Научно-образовательная теологическая ассоциация

ТЕОЛОГИЯ *и* ОБРАЗОВАНИЕ 2020

НИЯУ МИФИ
Москва · 2020

НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ
ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ АССОЦИАЦИЯ
ОБЩЕЦЕРКОВНАЯ АСПИРАНТУРА
И ДОКТОРАНТУРА ИМ. СВВ. РАВНОАПОСТОЛЬНЫХ
КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
ЯДЕРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ «МИФИ»

ТЕОЛОГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

2020

ЕЖЕГОДНИК
НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ
ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ
АССОЦИАЦИИ

НИЯУ МИФИ
Москва • 2020

УДК 37.01
ББК 86.2
Т 33

ПЕЧАТАЕТСЯ ПО РЕШЕНИЮ СОВЕТА
НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ АССОЦИАЦИИ

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:
митрополит Волоколамский Иларион (председатель),
С.И. Богданов, И.А. Краева, Н.М. Кропачев, А.В. Лубков, Р.М. Мухаметшин,
Е.И. Пивовар, В.А. Садовничий, М.Н. Стриханов (заместитель председателя),
В.М. Филиппов, Г.И. Теплых, Д.О. Швидковский, Д.В. Шмонин (отв. редактор).
Редактор-составитель Е.В. Мочалов

ТЕОЛОГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ 2020. Ежегодник Научно-образовательной теологической ассоциации. – М.: НИЯУ МИФИ, 2020. – 280 с.

ISBN 978-5-7262-2719-1

Ежегодник «Теология и образование 2020» продолжает тематические издания, увидевшие свет в 2018 и 2019 гг. Содержание выпуска призвано отразить развитие теологического образования и теологии как отрасли знания в современной России через призму работы Научно-образовательной теологической ассоциации в 2020 г. Во вводном разделе помещена информация об основных мероприятиях, связанных с теологией, которые проходили на базе или при участии вузов – членов Ассоциации, а также о других событиях в сфере теологии. Основной массив статей разделен на три блока: «Теология в междисциплинарном дискурсе», «Теология в гуманитарном пространстве современного университета» и «Теология глазами молодых исследователей».

© НИЯУ МИФИ», 2020
© Коллектив авторов, текст, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКЦИИ 6

Митрополит Волоколамский ИЛАРИОН
ТЕОЛОГИЯ В ПЕРСПЕКТИВЕ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ,
КУЛЬТУРЫ, ПРОСВЕЩЕНИЯ: ИТОГИ И ЗАДАЧИ 23

Раздел I.
ТЕОЛОГИЯ В МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОМ ДИСКУРСЕ

Богачев А.М.
Теолого-психологические аспекты понимания феномена смерти:
психоанализ и вера 32

Лебедев В.Ю., Безруков А.Л
Посмертие: нюансы эсхатологических ожиданий
современного социума 40

Булыко И.П. (иеромонах Иоанн)
Три парадигмы в экклезиологии Ива Конгара 53

Гизатуллин А.Р.
Обзор состояния религиозного образования христианских течений
Сирии и Ирака, подвергшихся агрессии ИГИЛ с 2011 по 2017 г. 69

Ильин И.Ю.
Понимание свободы в православной традиции 87

Камалдилов А.В.
«Новый атеизм»: философская критика со стороны
религиозно-ориентированной интеллигенции 108

Копылов А.А.
Теология (богословие) и образование в дневниках протопресвитера
Александра Шмемана 115

Шморага К.А., Теплых Н.В.
Смысл и его утечка: о некоторых культурно-философских основаниях
отношений церкви и гражданского общества 120

Раздел II.
ТЕОЛОГИЯ В ГУМАНИТАРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ
СОВРЕМЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

Акимова Р.С.
Роль и значение гуманитарных дисциплин
в формировании мировоззрения студентов российских вузов 128

Билалов М.И.
Специфика связи науки, философии и теологии в исламе..... 136

Кузнецова О.В.
Особенности педагогической деятельности
Николая Николаевича Неплюева 143

Леонов А.М.
Методические проблемы в современной практике преподавания
православного догматического богословия в российских
духовных школах..... 153

Орлова О.А.
Система духовного образования как миссионерский проект
алтайской духовной миссии..... 158

Попов А.В.
Теория и методология научных исследований в учебных курсах
магистратуры «История русской православной церкви»
историко-архивного института РГГУ 170

Свечникова С.В.
Специфика отражения межконфессиональных отношений
в интернет-пространстве (из опыта работы кибердружины
орловского государственного университета им. И.С. Тургенева)..... 181

Седанкина Т.Е., Писаренко А.В.
Экзистенциальные интенции над теологией 188

Теплых Г.И.
Эволюция законодательного регулирования деятельности кафедр
богословия в университетах российской империи XIX в. 207

Раздел III.
ТЕОЛОГИЯ ГЛАЗАМИ МОЛОДЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

Адамов М.А., Адамова А.А.
Участие священномученика Андроника (Никольского) в деятельности духовно-учебного Отдела Поместного Собора 1917–1918 гг. 217

Антоненко Е. А.
Русское православное женское монашество в условиях становления атеистического государства (1917–1920-е годы)..... 229

Батраченко Е.А., Алымова А.В.
Особенности формирования экологической комфортности городской среды: нравственно-этический аспект 237

Священник Георгий Безик
Духовно-нравственное воспитание в русской армии: история и современность 242

Есипова М.Н.
Значение религиозно-педагогического наследия святителя Онуфрия (Гагалюка) для современного духовно-нравственного воспитания..... 248

Кореневский А.А.
Образ и смысл творчества в текстах протопресвитера Александра Шмемана 253

Лисицин А.Л.
Технологии искусственного интеллекта в современном мире: нравственно-этический аспект..... 255

Священник Тимофей Чайкин
Интеграция теологии и гуманитарных наук в образовательную среду (на примере казачьего образования)..... 260

ОТ РЕДАКЦИИ

Ежегодник «Теология и образование 2020» продолжает тематические издания, увидевшие свет в 2018 и 2019 гг. Содержание выпуска призвано отразить развитие теологического образования и теологии как отрасли знания в современной России через призму работы Научно-образовательной теологической ассоциации в течение годового «отчетного периода» – от ежегодной конференции 2019 года до начала конференции текущего 2020 года. Поэтому во вводном разделе редакция уже традиционно помещает информацию об основных мероприятиях, связанных с теологией, которые проходили на базе или при участии вузов – членов Ассоциации, а также о других событиях, имеющих отношение к нашей общей работе.

* * *

Итоговым событием 2019 г. в этой сфере явился заключительный этап III Международной научной конференции «Теология в современном научно-образовательном пространстве: религия, культура, просвещение» 5 ноября 2019 г. на площадке НИЯУ «МИФИ». Он завершил целый ряд мероприятий, прошедших в различных регионах России в рамках конференции.

Центральным мероприятием стало пленарное заседание, в президиуме которого присутствовали: Президент НОТА, ректор ОЦАД митрополит Волоколамский Иларион, заместитель начальника Управления Президента Российской Федерации по внутренней политике М.В. Белоусов, ректор НИЯУ «МИФИ» М.Н. Стриханов, ректор Российского университета дружбы народов, председатель Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России В. М. Филиппов, Президент Российской академии образования Ю.П. Зинченко.

Открывая пленарное заседание, М.Н. Стриханов выступил с приветственным словом, посвященным традиции проведения главной теологической конференции на базе НИЯУ «МИФИ», а в продолжение огласил приветствие участникам конференции от Российского союза ректоров.

Приветствие Президента Российской Федерации В. В. Путина участникам конференции огласил М. В. Белоусов.

Приветствие Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла огласил митрополит Волоколамский Иларион.

В продолжение заседания председатель Комитета по развитию гражданского общества, вопросам общественных и религиозных объединений

С.А. Гаврилов огласил приветствие Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации.

С приветственными словами также выступили Ю.П. Зинченко, председатель Совета по исламскому образованию России Р.М. Мухаметшин, заместитель председателя Учебного комитета Русской Православной Церкви протоиерей Валентин Васечко, помощник главного раввина России по связям с государственными органами Г.А. Коган.

В продолжение работы заседания состоялось программное выступление митрополита Волоколамского Илариона «Теология в перспективе современной науки, культуры, просвещения: итоги и задачи».

В своем выступлении митрополит Иларион сосредоточил внимание на успешной реализации поставленных целей по развитию теологии в России, а также необходимости сотрудничества вузов в рамках будущих направлений работы. Он отметил, что Общецерковная аспирантура и докторантура за прошедшие годы стала ведущей площадкой НОТА, центром подготовки и планирования, который за прошедшие годы накопил уникальные образцы методической документации по всем направлениям деятельности вузов.

Президент Ассоциации подчеркнул, что сейчас необходимо проанализировать опыт работы теологических кафедр по всей стране, чтобы определить наиболее эффективные модели взаимодействия между учебными заведениями.

«Цель – построение общероссийской модели теологического образования в соответствии с задачами, которые ставит перед нами жизнь, глобальные вызовы, стоящие перед страной и человеческой цивилизацией. Открывающиеся или готовящиеся к открытию кафедры в различных регионах и вузах должны обрести свои векторы развития, объединенные этой единой целью», – заявил митрополит Иларион.

Он рассказал об организации специализированных групп вузов в рамках НОТА: группе «Теология и духовно-нравственная безопасность в молодежной среде» под руководством Московского педагогического государственного университета и группе «Теологическая и педагогическая культура в современном образовании» под руководством Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена.

«Я считаю, что настал момент, чтобы ректоры технических университетов объединились в группу, которая позволит спроектировать оптимальную модель теологической кафедры для этого типа вузов», – сказал митрополит Иларион. Он также отметил, что в ближайшей перспективе не менее важно сотрудничество вузов в сфере культуры, здравоохранения, федеральных и научно-исследовательских университетов.

В заключение Президент НОТА призвал задуматься об усилении сотрудничества в различных сферах – информационного взаимодействия, научных публикаций и подготовки учебной литературы.

В.М. Филиппов в своем выступлении рассказал об опыте интернационального диалога специалистов по теологии, который прошел в РУДН на международных симпозиумах в рамках теологических конференций. Он также призвал в кратчайшие сроки приступить к разработке отдельных узких дисциплин, чтобы обогатить научную специальность «Теология».

В продолжение пленарного заседания выступила директор Федерального государственного бюджетного учреждения «Национальное аккредитационное агентство в сфере образования» (ФГБУ «Росаккредагентство») Л.С. Измайлова. Она рассказала, что после учреждения научной специальности «Теология», Рособрнадзор аккредитовал уже 36 экспертов по этой специальности. При этом за последние 2 года духовные образовательные учреждения не получили ни одного отказа в аккредитации. Прежде всего это заслуга самих образовательных организаций, отметила директор ФГБУ «Росаккредагентство».

Пленарное заседание продолжили выступления архиереев и глав высших учебных заведений различных регионов. Митрополит Екатеринбургский и Верхотурский Кирилл и ректор Уральского горного университета А.В. Душин рассказали о региональной модели реализации теологического образования в Свердловской области на примере Уральского государственного горного университета.

Митрополит Кемеровский и Прокопьевский Аристарх и ректор Кемеровского государственного университета культуры А.В. Шунков посвятили свои доклады векторам взаимодействия теологии и культуры, а также существующим проблемам – таким как нехватка бюджетных мест по направлению «Теология» в региональных вузах.

Воспитанию и педагогическому образованию на базе старейшего педагогического вуза России был посвящен доклад С.И. Богданова, ректора Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена. Завершило пленарное заседание выступление ректора Российского государственного гуманитарного университета А.Б. Безбородова на тему конфессиональных моделей теологии в гуманитарном образовании.

В ходе пленарного заседания состоялось также торжественное вручение ректорам вузов, вступивших в НОТА, сертификатов членов Ассоциации. Церемонию вручения провел митрополит Волоколамский Иларион и исполнительный директор НОТА Г.И. Теплых. Кроме того, представителям наиболее активных членов-вузов и исполнительной дирекции НОТА были вручены благодарственные письма за плодотворную работу.

Завершение конференции дало импульс работе Ассоциации. Уже 10 декабря 2019 г. председатель научного совета НОТА Д.В. Шмонин выступил с докладом на заседании Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российскеой Федерации «Актуальные вопросы подготовки научно-преподавательских кадров в сфере национальных и религиозных отношений в образовательных и научных организациях». Председательствовал на заседании, по результатам которого, было выработано решение, заместитель Председателя Совета Федерации А.А. Турчак.

5 февраля 2020 г. в Государственной Думе в рамках XXVIII Международных Рождественских образовательных чтений «Великая Победа: наследие и наследники» состоялся круглый стол «Историческая память. Духовные уроки Великой Победы». Возглавил заседание председатель Комитета С.А. Гаврилов. В мероприятии с выступлением также принял участие Д.В. Шмонин. Участники обсудили вклад традиционных конфессий в Победу в Великой Отечественной войне, значение духовного подвига ветеранов Великой Отечественной войны для патриотического воспитания современной российской молодежи, а также проблему фальсификации итогов Второй мировой войны.

Важным направлением работы Ассоциации является включение теологии как отрасли знания в систему государственной поддержки научных исследований. Так, 20 февраля 2020 г. в Общецерковной аспирантуре и докторантуре состоялась встреча митрополита Волоколамского Илариона с руководством Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ). Во встрече приняли участие председатель Совета РФФИ, академик В.Я. Панченко, заместитель директора РФФИ Н.А. Выскочил, начальник управления гуманитарных наук РФФИ В.П. Гребенюк, а также председатель научного совета НОТА Д.В. Шмонин. На встрече обсуждались вопросы взаимодействия в сфере развития теологии как отрасли знания и участия РФФИ в поддержке исследований по теологии.

Развернулась работа на региональных площадках. 28 февраля 20202 г. в Ярославле под эгидой НОТА прошла II Всероссийская научно-общественная конференция «Адмирал Фёдор Ушаков: уроки истории вызовы современности». Организаторами мероприятия выступили Правительство Ярославской области, Ярославский государственный педагогический университет им. К.Д. Ушинского, Рыбинская епархия, АНО «Научно-просветительский центр «Путь к знаниям» и Рыбинский музей адмирала Ф.Ф. Ушакова. Конференция была посвящена 275-летию со дня рождения прославленного русского флотоводца Фёдора Фёдоровича Ушакова, работе по сохранению памяти которого должна стать важной частью деятельности образовательных орга-

низаций, организаций в сфере культуры, по патриотическому воспитанию подрастающего поколения. На пленарном заседании с докладами выступил епископ Рыбинский и Даниловский Вениамин.

12 марта 2020 г. в Общецерковной аспирантуре и докторантуре состоялось расширенное заседание Совета НОТА. Возглавил заседание президент Ассоциации митрополит Волоколамский Иларион. В заседании приняли участие: начальник Департамента по взаимодействию с религиозными организациями Управления Президента Российской Федерации по внутренней политике Е.В. Еремин, главный советник Департамента по взаимодействию с религиозными организациями Управления Президента Российской Федерации по внутренней политике А.В. Третьяков, директор Департамента развития педагогических кадров и контроля управления ресурсами Министерства просвещения Российской Федерации А.В. Милёхин, директор ФБГУ «Росаккредагентство» Л.С. Измайлова, председатель Совета Российского фонда фундаментальных исследований академик В.Я. Панченко, секретарь Совета Ассоциации, ректор Национального исследовательского ядерного университета «МИФИ» академик М.Н. Стриханов, ректор Московского архитектурного института (государственной академии), президент Российской академии архитектуры и строительных наук, вице-президент Российской академии художеств академик Д.О. Швидковский, ректор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» Я.И. Кузьминов, первый проректор по учебной и методической работе Санкт-Петербургского государственного университета М.Ю. Лаврикова, ректор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, председатель Федерального УМО по теологии протоиерей Владимир Воробьев, ректор Саранской духовной семинарии митрополит Саранский и Мордовский Зиновий, ректор Сретенской духовной семинарии архиепископ Верейский Амвросий, ректор Московской духовной академии епископ Звенигородский Питирим, ректор Российского исламского института Р.М. Мухаметшин, ректор Московского государственного лингвистического университета И.А. Краева, ректор Ивановской пожарно-спасательной академии И.А. Малый, ректор Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена С.И. Богданов, ректор Кубанского государственного университета М.Б. Астапов, президент РГГУ, член президиума ВАК при Минобрнауки РФ Е.И. Пивовар, ректор Гуманитарного института (г. Москва) М.А. Быкова, ректор Бурятского государственного университета Н.И. Мошкин, и.о. ректора Дагестанского гуманитарного института М.З. Гаджидадаев, ректор Института дружбы народов Кавказа Т.С. Ледович, проректор РГГУ, председатель экспертного совета ВАК по истории В.П. Шкаренков, президент Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина (Мининский уни-

верситет) Л.Е. Шапошников, председатель Научного совета НОТА, проректор по научной работе ОЦАД, председатель экспертного совета по теологии ВАК при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации, председатель научного совета НОТА Д.В. Шмонин, исполнительный директор НОТА Г.И. Теплых, заместитель председателя экспертного совета по теологии ВАК при Минобрнауки РФ, заведующий кафедрой РГГУ Л.Ф. Кацис, заместитель председателя Учебного комитета протоиерей Валентин Васечко, другие представители ВУЗов, являющихся членами НОТА. В начале заседания митрополит Иларион выступил с докладом о перспективах развития Научно-образовательной теологической ассоциации. В частности, президент Ассоциации подчеркнул, что НОТА, которой исполнилось два года, стала ведущей силой в отраслевом экспертном научно-образовательном пространстве. В докладе были намечены основные направления деятельности НОТА на новом этапе развития отрасли.

На заседании в своем слове Е.В. Еремин отметил: «За небольшой период, что существует ассоциация, мы сделали многое, чтоб теологическое знание заняло свое место в структуре образования и стало приносить плоды не только научному сообществу, но и обществу в целом. Становление научной теологии сегодня – задача, диктуемая временем».

С докладом об итогах работы Совета НОТА в 2019 г. выступил М.Н. Стриханов, с докладом о реализация региональной модели взаимодействия – митрополит Саранский и Мордовский Зиновий, об инновационных технологиях в формировании религиозной культуры – Сергей Игоревич Богданов и о цифровизации интеллектуального теологического ресурса – Р.М. Мухаметшин.

В своем экспертном выступлении Я.И. Кузьминов подчеркнул: «Современной молодежи доступен колоссальный объем возможностей и свобод, что иногда не идет на пользу ей и всему обществу. Чтобы не потерять способность ориентироваться в современном мире, нам необходимо воспроизводство нравственных максим. Теология сегодня остается, может, единственным механизмом такого рода».

Председатель Совета РФФИ академик РАН В.Я. Панченко в свою очередь обратил внимание участников на важность достигнутых договоренностей о подготовке программы изучения фундаментальных проблем теологии.

Также на заседании говорили о презентованной ранее линейке готовящихся учебников по теологии. Серия будет включать более 60 пособий. Над проектом, реализуемым под наблюдением Святейшего Патриарха Кирилла, работают как церковные, так и светские ученые, в том числе, при экспертной поддержке ассоциации.

По итогам докладов и выступлений Совет НОТА принял ряд решений, поддержав расширение развития региональной сети вузов-членов НОТА, создание эффективных региональных моделей взаимодействия между вузами, органами управления образованием и епархиями; усиление координационной работы по научно-методическому обеспечению учебного процесса и взаимодействия университетов и Церкви, других религиозных организаций; активное использование современных педагогических технологий в направлении визуализации интеллектуального ресурса в сфере теологии. Совет решил впервые провести мероприятия очередной IV Всероссийской (с международным участием) научной конференции «Теология в научно-образовательном пространстве: задачи и решения» на трех федеральных площадках (Казань, Санкт-Петербург, Москва).

На заседании был избран экспертный совет Ассоциации, в состав ассоциации были торжественно приняты: Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых; Пятигорский государственный университет; Дагестанский гуманитарный институт; Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва; Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова., а также исполнительный директор НОТА Теплых Г.И. представила подарочное издание «НОТА-2019».

29 апреля 2020 г. состоялась конференция «Теология и цифровое образование» в онлайн формате в прямой трансляции МИА «Россия сегодня». Ректоры университетов НОТА обсудили вопросы междисциплинарных исследований ценностных установок, которые должны закладываться при разработке содержания цифрового образования, и роль теологии в этом процессе.

Открыл конференцию председатель экспертного совета ВАК по теологии, председатель научного совета НОТА Д.В. Шмонин. В мероприятии участвовали: ректор НИЯУ МИФИ М.Н. Стриханов; ректор РГГУ А.Б. Безбородов; ректор Курского государственного университета А.Н. Худин; ректор Мордовского педагогического института им. М.Е. Евсевьева М.В. Антонова.

28 мая 2020 г. на площадке Курского государственного университета прошел круглый стол «Сохранение исторической памяти о Великой Отечественной войне: культура межрелигиозного диалога» (в режиме видеоконференции). Более 50 человек приняли участие в круглом столе, организованном НОТА, Курским государственным университетом и Курской митрополией.

Целью работы круглого стола организаторы определили выявление ценностных регуляторов, формирующих культуру межрелигиозного диалога на современном этапе.

В дискуссии приняли участие: А.И. Шаповалов, начальник управления по общественным проектам и взаимодействию с институтами гражданского общества Комитета внутренней политики администрации Курской области, председатель экспертного совета по религиоведческой экспертизе при Управлении Министерства юстиции по Курской области; Д.В. Шмонин, председатель научного совета НОТА; протоиерей Алексий Марченко, начальник отдела докторантуры Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. св. Кирилла и Мефодия, доктор исторических наук, доцент; протоиерей Олег Чебанов, руководитель отдела религиозного образования и катехизации Курской епархии, ученый секретарь Епархиального совета по теологическому образованию Курской епархии Русской Православной Церкви; Иса Салим Султанов, имам Курской «Религиозной общины мусульман «Рассвет».

