, г. Белгород, ул. Б. Хмельницкого, д. 135, офис 1