9–10 июня 2020 г. в Саратове состоялась V Всероссийская научно-практическая конференция молодых ученых-теологов «Актуальные вопросы православной теологии» в формате видеоконференции.

Работу конференции возглавил ректор Саратовской православной духовной семинарии Митрополит Саратовский и Вольский Лонгин.

В адрес участников конференции приветственный адрес направили: Председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры, президент НОТА митрополит Иларион и ректор Саратовского национального исследовательского государственного университета профессора А.Н. Чумаченко.

На пленарном заседании к собравшимся также обратились проректор Саратовской православной духовной семинарии по научно-богословской работе, кандидат богословия, доцент протоиерей Димитрий Полохов, проректор по научной работе ОЦАД, председатель научного совета НОТА Д.В. Шмонин, исполнительный директор Научно-образовательной теологической ассоциации Г.И. Теплых, декан философского факультета, заведующий кафедрой теологии и религиоведения Саратовского государственного университета, доктор философских наук, доцент М.О. Орлов.

За два дня работы конференции в ней приняли участие свыше 120 человек из Саратова, Москвы, Санкт-Петербурга, Оренбурга, Саранска, Тамбова, Барнаула, Ростова-на-Дону и других городов, в т.ч. 8 вузов – членов НОТА, смогли представить свои доклады на пяти секционных заседаниях: «Православная миссия в условиях религиозного многообразия», «Вопросы перевода и интерпретации сакральных и богослужебных текстов», «Богословие и философия: аспекты диалога», «Церковь в истории: традиции и преемственность», «Катехизация и приходское образование».

В работе конференции приняли участие преподаватели и учащиеся таких образовательных учреждений как Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых Кирилла и Мефодия, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербургская духовная академия, Алтайский государственный педагогический университет, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, Саратовская государственная консерватория имени Л.В. Собинова, Мордовский государственный педагогический институт им. М.Е. Евсевьева, Барнаульская, Донская, Екатеринбургская, Оренбургская, Пензенская, Сретенская и Саранская духовные семинарии.

17 июня 2020 г. Президент НОТА митрополит Иларион принял участие в заседании Рабочей группы по подготовке Концепции учебного курса «История России» в образовательных организациях Российской Федерации, реализующих основные общеобразовательные программы. Разрабатываемый документ является частью комплекта концептуально-нормативных материалов, определяющих основы изучения отечественной истории в современной российской школе. Он призван дополнить положения созданной ранее Концепции нового учебно-методического комплекса по отечественной истории и развить их применительно к реальной учебной практике. Возглавил заседание, которое прошло в онлайн-режиме, руководитель Рабочей группы С.Е. Нарышкин, председатель Российского исторического общества.

В числе участников обсуждения были, в частности, заместители руководителя Рабочей группы: помощник Президента Российской Федерации, председатель Российского военно-исторического общества В.Р. Мединский, руководитель Федеральной службы по надзору в сфере образования и науки А.А. Музаев и председатель Попечительского совета Российской академии образования О.Ю. Васильева, а также научный руководитель Рабочей группы, сопредседатель Российского исторического общества, председатель Общероссийской общественной организации «Ассоциация учителей истории и обществознания» А.О. Чубарьян, ответственный секретарь – заместитель председателя Правления Российского исторического общества А.Е. Петров. Кроме того, в заседании Рабочей группы приняли участие: начальник Управления Президента Российской Федерации по общественным проектам С.Г. Новиков; заместитель начальника Управления Президента России по научно-образовательной политике Д.С. Секиринский; заместитель министра просвещения РФ Д.Е. Грибов; заместитель министра культуры РФ Н.П. Овсиенко; председатель комитета Государственной Думы Российской Федерации по образованию и науке, председатель правления фонда «Русский мир» В.А. Никонов; ректор МГИМО МИД России, сопредседатель Российского исторического общества А.В. Торкунов; ректор Российского государственного

гуманитарного университета, член Совета Российского исторического общества А.Б. Безбородов; директор Института всеобщей истории РАН, член-корреспондент РАН М.А. Липкин; вице-президент РАН, директор Института археологии РАН, член Президиума Российского исторического общества Н.А. Макаров; председатель Правления Российского исторического общества, проректор МГУ имени М.В. Ломоносова, руководитель Центра ИСПИ РАН С.М. Шахрай; директор Государственного исторического музея, член Президиума Российского исторического общества А.К. Левыкин; научный руководитель Государственного архива Российской Федерации, член Совета Российского исторического общества С.В. Мироненко, другие представители государственных структур, видные ученые, деятели культуры и образования.

В ходе заседания митрополит Иларион напомнил, что в России в настоящее время развивается признанная государством и поддержанная всеми традиционными религиями отрасль знания — теология. Было бы правильным привлекать теологов к разработке учебного курса «История России», подчеркнул глава НОТА, отметив, в частности, что Президент Российской Федерации в приветствии участникам III Международной научной конференции «Теология в научно-образовательном пространстве: религия, культура, просвещение» упомянул о значимости повышения роли теологии в сфере гуманитарного знания, в сбережении духовно-нравственных ценностей и культурного наследия народов России, в воспитании подрастающего поколения.

12 августа 2020 г. дипломы кандидата наук были вручены двум клирикам Санкт-Петербургской епархии. Особенностью события, которое прошло в актовом зале Духовно-просветительского центра Александро-Невской лавры в Санкт-Петербурге, стало то, что дипломы вручены по специальности «теология».

В событии принял участие председатель экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии проф. Д.В. Шмонин, из рук которого петербургские теологи получили государственные документы об ученой степени. По окончании мероприятия Д.В. Шмонин ответил на вопросы представителя СМИ Санкт-Петербургской митрополии, подчеркнув, что с момента первой защиты диссертации по теологии, которая состоялась в июне 2017 г., прошли защиты двух докторских и шести кандидатских диссертаций. Из восьми работ одна защищена в Санкт-Петербургском государственном университете, который по закону обладает правом присуждать ученые степени самостоятельно, остальные – в объединенном диссертационном совете на базе МГУ имени М.В. Ломоносова, РАНХиГС, ОЦАД и ПСТГУ.

Отвечая на вопрос о том, для чего проводить защиты теологов в светском университете, если религиозные образовательные организации могут при-

суждать свои ученые степени, председатель экспертного совета ВАК по теологии отметил:

«Религиозные организации реализуют право подготовки кадров и для подготовки религиозного персонала придерживаются собственных традиций оценки квалификационных работ. В Русской православной церкви, например, имеются советы, присуждающие степени по богословию и церковной истории. Но если церковный ученый заинтересован в том, чтобы его диссертация была оценена научным сообществом и признана государством, он должен строить свое исследование с учетом и теологических, и общенаучных критериев и правил. Его статьи должны публиковаться в рецензируемых журналах, книги – в научных издательствах. Результаты исследования должны быть наукометрически видимыми. И таких ученых должно быть достаточно много, чтобы начать самостоятельное воспроизводство кадров. Без формирования такого научного сообщества невозможно развитие теологии как отрасли науки. Сегодня мы слышали, как молодые кандидаты теологии, игумен Филарет (Пряшников), священник Алексий Волков и преподаватель СПбДА Александр Андреев, говорили о содержании своих работ: одна имеет церковно-исторический характер, другая – философско-богословский, третья выполнена на стыке филологии и богословия. Но все три работы имеют ярко выраженную теологическую доминанту и вписываются в паспорт специальности «теология». Обратим внимание, что молодые ученые заявили о своем желании продолжать исследования. Это хороший знак, свидетельствующий о том, что научно-теологическое сообщество развивается.

Пока же, к сожалению, ни одна религиозная образовательная организация не обладает кадровым потенциалом, чтобы создать на своей базе диссертационный совет, отвечающий критерием ВАК. Нужна интеграция. Причем она нужна и университетским кафедрам теологии, которые рискуют потерять почву, если попытаются оторваться от религиозной традиции. Обратите внимание на учредителей объединенного диссертационного совета по теологии: два крупных государственных вуза и две религиозных образовательных организации, имеющие государственную аккредитацию. Такое объединение усилий, особенно на этапе становления, – хороший путь».

Прозвучали и ответ на вопрос о том, как соединяются религиозно-конфессиональный характер теологии и светский характер критериев, которые применяются к теологическим диссертациям.

«Можно посмотреть, – сказал Д.В. Шмонин, как это отражено в действующем паспорте научной специальности, где описываются направления исследований: православная теология, исламская теология, иудейская теология. Обращу ваше внимание: не три организации юридически «добились» включения в паспорт «своих теологий». Модальность здесь не правовая, а

научная: три направления исследований у нас в стране на данный момент объективно сложились. Они представлены публикациями в базах данных, статьями, монографиями, темами диссертаций, которые выполняются аспирантами, а также – запросами самих религиозных организаций.

Таких направлений может быть больше, но это вопрос, который не решить директивно: «Давайте введем теологию такой-то религии или конфессии». А если у соответствующего теологического сообщества и религиозной организации нет запроса, нет пока ресурса, готовности развивать свое учение как теологическую специальность в России? Поэтому кроме конфессионального подхода к теологии существуют и применяются научные критерии, в том числе, «данные объективного контроля», то есть наукометрия, а также система государственного регулирования и профессионально-общественной экспертизы.

И в работе по совершенствованию номенклатуры научных специальностей, которую сейчас ведет Министерство науки и высшего образования России, в рамках дальнейшего развития отрасли предполагается ввести три специальности, которые, при сохранении исследовательских направлений, будут разделены не по религиозно-конфессиональному принципу, а по тематическим блокам – теоретическому, историческому, практическому. В перспективе – открытие новых диссертационных советов. Уверен, что продуманная, планомерная работа даст новый импульс развитию теологии, которая должна стать полем научных исследований, конструктивного диалога и междисциплинарного взаимодействия. Думаю, у нас будет возможность оценить позитивные реезультаты такого развития», – завершил ответы на вопросы Д.В.Шмонин.

Деятельность в этом направлении была продолжена 19 августа 2020 г. рабочей встречей в Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации председателя экспертного совета ВАК по теологии, председателя научного совета НОТА Д.В. Шмонина с директором Департамента аттестации научных и научно-педагогических работников С.И. Пахомовым. В ходе беседы обсуждалась организация работы экспертного совета на предстоящий период, в том числе в условиях удаленного интерактивного режима.

Важным моментом стала встреча Министра науки и высшего образования Российской Федерации В.Н. Фалькова и президента НОТА, митрополита Волоколамского Илариона, которая состоялась в Москве 23 сентября 2020 г. Министр В.Н. Фальков и президент НОТА митрополит Иларион посвятили встречу теологии и теологическому образованию. В совместной работе приняли участие ответственный секретарь Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, главный

советник Управления Президента Российской Федерации по внутренней политике А.В. Третьяков и председатель научного совета НОТА Д.В. Шмонин.

Участники обстоятельно обсудили вопросы, касающиеся поддержки теологии как отрасли знания, повышения качества подготовки теологов, расширения возможностей применения компетенций выпускников системы теологического образования в России в том числе за счет развития теологии в педагогических университетах как важного ценностно-мировоззренческого ресурса для подготовки учителей.

Митрополит Иларион остановился на религиозно-конфессиональном характере теологии как отрасли научного знания и укрупненной группы направлений подготовки, отметив важность принятия нового федерального образовательного стандарта («3++») по теологии.

Министр науки и высшего образования В.Н. Фальков подчеркнул внимание возглавляемого им ведомства к вопросам поддержки теологии как отрасли гуманитарного научного знания, изучающей историю и вероучения традиционных конфессий, которые составляют основу культуры народов нашей страны.

Ответственный секретарь Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации А.В. Третьяков подчеркнул объединяющую роль теологии как отрасли знания в воспитании молодого поколения российских граждан и обеспечении взаимодействия между религиозными организациями, осуществляющими служение в России, в рамках единого научно-образовательного пространства.

Митрополит Иларион рассказал о деятельности возглавляемых им структур, относящихся к научно-образовательной сфере: Общецерковной аспирантуры и докторантуры, Общецерковного диссертационного совета, Объединенного диссертационного совета по теологии, Межведомственной координационной группы по теологии, учрежденной Священным Синодом для координации взаимодействия синодальных и общецерковных структуру в сфере теологии, и о Научно-образовательной теологической ассоциации, в которую входят более 60 российских вузов.

Д.В. Шмонин обрисовал текущую работу Ассоциации по развитию межвузовского взаимодействия в сфере теологии, обратив внимание присутствующих на то, что проведение IV Всероссийской научной конференции «Теология в научно-образовательном пространстве: задачи и решения» впервые запланировано, с широкой возможностью удаленного подключения участников, на трех федеральных площадках, в крупнейших университетских центрах – в Казани, Санкт-Петербурге и Москве. Также Д.В. Шмонин рассказал об участии экспертного совета по теологии ВАК в работе по обновлению новой научной номенклатуры, особо отметив важность согласованных пред-

ложений по развитию теологических специальностей, сохранению и постепенному расширению имеющихся направлений исследований.

На встрече были затронуты вопросы поддержки ведущих университетов, качественно и на современном уровне реализующих образовательные программы по направлению подготовки 48.00.00 Теология через выделение бюджетных мест (контрольных цифр приема).

Важная роль Ассоциации состоит в укреплении прямых межвузовских связей в сфере теологии. Успешным примером такой работы стало подписание соглашения о сотрудничестве между двумя вузами – членами НОТА – Российским государственным педагогическим университетом им. А.И. Герцена и Санкт-Петербургской духовной академией. Соглашение подписали ректор Герценовского университета С.И. Богданов и ректор СПбДА епископ Петергофский Силуан. Подписание прошло в Санкт-Петербурге 22 сентября 2020 г.

В своем приветственном слове С.И. Богданов отметил, что сотрудничество между старейшим педагогическим университетом России и Санкт-Петербургской духовной академией развивается под эгидой Научно-образовательной теологической ассоциации, в которую входят оба вуза, и в общем контексте соглашения о сотрудничестве между РГПУ и Санкт-Петербургской епархией. Начата реализация конкретных направлений работы в части издания совместной серии научной литературы по теологии под марками двух издательств – РГПУ и СПбДА. Публикуемые книги станут первыми в новой серии «Теология: история и современность».

Другими направлением сотрудничества, которые предлагается развивать на следующем этапе, могут стать сотрудничество в плане подготовки кадров высшей квалификации и защит диссертаций и тесное взаимодействие по реализуемому в РГПУ проекту «Библия для детей XXI века». Этот масштабный образовательный проект уже был представлен и получил поддержку на заседании Совета Ассоциации в марте 2020 г.

Ректор СПбДА епископ Петергофский Силуан отметил в своем выступлении, что сотрудничество с РГПУ является важной составляющей развития Духовной академии. Формирование общего издательского плана станет существенной поддержкой для научных исследований в обоих вузах, а обмен педагогическим опытом необходим для совершенствования педагогических программ, в том числе в рамках НОТА. Отмечая значимость проекта «Библия для детей XXI века», владыка Силуан отметил, то это очень важное начинание и в культурном, и в просветительском аспектах. Санкт-Петербургская духовная академия готова к соработничеству и помощи в этом начинании.

При подписании присутствовали директор института философии человека РГПУ Р.В Светлов, директор института истории и социальных наук

РГПУ Р.А. Соколов, заведующий кафедрой богословия СПбДА священник Димитрий Лушников, заведующий кафедрой истории религий и теологии РГПУ А.М. Прилуцкий.

30 сентября 2020 г., в преддверии Дня учителя, в Президентском зале пресс-центра Международного информационного агентства «Россия сегодня» состоялся круглый стол на тему «Российский учитель – 2030: формирование личности и подготовка профессионала». В заседании приняли участие: президент НОТА митрополит Иларион; заместитель Министра просвещения Российской Федерации В.С. Басюк; ректор Московского педагогического государственного университета А.В. Лубков; ректор Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена С.И. Богданов; ректор Уральского государственного педагогического университета С.А. Минюрова; ректор Мордовского государственного педагогического университета им. М.Е. Евсевьева Марина Антонова; ректор Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского М.В. Груздев.

6 октября 2020 г. в Общецерковной аспирантуре и докторантуре состоялось заседание Межведомственной координационной группы Московского Патриархата по преподаванию теологии в вузах. Заседание возглавил председатель Межведомственной координационной группы, глава НОТА митрополит Иларион. В заседании приняли участие: епископ Бронницкий Евгений, председатель Синодального отдела религиозного образования и катехизации; епископ Истринский Серафим, председатель Синодального отдела по делам молодежи; епископ Звенигородский Феодорит, ректор Московской духовной академии; епископ Петергофский Силуан, ректор Санкт-Петербургской духовной академии; Д.В. Шмонин, председатель экспертного совета по теологии ВАК при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации, председатель научного совета НОТА, проректор по научной работе ОЦАД, протоиерей Максим Козлов, председатель Учебного комитета Русской Православной Церкви, и. о. ректора Сретенской духовной семинарии; протоиерей Михаил Вахрушев, первый заместитель председателя Учебного комитета Русской православной Церкви, В.В. Кипшидзе, заместитель председателя Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом и средствами массовой информации; Г.И. Теплых, исполнительный директор НОТА, заместитель проректора по научной работе — начальник научного управления Общецерковной аспирантуры и докторантуры; Е.И. Богдасарова, начальник организационно-научного отдела, секретарь ученого совета Общецерковной аспирантуры и докторантуры. Участники встречи обсудили подготовку к IV Всероссийской (с международным участием) научной конференции «Теология в научно-образовательном пространстве: задачи и решения» и к XXIX Международным Рождественским образо-

вательным чтениям 2021 г.; обговорили вопросы выделения бюджетных мест (КЦП) по теологии на 2021 г. и перспективы взаимодействия церковных структур с Минобрнауки России; заслушали сообщение об участии в деятельности Рабочей группы при Минобрнауки России по совершенствованию номенклатуры научных специальностей и результатах работы в части отрасли «Теология» и о ситуации с поддержкой научных проектов по теологии Российским фондом фундаментальных исследований.

6 октября 2020 г. в Министерстве науки и высшего образования России состоялось заседание экспертного совета ВАК по теологии, которое возглавил председатель совета Д.В. Шмонин. В экспертный совет ВАК по теологии входят более 40 специалистов из ведущих университетов России и религиозных образовательных организаций. На заседании присутствовали заместители председателя экспертного совета К.М. Антонов и Л.Ф. Кацис и ученый секретарь Г.В. Вдовина. Другие члены совета приняли участие в обсуждении вопросов в удаленном интерактивном режиме. Во вступительном слове профессор Д.В. Шмонин проинформировал членов экспертного совета о состоявшемся 1 октября 2020 г. Пленуме Высшей аттестационной комиссии, о принятых решениях по совершенствованию номенклатуры научных специальностей и деятельности диссертационных советов, в том числе, в части теологии. Участники заседания обсудили текущие вопросы повестки дня – ходатайство по открытию нового диссертационного совета и вопросы признания зарубежных ученых степеней.

Представленный обзор не претендует не полноту картины событий в сфере теологии, которые происходили в нашей стране. Сайт Научно-образовательной теологической ассоциации предлагает вузам – членам Ассоциации, профессорам, преподавателям, аспирантам, студентам-теологам, направлять тематические материалы для размещения на информационных ресурсах. Цель же настоящего ежегодника – познакомить читателя с результатами исследовательской и научно-методической работы в нашей предметной области, которые были представлены на различных площадках в течение годового цикла развития теологии.

* * *

Настоящий ежегодник включает три взаимосвязанных и в то же время самостоятельных раздела. В первом из них «Теология в гуманитарном пространстве современного университета» представлены статьи о статусе теологии в современных вузах России. Особое внимание в разделе уделено значению гуманитарных дисциплин в формировании мировоззрения студентов, рассмотрению педагогических взглядов видят российских просветителей,

анализу истории и формированию новых подходов в методике преподавания теологии.

Второй раздел «Теология в междисциплинарном дискурсе» посвящен православному осмыслению актуальных проблем теологии в центрическом аспекте. Речь идет о категориях свободы, эсхатологии, вопросах роли церкви в становлении гражданского общества, исследовании становления христианства в странах Востока.

Третий раздел «Теология глазами молодых исследователей» содержит разнообразную и оригинальную тематическую палитру статей, демонстрирующих возможность интеграции теологического знания в научное творчество молодежи.

Всех авторов ежегодника объединяет искренний интерес к теологии, ее проблемам и стоящим перед нами задачам; исследованию роли и значения теологии в современной гуманитаристике.

Редакционная коллегия отбирала статьи, убедительные в своих выводах, дающие прочувственное и детализированное описание исследовательских парадигм теологии, заставляющие задуматься о месте и значении теологии, теологического образования в современном социуме.

ТЕОЛОГИЯ В ПЕРСПЕКТИВЕ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ, КУЛЬТУРЫ, ПРОСВЕЩЕНИЯ: ИТОГИ И ЗАДАЧИ

Митрополит Волоколамский ИЛАРИОН[1]

Программное выступление на пленарном заседании Третьей международной конференции «Теология в современном научно-образовательном пространстве: религия, культура, просвещение» 5 ноября 2019 г. посвящено результатам работы за истекший год и перспективам развития теологии как предметной области в образовании и отрасли знания. В выступлении раскрывается суть первоочередных задач, стоящих перед научно-педагогическим сообществом в сфере теологии – построение общероссийской модели теологического образования в соответствии с задачами, которые ставит перед нами жизнь, глобальные вызовы, стоящие перед страной и человеческой цивилизацией.
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: теология, образование, модель теологического образования, кафедры теологии.

Уважаемые члены президиума, почетные гости
и участники конференции!
Ваши Высокопреосвященства и Преосвященства!
Досточтимые отцы, братья и сестры!
Уважаемые коллеги!

Начну со слов благодарности ректору Национального исследовательского ядерного университета «МИФИ» Михаилу Николаевичу Стриханову за возможность в третий раз организовать и провести в стенах прославленного вуза конференцию, на которой мы обсуждаем проблемы и перспективы развития отрасли «Теология» в современной России, за твердую позицию и неизменную поддержку теологии как основы воспитания современного человека и деятельности Научно-образовательной теологической ассоциации.

«Свет пришел в мир… а поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его», – говорится в Евангелии от Иоанна (3:16; 20-21). Прозву-

---

[1] Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев Григорий Валериевич) – председатель Отдела внешних церковных связей, ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры, президент Научно-образовательной теологической ассоциации, доктор философских наук, доктор богословия science@doctorantura.ru

чавшие в этом зале приветствия Президента Российской Федерации Владимира Владимировича Путина, Предстоятеля Русской Православной Церкви Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, представителей органов государственной власти, а также традиционных религий, которые осуществляют служение в нашей стране, – подтверждают важность работы, которую мы с вами делаем, и позволяют лучше понять, в каком направлении нам двигаться.

Наше пленарное заседание завершает Третью теологическую конференцию, региональные мероприятия которой проходили в течение всего октября на базе ряда ведущих университетов. А сегодня здесь, в МИФИ, состоялись четыре научные сессии и дискуссия.

На Первой конференции в июне 2017 года было отмечено, что теология заняла свое законное место в системе гуманитарных наук. Тогда было подчеркнуто: отрасль «Теология» имеет межрелигиозный характер. Уточню: не «внерелигиозный» и не «надрелигиозный», а межрелигиозный характер. Развивая научную отрасль «Теология», мы не должны смешивать религиозные традиции, а изучать каждую из них в отдельности. При этом важно находить в них, при всех вероучительных и культурных отличиях, общее ценностно-мировоззренческое ядро, и исследовать его с позиций теологии.

За эти два года нам удалось создать отраслевую модель, при которой есть единство, но нет смешения. В 2018 году по инициативе Святейшего Патриарха, при поддержке Межрелигиозного совета и Минобрнауки России началась работа по созданию нового паспорта научной специальности, который должен был заложить перспективы развития отрасли и учесть три исследовательских направления: православную теологию, исламскую теологию, иудейскую теологию. В течение нескольких месяцев рабочие группы Экспертного совета совместно с представителями конфессий разработали соответствующие формулы специальности по этим трем направлениям.

Особую благодарность выражаю Президиуму ВАК, его председателю Владимиру Михайловичу Филиппову, за взвешенную позицию по этому вопросу. Напомню, что Президиум ВАК в марте 2019 г. утвердил этот новый паспорт.

Искренне благодарю Министерство науки и высшего образования, его руководство, особенно – департамент аттестации научных и научно-педагогических работников, за понимание особенностей теологии. В частности, того, что теология как отрасль или как группа специальностей должна, с одной стороны, соответствовать критериям, предъявляемым к гуманитарным наукам, с другой – отвечать соответствующей религиозной традиции. Поддержка, помощь профессионалов из Министерства остается очень важной при организации работы диссертационного и экспертного советов.

Не могу не выразить благодарность Ефиму Иосифовичу Пивовару, который на протяжении первых трех лет возглавлял работу Экспертного совета ВАК по теологии.

Особая тема – создание диссертационных советов по исламской теологии и иудейской теологии. Мы полагаем, что этот процесс должен происходить на основе критериев научного качества. Путь решения – в естественном вызревании соответствующих кадровых условий и в создании объединенных диссертационных советов на базе ведущих университетов и признанных конфессиональных богословских центров.

Практика показала, что правильный курс – не форсировать защиты диссертаций. Нам нужен не вал посредственных работ, которые можно было бы «переманить» из других отраслей, например, из философии и истории, а приращение качественными, конкурентоспособными исследованиями по всем разделам теологического знания.

Объединенный диссертационный совет и экспертный совет ВАК по теологии, состав которого формировался при поддержке Межрелигиозного совета России, обеспечивают поступательное развитие отрасли. Диссертационным советом проведены 4 защиты кандидатских диссертаций, защищена 1 докторская работа. Приняты к защите и находятся на стадии рассмотрения ряд новых работ, в том числе – на соискание ученой степени доктора теологии. Еще одна кандидатская работа по теологии была защищена в 2019 году в Санкт-Петербургском государственном университете – по правилам этого университета в разовом диссертационном совете, при нашем содействии и поддержке.

Теперь стоит задача работы с вузами – патронирование подготовки кадров высшей квалификации, адресная организационная поддержка исследователей среди преподавателей, аспирантов и выпускников кафедр теологии, участие в определении тематики исследований.

Предложения по созданию моделей такого взаимодействия сейчас изучаются. Следует отметить инициативы Курского государственного университета (ректор Александр Николаевич Худин) и Донского государственного технического университета (ректор Бесарион Чохоевич Ме́схи), других университетов, – по объединению усилий в этой работе вместе с Общецерковной аспирантурой и докторантурой, которая стала своего рода центром планирования научных исследований и подготовки теологических кадров в рамках нашей Ассоциации.

Следует сказать, что Общецерковная аспирантура после успешного прохождения процедур государственной аккредитации в 2018 году действительно выдвинулась на позиции ведущей научно-методической площадки в сфере теологии и теологического образования. Усилиями наших специалистов

подготовлены актуальные образцы методической документации по всем направлениям деятельности вузов. Мы делимся с партнерами в ходе научных семинаров и сессий, организуемых нашей Ассоциацией. Всю эту работу мы проводили в тесном контакте с ведущими учебными заведениями нашей Церкви – Московской духовной академией и Санкт-Петербургской духовной академией – и в соработничестве с Учебным комитетом.

Напомню, что Общецерковная аспирантура стала инициатором проведения научно-методической сессии и трех всероссийских научно-методических семинаров в рамках работы НОТА, в ходе которых Ассоциация подготовила пул экспертов – 36 высококвалифицированных специалистов, среди которых проректоры по учебной, учебно-методической работе, заведующие кафедрами теологии.

Федеральная служба по надзору в сфере образования и науки готова включать их в качестве экспертов в рамках общественно-профессиональной экспертизы деятельности вузов в сфере теологического и религиозного образования. Мы благодарны за поддержку и участие в этой работе Рособрнадзору, его руководству, лично Сергею Сергеевичу Кравцову, а также Национальному аккредитационному агентству.

Очень важна позиция университетов, представляющих свои помещения и ресурсы для таких мероприятий. Хочу выразить благодарность ректору МГУ Виктору Антоновичу Садовничему, ректору МПГУ Алексею Владимировичу Лубкову, ректору МАРХИ Дмитрию Олеговичу Швидковскому, ректору МГЛУ Ирине Аркадьевне Краевой, другим руководителям, чьи вузы всегда откликаются на такого рода предложения и просьбы.

Взаимное обогащение знаниями, обмен информацией, обсуждение текущих вопросов – важные аспекты нашей деятельности. К этой работе мы приглашаем всех членов Ассоциации. И призываем университеты, академии и институты становиться площадками такого сотрудничества – в первую очередь в регионах.

Выступая на Второй Всероссийской конференции в ноябре 2018 года, Святейший Патриарх Кирилл образно и четко разделил задачи духовных школ и университетской теологии. Он наметил основные цели развития теологии и теологического образования в светских вузах: подготовка специалистов, глубоко знающих религию, для государственной службы и других сфер общественной деятельности; подготовка компетентных учителей духовно-нравственной культуры народов России – для работы в школе; подготовка преподавателей высшей школы как для самой отрасли, для воспроизводства теологических кадров, так и для того, чтобы насыщать гуманитарное знание, гуманитарные дисциплины, преподаваемые в вузах, нравственным содержа-

нием, дополнять работу с молодежью продуманной, укорененной в наших традициях воспитательной компонентой.

В соответствии с этим мы начали работу по анализу опыта теологических кафедр, обмену таким опытом и выявлению эффективных моделей взаимодействия между вузами, органами управления образованием и религиозными структурами в регионах.

Цель – построение общероссийской модели теологического образования в соответствии с задачами, которые ставит перед нами жизнь, глобальные вызовы, стоящие перед страной и человеческой цивилизацией.

Открывающиеся или готовящиеся к открытию кафедры в различных регионах и вузах должны обрести свои векторы развития, объединенные этой единой целью. Это очень важно как для вузов, где кафедры теологии работают уже давно, так и для тех университетов, которые сейчас создают теологические подразделения или открывают теологические программы, координируя свою деятельность с Научно-образовательной теологической ассоциацией.

Уверен, серьезно поможет делу знакомство с опытом региональных моделей взаимодействия между епархиями и вузами (как университетами, так и семинариями), которые реализуются в Свердловской области и Екатеринбургской митрополии, в Саранске и Мордовской митрополии, в Кемерове и Кемеровской митрополии, в Иванове и Иваново-Вознесенской митрополии и ряде других. Примеры такого ценного опыта будут представлены сегодня на нашей конференции, в том числе – митрополитами Екатеринбургским Кириллом и Кемеровским Аристархом.

В плане выхода на новые этапы успешной работы хочу упомянуть кафедру теологии в Московском педагогическом государственном университете, кафедру теологии в Московском государственном лингвистическом университете, недавно открытую кафедру в Новгородском государственном университете имени Ярослава Мудрого, теологические программы Российского государственного гуманитарного университета (ректор Александр Борисович Безбородов). Готовится к открытию кафедра теологии в Балтийском государственном техническом университете «ВОЕНМЕХ» (ректор Константин Михайлович Иванов). Каждая из этих кафедр может стать площадкой для отработки какого-то из направлений.

Мы ожидаем от Российского университета дружбы народов (ректор Владимир Михайлович Филиппов), который провел два крупных международных симпозиума по содержанию теологического образования, а также от Московского лингвистического университета и других вузов, которые могли бы войти в соответствующую группу, – работы по развитию межкультурного,

международного аспекта теологии как носителя традиционных ценностей нашей страны.

В 2019 году в рамках НОТА уже созданы две группы по профилям деятельности. Возглавляемый Алексеем Владимировичем Лубковым МПГУ, например, объединил группу университетов «Теология и духовно-нравственная безопасность в молодежной среде». Не нужно говорить, какое значение придается этой тематике, в том числе в аспекте религиозной безопасности.

Другой ведущий педагогический вуз – РГПУ имени А.И. Герцена (ректор Сергей Игоревич Богданов) принял на себя работу по созданию такой группы как «Теология и педагогическая культура в современном образовании». Педагогическая культура, язык, слово – важнейший инструмент формирования личности современного гражданина.

Общецерковная аспирантура отрабатывает технологии межрелигиозного взаимодействия, образовательной и научной мобильности учащихся. Рад, что наша совместная работа с Болгарской исламской академией (здесь присутствует ее ректор Данияр Мавлиярович Абдрахманов) и Советом по исламскому образованию (председатель Совета – член Совета НОТА Рафик Мухаметшович Мухаметшин) приобрела системный характер. В 2018 и 2019 году мы проводили обмен студентами. А в завтрашней конференции по исламскому теологическому образованию, которая проходит в рамках НОТА в Болгаре, Республика Татарстан, примут участие преподаватели и аспиранты вузов нашей Ассоциации.

Я считаю, что настал момент, чтобы ректоры технических университетов, таких как МИФИ, МЭИ, «ВОЕНМЕХ», Донской государственный технический университет, Уральский горный университет и другие – инженерные, оборонные, «силовые» вузы, объединились в группу, которая позволит спроектировать оптимальную модель теологической кафедры для этого типа вузов. Здесь можно воспользоваться опытом МИФИ, где существует кафедра теологии и храм, которому придан статус лаборатории духовно-нравственного просвещения; опытом Екатеринбурга, где кафедра теологии включает два отделения – православное и исламское; перенять опыт военно-патриотической работы в МЭИ, – и так далее.

Не менее важно, чтобы таким же образом объединились университеты и институты культуры, подведомственные Министерству культуры Российской Федерации. В перспективе – отраслевые вузы Министерства здравоохранения, Федеральные и Научно-исследовательские университеты тоже могли бы создать соответствующие группы в рамках Ассоциации.

Развитие отрасли невозможно без использования печатных научных изданий и информационных ресурсов, без продвижения наших ценностей в

российском и международном информационном пространстве. Эта работа тоже требует объединения усилий.

Предлагаю подумать, как более прочно, системно связать наши вузовские сайты, сайт Ассоциации (который существует за счет поддержки МИФИ) с просветительским порталом «Иисус». Этот ресурс рассчитан в первую очередь на молодежь, на воспитание у нее критического мышления к тому потоку информации, который, как заметил год назад здесь Святейший Патриарх, – «может смести все», если мы не сумеем этому противостоять.

Полагаю, что нам надо создать рабочую группу при научном совете НОТА, который возглавляет Дмитрий Викторович Шмонин. Просил бы ректоров направить в эту группу представителей, которые обдумают предложения по усилению информационного сотрудничества.

Важный аспект нашей работы – научные публикации.

Приглашаю членов нашего научно-теологического сообщества активнее публиковаться в ежегоднике «Теология и образование». Этот ежегодник 2019 года, как и первый, издан за счет МИФИ. В подготовке участвовали коллеги из Новгородского государственного университета. В раздаточных материалах участники получили второй выпуск этого издания. В редакционный совет ежегодника входят ректоры – учредители нашей Ассоциации. Но я полагаю, что нам нужно создать межвузовскую редакционную коллегию, чтобы это издание превратилось в отраслевую дискуссионную трибуну, экспертную площадку. Надо публиковать не только материалы докладов, но и методические разработки, статьи молодых ученых – аспирантов, студентов, информацию о научной жизни. И подумать о целевых взносах на такого рода проекты.

Хотел бы поделиться и еще одной приятной новостью: вышел в свет третий номер журнала «Вопросы теологии» – нового международного отраслевого журнала, издаваемого Общецерковной аспирантурой и докторантурой имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия и Санкт-Петербургским государственным университетом.

Работа над журналом – успешный пример сотрудничества университетской и церковно-академической науки, важный элемент продвижения теологии в научно-образовательном пространстве, в том числе, в межконфессиональном и межрелигиозном плане.

Журнал издается по инициативе двух ректоров – Николая Михайловича Кропачева и моей. Мы являемся сопредседателями редакционного совета журнала. Но это не значит, что это журнал двух вузов. Журнал издается при поддержке органов государственной власти и научно-экспертного сообщества. Он задуман как международный и отраслевой. В редакционный совет журнала вошли известные ученые – представители российских и зарубежных

образовательных и научных центров, как светских, так и конфессиональных, принадлежащих традиционным религиям.

Задача обоих изданий – ежегодника и журнала – расширить возможности научного диалога по всем основным направлениям теологического знания в перспективе развития отрасли, подготовки кадров высшей научной квалификации.

Мы можем и должны здесь опираться на научные ресурсы экспертного совета ВАК при Министерстве науки и высшего образования России, Межрелигиозного совета России, входящих в НОТА высших учебных заведений, организационные и экспертные возможности Межведомственной координационной группы по преподаванию теологии в вузах, Учебный комитет Русской Православной Церкви и иные синодальные учреждения, ответственные за реализацию церковной научной и образовательной политики, воспитательной и просветительской деятельности, а также опираться на сотрудничество с Советом по исламскому образованию, Федерацией еврейских общин России и иными организациями, учреждениями и объединениями, готовыми к совместной работе.

Хочу остановиться на важнейшем деле – обеспечении отрасли учебной литературой, качественной и разнообразной.

На нашей Первой конференции я знакомил вас с масштабным проектом, который осуществляется в Русской Православной Церкви под непосредственным наблюдением Святейшего Патриарха и Высшего церковного совета. Речь идет о создании корпуса новых учебников для духовных школ. Тогда я представлял три издания. Сейчас мы имеем уже 12 изданных книг и до конца года должны выйти еще три учебника: третий том «Четвероевангелия» и «Догматическое богословие» (это авторские учебники) и учебник по истории философии (над ним работал коллектив авторов).

Конечно, эти учебники создаются в первую очередь для студентов духовных школ. Однако потребности отрасли ставят перед нами задачу выхода в светское образовательное пространство, адаптации к университетскому стандарту. Сейчас этот проект выходит за рамки внутрицерковных задач и приобретает федеральное, общероссийское значение. Это новый этап соработничества, поскольку над рядом новых учебников начинают совместно работать профессора и преподаватели церковных и светских вузов.

Конечно, учебники по богословским дисциплинам пишут преимущественно церковные ученые. «История Поместных церквей» пишется, например, под руководством ректора Санкт-Петербургской духовной академии епископа Петергофского Силуана, «Сравнительное богословие» – под руководством председателя Учебного комитета протоиерея Максима Козлова, «Пастырское богословие» – под руководством нашего первого диссертанта по

теологии протоиерея Павла Хондзинского. Над новым учебником «Основное богословие» работает заведующий кафедрой богословия СПбДА священник Димитрий Лушников. Но учебники по ряду общеобразовательных, гуманитарных дисциплин возглавляют светские ученые, в том числе – ректоры и профессора входящих в Ассоциацию вузов.

Подчеркну, наличие современных учебников, учебных и методических пособий, как на бумаге, так и на цифровых носителях, – важнейший фактор успеха. Мы все воспринимаем формирование отрасли «Теология» как общий проект – государственный, общественный, религиозно-конфессиональный.

В заключение, уважаемые участники конференции, я хотел бы поблагодарить за эффективную и самоотверженную работу исполнительную дирекцию и научный совет нашей Ассоциации, всех представителей вузов, кто активно работает в НОТе. Из отчетных документов, которые розданы участникам итоговых мероприятий, видны объем и интенсивность этой работы.

Хочу завершить свое выступление словами, сказанными в этом зале год назад Святейшим Патриархом Кириллом. Отметив важность нашего объединения в Научно-образовательную теологическую ассоциацию, Предстоятель Русской Православной Церкви сказал: «Сейчас на повестке дня создание качественной современной системы теологического образования в России. Убежден, что это вопрос… государственной важности. От его решения во многом зависит сохранение гражданского согласия и межрелигиозного мира в нашей стране».

Благодарю за внимание.

Раздел I.
ТЕОЛОГИЯ В МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОМ ДИСКУРСЕ

ТЕОЛОГО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПОНИМАНИЯ ФЕНОМЕНА СМЕРТИ: ПСИХОАНАЛИЗ И ВЕРА

А.М. Богачев[2]

В работе представлена попытка интерпретировать феномены, связанные с восприятием феномена смерти человеческой личностью. Интерпретация осуществляется на стыке теологии и психологии, причем психология в данном случае выполняет вспомогательную функцию. Теология и психология бытия (на примере христианского учения) и психология пустоты (на примере психоанализа) рассматриваются как два противоположенных друг другу учения.
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: сопричастность, смерть, бытие, пустота, любовь, теология, психология, целостность, расщепление.

Феномен смерти как таковой, на наш взгляд, в психической реальности личности проявляется именно со своих символической и духовной сторон. На наш взгляд, существует две базовые возможности восприятия смерти. Одному из них соответствует вера в первичность бытия, а второй – вера в первичность пустоты. В первом случае личность относится к смерти как к злу, которое неестественно (так как возникло вследствие искажения естественного), и которое, в конечном счете, имеет духовную природу, что является аксиомой и для православной теологии, и для православной психологии.: «Духовность в человеке не есть какая-то отдельная сфера, н есть особая надпсихофизическая жизнь, а есть сама основная жизнь в человеке, проводником которой вовне и являются психическая и телесная сферы» (Слободчиков В. И.)[3]. Вера же в пустоту подразумевает, что психическая и духовная реальности вторичны, а также отчуждены, отщеплены от других «реальностей» (скажем, «социальной» или «биологической»), и, более того, сами по себе являются «продуктами умирания». По сути дела речь идет о специфике ка-

[2] Богачев Алексей Михайлович – заведующий лабораторией религиоведческих исследований РГПУ им. А.И. Герцена, amb1976@mail.ru;

[3] Введение в психологию субъективности. Учебное пособие / Слободчиков В.И., Исаев Е.И. М.: Школа-Пресс, 1995. – 384 с.

чественно разных, и зачастую неосознаваемых, дискурсов религиозной коммуникации[4].

При такой картине мира неизбежно появление понятие бессознательного как результата расщепления психики. При этом верующий в бытие воспринимает их как изначально единые, и отчужденные друг от друга именно в результате грехопадения. В данном контексте смерть рассматривается в качестве «непроявленности». «По-гречески «грех» (амортано) – промах, непопадание, минование цели. В широком (предельном) понимании действие не направленное, не устремленное в конечном итоге ко Христу, оборачивается в результате (часто, конечно, весьма отдаленном, не сразу усматриваемом) промахом, минованием смысла, замысла культуры и удовлетворением ложными, преходящими, пустыми целями»[5]. Человек, и это признают и православные ученые, и теоретики объектных отношений, и структуралисты, и советские психологи становится личностью благодаря инкорпорации Другого («объекта») в собственную психическую и т.д. Утрата значимого Другого, потеря сопричастности с ближним переживается как «внутренняя потеря объекта» и, собственно, как смерть. Можно утверждать, что смерть – это возникновение пустотной прерывности во взаимодействии, возникновение пробела в тексте Жизни, происходящее, как правило, в результате страха, слабости и (или) ненависти (т.е. греховности). Как утверждает Б.Г. Братусь, «Если же учесть, что эта сфера [веры, прим. авторов] в свою очередь, завершает и удерживает всего человека как целое в этого мире, то роль и значение веры как условия осмысленности и полноты бытия станут особо ясными. Вспомним восклицание одного из героев Ф.М.Достоевского: «Если Бога нет, то какой я штабс-капитан?[6]».

А.А. Ухтомский утверждает: «Когда говорят Мы, расширяют свое Я, включают в свою жизнь того человека, с кем чувствуют себя вместе в том или в ином отношении и за которого готовы нести ответственность как за себя. Когда же перестают говорить Мы, это значит, что прежняя и общая жизнь уже прекратилась, и выделившийся из Мы человек рассматривается уже не как законченное объективное. <…> Начать смотреть на него как на законченное и «объективное» для тебя, безучастное, более необщительное для тебя, это смерть из смертей…Когда уходит дорогой покойник, этого обрыва нет, Мы с ним, его физической смертью не нарушается для нас субъективное соединение с ним…обрыв отношений с живым, прекращение Мы между тобой

---

[4] В.Ю. Лебедев, А.М. Прилуцкий. Семиотика религиозных коммуникативных систем: дискурсы смыслов М., 2015. – 380 с.

[5] Братусь Б.С. Христианская психология как научное направление: к истории вопроса. // Национальный психологический журнал. – 2015. – № 3(19). – С. 4–14.

[6] Там же.

и ним – нечто более страшное, чем смерть. Это конец ответственности друг за друга, конец всего, всякого общего дела. Ты его и он тебя «предали внешнему», «предали сатане»»[7].

Если индивидуум является «квалифицированным потребителем» и отождествляет себя с «эго», то он непрерывно испытывает осознанный или неосознанный страх смерти, так как психическая реальность такого человека построена на иллюзиях, позволяющих убегать от страха смерти. Он либо занимается накопительством, либо погружается в сексуальные удовольствия, либо «бездумно пирует» («архетипические» формы подобного рода иллюзий описал А.С. Пушкина в своих «Маленьких трагедиях»). «Огромное большинство людей считают нужным отмахиваться от этого вопроса (вопроса о смысле жизни А. Б.) прятаться от него и находят настоющую жизненную мудрость в такой «страусовой политике». Они называют это «принципиальным отказом» от попытки разрешить «неразрешимые метафизические вопросы», и они так умело обманывают и всех других, и самих себя, что не только для постороннего взора, но и для них самих их мука и неизбывное томление остаются незамеченными, быть может, до самого смертного часа»[8]. Психическая реальность, выстроенная на иллюзорном основании, в действительности вследствие ухода от ужаса смерти. Пребывающий в мире самообманов индивидуум «выпадает из вечности» и представляет собой «саморазрушающейся системой». Но если он рождается духовно на пути любви к ближнему как к самому себе, и, стало быть, верит в Бога, то его «единичная, личная жизнь, которая, при отсутствии подлинного центра кажется нам игралищем слепых сил судьбы, точкой скрещивания бессмысленных случайностей, становится... глубоко значительным связным целым»[9]. Вера во Христа дает нам знание того, откуда мы пришли и куда идем. В противном случае в свои права вступают учения пустоты, в частности, теория З. Фрейда, который предложил рассматривать влечение к смерти в качестве базового для человека. Данная теория, по сути дела, представляет собой перевод на современный язык древних эзотерических учений, основанных на вере в пустоту.

При этом в конце 19го века в России зародилось движение, апологеты которого старались на современном языке приблизиться к Слову, к осмысленной трансценденции. Исходными текстами в области современной психологии для верующих в бытие являются работы русских философов и психологов (Ухтомский, Флоренский, Бахтин), мировоззрение которых, с нашей точки зрения, близко к христианскому. Исходным же текстом для современ-

---

[7] Ухтомский А.А. Доминанта. – СПб.: Питер, 2002. – 448 с.

[8] С.Л. Франк. Смысл жизни. М.: Наука, 1992. – 160 с.

[9] Там же.

ной психологии пустоты, как мы уже отметили выше, являются работы З.Фрейда, включая его знаменитый труд «По ту сторону принципа удовольствия»[10].

Психоанализ предлагает строить личность на своеобразном «договоре с сатаной», мучительном самоубийстве, разрыве в живом слове, характеризующем современных адаптированных «психоаналитиков-мумий». Приведем пример. Достаточно известный адепт психоанализа из США по фамилии Стоун во время одной из своих лекций описал сон одного из проходящих у него «терапию» клиентов. В этом сне среди пустынных жарких песков погибала выброшенная из садка рыба. Психоаналитик Стоун был убеждён в том, что данное сновидение свидетельствует в пользу «отмирания религиозности пациента в ходе анализа». На наш взгляд, таким заявлением мистер Стоун проигнорировал множество других возможных интерпретаций сновидения. Ведь не исключено, что бессознательное сновидца отправило ему символическое сообщение о потере (угрозе потери) связи с источником трансцендентной энергии или о необходимости поиска новой, не исключено, что более зрелой, религиозности. Однако мистер Стоун заявил, что он не может понять, о чем идет речь. Мы же скажем, что речь здесь идет о культивировании равнодушия (отметим, что такого рода культивирование в существенной степени характеризует современное светское образование, «противовесом» чему является образование духовное; в то же время, здоровый психологический дискурс, будучи подчиненным теологическому, может сыграть важную роль в совершенствовании образовательного процесса, необходимость чего вполне очевидна[11]).

Психоанализ призывает «не осуждать» именно ради укоренения в человеке равнодушия, потери им чувства души. В то время как Иоанн Златоуст говорит: «…чтобы не мы не гневались на врагов, но жалели их, оплакивали их и сострадали им…чтобы опала опухоль гнева и утихло воспаление»[12]. В этом случае происходит движение сквозь пустоту силой веры в Бога, верой первичность бытия. Повторимся, что вера в бытие подразумевает восприятие смерти и греха как чуждых изначальной природе человека явлений, тогда как психоанализ предлагает «компромисс со смертью», цена за который – потеря сопричастности с Богом и ближним.

---

[10] Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения. Я и Оно. Неудовлетворенность культурой: пер. с нем. / З. Фрейд. – СПб.: Алетейя, 1998. – 251 с.

[11] Шмонин Д. В. О философии, богословии и образовании. − СПб.: Издательство РХГА, 2016. − 207 с.

[12] Иоанн 30латоуст. Беседы о предательстве Иуды. Издание СПб. Духовной Академии, 1896. Том 2, Книга 2, Беседа о предательстве Иуды. − С. 763–766.

В измерении «пустотных учений», в том числе, психоанализа, само по себе обращение к феномену бессознательного как таковое отсылает нас к реальности «внутреннего умирания».

При этом согласно психоанализу, проблема заключается не в подавляющем личность социуме, а в «изначальной человеческой реальности».

Другими словами, в соответствии с психоаналитическим учением психическая (психофизиологическая) реальность представляет собой некую парадоксальную патрицу «встроенных в себя из себя же («недифференцированного») объектов, выражением которых и является «внешний мир». И в этой позиции изначально содержится базовое смертоносное расщепление, то есть психика человека якобы является по определению отрезанной, отчужденной от других сущностей, и к тому же иллюзорной. Работа же психоанализа заключается в реверсном «вскрытии» и «упрочении» иллюзий.

Сравним исповедь и сеанс психоанализа. По сути дела, психоанализ представляет собой «перевернутую исповедь». И в процессе исповеди, и в процессе психоанализа, личность «без утайки» раскрывается, зачастую встречаясь с ужасающими (смертоносными) содержаниями своей психики (теми же прологами и предлогами), но в первом случае он сохраняет и утверждает целостность, перешагивая через внутреннюю пропасть, разрушая иллюзии и проходя сквозь чуждую душу желания. Во втором же случае он теряет свою человечность, включая в свое «я» любые исходящие из бессознательного мысли и импульсы, проговаривая от первого лица то, что чуждо сердцевине его сущности.

Священник полностью принимает человека, хотя и осуждает абсолютное зло, в то время как психоаналитик «отзеркаливает» клиента, не осуждая абсолютного зла, и. таким образом, не позволяя клиенту быть подлинно целостным. Так называемый и считающийся «основой» «профессионального» консультирования «безоценочный» подход в данном свете открывается совсем по-новому. В этом случае единственной целью жизни действительно становятся смерть и умирание, как о том и писал З. Фрейд: «Мы, может быть, остановимся на предположении, что «связанность» энергии, вливающейся в психический аппарат, заключается в переходе из свободно текущего состояния в состояние покоя[13] Предположительно, это и есть основная функция эго, выполняющего роль «мертвого слоя» живого пузырька, только и становящегося живым вследствие возникновения «корки раздражения»,

Смерть (умирание) здесь рассматривается как постоянное переживание сепарации и сепарированности, при потере связи и принудительного ее установления, хотя сепарация (в том виде, в которой ее представляет мето-

[13] Фрейд З., Рязанцев С. Мы и смерть. – СПб.: ВЕИП, 1994. – 383 с.

дология психоанализа) принципиально невозможна. «Другой» тогда постоянно дискретно изменчив, так же, как и «противостоящий» ему субъект. укорененный в «эго», которое в свою очередь, отождествляется с выталкиваемым «Другим». Психоанализ отражает некий факт, связанный с трагической разорванностью жизни без Бога, без веры в святое, при которой возможным является лишь отрицание неправды, и опора на неправду, т.е. на непризнание святости Другого и собственного бытия. В результате любое состояние вне Целостности еще дальше уводит от переживания Целостности, что ведет к разрушению актуального состояния (в котором, вопреки миру кривых зеркал нечто есть именно благодаря изначальному Единству), возникающему ужасу перед ничто, возвращению к иллюзии и т.д. «Жизнь организмов движется прерывистым темпом: одна группа первичных позывов устремляется вперед, чтобы в возможно кратчайший срок достигнуть конечной цели жизни: другая группа на конечном этапе этого пути устремляется назад, чтобы, начиная с известной точки, проделать путь снова и, тем самым, удлинить его продолжительность…высшее развитие в одном пункте очень часто искупается или уравнивается регрессом в другой»[14].

Психология же бытия подразумевает, что внутри реальности человека изначально заложено чувство и знание о Другом (прежде всего, бытие в целом), единство с которым дает ощущение себя самого в целостности, полноте.

Рассмотрим данные небольшого исследования, которое провел автор настоящей работы. Группе взрослых людей, слушателей курсов переподготовки в СПБАППО (всего было опрошено более 700 человек в возрасте от 20 до 65 лет) зачитывали следующий текст: «У родителей есть любимый ребенок. И этот ребенок внезапно умирает. Они помнят о нем, скорбят. И вдруг прилетает «волшебник в голубом вертолете» и говорит: «Вот вам робот (совершенная модель) полностью повторяющий поведение вашего ребенка и полностью похожий на него образом. Живите и наслаждайтесь» Затем задавался вопрос: «Как Вы думаете будут ли утешены родители?» 90% испытуемых категорически заявили, что биоробот не может быть заменой из близкого человека, даже если мы не будем знать, что рядом с нами биоробот. Они объясняют, что в роботе отсутствовало бы нечто, составляющее суть человека, суть живого существа, некий центр переживания, интенциональности, бытия. В «биороботе» нет внутренней сущности, сущности, определенным образом чувствуемой, улавливаемой нами: «Во всех ближних мы главным обра-

[14] Там же.

зом и оберегаем их духовную личность, их психическую жизнь...»[15]. Таким образом, мы утверждаем, что вторым фундаментальным фактом человеческого бытия и развития личности человека является чувство Другого, то есть вера в то, что мы изначально знаем о другом человека, как о таком же психической реальности, как и мы сами (здесь мы не рассматриваем вопрос о том, иллюзорна ли такая вера).

«Именно поэтому феномен субъективности должен быть поставлен в самый центр психологической проблематики человека, включая его телесное существование, душевную жизнь, духовное бытие», – отмечает В.И. Слободчиков. Даже наше тело дано нам в ощущении себя как субъекта, проявляющего в другом, и, соответственно, схема тела зиждется на чувстве «я». Мы «признаем свое тело по мере становления нашей личности, по мере развития сознания. Именно в символическом общении (символом может выступать и «материальная» интеракция) младенца и матери осуществляется «первичный синтез телесной целостности ребенка»[16].

Итак, в результате вышеприведенных рассуждений мы приходим к осознанию парадоксальной закономерности: каждый из нас, будучи еще младенцем, должен был стать собой, при этом оставаясь «внутри» матери и сохраняя ее «внутри» себя. А ведь «я» младенца еще не проявлено, и, стало быть, отделение от матери вызывает страх пустоты и утраты и саму пустоту. С другой стороны, оставаться в «недифференцированном единстве» тоже невозможно, ведь тогда неудовлетворенной остается потребность в становлении собой и, значит, все равно возникает пустота. И тогда младенец, начинает «вбирать» в себя образ матери, помещая его внутри себя.

Можно сказать, что наше «я» в своей основе в буквальном смысле строится и состоит из образов значимых для нас Других, в основе своей любимых нами и любящих нас людей). Сохраняя внутри себя образы, с которыми связаны чувства радости и любви, ребенок находит в себе силы выносить чувство недостаточности, выдерживать пустоту.

Предположим, человек с развитым «я» живет в браке и однажды наносит обиду своему супругу, которого он любит, и образ которого, стало быть, занимает важное место в строении его «я». Что происходит в этом случае? Негативный поступок, связанный с соответствующими разрушительными эмоциями, начинает разрушать именно внутренний образ, лежащий в основании «я» совершившего данный проступок человека. И тогда этот человек осознает, что он сделал плохо Другому «я», причинил зло другому центру

---

[15] Грот Н.Ю. Устои нравственной жизни и деятельности. М.: Книга по требованию, 2013. – 30 с.

[16] Введение в психологию субъективности. Учебное пособие/ Слободчиков В. И., Исаев Е. И. М.: Школа-Пресс, 1995. – 384 с.

мира, фактически переживает внутренне умирание. В результате совершается искупление, причем происходит это на основе базового доверия к миру. В этом проявляется феномен души как способность быть сопричастным Иному, оставаясь собой и преодолевая ужас смерти, да и саму смерть.

В конечном счете, сделать это можно только на основе веры в Христа и сопричастности Ему в сопричастности ближнему.

Список литературы

1. *Братусь Б.С.* Христианская психология как научное направление: к истории вопроса // Национальный психологический журнал. – 2015. – № 3(19). – С. 4–14.

2. *Ухтомский А.А.* Доминанта. – СПб.: Питер, 2002. – 448 с.

3. *Франк С.Л.* Смысл жизни. М.: Наука, 1992. – 160 с.

4. *Фрейд З.* По ту сторону принципа наслаждения. Я и Оно. Неудовлетворенность культурой: пер. с нем. / З. Фрейд. – СПб.: Алетейя, 1998. – 251 с.

5. *Иоанн Златоуст.* Беседы о предательстве Иуды. Издание СПб. Духовной Академии, 1896. Том 2, Книга 2, Беседа о предательстве Иуды. – С. 763–766

6. *Фрейд З., Рязанцев* С. Мы и смерть. – СПб.: ВЕИП, 1994. – 383 с.

7. *Грот Н.Ю.* Устои нравственной жизни и деятельности. М.: Книга по требованию, 2013. – 30 с.

8. *Введение в психологию субъективности.* Учебное пособие / Слободчиков В.И., Исаев Е.И. М.: Школа-Пресс, 1995. – 384 с.

ПОСМЕРТИЕ: НЮАНСЫ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ОЖИДАНИЙ СОВРЕМЕННОГО СОЦИУМА

В.Ю. Лебедев, А.Л. Безруков[17]

В статье рассматриваются эсхатологические модели традиционных и новых религиозных движений в контексте основных мировоззренческих трендов современного российского социума. В качестве материала взяты эсхатологические взгляды свидетелей Иеговы и последователей «Церкви Иисуса Христа Святых последних дней» в сопоставлении с воззрениями традиционного христианства и относительно стихийными эсхатологическими ожиданиями и сформировавшимися мортальными моделями в современном обществе. Прослеживается возможность влияния последних на конфессиональные предпочтения.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: эсхатология, христианство, посмертие, новые религиозные движения, свидетели Иеговы, мормоны, ресентимент.

В условиях современного общества чисто конфессиональные взгляды на ряд вопросов, включающих и смерть, могут необычно сочетаться со взглядами и мнениями, сформировавшимися более или менее стихийно и не имеющими религиозно-конфессиональной принадлежности. При этом они не покидают общего социального поля, в котором функционируют религиозные институты и совершается религиозное самоопределение. Одни и те же мировоззренческие конфигурации могут многократно воспроизводиться, меняя лишь внешние черты. Посмертная участь человека, личная, частная эсхатология является одним из системообразующих вопросов любой религиозной традиции. Ответ на этот вопрос, определение того, что есть смерть и что будет после нее, составляет значительную часть религиозного учения и часто становится определяющим для принятия индивидуумом той или иной религии, так как относится непосредственно к нему и притом не только в абстрактно-доктринальном плане. Основные варианты пути человека после окончания земной жизни можно разделить на два основных.

---

[17] Лебедев Владимир Юрьевич – доктор философских наук, профессор кафедры теологии Института педагогического образования и социальных технологий ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», holmez@yandex.ru; Безруков Андрей Львович – бакалавр теологии, магистр педагогики, ассистент кафедры теологии Института педагогического образования и социальных технологий ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», holmez@yandex.ru.

Первый присущ индо-буддийской религиозной традиции и основывается на принятии веры в колесо сансары, бесконечную череду перерождений и возвращение души (или ее составляющих элементов) в земную жизнь в новом теле. Жизнь земная представляется как изначальное страдание во всех ее проявлениях, и возвращение в нее в новом теле представляется удручающим. Первая «благородная истина» буддизма так описывает земное существование: «Вот, о братья, благородная истина о страдании. В муках рождается человек, он страдает, увядая, страдает в болезнях, умирает в страданиях и печали»[18]. Главной целью как земного, так и посмертного существования становится достижение состояния, позволяющего прервать череду перерождений. Не случайно в позапрошлом веке по мере нарастания кризисных черт в западной культуре приходит увлечение Востоком, например через его рецепцию и интерпретацию А. Шопенгауэром, идеи которого в определенный момент обрели черты повальной интеллектуальной моды, – менялся сам модус восприятия мира. К этому взгляду идейно примыкает гностицизм, варианты которого были распространены от Персии до Франции и в течение нескольких веков оказывали влияние на религиозную мысль и мировоззрение. При всем разнообразии систем гностической мысли, можно выделить общие парадигматические черты воззрений на мир и посмертную участь. Творение мира состоялось как несовершенное. Например, духовный мир – порождение высшего, доброго Бога, это мир благ, мир материальный – порождение низшего, злого Демиурга, это мир страданий и несправедливости. Соответственно, эсхатологическим устремлением было желание навсегда покинуть злой материальный мир и слиться душой с Божественной Плеромой в мире духовном. М.Ю. Оренбург полагает, что стержень гностицизма лежит не в представлении о творении злым творцом, а в специфическом учении о грехопадении. Ад оказывается очищающим путем, т.е. избавительным в итоге[19]. Это проливает свет на неогностическое по сути отношение к миру, жизни и смерти ряда наших современников.

Второй вариант наиболее четко выражен в учениях авраамических религий о единственности земной жизни человека, нерасторжимости индивида и прожитой им жизни, после которой его душа переходит в инобытие, загробный мир, где итогом (или наградой) праведной жизни выступает рай, а жизни греховной – ад. Для христианства характерно признание принципиального бессмертия души, воздаяния и двойной посмертной участи. Исключения в этом вопросе немногочисленны, в частности апокатастасис оригенизма, ряд

---

[18] Сиддхартха Гаутама: сборник буддийских сутр [Электронный ресурс]. URL: https://dom-knig.com/ read_482664-1# (дата обращения 25.11.2019).

[19] Оренбург М.Ю. Гностический миф: Реконструкция и интерпретация / М.Ю Оренбург. – М.: Книжный дом «Либроком», 2013. – С. 150–156.

немногочисленных общин протестантов-универсалистов. Мы не рассматриваем в данной статье становление дуальных и тернарных моделей человеческой природы в христианской антропологии; для эсхатологической проблематики достаточно констатации того, что душа уходит в мир иной, чтобы по втором пришествии Христа вновь соединиться с телом и воспринять вечность в единстве с телом. Мы не будем рассматривать различие тернарного разделения человека (на дух, душу и тело) и бинарного (душа – тело), это не входит в наши задачи, данный вопрос подробно рассмотрен рядом авторов, например Б.А. Успенским[20]. В различных течениях христианства есть свои нюансы этого учения, анализировать их здесь также не входит в наши задачи, но все они так или иначе подразумевают жизнь после смерти как посмертное воздаяние. Это общее ядро воззрений, присущее, помимо православия, католицизму, лютеранству, англиканству. В кальвинизме оно модифицируется за счет учения о предопределении, но все же сохраняется. Для значительной части крайних протестантов этот взгляд тоже типичен. Новые религиозные движения (НРД), происходящие из христианской традиции, часто проводят существенную ревизию христианской догматики и могут иметь свои взгляды в триадологии, христологии, антропологии и эсхатологии, причем трансформация этих взглядов может зайти столь далеко, что НРД теряет право именоваться христианской религией. Характерными примерами являются свидетели Иеговы (СИ) и приверженцы «Церкви Иисуса Христа Святых последних дней» (СПД, мормоны). Учения о посмертном существовании в этих общинах являются ярким примером их отхода от базовой христианской догматики и свидетельством их псевдохристианской сущности. Вопрос об их месте в современной культуре, пережившей серьезные аксиологические трансформации, мы рассмотрим далее.

«Свидетели Иеговы» – религиозное движение, возникшее в конце 19 в. на основе «миллеризма» и адвентизма, из которых и заимствовало свои эсхатологические взгляды. В рамках данной работы нет необходимости рассматривать историю и все вероучительные положения СИ, мы остановимся на обозначенном вопросе о посмертной участи человека. Эсхатология иеговизма имеет существенное отличие от христианской. Прежде всего нужно рассмотреть учение СИ о душе. Душа отождествляется с самим человеком, с его жизнью, и человек, умирая, умирает полностью, душа, в отличие от христианской доктрины, не отделяется от тела и не живет в духовном мире: «*после*

[20] Лотман Ю.М. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) / Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский: Избранные труды. – Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. – М.: Языки русской культуры, 1996. – С. 338–380.

смерти для умершего человека – нет продолжения жизни»[21]. Как заявил информант А. (более 20 лет является свидетелем Иеговы), «душа и есть человек». Данная точка зрения соответствует древним ветхозаветным взглядам, в первую очередь именно цитатами из Ветхого Завета и оперируют свидетели Иеговы для ее обоснования: «Мертвые ничего не знают, и уже нет им воздаяния» (Еккл. 9:5), «в могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости» (Еккл. 9:10). Используются и новозаветные цитаты: «Не дивитесь сему; ибо наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия» (Ин. 5:28). Все, что противоречит этому взгляду о смерти души вместе с телом, как, например, притча о пребывании в рае нищего Лазаря (Лк. 16:19-31), толкуется как аллегория. Свидетели Иеговы имеют свой взгляд на понятие «ад». По их мнению, ад – это «могила, место, где смертные ожидают воскресения»[22]. «Могила – это не место сознательного бытия. Так как смерть – это сон, то умерший будет находиться в бессознательном состоянии в могиле вплоть до воскресения, когда ад (гадес) «отдаст своих мертвых» (Откр. 20:13)[23]. То есть предполагается, что человек (душа) пребывает в некоем сне, возможно, бессознательном «анабиозе», ожидая воскрешения. Такие представления были характерны для определенного этапа становления ветхозаветного мировоззрения, когда контуры посмертия еще не обозначились точно. Учение иеговистов говорит о том, что Бог по милосердию отправляет в небытие грешников, чтобы не обрекать их на вечные муки. Здесь возникает вопрос: достойно ли воскрешать грешников? СИ предлагают подход, отличный от христианства, они делят людей на четыре группы. Первая (144 000 «небесных правителей») в духовном виде будет пребывать в раю небесном, «великое множество» последователей СИ попадут в земной рай в телесном виде, будут грешники, которым воскресение даст второй шанс, но будут и те, кто не воскреснет: «Конечно, не все когда-либо жившие люди будут воскрешены. Некоторые совершали грехи, которые не будут прощены. Те, которые будут казнены в скоро предстоящей «великой скорби», будут среди тех, кто потерпит вечную погибель»[24]. Такой

---

[21] Ящик ответов: Свидетелям Иеговы [Электронный ресурс]. URL: http://jwquestion.net/ (дата обращения 20.11.2019).

[22] К Истине: миссионерско-апологетический проект [Электронный ресурс]. Даниил Сысоев. Антропология адвентистов седьмого дня и свидетелей Иеговы. URL: http://www.k-istine.ru/sects/seventh-day_adventism/seventh-day_adventism_sysoev.htm (дата обращения 28.11.2019).

[23] Там же.

[24] К Истине: миссионерско-апологетический проект. URL: http://www.k-istine.ru/sects/seventh-day_adventism/seventh-day_adventism_sysoev.htm (дата обращения 28.11.2019).

взгляд, о не всеобщности воскресения, противоречит христианскому библейскому учению, утверждающему его всеобщность: «всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое» (2 Кор. 5:10). Весьма полемичным и вызывающим вопросы в этой связи выглядит вопрос о посмертном наказании за грехи. Христианство говорит о наказании грешника за грехи, при которых он отправляется в ад, где «будет плач и скрежет зубов» (Мф. 22:13), т.е. конкретный человек понесет персональное наказание, которое становится завершением отпадения от Бога, при этом есть наказание и есть субъект наказания. В иеговистской системе, казалось бы, наказание также присутствует: «возмездие за грех – смерть» (Рим. 6:23), понимаемое как полная смерть (уничтожение) человека. Данная идея выведена в учении СИ из своеобразного понимания милосердия Бога – Он не может допустить вечных мук и поэтому аннигилирует грешников. В этой концепции мы видим наказание, но не видим субъекта наказания: если грешник подлежит небытию, то само наказание выглядит лишенным смысла, небытие может в данном контексте выглядеть как избавление от него. Если наказанием является лишение возможности пребывать с Богом, то оно прервется сразу же, как перестанет существовать тот или иной индивид. В отличие от иеговизма, христианство, например в притче о богатом и Лазаре, внятно говорит о персонализированном наказании конкретного субъекта, описывая загробные муки богача: «ибо я мучаюсь в пламени сем» (Лк. 16:24). Таким образом, можно отметить основные отличия учения СИ о посмертной участи человека: в антропологии это отождествление человека с его душой, что порождено, помимо прочего, и полным разрывом со святоотеческим богословием, в эсхатологии это отрицание всеобщности воскресения и доктрина о полном уничтожении грешников.

Религиозное движение мормонов сложилось в первой половине 19 в., на волне «Второго великого пробуждения». Вероучение «Церкви Иисуса Христа Святых последних дней» (в самом названии мы видим определенную эсхатологическую заявку) имеет ряд весьма оригинальных доктрин о посмертной участи людей, что отличает его от простого редукционизма СИ. Это религиозное движение различает, как и традиционное христианство, душу и тело, имеет учение о рае и аде. Первоначально «когда люди уходят из этой жизни, они попадают в место, называемое «духовным миром», где они ждут воскресения и Суда»[25]. Стоит упомянуть крещение умерших, практикуемое мормонами и не имеющее аналогов в христианстве: «Через крещение за умерших

[25] Жизнь после смерти: как смотрят на нее мормоны? [Электронный ресурс]. URL: https://christjesus.ru/ (дата обращения 25.11.2019).

Небесный Отец позволяет Своим детям иметь другой шанс»[26]. По втором пришествии Христа все мормоны, встречая Его, будут восхищены на небеса, потом они возвратятся в телах на землю для комфортной жизни в тысячелетнем царстве (хилиастическая модель). Грешники с началом Царства будут уничтожены: «надменные и творящие зло будут как солома; и Я сожгу их, речет Господь Саваоф» (Учение и заветы 29:9), но в конце будут воскрешены для последнего шанса на исправление. По окончании тысячелетия все люди, в соответствии со своими заслугами, будут отправлены в одно из трех «царств»: «Эти Царства имеют разную степень «спасения»: каждый получит спасение в той или иной форме, то есть все будут воскрешены и помещены в одно из этих царств»[27]. Первое царство – целестиальное, куда попадают добропорядочные мормоны. Часть из них, прошедшая специальный обряд (эндаумент), становится по сути богами (это касается только мужчин), вторая часть выступает в роли служителей, имеющих возможность общения со Святой Троицей. Второе царство – террестриальное, в нем пребывают добропорядочные люди, которые «не были доблестны в свидетельствовании об Иисусе» (Учение и Заветы 76:79), жизнь в этом царстве вполне сносная. Третье царство – телестиальное, по сути является адом, в нем находятся те, кто «не принимают Христа как Спасителя ни в этом мире, ни в духовном. Можно сказать, что это «плохие» люди»[28]. Есть еще одно место посмертного существования, которое называется «внешней тьмой», в ней окажутся худшие из грешников (в том числе и мормоны-вероотступники): «Это худшие из худших, они познали благодать Бога и все равно восстали против Него»[29]. Самым интересным «изобретением» мормонов является целестиальное (небесное) царство и посмертная участь лучших представителей их учения. Идея «обожения», известная в христианстве, в СПД превращается в деификацию в весьма прозаическом ключе, напоминающем языческую модель повышения рангового статуса с допуском в сообщество божеств. Деификация мормона происходит таким образом, что он получает все способности и возможности Бога, который «научит нас всему, что Он знает»[30]. В результате у мормонов будут «знания, навыки и сила, чтобы «создавать миры и людей», как выразился президент Спенсер В. Кимбалл»[31]. Весьма завораживающая перспекти-

---

[26] Там же.

[27] Там же.

[28] Там же.

[29] Там же.

[30] Там же.

[31] Верят ли мормоны на самом деле в то, что после смерти получат свою собственную планету? [Электронный ресурс]. URL: https://verimvohrista.org/ (дата обращения 22.11.2019).

ва для современного человека! Учение мормонов о посмертной участи человека еще в большей степени, чем у СИ, отличается от традиционного христианства и имеет вполне выраженные черты, которые можно истолковать и как языческие реминисценции, и как оккультные аллюзии, ведь мормонская доктрина создавалась в век массового увлечения оккультными практиками и соответствующими учениями.

Описанные выше вполне конкретные особенности верований проецируются и на религиозно-культурную ситуацию в целом. Специфика современной культуры состоит в том, что незыблемые для христианской культуры представления существенно трансформировались, что может не только изменять мотивационные структуры при конфессиональном выборе, но и в целом вносить изменения в религиозно-мировоззренческий «климат». Мы видим здесь две фундаментальные особенности. Во-первых, сведение посмертной участи только к вопросу о воздаянии, т.е. к юридическому аспекту с полной или частичной утратой аспекта аксиологического, венцом которого является любовь к Богу как таковая и как к Таковому, любовь детей Божиих, а не рабов и наемников. Во-вторых, аксиологическое обесценивание и бессмертия, и земной жизни. Они до такой степени окрашиваются страданиями, что выглядят как мучение, причем мучение ненужное. Проведенные нами опросы и интервьюирования, а также контент-анализ текстов культуры, прежде всего художественных, позволили вполне подтвердить наличие указанных тенденций. Вначале отметим, что доля последовательно имперсональных моделей посмертия (в обиходе часто именуемых «восточными») и принципиально и безусловно мортальных (в обиходе столь же неточно зовущихся «материалистическими») была невелика. Характерно появление единичных случаев приверженности так называемому позитивному мышлению, способному творить свои собственные миры. О возможности творения таким же образом и посмертных миров не было заявлено внятно, но такое развитие идей «позитивного мышления» следует признать весьма вероятным. Как правило, мы сталкивались с тем или иным вариантом личного посмертия или, скорее, неуверенности в том, что оно будет именно полностью личным. В сознании многих людей бытие Бога не связывается онтологически с посмертной участью, они оторваны друг от друга, более того, сама эта участь понимается не теологически, даже не абстрактно-философски, а, скорее, вульгарно-естественно-научно, например в свете теории струн. То есть эсхатологическая проблематика выделяется из общего теолого-догматического комплекса взглядов, что грозит не только мировоззренческой деформацией, но и превращением этих взглядов в комплекс суеверий, что отчасти, впрочем, уже и происходит (вопросы вроде: «Сколько свечек поставить, чтобы душа на сороковой день в рай ушла, а не застряла между мирами?» – уже не

редки). При превращении церковной эсхатологии в комплекс мортальных разнородных представлений меняется и взгляд на природу посмертия, а также на его характер. Поскольку механизм такого посмертия непонятен, высказываются опасения, что оно может оказаться страшным, мучительным, непредсказуемым, регулируемым иными цивилизациями или просто безличными законами жизни во Вселенной и т.п. Порой такие опасения напоминают известные психопатологические синдромы, вроде бреда громадности, хотя сами респонденты не проявляли никаких черт, которые можно было бы истолковать в русле психопатологии. Впрочем, попытки создания «атеистической эсхатологии» не новы, достаточно вспомнить «Космологию духа» Э.В. Ильенкова.

Нарастание значимости именно компонента воздаяния, в ущерб другим эсхатологическим составляющим, ведет к чисто юридическому представлению о посмертии, когда этот вопрос осмысляется не в контексте всей жизни человека, а как досадный, извне кем-то навязанный и предсказуемо формулируется как «что за это будет?» или в лучшем случае «чего за этим не последует?». Вместо любви детей к Отцу на первое место выступает страх рабов. Вместо Божественного правосудия начинается сомнительная игра в то, как этот эпизод благополучно пройти. Бог как самоценность и в этой, и в иной жизни подчас недоступен сознанию, мы даже столкнулись с мнением, что «мусульманский рай» лучше «христианского» − разумеется, из-за образов известных утех. Вообще, многочисленные образы рая и ада, столетиями дополнительно стимулировавшие благочестие простецов, сейчас превращаются в точные «изображения», причем, по нашим наблюдениям, ориентируются на эти картинки, особенно пугающие, нередко и представители интеллигенции. Посмертие мыслится не как возможность пребывать с Богом, а как навязанная перспектива, убежать от которой нельзя, а потому надо заботиться, затрачивая по возможности меньше сил. Происходит деформация и инфляция основных христианских представлений и ценностей.

Крещение или его отсутствие превращается в изолированный самодостаточный факт, влияющий, наряду с другими, на получение лучшей участи. Для ее же получения нужно не делать «страшного»: убивать, воровать, обманывать. С абортами и самоубийством уже наблюдается отчетливое расхождение мнений, как и с отношениями с родителями и родней. Периодически указывают на предательство и подлость (т.е. прежде всего ложь как сущность этих явлений), но подчас и с неуклюжими оправданиями. Вообще, ко лжи все чаще относятся как к неизбежному в условиях земной жизни и делают оговорку относительно ее масштабов и вынужденности. Легализацию суици-

да в общественном мнении отмечают также известные суицидологи[32]. Воздержание от саморазрушительных действий ненормально часто становится не «ради Бога», а «ради избежания ада», когда ад «перекрыл» путь решения проблем таким способом и стал проклятым (во всех смыслах) препятствием. В аскетические тонкости в этих случаях, понятно, не вдаются. Даже занятия магией дифференцируются на вредные, безусловно греховные, полезные и неопределенные. Блуд сам по себе все чаще не считается «серьезным» проступком, ведь «любовь прекрасна», «естественна» и «вообще от Бога». Убежденность в том, что жившие в блуде (которым при этом никто не мешал узаконить отношения) воссоединятся на небесах, встречается все чаще.

Но наиболее значимой проблемой является обесценивание посмертия как такового. Естественно, что при отсутствии представлений о богопознании и богообщении и преобладании примитивного юридизма просто уход в небытие не выглядит ужасно, а по сравнению с перспективой ада воспринимается как благо. Все чаще приходится слышать о том, что человек просто хотел бы исчезнуть, что это была бы высшая милость, посланная Богом, что ни на что большее человек и не претендует, а этого очень хотел бы. Появляется и аргументация, часто встречающаяся, например, в адвентистской литературе: добрый хозяин убивает больную собаку, а не продлевает ее мучения. Как мы видели выше, уничтожение грешника у СИ также преподносится как акт доброты, дабы грешник не мучился в вечности. Такую «логику» сведения богопознания и самопознания по аналогии к тривиальным бытовым отношениям готовы воспринять как убедительную. Поскольку посмертная участь является продолжением земной, то естественно и предсказуемо увидеть инфляцию и земной жизни, воспринимаемой тотально трагичной, отвратительной и несправедливой, которую приходится проживать только потому, что «родили – не спросили», а «уйти самому запретили». Отсюда понятно, почему в массовом сознании самоубийство превращается в один из наиболее «прощаемых» поступков, который уже и не пытаются скрыть, как то наблюдалось нередко еще в 1950-е гг., – при таком понимании жизни это естественно и логично, человек не выдерживает тотального кошмара, и ему следует посочувствовать. Фактически люди пребывают в своеобразном деистическом или же неогностическом мире: «здесь» проходит чудовищная и беспросветно кошмарная жизнь (что отчасти созвучно и буддийской, и гностической мысли и сопровождается бытовыми советами принять как данность и стоически

---

[32] Гроллман Э. Суицид: превенция, интервенция, поственция / Э. Гроллман // Суицидология: Прошлое и настоящее: проблема самоубийства в трудах философов, социологов, психотерапевтов и в художественных текстах. – М.: Когито-Центр, 2001. – С. 270–352.

терпеть, так как ничего иного «здесь» не встретить), за которой Бог преимущественно лишь наблюдает, а чтобы попасть «туда», надо еще пройти предъявленные Им испытания, и все дело в «технике» такого прохождения, подобно тому как это мыслилось в религии Древнего Египта. Частотное представление о том, что просто прожить в этом мире – достаточное основание, чтобы отправиться в «лучший мир», тоже вписывается в неогностическую парадигму, если мир так ужасен, то смерть автоматически понимается как избавление, а прижизненные мучения могут быть поняты как очищение, нужное для исхода из зла и кошмара. Не случайно одна из главных героинь книги Т. Москвиной, чье творчество можно отнести к качественной интеллектуальной прозе, констатирует, что в мир подмешана порча, а далее ее рассуждения идут по гностической канве. Ресентиментное мировосприятие вполне отражается в современном искусстве.

Нам пришлось встретить и такое признание: если бы Эпикур оказался прав и смерть была бы неощутимым скачком в полное небытие, лучшего варианта не стоило бы желать, а жить на земле стало бы легче, но, к сожалению, мнение Эпикура недоказуемо и также выступает лишь предметом веры. Столкнулись мы и с признанием, что эта жизнь так неприятна, что тяжело думать о будущей, а вообразить ее иной, без земных аналогий, сложно (сразу вспоминаются буклетики тех же СИ с картинками будущей жизни, напоминающей воскресный парк развлечений где-нибудь в США). Впрочем, эта мысль уже была высказана П. Вяземским в позапрошлом веке, да и не им одним. Иное дело, что это были страдания отдельных людей, имевшие во многом сугубо индивидуальные причины. Несомненно, что в сознании растет уровень ресентиментности, и рост этот начался не вчера. Убывает пасхальная радость, что связано, видимо, с разрывом традиции и доминирующим местом в религиозном пространстве безрелигиозных вариантов мировоззрения или религиозно-трагических его вариантов (не случайна мода на экзистенциализм, периодически оживляющаяся вот уже несколько десятилетий), а подчас с банальным дефицитом знаний о православии, да и христианстве вообще. Даже более, растет уровень просто ангедонии, безотносительно к ее религиозному наполнению. Порой люди вымещают на самом существовании глубинное недовольство и обиду на него, откровенно заигрывая со смертью, дар жизни утрачивает ценность[33]. К *так* понимаемой жизни вполне приложимо высказывание Ж.-П. Сартра о человеке как бесполезном страдании. Становятся актуальными мучительные, но при том часто искренние ламен-

[33] Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / М. Шелер. – СПб.: Наука, 1999. – С. 94.

тации, напоминающие сетования пребывавшего в глубокой депрессии П. Вяземского:

(…)

Мне в тягость жить; хочу забыться,
Хочу не знать, что я живу,
Хочу от жизни отрешиться
И от всего, что наяву.
Ничтожества сон непробудный!
Затишье по тревожном дне!
Возмездьем будь за подвиг трудный,
За жизнь, столь тягостную мне[34].

Или Димитрия Рема, полузабытого поэта Серебряного века:

(…)

Перед смертью она говорила:
На могилах растут цветы.
Но зачем же страхом упорным
Омрачился последний бред?
Ты забыл священника в черном?
Он сказал ей, что смерти – нет[35].

Теперь подобные декларации вполне будут и поняты, и приняты довольно большим количеством людей. Серебряный век, при всей глубине его эстетических поисков, уже менял восприятие смерти, хоть и подспудно, – она все больше воспринималась прежде всего как избавление от ужасной жизни (эпитет «страшная» по отношению к жизни не случайно повторяется уже у одного Блока, а ведь поэтический мир Ф. Сологуба последовательно моделировал жизнь как беспросветный кошмар).

Такой ресентимент, скорее всего, не ограничится частными мировоззренческими картинами и пределами отдельной жизни – он грозит перейти в социальную практику[36]. В результате мы видим своеобразную картину: эсхатологические варианты вроде тех, что культивируются мормонами, свидетелями Иеговы или имперсональными религиями Востока, в настоящее время имеют шансы найти больше сочувствующих, чем, например, сто, а тем

---

[34] Вяземский П.А. Избранные стихотворения / П.А. Вяземский. – М., – Л.: Academia, 1935. – С. 369–370.

[35] Demetrii Remi carmina [Электронный ресурс] Димитрий Рем (Алексей Алексеевич Баранов, 1891–1920?) Собрание стихотворений. – URL: http://bugayev.ru/RemiCarmina.htm (дата обращения 20.11.2019).

[36] Сёлли Дж. Пессимизм. История и критика / Дж. Сёлли. – СПб., 1893. – С. 313.

более сто пятьдесят лет назад. Это же можно сказать и о новых вариантах оккультных учений.

Мы не думаем, что причиной такой инверсии взглядов послужило чтение известной книги М. Булгакова, где покой небытия становится заслуженной наградой (хотя роль этой книги в формировании религиозного сознания интеллигенции постперестроечной эпохи еще не оценена как следует). Этот сюжетный ход мог просто совпасть с уже имеющимися настроениями. Но существенная перестройка и мировоззрения в целом, и религиозных представлений, изменение аксиологического наполнения основных его компонентов не просто налицо, они уже демонстрируют определенную прочность и наблюдаемую воспроизводимость.

Помимо того, что поле для миссионерской деятельности, включая внутреннюю миссию, огромно, нужно отметить, что в такой ситуации изменение представлений о смерти и посмертии может становиться фактором выбора религии или деноминации, где предлагаются мортально-эсхатологические представления, распространяющиеся в настоящее время в культурном и религиозном сознании нашего современника.

Список литературы

1. *Библиотека* Гумер – культурология [Электронный ресурс] Успенский Б. Семиотика истории. Семиотика культуры. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века).

URL:https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Ysp/15.php (дата обращения: 23.10.2019).

2. *Вяземский П.А.* Избранные стихотворения / П.А. Вяземский. – М., – Л.: Academia, 1935. – С. 369–370.

3. *Гроллман Э.* Суицид: превенция, интервенция, поственция / Э. Гроллман // Суицидология: Прошлое и настоящее: проблема самоубийства в трудах философов, социологов, психотерапевтов и в художественных текстах. – М.: Когито-Центр, 2001.

4. *К Истине*: миссионерско-апологетический проект [Электронный ресурс] Даниил Сысоев. Антропология адвентистов седьмого дня и свидетелей Иеговы. URL: http://www.k-istine.ru/sects/seventh-day_adventism/ seventh-day_adventism_sysoev.htm (дата обращения: 23.10.2019).

5. *Оренбург М.Ю.* Гностический миф. Реконструкция и интерпретация / М.Ю. Оренбург. – М.: Книжный дом «Либроком», 2013. – 184 с.

6. *Одиссея безотрадной иронии:* комментарии читателей книги Луи-Фердинанда Селина «Путешествие на край ночи» [Электронный ресурс] //

URL: https: //avidreaders.ru/book/puteshestvie-na-kray-nochi.html. Загл. с экрана (дата обращения: 20.08.2019).

7. *Сиддхартха Гаутама*: сборник буддийских сутр [Электронный ресурс] // URL: https://dom-knig.com/read_482664-1# (дата обращения: 26.10.2019).

8. *Сёлли Дж.* Пессимизм. История и критика / Дж. Сёлли. – СПб.,1893. – 334 с.

9. *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей / М. Шелер. – СПб.: Наука, 1999.

10. *Шнейдман Э.* Десять общих черт самоубийств / Э. Шнейдман // Суицидология: Прошлое и настоящее: проблема самоубийства в трудах философов, социологов, психотерапевтов и в художественных текстах. – М.: Когито-Центр, 2001.

11. *Ящик ответов:* Свидетелям Иеговы [Электронный ресурс] // URL: http://jwquestion.net/ (Дата обращения: 29.10.2019).

9. *Жизнь после смерти:* как смотрят на нее мормоны? // Christjesus.ru [Электронный ресурс] // URL: https://christjesus.ru / (дата обращения: 25.10.2019).

10. *Demetrii Remi* carmina [Электронный ресурс] Димитрий Рем (Алексей Алексеевич Баранов, 1891–1920?) Собрание стихотворений. // URL: http://bugayev.ru/RemiCarmina.htm (дата обращения: 28.10.2019).

11. *Верят ли* мормоны на самом деле в то, что после смерти получат свою собственную планету? [Электронный ресурс] // URL: https://verimvohrista.org (дата обращения: 23.10.2019).

ТРИ ПАРАДИГМЫ В ЭККЛЕЗИОЛОГИИ ИВА КОНГАРА

И. П. Булыко (иеромонах Иоанн)[37]

Ив Конгар – известный католический богослов, областью интересов которого является преимущественно экклезиология. В основе его учения о Церкви лежат три парадигмы, которые представлены в Священном Писании. В данной статье рассматриваются эти три парадигмы: Церковь как Тело Христово, Церковь как народ Божий, Церковь как Храм Святого Духа. Каждая из рассмотренных парадигм раскрывают определённый аспект учения о Церкви и указывает на связь экклезиологии с другими областями вероучения. Раскрывая смысл данных парадигм, Конгар, определяет такие темы экклезиологии как Церковь – единая. Святая, соборная и апостольская; Святой Дух – душа Церкви; священство и миряне в едином Теле Церкви. Таким образом, для Конгара экклезиология – это система, которая включает в себя такие части вероучения как антропология, пневматология, триадология, христология. Указывая на данные три парадигмы, Конгар дает правильный ориентир в богословии Церкви: с одной стороны, он находится в области библейского мышления, а с другой – он систематизирует свою экклезиологию, показывая связь её со всем вероучением в целом.
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Церковь, народ Божий, Тело Христово, Святой Дух, Храм.

Кардинал Ив Конгар является значительной фигурой в богословии XX века. По своей писательской плодотворности, он является непревзойдённым богословом, его перу принадлежит свыше 100 богословских трудов. Его научным интересом является, по преимуществу, экклезиология, учение о Церкви, однако же, эта область рассматривается им не автономно от других областей вероучение, но систематически и в синтезе с ними. Отсюда, можно отметить, что его научный интерес связан и с пневматологией, учением о Святом Духе, с антропологией, учением о человеке, с триадологией, учением о Боге-Троице.

В своих трудах, посвященных учению о Церкви, он попытался дать наиболее полную картину, изображающую Церковь. Для этого он привлёк

---

[37] кандидат богословия, клирик Тихвинской епархии bulyko12@gmail.com

весь доступный для него материал: библейское богословие, святоотеческое учение, учение католических, православных и протестантских богословов.

Можно сказать, что кардинал Конгар проделал важный и скрупулезный труд, поскольку крайне необходимо иметь ясное представление и определение Церкви, ибо от этого зависит вся каноническая структура Церкви, её мистическая жизнь, её богословие.

Давая определение Церкви, Конгар опирается на Священное Писание как важнейший источник и замечает, что в Писании можно выделить три парадигмы Церкви: Церковь как мистическое Тело Христово, Церковь как народ Божий, Церковь как Храм Святого Духа. Все эти парадигмы нашли свое отражение в документах Второго Ватиканского Собора, так как Конгар был активным участником и одним из составителей некоторых документов Собора.

Относительно степени разработанности темы определения Церкви в научной литературе отметим следующее. Данная тема озвучена в трудах самого Ива Конгара, в таких как «Мистическое Тело», «Церковь и её единство», «Святой Дух и апостольское Тело», «Церковь, мессианский народ», «Тайна Храма».

Вопрос по экклезиологии Ива Конгара освещается в следующих трудах: во-первых, в нашей книге, посвященной пневматологии Ива Конгара под названием «Пневматология Ива Конгара»[38], также отметим наши статьи по данной проблематике: «Пневматологический синтез антропологии и экклезиологии в богословии Ива Конгара»[39], «Пневматология Ива Конгара»[40], «Богословская Антропология Ива Конгара»[41].

Отметив важность и актуальность темы определения Церкви, перейдём к более подробному рассмотрению библейских экклезиологических парадигм в освещении Ива Конгара.

Первой парадигмой является определение Церкви как мистического Тела Христова.

---

[38] Иоанн (Булыко), иером. Пневматология кардинала Ива Конгара. Монография. – СПб: Алеф-Пресс, 2016. – 182 с.

[39] Булыко И.П. Пневматологический синтез экклезиологии и антропологии в богословии кардинала Ива Конгара// Вестник Забайкальского государственного университета. 2012, № 6. – С. 374–377.

[40] Булыко И.П. Пневматология кардинала Ива Конгара// Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2015. № 3. – С. 178–184.

[41] Булыко И.П. Богословская антропология Ива Конгара // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2019. № 3. – С. 99–109.

Ив Конгар определял Церковь следующим образом: «Церковь есть человечество, соединённое со Христом, которое посредством веры и любви, Крещения и Евхаристии становится единым Телом, связанным вместе в сыновнем послушании и самоотдаче и живущем в святости посредством Святого Духа»[42]. Данное утверждение содержит все основные положения понимания Конгаром Церкви: Мистическое Тело, соединённое со Христом, которое приходит к бытию и поддерживается верой и любовью; таинства, которые формируют связь между Видимой Церковью и Мистическим Телом, учреждая последнее; единство, которое достигается через подчинение иерархии, которая действует от имени Сына и присутствие Святого Духа, который даёт жизнь всему целому.

Конгар определял Церковь как Тело, сводя воедино два важных компонента. Первый из них − видимая и внешняя структура Церкви. Этот компонент подразумевает непрерывность физического апостольского преемства и авторитет апостолов Христовых. Это аналогично физическому компоненту органического тела − «Церковь закона»[43]. Второй компонент − это присутствие Святого Духа в Церкви. Святой Дух − «душа Церкви, действующий как животворящий принцип тела»[44]. Ж.-П. Торрелл писал: «Подобно тому, как в человеке, есть одна душа и одно тело, состоящее из множества членов, так и католическая Церковь — это одно тело, состоящее из множества членов. Душой же, животворящей тело, является Святой Дух. Поэтому, высказав свою веру в Святого Духа, мы выражаем затем свою веру в Церковь: «Верую во святую католическую Церковь». Церковь означает то же, что «собрание». Поэтому слова «святая Церковь» означают «собрание верующих», и каждый христианин − член этого собрания. Церковь Свята тем, что она омыта Кровью Христа, помазана благодатью Святого Духа, что в ней пребывает Пресвятая Троица, что в ней призывается имя Божие в глубине души, которая есть Храм Божий, и потому ее уже нельзя осквернять (ср.: 1 Кор. 3, 17)»[45].

Видимое и внешнее Тело Церкви составляет Церковь как иерархическое учреждение. Оно происходит от исторического избрания, назначения, учреждения Двенадцати апостолов и делигирования им своего авторитета[46]. Святой Дух действует в апостольстве, однако Он имеет Свою отдельную миссию.

---

[42] Congar Y., o. p. The Mystical Body. − Oxford: Oxford University Press, 2004. − P. 20.

[43] Congar Y., o. p. The Mystical Body. − Oxford: Oxford University Press, 2004. − P. 185-186.

[44] Congar Y., o. p. The Mystical Body. − Oxford: Oxford University Press, 2004. − P. 34.

[45] Torrell J.-P., o. p. Yves Congar et l`ecclésiologie de Saint Thomas d`Aquin. Revue des sciences philosophiques et théologiques. Tome 82. − Paris, 1998. − P. 230.

[46] Шмонин Д.В. О богословии образования и образовательной политике // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. − СПб, 2004, № 3. − С. 6.

Церковь – это учреждение, которое предшествует общине верующих. Хричтос учредил её во время своей земной жизни ради спасения верующих. Она содержит три основных элемента, составляющих её структуру:

1) залог веры, происходящий от самого Христа;

2) таинства веры, учреждённые самим Христом, первоначально Крещение и Евхаристия;

3) апостольская власть, делигированная Христом.

Важность этих учреждений происходит из их связи со Христом в его земном служении: «Настоящее значение апостольства и иерархии состоит в том, что они обеспечивают в видимом порядке, в котором мы живём и где должно реализовываться Тело Христово, что все они происходяд от единого события Воплощения и Пасхи Христовой»[47]. Конгар говорит, что во Христе человеческие личности входят в Тело Христово[48]. Это вхождение и общение есть дело Святого Духа.

«Существует единое Тело во Христе, которое одушевляется единым Духом Христовым»[49]. Святой Дух нумерически один и тот же и во Христе, и в членах Церкви[50]. Он есть источник единства в невидимом Теле Церкви[51]. Человеческие личности живут во Христе именно потому, что получили Духа Христова.

Наша любовь и знание причастны во Христе любви и знанию Божественному. Наша жизнь во Христе –это жизнь «в пневматологическом порядке, согласно которому верные существуют только во Христе, чтобы Христос вообразился во всей полноте через их причастность Его собственной жизни»[52].

Члены мистического Тела Христова причастны не только самим любви и знанию Бога, но и последствиям этой любви, когда эта любовь вливается в человеческую душу как тварный дар, делая разумных творений способными получить и ответить на Божественную вечную благость.

Конгар подчёркивал, что жизнь во Христе – это преимущественно жизнь в Церкви. Она выражается в церковном общении. То, что является внутрен-

---

[47] Congar Y., o. p. The Mystical Body. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – P.190.

[48] Congar Y., o.p. The Word and the Spirit. – San Francisco: Harper and Row, 1986. – P. 116.

[49] Congar Y., o. p. The Church and Its Unity. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – P. 112.

[50] Congar Y., o.p. Je crois en L'Esprit Saint. – Paris: Cerf, 1998. –P.54-55.

[51] Congar Y., o. p. The Church and Its Unity. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – P.64.

[52] Congar Y., o. p. Dogme christologique. – Paris: Cerf, – 1999. – P. 344.

ней жизнью отдельной души, то приобретается совместно всеми членами в Церкви[53]. Тайна мистического тела Христова – это также видимая, конкретная, ощутимая жизнь Церковной общины.

Неотделимость Церкви как мистического Тела от её видимого человеческого измерения выражается в её сакраментальной жизни. Именно через таинства Церковь являет себя как мистическое Тело Христово[54]. Таинственные обряды, установленные Христом с целью нашего единения с Ним, имеют особое значение для нашего вхождения в Тело Христово[55]. Именно Святой Дух дарует духовные преимущества таинств, совершаемых иерархией. «Святой Дух не только соединён в служении через его действие, но он также устанавливает и посвящает в него. Он действует внутренним образом и приводит в реальность посвящение, которое совершается видимым образом, уже поставленным совершителем»[56].

Ив Конгар говорил о Святом Духе как о душе мистического Тела Христова[57]. Душа – действующий и объединяющий принцип живого существа. В мистическом Теле, по присвоению эта роль принадлежит Святому Духу[58]. Святой Дух есть дар Божественной жизни, которая даёт возможность телу жить[59]. Конгар, следуя блаженному Августину, присваивает Святому Духу две функции: Святой Дух обитает в Церкви и одушевляет её[60].

Формальной причиной Церкви является не Святой Дух, а иерархическое апостольское тело[61]. Но именно Святой Дух объединяет мистическое Тело воедино, «однако это единство осуществляется формальным действием апостольского тела, которое служит единственным инструментом Христовым

---

[53] Congar Y., o. p. The Church and Its Unity. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – P. 69.

[54] Congar Y., o. p. The Church and Its Unity. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – P. 70.

[55] Congar Y., o. p. The Mystical Body. – Oxford: Oxford University Press 2004. – P. 14.

[56] Congar Y., o. p. The Mystical Body. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – P. 161.

[57] Congar Y., o. p. The Mystical Body. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – P. 141.

[58] Congar Y., o. p. The Church and Its Unity. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – P. 81.

[59] Congar Y., o. p. The Mystical Body. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – P. 32.

[60] Congar Y., o. p. The Mystical Body. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – P. 34–35.

[61] Congar Y., o. p. The Holy Spirit and the apostolic Body. – Oxford: Oxford University Press, 2001. – P. 325.

для управления, совершения таинств, пророчества, как установленные Богам средства благодати»[62].

Ив Конгар рассматривает событие Пятидесятницы, ниспослание Святого Духа как кульминацию дела Христа, как завершение Пасхи[63]. Святой Дух посылается Христом, чтобы обитать в Церкви, одушевлять её и быть её жизненной силой. «Господь учредил элементы, которые должны были создать Церковь в течение Его земной жизни. Он учредил апостольское служение и избрал Двенадцать апостолов, дав первенство Петру… Так постепенно была построена структура Церкви. Затем, в конце Пасхальных пятидесяти дней, Он дал ей её жизненное начало – Святого Духа»[64].

Конгар, говоря о Святом Духе, указывал на Него как на принцип одушевления Церкви и источник её жизни. Говоря о Святом Духе как о законе Церкви, он имел в виду понятие закона не в юридическом, а онтологическом смысле: «Что такое закон? Это порядок, установленный главой общины и дарующий ей её форму жизни… закон есть намного больше, чем нечто внедрённое внешней силой. В отношении христиан этот закон есть Святой Дух в их сердцах»[65].

Святой Дух входит в сердце каждого отдельного члена Церкви, даруя дары, которые делают его способным совершать свою собственную функцию, делая Тело единым[66]. Каждый член Церкви растёт по образу Христа. Именно внутреннее присутствие Святого Духа в каждом члене Церкви является важным и существуенным для единства и причастности Телу Церкви. «Прежде всего, Он (Святой Дух) раздаёт и разделяет внутренним образом многочисленные дары, которые проистекают от богатств Христа, нашей Главы. Святой апостол Павел, описывая действие Святого Духа, говорил, что Он, формируя мистическое Тело, умножает различные дары, которые Он раздаёт (1 Кор. 12, 4-11)»[67].

Святой Дух усвояет благодать Христову каждому члену Тела Христова, распределяя дары и устрояя единое Тело. «Это общение, приведённое в бытие любовью, которое соединяет людей до той такой степени, что они соединены с Богом, несомненно, есть то, что составляет Мистическое Тело: Любовь

---

[62] Groppe E.T. Yves Congar`s Theology of the Holy Spirit. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – P. 121.

[63] Congar Y., o. p. The Mystical Body. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – P. 34–10.

[64] Congar Y., o. p. The Mystical Body. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – P. 21.

[65] Congar Y., o. p. The Mystical Body. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – P. 22.

[66] Congar Y., o. p. The Mystical Body. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – P. 23.

[67] Congar Y., o. p. The Mystical Body. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – P. 23.

делает то, что Христос живёт в нас и соединяется с нами, один с другим и нас всех вместе с Богом»[68].

Святой Дух Христов как душа Тела есть также образ, которым сам Христос присутствует в Церкви: «Наш Господь основал Церковь, даровав ей бытие и жизнь, дав ей обетование Святого Духа, который одушевляет её и содействует ей. Живя в ней, мы будем иметь истину и жизнь, потому что Он будет жить в ней сам посредством Своего Духа»[69]. Хотя Конгар и говорит о том, что Святой Дух являет невидимое присутствие Христа в Церкви, он ясно разграничивает роль каждого из этих Божественных Лиц: «Святой Дух и Христос всегда сохраняют свою роль в нашем богословии. На небесах Христос остаётся нашим Первосвященником навсегда. Святой Дух есть всегда живая вода, Он не просто викарий, Он не просто исполняет роль Воплощённого Слова, Он не инструмент… Его посредничество отлично от посредничества апостолов»[70].

Усвоение Конгаром учения о мистическом Теле действительно внесло вклад в его синтез пневматологической антропологии и экклезиологии. Это очевидно из того фактора, что Конгар утверждал, что именно Святой Дух вводит человеческие личности в мистическое тело Церкви через общение её членов между собой. Однако, нужно отметить, что в этой богословской идее Конгара, которая была сформулирована между 1931 и 1949 годом, антропология и экклезиология полностью не объединены. По словам Фамёре, профессора Лювенского Университета, Конгар рассматривал Церковь отдельно от церковной иерархии, которая, по Конгару, является причиной благодати, дающей духовные силы человеческим личностям – членам Тела Христова[71].

Позднее сам Конгар критиковал обособленность церковной иерархии, которая наблюдалась в его ранних трудах. Он отмечал, что в процессе истории христианство претерпело иерархическую структуризацию: «Церковь являет собой облик пирамиды, ибо внизу она широка и там находятся люди, живущие телесно и в браке, тогда как вверху она сходится к вершине и предлагает узкий монашеский и священнический путь»[72] (Congar, 1974,). Церковь пирамидальна, это иерархическое общество, это как бы общество неравенства, в котором Бог определил одним приказывать, а другим подчиняться:

---

[68] Congar Y., o. p. The Mystical Body. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – P. 129.

[69] Congar Y., o. p. The Mystical Body. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – P. 91.

[70] Congar Y., o. p. The Mystical Body. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – P. 158.

[71] Famerée J. L'Ecclésiologie du Pére Yves Congar. Essai de synthése critique. Revue des Sciences Philisophiques Philosophiques et Théologiques, 76, 1992. – P. 88.

[72]Congar J.-Y., o. p. L'Eglise, un peuple messianique. – Paris: Cerf, 1974. – P. 45.

первые – это клирики, вторые – миряне. Но это, замечает Конгар, – распространенный язык Учительства Церкви до II Ватиканского Собора.

Поэтому был необходим пересмотр учения о Церкви и ее внутренней структуре, которое дало бы возможность истолковать прогрессивную тенденцию присутствия мирян в различных организациях апостолата. Богословское обоснование подобного пересмотра было разработано Конгаром в его книге «Основы богословия апостольства мирян» (1953)[73]. Мирянин рассматривался теперь не негативно, как неклирик или немонашествующий, но положительно: он призван к подлинной и полной святости в Церкви, благодаря «своей деятельности в мирских делах и временном порядке». Эта идея вошла в соборный декрет «Apostolicam actuositatem» (Об апостольстве мирян): миряне – члены Тела Христова; отличаясь от клириков и монашествующих, они призваны освящать мирские аспекты жизни и одухотворять общественную реальность. В этой перспективе мирянин призван к «одухотворению секулярной реальности».

Прогрессивная позиция Конгара подверглась критике некоторых богословов. Богослов-мирянин Е. Борн отмечал: «Клир у о. Конгара слишком платоновский, ибо занимается только небесным, тогда как мир (верующие-миряне) слишком аристотелев, так как погружен в земное»[74]. Конгар был вынужден пересмотреть свои позиции. Он отмечал, что его видение Церкви еще слишком вертикально: от Христа оно опускается к священству, а затем, ниже, к народу Божиему. Необходимо, считал он, принять круговую схему: Христос со Своим Святым Духом одухотворяет общину, то есть народ Божий, на службе которого состоят миряне и священнослужители.

Именно это определение Церкви принял II Ватиканский Собор в гл. 32 Декларации «Lumen gentium»: «Есть один избранный Народ Божий..., общее достоинство членов в силу их возрождения во Христе, общее призвание к совершенству... Поэтому во Христе и в Церкви нет никакого неравенства, с точки зрения расы или национальности, социального положения или пола... ибо все вы «одно» во Христе... Хотя некоторые по воле Христа становятся для других учителями, домоправителями тайн и пастырями, между всеми царит истинное равенство в отношении достоинства и общего всем верующим делания по созиданию Тела Христова»[75] (Congar, 1965).

---

[73] Congar J.-Y., o. p. Sacerdoce et laïcat, devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation. – Paris: Cerf, – 1962. 250 p.

[74] Congar J.-Y., o. p. Sacerdoce et laïcat, devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation. – Paris: Cerf, – 1962. P. 42

[75] Congar J.-Y., o. p. L'Eglise, peuple de Dieu. Concilium, Janvier, 1965. – P. 114.

Второй парадигмой церкви является ее определение как народ Божий.

Церковь как народ Божий. В антропологию и экклезиологию Ива Конгара внесло существенный вклад Богословие народа Божия. По мысли Ива Конгара, Святой Дух есть Дух Божий, а народ Божий есть народ Духа Божия. Церковь есть народ Божий[76]. Именно Святой Дух является принципом церковного общения и кафоличности. Он – носитель церковной эсхатологической миссии[77]. «Народ Божий означает Божественный план, а, следовательно, священную историю, и эта священная история оформляется двумя Божественными Миссиями – Сына и Святого Духа»[78].

Ученик Ива Конгара Ж.-П. Жосюа так писал об экклезиологии своего учителя: «он охотно определил бы себя как «научного слугу народа Божия»[79]. Сам Конгар неоднократно утверждал, что идея народа Божия – центральная для определения Церкви. Конгар связывал эту идею с понятием «общение» (греч. **κοινονία**, лат. comunione): «Церковь есть тайна общения между людьми во Христе» – писал он, цитируя известного богослова-мирянина Ф. Пильграма, автора книги «Мистическая физиология Церкви» (1860)[80]. «Но мы, конечно, не можем определить Церковь в соответствии с идеей совершенного общества, мы не разделяем господствующую сегодня в Церкви «политическую» концепцию, ставящую ее в положение соревнования с человеческим обществом: Церковь как народ Божий есть верующий народ, над которым царствует Господь. Церковь как общение представляет собой мистическую общину, члены которой живут под действием Духа Святого. Церковь – это тайна, проявляющаяся в видимых формах. Понятие «общества» никогда не может выразить всей таинственной сущности Церкви»[81].

Конгар опубликовал в богословском журнале «Concilium» статью под названием «Церковь как народ Божий»[82], вызвавшую широкий резонанс. В своей статье, размышляя над парадигмой Церкви как народа Божия, он показал многозначность этой богословской категории. Во-первых, эта категория обозначает Церковь как историческую реальность, общность людей, ве-

---

[76] Congar Y., o. p. The Church and Its Unity. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – P. 81.

[77] Congar Y., o.p. Je crois en L'Esprit Saint –. Paris: Cerf, 1998. – P. 155.

[78] Congar Y., o.p. Je crois en L'Esprit Saint –. Paris: Cerf, 1998. – P. 167.

[79]Jossua J.-P., o. p. Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu. – Paris: Cerf, 1967. – P. 77.

[80] Congar Y.,o. p. Une vraie et fausse réforme dans l'Eglise. – Paris: Cerf, 1963. – P. 117.

[81] Congar Y., o. p. Le Mystére du Temple ou l`Economie de la Présence de Dieu à Sa Creature à la Génése à L`Apocolypse. – Paris: Cerf, 1958. – P. 99.

[82] Congar J.-Y., o. p. L'Eglise, peuple de Dieu. Concilium, Janvier, 1965. – P. 115.

дущую свою родословную от народа Израиля и находящуюся на пути к некоей цели. Во-вторых, она указывает на антропологическое значение Церкви: это не некая властная структура, Церковь образована грешными людьми, находящимися в состоянии вечного обращения и, следовательно, она требует постоянного реформирования. В-третьих, этот термин обозначает также экуменическое предназначение Церкви, которое позволяет вести диалог с реформированными Церквями, не рассматривающими Церковь ни как видимую, ни как мистическую реальность. Наконец, категория «народа Божия» позволяет вести диалог с современной философией истории: народ Божий вновь осознает то, что он есть носитель надежды на совершенство мира в Иисусе Христе[83].

Кроме того, Конгар очень любил называть Церковь «мессианским народом». Эту идею он развил позднее в книге «Мессианский народ» (1974)[84]. Церковь как мессианский народ есть зародыш единства и надежды для всего человеческого рода и потому действенна и в мирской истории. Говоря о «воинствующих» теологиях, появившихся в послесоборный период, Конгар писал: «Я завидую тем, кто, как Густаво Гутьеррес и Джозеф Комблин (известные богословы латиноамериканской теологии освобождения), пытается найти синтез, аналогичный моему, исходя из благородной исторической задачи, которой является освобождение угнетенных. Я живу в моей Церкви, но хотел бы, чтобы она была знаком освобождающей любви Бога на часто столь драматичном человеческом пути»[85].

Однако в пневматологии народа Божия Конгар видел некоторые трудности, которые связаны с его пониманием обитания Святого Духа в Ветхом Завете. Он считал, что в Ветхом Завете Святой Дух присутствовал очень ограниченным образом. В этот период не было личного обитания Святого Духа в отдельно взятом человеческом индивидууме[86]. Конгар сделал наблюдение, которое состоит в том, что Божественный план в Ветхом Завете подчёркивал избрание и призвание, завет, посвящение Богу и обетование эсхатологического свершения. Однако Конгар не связывал эти идеи действия с действием Святого Духа[87]. Данная экклезиологическая парадигма не вписывается в рамки пневматологического синтеза Ива Конгара вследствие того, что «народ Божий» он понимал как Ветхозаветную реальность, где Святой Дух присут-

---

[83]Congar J.-Y., o. p. L'Eglise, un peuple messianique. – Paris: Cerf, 1974. – P. 45.

[84] Congar J.-Y., o. p. L'Eglise, un peuple messianique. – Paris: Cerf, 1974. – P. 45.

[85] Congar J.-Y., o. p. L'Eglise, un peuple messianique. – Paris: Cerf, 1974. – P. 45.

[86] Congar Y., o. p. The Church: The People of God. – Oxford: Oxford University Press, 1977. – P. 181.

[87] Congar Y., o. p. The Church: The People of God. – – Oxford: Oxford University Press, 1977. – P. 181.

ствует ограниченным образом и не проявляет себя как Личность. Он отмечал, что посвящение требует даров Святого Духа. Эсхатологический характер народа Божия должен иметь пневматологическое основание, ибо Святой Дух обещан, и Он есть носитель эсхатона[88].

Пневматологическое измерение может быть усилено подчёркиванием пневматологического характера Божественного Завета с Израилем и его преемственностью с Новым Заветом. Если оба завета − это действие благодати, то оба они есть связь между Богом и народом Божиим через Святого Духа. Конгар считал, что заслуга экклезиологии состоит в установлении близости между христианами и народом Израильским[89]. Однако позиция Конагара, что Святой Дух не обитал в народе Израильском − лично в каждом его члене, показывает разобщённость между Новозаветной Церковью и Израилем. Конгар полагал, что поскольку Церковь − то воистину Церковь Иисуса Христа, она не может быть адекватно описана при помощи богословия народа Божия, ибо это богословие не может выражать христианскую экклезиологию[90] (Congar, 2014,).

Церковь превосходит обозначение народа Божия и получает новое название — мистического Тела Христова[91]. Контраст, который провел Конгар между народом Божиим и мистическим Телом Христовым, ослабляет утверждение о близости между ветхозаветным Израилем и новозаветной Церковью. Однако Конгар считал, что именно Святой Дух является связью между древним обетованием, данным Аврааму, и его свершением в Иисусе Христе, ибо Святой Дух назван «Обетованием»[92] (Congar, 2014,).

Церковь как Храм Святого Духа. «Мистическое Тело Христово» не было единственной экклезиологической моделью, которой Конгар мог заменить парадигму народа Божия и выразить новизну и полноту христианского восприятия. Богословие храма Святого Духа может служить той же самой цели. Это учение апостола Павла сыграло свою роль в богословии Ива Конгара, особенно в 1969-1991 годах, в последнем периоде его научной деятельности, когда Конгар впервые ясно заговорил о синтезе пневматологической антропологии и экклезиологии. В посланиях апостола Павла Конгар наблюдал «одновременно двойное применение идеи храма: к отдельно взятому

---

[88] Congar Y., o.p. Je crois en L'Esprit Saint. − Paris: Cerf, 1998. − P. 269.

[89] Congar Y., o. p. The Church: The People of God. − Oxford: Oxford University Press, 1977. − P. 190.

[90] Congar Y., o. p. Richesse et verité. − Paris: Cerf, 2014. − P. 269.

[91] Congar Y., o. p. The Church: The People of God. − Oxford: Oxford University Press, 1977. − P. 185.

[92] Congar Y., o. p. Richesse et verité. − Paris: Cerf, 2014. − P. 269.

христианину и к Церкви как целому»[93]. «Мы говорим о Святом Духе как обитающем в нас, о человеке как храме Святого Духа (1 Кор.3, 16; 6,1); Святой Дух так глубоко присутствует во глубине нашей души, что Он действует в нас, Он молится в нас (Рим. 7, 26)… Это присутствие Бога и всеобъемлющее действие обещаны нам в Царствии Божием, которое будет всецело внутренним, где Бог будут «всё во всём» (Кор. 15,28). Действие Святого Духа будет всецело завершено»[94].

Конгар, размышляя над темой обитания Бога в праведных Ветхого и Нового Завета, пришёл к выводу, что Бог обитает не только в Ковчеге Завета или в Храме Святого Града Иерусалима, но Он воприняя плоть в Лице Иисуса Христа и обитает в тех, кто является членами Тела Христова. Человеческая Личность стала алтарём Божиим. Божественное обитание есть основа человеческого освящения и святости. Святой Дух, как объяснял Конгар, обитает в человеческих душах или сердцах, которые формируют субстанциональное единство с телами. Местом обитания Святого Духа является наше тело[95]. Конгар придаёт большое значение человеческой телесности. Понятие общения с Богом включает также человеческую телесность. Под телом имеется весь состав человеческой природы: дух, душа и тело. Тело участвует в общении с Богом наравне с душой. Конгар понимает тело как личность, как внешнее проявление человеческой деятельности.

В силу того, что в нас обитает Святой Дух, мы должны жить в чистоте и святости. В той тайне, что Сам Святой Дух обитает в наших душах и телах, Конгар нашел основание для духовности, для христианской этики и онтологического достоинства христианина[96]. Он придавал важное значение той мысли, что человеческие тела могут быть преображены и способны выражать Божественную славу, мир и радость о Святом Духе.

Для Конгара обитание Святого Духа в человеческой личности неотделимо от действия Святого Духа в Церкви. Конгар подчёркивал, что каждая человеческая душа есть Церковь. Однако он предупреждал, что это не означает, что обитание Святого Духа в душе причинно предшествует действию Святого Духа в Церкви, точно так же, как и действие Святого Духа в Церкви не предшествует обитанию Святого Духа в человеческой душе.

---

[93] Congar Y., o. p. Le Mystére du Temple ou l`Economie de la Présence de Dieu à Sa Creature à la Génése à L`Apocolypse. – Paris: Cerf, 1958. – P.214.

[94] Congar Y., o. p. The Mystical Body. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – P. 24.

[95] Congar Y., o. p. Le Mystére du Temple ou l`Economie de la Présence de Dieu à Sa Creature à la Génése à L`Apocolypse. – Paris: Cerf, 1958. – P. 234.

[96] Congar Y., o. p. Le Mystére du Temple ou l`Economie de la Présence de Dieu à Sa Creature à la Génése à L`Apocolypse. – Paris: Cerf, 1958. – P. 234.

В своих трудах Конгар утверждал, что Святой Дух есть принцип церковной жизни, а Церковь есть храм Святого Духа. Подобно храму Соломона Церковь есть здание, посвящённое Богу. Конгар считал, что само церковное здание имеет сакральное значение. Оно способствует церковному единству христиан и является знаком Божественной любви.

Однако незыблемым основанием Церкви является, по Конгару, не высеченный кусок мрамора, но сам Иисус Христос (Еф. 2, 20)[97]. На этом основании построена Святая Церковь, с живыми камнями, которые есть члены Церкви Христовой[98]. Точно так же, как каждый камень вносит вклад в построение стен здания Церкви, точно так же и каждый член Церкви вносит свой собственный уникальный дар и харизму в храм Святого Духа. Харизмы — это таланты, через которые Святой Дух делает членов Церкви согласными между собой ради общего блага, для построения церковной общины.

Конгар говорит, что Народ Израильский понимал храм как место, где мистически соединяются небо и земля. Храм был священным центром Вселенной, местом, откуда текут истоки воды живой. Конгар убеждён, что христианская Церковь должна иметь вселенский характер, потому что Искупление, совершённое Христом, является вселенским по своей цели[99]. Христос есть храм нового творения, краеугольный камень, из которого проистекают животворные воды, текущие к тем, кто жаждет[100]. Жизнь, смерть, воскресение Иисуса – это источник восстановления падшего тварного порядка. Человеческие личности, которые являются живыми камнями храма, являются микрокосмом восстановлённого космоса, ибо они участвуют в искуплении всей Вселенной. Само церковное здание есть знак преображения падшего порядка, ибо она состоит из материальных элементов и труда человеческих личностей в ответ на Божественную Благодать.

Парадигма Храма Святого Духа предполагает экклезиологию изливающейся хвалы и поклонения. Точно так же, как человеческая личность становится храмом Святого Духа через постоянную молитву, так и Церковь есть храм, чьи стены отражают звуки голосов, объединённых в прославлении Бога. Святой Дух одушевляет литургическое Богослужение и совершение христианских таинств. «Церковь — святой храм, в котором посредством воды

---

[97] Congar Y., o. p. Le Mystére du Temple ou l`Economie de la Présence de Dieu à Sa Creature à la Génése à L`Apocolypse. – Paris: Cerf, 1958. – P. 234.

[98] Congar Y., o. p. Le Mystére du Temple ou l`Economie de la Présence de Dieu à Sa Creature à la Génése à L`Apocolypse. – Paris: Cerf, 1958. – P. 172.

[99] Congar Y., o. p. Le Mystére du Temple ou l`Economie de la Présence de Dieu à Sa Creature à la Génése à L`Apocolypse. – Paris: Cerf, 1958. – P. 199–201.

[100] Congar Y., o. p. Le Mystére du Temple ou l`Economie de la Présence de Dieu à Sa Creature à la Génése à L`Apocolypse. – Paris: Cerf, 1958. – P.198–199.

живой, которая есть Святой Дух, вера реализуется в крещении, а любовь реализуется в Евхаристии. Как прекрасна христианская церковная Литургия, заполняющая время и пространство хвалой Богу – Творцу и Спасителю – Отцу через Сына во Святом Духе… и объединяющая все вещи в Нём, во Христе»[101].

Парадигма храма Святого Духа объединяет пневматологическую антропологию и пневматологическую экклезиологию. Эта пневматология утверждает, что Святой Дух даётся и присутствует, Он находится в общении с нами до такой степени, что самые наши тела являются храмами Божиими. Хотя Святой Дух не присутствует в нас в эсхатологической полноте, но Он присутствует в нас субстанционально до такой степени, что расстояние между творением и Богом преодолевается[102]. Конгар утверждает, что Божественное обитание начинается с Бога Отца, происходит через Сына во Святом Духе. В этом тринитарном порядке является нам ипостасное свойство Святого Духа.

Этот тринитарный порядок напоминает нам, что богословие Святого Духа должно рассматриваться также и в христологическом контексте. Сам Иисус Христос есть храм Святого Духа. И через Христа члены Его тела становятся местом обитания Бога»[103]. «В течение земной жизни Иисус был храмом Святого Духа, вмещая всех людей с намерением и силой принять их как детей Божиих. После прославления Господа Святой Дух имеет этот храм в нас и в Церкви, и Он активен в нас, делая нас способными рождаться свыше и жить членами Тела Христова» »[104].

Святой Дух преображает человечество, ипостасно соединенное с Богом Словом, из образа раба в образ Божий, так и Святой Дух преображает людей, делая их членами Тела Христова. Мы усвояемся Христу, становясь сынами Божиими по благодати. Дух присутствует в каждом верующем, в состоянии благодати, благодаря которой он уже имеет небо, или еще на пути к конечной цели. Благодаря Святому Духу, все, кто одушевляется Им, соединены со Христом в одно Тело, организм любви, в котором Святой Дух исполняет ту же роль, что душа в теле.

Богословие храма Святого Духа у Конгара тесно связано с богословием мистического Тела Христова. Но есть важные нюансы, которые делают различие между двумя этими подходами. Богословие Церкви как Тела Христова делало различие между Иисусом Христом (Богом), Церковью, которая сама

---

[101] Congar Y., o.p. Je crois en L'Esprit Saint. – Paris: Cerf, 1998. – P. 54.

[102] Congar Y., o. p. Le Mystére du Temple ou l`Economie de la Présence de Dieu à Sa Creature à la Génése à L`Apocolypse. – Paris: Cerf, 1958. – P. 201.

[103] Congar Y., o.p. Je crois en L'Esprit Saint. – Paris: Cerf, 1998. – P. 269.

[104] Congar Y., o.p. Je crois en L'Esprit Saint. – Paris: Cerf, 1998. – P. 269.

по себе не Божественна, но является причиной Благодати и обладает духовной властью, и человеческими личностями, которые являются членами мистического Тела, не являясь причиной Благодати, и не обладая духовной властью[105]. В этом заключалась разобщённость между антропологией и экклезиологией.

В богословии Церкви как Храме Святого Духа нет такой разобщённости. Через Христа и человеческие личности и сама Церковь становятся местом обитания Святого Духа. Всё, что говорится о Церкви, может быть отнесено и к человеческим личностям. Именно тема Церкви как Храма Святого Духа стала основой синтеза пневматологической экклезиологии и пневматологической антропологии. В парадигме Церкви как Храма Святого Духа Конгар более достиг синтеза антропологии и экклезиологии, чем в богословии Церкви как Тела Христова. Однако каждая из рассмотренных нами библейских тем внесла вклад в данный синтез.

Подводя итог всему выше сказанному, мы можем сделать вывод, что в основе учения Ива Конгара о Церкви лежат три библейские парадигмы: Церковь как народ Божий, Церковь как Тело Христово и Церковь как Храм Святого Духа. Каждая из этих парадигм раскрывает уникальный и неповторимый аспект учения о Церкви. Синтезировать эти аспекты, Конгар представляет целостную экклезиологию, в которой находят место такие темы, как богословие Святого Духа, Христос как Глава Церкви, роль священства и мирян в построении целостного церковного организма.

Важно то, что мышление Ива Конгара является библейским. Исходя из библейских парадигм, он выявляет основные аспекты в учении о Церкви. Эти аспекты указывают на связь экклезиологии с другими областями вероучения.

Список литературы

1. *Булыко И.П.* Богословская антропология Ива Конгара// Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2019. № 3. – С. 99–109.

2. *Булыко И.П.* Пневматология кардинала Ива Конгара// Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2015. № 3. – С. 178–184.

3. *Булыко И.П.* Пневматологический синтез экклезиологии и антропологии в богословии кардинала Ива Конгара // Вестник Забайкальского государственного университета. 2012, № 6. – С. 374–377.

---

[105] Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М. Семиотика религиозных коммуникативных систем: дискурсы смыслов. – М.: Директ-Медия, 2015. – С. 67.

4. *Иоанн (Булыко), иером.* Пневматология кардинала Ива Конгара. Монография. СПб: Алеф-Пресс, 2016. – 182 с.

5. *Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М.* Семиотика религиозных коммуникативных систем: дискурсы смыслов. – М.: Директ-Медия,2015 – 560 с.

6. *Шмонин Д.В.* О богословии образования и образовательной политике // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб, 2004, № 3. – С. 3-9.

7. *Congar Y.,* o. p. Dogme christologique. – Paris: Cerf, 1999. – 125 p.

8. *Congar Y.*, o.p. Je crois en L'Esprit Saint – Paris: Cerf, 1998. – 1260 p.

9. *Congar J.-Y.*, o. p. L'Eglise, peuple de Dieu. Concilium, Janvier, 1965. – P. 96-120.

10. *Congar J.-Y.,* o. p. L'Eglise, un peuple messianique. – Paris: Cerf, 1974. – 335 p.

11. *Congar Y.,* o. p. Le Mystére du Temple ou l`Economie de la Présence de Dieu à Sa Creature à la Génése à L`Apocolypse. – Paris: Cerf, 1958. – 326 p.

12. *Congar Y.*, o. p. Richesse et verité. – Paris: Cerf, 2014. – 450 p.

13. *Congar J.-Y.*, o. p. Sacerdoce et laïcat, devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation. – Paris: Cerf, 1962. – 250 p.

14. *Congar Y.*, o. p. The Mystical Body. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – 350 p.

15. *Congar Y.,* o. p. The Church and Its Unity. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – 264 p.

16. *Congar Y.*, o. p. The Church: The People of God. – Oxford: Oxford University Press, 1977. – 367 p.

17. *Congar Y.,* o. p. The Holy Spirit and the apostolic Body. – Oxford: Oxford University Press, 2001. – 236 p.

18. *Congar Y.*, o.p. The Word and the Spirit. – San Francisco: Harper and Row, 1986. – 300 p.

19. *Congar Y.*,o. p. Une vraie et fausse réforme dans l'Eglise. – Paris: Cerf, 1963. – 623 p.

20. *Famerée J.* L'Ecclésiologie du Pére Yves Congar. Essai de synthése critique. Revue des Sciences Philisophiques Philosophiques et Théologiques, 76, 1992. 80-92 pp.

21. *Groppe E. T.* Yves Congar`s Theology of the Holy Spirit. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – 262 p.

22. *Jossua J.-P.,* o. p. Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu. – Paris: Cerf, 1967. – 250 p.

23. *Torrell J.-P.,* o. p. Yves Congar et l`ecclésiologie de Saint Thomas d`Aquin. Revue des sciences philosophiques et théologiques. Tome 82. – Paris, 1998. 127–180 pp.

ОБЗОР СОСТОЯНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ ХРИСТИАНСКИХ ТЕЧЕНИЙ СИРИИ И ИРАКА, ПОДВЕРГШИХСЯ АГРЕССИИ ИГИЛ С 2011 ПО 2017 г.

Иерей Алексий Гизатуллин[106]

В статье представлен обзор этапов становления иракского этноса и культуры, религиозной составляющей мухафазы Найнава, а также социокультурной катастрофы среди христианского населения Сирии и Ирака в период агрессии боевиков; предлагаются пути стабилизации и реабилитации христианской активности в регионе за счет восстановления религиозной образовательной деятельности среди христианских деноминаций.

Существующая картина религиозно-культурных и военно-политических событий, развернувшихся на территории Ирака, имеет свои конкретные предпосылки. Они складывались постепенно и вплетены в единую неразрывную цепь этапов становления иракского этноса и культуры – от древнейших времен и до нашего времени.

К II в. до н. э. территории Месопотамии становятся объектом завоевания парфянами династии Аршакидов. Эта династия является наследницей греко-восточной культуры походов Александра Великого. Вследствие тесных и частых контактов парфян и римлян, чаще военного характера (например, военные кампании римских императоров Траяна – 115 г. н. э., Севера – 195 г. н.э.)[107], в этот регион проникают и культурно-религиозные течения Запада, в т.ч. христианские традиции.

В 224 г. Сасаниды сменяют Аршакидов в череде завоеваний и военных переворотов[108]. Новая власть берет курс на укрепление иранских культов и верований, центрируя религиозные взгляды подданных на государственной религии – зороастризме. В 635 г. арабы захватили Дамаск и тем самым определили рубеж дальнейших претензий Византии на Восток. Победоносное шествие арабов-мусульман по территории Плодородного полумесяца отме-

---

[106] Иерей Гизатуллин Алексий Рузилевич – руководитель отдела религиозного образования и катехизации Городецкой епархии, проректор по учебной деятельности Православного института квалификационных инноваций имени архимандрита Петра Каменского.

[107] Герасимов О.Г. Ирак / О.Г. Герасимов. – М., 1984. – С. 114.

[108] Там же.

чено сокрушительным разгромом войск Сасанидов у Кадисии в 637 г. и переходом политической инициативы в руки нового культурного строя и религии. Жители-христиане Месопотамии массово были обращаемы в ислам, и к 40-м гг. VII в. практически весь регион был исламизирован, за исключением буквально нескольких процентов христианского населения[109].

От этого времени религиозная картина региона претерпевает несущественные изменения внутрирелигиозного характера, оставаясь окрашенной в доминирующие краски ислама.

Первой религиозной традицией, привитой населению, становится течение шиизма – от Али, праведного халифа, зятя и двоюродного брата Мухаммеда. Но в 661 г. власть в халифате захватывает Муавия ибн Аби Суфьян, основатель династии Омейядов, и переносит столицу халифата в Дамаск. При правлении этой династии народ Месопотамии испытывает притеснения ввиду насаждения нового течения ислама – суннизма. В связи с этим регион, изучаемый нами, называемый теперь уже арабскими завоевателями Аль-Джазира (Джазира), становится центром антиомейядской пропаганды. Мосул как центр арабизации северного Ирака – Аль-Джазиры становится на короткое время столицей Месопотамии, что тем не менее не спасет Омейядский халифат от возвышения династии Аббасидов. Последние, воспользовавшись военными успехами Абу Муслима – опытного и успешного военачальника из Хорасана, свергают неугодную династию Омейядов в 750 г.

На новом витке истории Ирака мы видим, как правящая династия Аббасидов переносит центр халифата из Шама – Дамаска в Ирак, на берега Тигра: нестабильная в разливе пойма Евфрата не выглядела надежной торговой артерией новой столицы. Ею становится Багдад, построенный халифом Абу Джафар аль-Мансуром на обломках древнего Ктесифона – столицы Сасанидов. Далее контроль над Месопотамией, а именно ее северной частью – Джазирой, переходит в руки новых завоевателей – сельджуков. Это происходит в 1055 г., и вплоть до XIII в., времени завоевания Месопотамии монголами, Джазира остается в руках сменяющих друг друга тюркских династий Атабеков – Зангидов, Айюбидов, амиров Сирии (Шама).

В религиозном плане смена династий и культур, приходивших к власти, отражалась главным образом на характере течений внутри ислама. Так, мы видим, что, будучи исторически регионом проживания и мученической кончины праведного халифа Али и двенадцати праведных халифов, Ирак являлся центром шиитского направления в исламе и местом распространения

---

[109] Браницкий А.Г. Религии региона / А.Г. Браницкий, А.А. Корнилов. – Н. Новгород, 2013. – С. 110–114.

джафаритского мазхаба – свода религиозных норм, толкования шариатского права на основе учений Джафара ас-Садика, шестого непогрешимого имама.

В 1258 г. в пределы Ближнего Востока вторгаются орды монголов. Предводителем экспедиционного корпуса Чингисхана ханом Хулагу захвачены Хорезм, эмират Зангидов и вся Палестина. Сокрушительным натиском взяты и Мосул с Халебом (Алеппо), а значит, и вся Джазира. Амир Мосула выторговывает у Хулагу сохранение города в обмен на предоставление кавалерийского корпуса для продолжения кампании. Так север, Джазира, берет инициативу в свои руки. И вплоть до прихода Османов становится равновеликим в культурно-религиозном смысле по отношению к Ираку – южной Месопотамии. Соответственно, центром Джазиры становится Мосул, а доминирующей формой ислама – суннизм ханафитского мазхаба. Тюркское правление в этом регионе сохранится, что позволит сохранить и города – Мосул и Халеб от разрушения, в т. ч. при нашествии Тамерлана.

Уже к середине XVI столетия, минуя турецко-персидский конфликт, в 1555 г. Амасийским мирным договором Ирак отходит к Блистательной Порте. Ее владычество над этим регионом продлится на целых 400 лет. И вплоть до Первой мировой Багдад, Киркук, Мосул и Басра – это центры равновеликих вилайетов в системе внутреннего хозяйствования империи, органично разграничивающих религиозно-конфессиональные воззрения ее подданных.

На протяжении вышеупомянутых четырех столетий стоит выделить два последних как наиболее значимых для изучения нами религиозной картины мухафазы Найнава и ее административного центра в Мосуле.

XVIII и XIX столетия для Мосульского вилайета Порты – это периоды постепенного возрастания в религиозном и экономическом смысле и равновеликого угасания. XVIII в. для Ирака – это время почти полновластного управления регионом назначаемыми Стамбулом наместниками с формированием отдельного корпуса мамлюков наместника и ранжирования по отраслям хозяйствования всех вилайетов методом «ручного управления». В этот период наиболее громкими становятся имена наместников Эйюба Хасан-паши, албанца по происхождению, Буюк Сулеймана и, конечно, Дауд-паши, грузина по происхождению. При последнем возможное отделение Ирака от Порты было почти на расстоянии шага от свершения, но усиление центристских мер турецкой администрации пресекло всякую возможность этого.

Стоит выделить персону Мехмет-паши, назначенного из Стамбула и постаравшегося ослабить олигархическую верхушку мосульских арабских купеческих семей в аппарате управления Мосулом. Проводимая им политика танзимата (араб. «упорядочение») была направлена главным образом на финансово-экономическую составляющую района и не касалась общерелигиоз-

ных и культурных вопросов. Только панисламистские культурно-религиозные скрепы и идеи османизма младотурок оставались единственным сдерживающим фактором на пути политического развала столь мультинациональной державы.

Причинами этого развала в районе Мосула стоит назвать чрезвычайно активную, на уровне гегемонии, экономическую политику Франции и Британии. Франция, к концу XVIII столетия плотно осевшая на ближневосточном побережье, именуемом местными арабоязычными мусульманскими народностями «Шам», а теперь уже на французский манер «Левант», видела в этом регионе свои интересы. В первую очередь в торговых маршрутах в Индию и Китай со Средней Азией. Все караваны проходили через Мосульский вилайет, а значит, и город, и район были под пристальным вниманием европейских партнеров Порты. Последняя к XVIII–XIX вв. сильно отстала в технологическом плане и не могла противопоставить сколько-нибудь весомый ответ в военном плане – ни на море, ни на суше. Но единство в мусульманских традициях и близость к метрополии, а также с древнейших времен покровительство султанского двора делали население Мосула верным союзником Порты. Это было немаловажно. Предчувствуя великие геополитические изменения, аппарат администрации – Великий Диван срочно искал верных соратников в грядущих экспансиях «европейских львов».

Вплоть до 1869 г. – открытия Суэцкого канала – мосульские рынки и караванные пути ценны для европейцев и европейцы прикладывают много усилий, чтобы эти площадки ослабить. Зная тонкости ведения политики в мусульманском мире, европейские державы лоббируют возведение и содержание миссий католических конгрегаций путем предоставления в стенах последних современного на тот момент европейского образования для детей. Среди мусульманских общин европейцы стараются накалять неразрешимые вопросы между пашой и шейхами и амирами кочевников. В целом такая политика искушения благами и роскошью европейской цивилизации подтачивает религиозные основы исламского общества этого района.

С открытием Суэцкого канала и строительством железнодорожных веток западными державами Мосул и его экономические площадки становятся не столь интересны с точки зрения торговли. Но всего лишь десятилетия с небольшим хватит, чтобы этот регион стал вновь желанным сразу для нескольких держав. Победа достается Британии, и после окончания Первой мировой войны подмандатные территории Ирака включают в себя в результате Мосульского конфликта и территорию вилайета Мосул. Причина – обнаруженная нефть и Киркукское месторождение, одно из богатейших на планете.

Конечно, отторжение региона Мосул от близкой по духу и почти родной Турции не остается без следа в политических и религиозных амбициях этих осколков Османской империи. С точки зрения турков на Лозаннской конференции 1922–1923 гг., Мосул по своему этническому составу преимущественно турецкий с принятием того факта, что курдов на этой конференции они считали нацией туранского происхождения.

Но этнический состав для нас второстепенен, ибо для нашей работы важна религиозная составляющая региона – мухафазы Найнава. Ближайший к турецкой митрополии регион Ирака – вилайет Мосул. Это в первую очередь умма суннитов с единым, распространенным среди арабов, курдов и турок ханафитским мазхабом и матуридитской школой калама (мировоззренческой школой богословия ислама)[110]. И это, естественно, близкие этнокультурные связи трех культур, тесно соседствующих уже с XIII в. косвенно, а с XVI в. непосредственно в составе единой державы.

Поэтому вплоть до формального получения Ираком независимости в 1932 г. от Британской мандатной администрации Мосульский вилайет, даже находясь в составе новой страны, – это район, позиционирующий себя не как ее неотъемлемая часть, но как самодостаточный регион, способный выбрать свой путь развития, причем не только экономического и политического, но и культурно-религиозного.

С переходом нашего внимания на события относительно недавние в истории мухафазы Найнава, а именно исторические аспекты религиозно-политической жизни региона с 1932 г., постараемся сконцентрировать внимание на искусственных, внешних рычагах управления регионом руками западных политических партнеров Ирака. Эти наблюдения позволят выстроить цепочку закономерностей в существующих ныне условиях гнета и тирании по отношению к христианскому населению мухафазы и увидеть постепенное предуготовление современных геополитических процессов.

С получением формального суверенитета Ирак, приняв монархическую форму правления, становится членом Лиги Наций. К этому времени север Ирака плотно взят в оборот Францией, Британией и США. Причиной остается все та же мосульская нефть и Киркукское месторождение, освоенное компанией «Ирак петролеум», но распроданное по пакетам акций между указанными государствами.

К присутствию в регионе западных держав местное христианское население относилось как к надежде на присутствие силы, способной защитить

---

[110] Ахмедов В. Роль исламского фактора в общественно-политическом развитии арабских стран Ближнего Востока и его эволюция в условиях сирийского восстания (90-е гг. XX – начало XXI века) / В. Ахмедов. – М., 2015. – С. 197.

религиозные меньшинства от непрекращающейся борьбы различных мусульманских партий.

Говоря о христианах на севере Ирака, имеем в виду ассирийцев-несториан в горах Курдистана в лице Древней ассирийской церкви Востока в противовес Ассирийской церкви Востока (первая была образована в результате раскола в 1968 г.), а также ассирийцев-католиков, называемых халдеями, представителей Халдейской католической церкви, и мелькитов-православных, подданных Антиохийской православной церкви. Последних не стоит путать с мелькитами-униатами грекокатолических церквей.

Каждая из представленных религиозных групп испытала особое воздействие западных держав, не оправдавшее надежд на стабильность в регионе.

Итак, по порядку. В результате раскола Османской империи и геноцида ассирийцев и армян большая часть ассирийцев бежала на территории восточной Сирии и западного Ирака, в тот момент еще подмандатного. В этих регионах ассирийцы-христиане наряду с арабами-мелькитами очень быстро стали занимать ведущие высокооплачиваемые интеллектуальные должности и значимые места в экономике. Такая ситуация всегда являлась естественной для арабского мира, но в этом не были заинтересованы «гости» с Запада. И подстрекаемые западными партнерами, монархические силы Ирака устраивают «массовые зачистки» христианского ассирийского контингента беженцев в 1933 г. в мухафазе Дахук на севере. Это приводит к обезглавливанию ассирийской церкви: лишившись иракского гражданства, патриарх Ассирийской церкви Востока Мар Шимун XXIII вынужден покинуть страну и управлять патриархатом из Сан-Франциско. Данным обстоятельством стараются воспользоваться проправительственные обновленцы и оппозиция в лице Мар Фомы Дармо – митрополита Ассирийской церкви Востока в Индии, которого в 1968 г. возводят в сан патриарха, назвав новое образование Древней ассирийской церковью Востока. В состав раскольничьего движения вошли пять епархий, и на сегодняшний день существуют еще четыре архиепархии, в частности архиепархия Ниневии с кафедрой в Мосуле.

Ослабленные религиозными разногласиями ассирийцы-несториане остаются на протяжении всего монархического периода в истории Ирака людьми второго сорта.

В некоторой степени аналогичной становится судьба Халдейской католической церкви – наибольшей христианской деноминации в регионе, в мухафазе Найнава в частности. Резиденция патриарха халдеев-католиков находится в Багдаде (изначально с 1830 г. с патриаршей кафедрой – в Мосуле), и

полный его титул звучит как Вавилонский патриарх халдеев[111]. После Первой мировой войны халдеи-католики подвергаются массовым гонениям и претерпевают множество репрессий со стороны приверженцев монархического строя Ирака, особенно в ходе арабо-израильской войны 1948-1949 гг. Арабскому правительству было необходимо снизить остроту проблемы религиозных меньшинств и нивелировать на местах численность западных специалистов в ведущих отраслях промышленности и экономики. Репрессии, проведенные правительством Нури Саида в отношении христианского, в т. ч. католического, населения севера Ирака, привели к логическим последствиям. В результате в 1954 г. патриархия перенесена из Мосула в Багдад, хотя в Мосуле продолжает действовать католическая семинария, готовящая клириков и занимающаяся духовным образованием мирян.

Антиохийская православная церковь, представленная в регионе небольшим количеством храмов и рядом смежных с территорией Сирии епархий, не стала исключением для коллаборационистской политики сдерживания, проводимой парламентской монархией королей Гази I и Фейсала II. Диаспоры православных арабов и сирийцев были представлены в основном в крупных городах Мосуле, Багдаде, а также в Синджаре, Телль-Афаре, Эль-Баадже на прилегающих к Сирии территориях. В составе христианского населения Ирака православные, по различным оценкам, занимают 3–4-е место в количественном отношении к основной массе христиан[112]. Но при этом именно среди православных и ассирийцев-несториан, в отличие от католиков и армян, были сильны патриотические порывы к возрождению страны.

И уже в 1934 г. из разрозненных кружков и ячеек в столице королевства Багдаде образуется Иракская коммунистическая партия – союз неравнодушных к будущему своей страны людей под руководством Юсеф Сальман Юсефа, сиро-яковита по вероисповеданию.

Положение страны третьего мира явно не устраивало коренных иракцев, в т. ч. курдов, ущемленных как народ, лишенных законного государства и тем более никак не отождествлявших себя с иракским королевством. Порубленные «лоскутным одеялом» бывшие вилайеты Османской империи, теперь новоиспеченные королевства и республики с марионеточным правительством, поставленным Британией, Францией и США, были скорее «всеарабской каторгой», на которой для обеспечения нужд западного мира трудились народы, закабаленные навязанными государственными границами. Материальные блага и ресурсы, добываемые в топливно-энергетическом и по-

---

[111] Восточные христианские церкви: церковно-исторический справочник. – СПб., 1999. – С. 211–224.

[112] Антиохийская православная церковь: Открытая православная энциклопедия. URL: http://drevo-info.ru/articles/1144.html (дата обращения 28.04.2018).

лучаемые в аграрном секторе, практически не обеспечивали внутренних нужд страны, «выкачиваясь» на Запад через Багдадскую железную дорогу и порт Басры.

Такая ситуация приводила к нарастанию напряженности в рабочих массах в городе и среди крестьян в деревне. На этом фоне среди народных масс легко было возникнуть таким течениям, которые могли создать реальную оппозицию существующему коллаборационизму.

Так, в 1947 г. Мишель Афляк, христианин, и Салах ад-Дин Битар, мусульманин-суннит, на базе движения «Арабское возрождение» создали Партию арабского возрождения (с 1954 г. – Партия арабского социалистического возрождения) – Баас. Деятельностью этой организации, наряду с ИКП (Иракская коммунистическая партия) и НДПИ (национально-демократическая партия Ирака), была постепенно подготавливаемая революция, свершившаяся в 1958 г. как военный переворот и свержение монархии.

С 1958 по 1968 г. Ирак переживает череду военных переворотов и смену военных диктатур генералов, выученных западными протекторами: Абделя Касема, Абделя Салама Арефа, Абделя Рахмана Арефа[113]. И в 1968 г., заручившись поддержкой группы офицеров, партия Баас совершает очередную смену режима. Ирак становится джумхурией – народной демократической республикой[114]. За описанное десятилетие мультинациональное государство только учится жить в новом формате хозяйствования, поэтому не исключаемы и эпизодические отступления, и огрехи в политических и культурно-религиозных решениях.

На фоне нестабильности молодой республики Баас, подпольная деятельность которой распространялась по всему арабскому миру подобно Коминтерну, сосредоточила свое внимание на Ираке и Сирии, стараясь черпать новые силы в молодых арабах-христианах, в частности сирийцах-христианах. Именно в арабском мире коммунистические идеи и идеи социализма были неразрывно связаны с религиозным самоопределением, имея духовно-патриотическое обоснование.

Официальное правительство, в свою очередь, в лице часто меняющихся генералов делает нетерпимым положение нацменьшинств и в 40–50-е гг. создает «отток мозгов» из страны на Запад. Не стоит напоминать, что это в

---

[113] Farouk-Sluglett M. Iraq since 1958: from revolution to dictatorship. M. Farouk-Sluglett, P. Sluglett [3rd ed.]. L., 2001. – С. 230–241.

[114] Воропаев А.И. Республика Ирак (Аль-Джумхурия аль-Иракия) – государство в Юго-Западной Азии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://w.histrf.ru/articles/article/show/irak_riespublika_irak_al dzhumkhuriia al irakiia (дата обращения 10.04.2018).

большинстве своем христиане различных деноминаций, особенно католики различных уний.

Серьезная проблема в необходимости самостоятельно, внутренними кадрами страны заниматься развитием отраслей промышленности заставляет партию Баас срочно налаживать отношения с СССР для извлечения максимальной пользы по воспитанию новых высококвалифицированных кадров из среды иракцев без «раздувания» штата зарубежных специалистов. Обращенность на восток, на СССР сулила Ираку главное в полувековой борьбе – суверенность и независимость политико-экономического и культурно-религиозного самоопределения[115].

Вплоть до 1979 г. генеральным секретарем иракского отделения Баас Ахмедом аль-Бакром (в 1968–1979 гг. президент Ирака) и его заместителем по партийной и государственной линии (спецслужбы и контрразведка) Саддамом Хусейном осуществлялись важнейшие реформы, позволившие стране вырваться на уровень развивающихся держав и практически в абсолютное лидерство в ближневосточном регионе[116]. Не стоит напоминать о той лояльности, которую проявляло правительство в эти годы по отношению к христианскому населению Ирака. Отметим лишь, что после прихода к власти Саддама Хусейна вторым лицом в государстве был Тарик Азиз, министр информации и позже – иностранных дел, заместитель премьер-министра, христианин (католик-халдей). Тарик Азиз (с араб. «славное прошлое») – политический псевдоним, принятый для успехов в построении соответствующей карьеры, при рождении Михаил Юханна. По сути, именно этому человеку Ирак обязан почти двадцатью пятью годами нивелирования, сглаживания тех политических погрешностей, которые были допускаемы политикой Хусейна[117].

Разбирая последовательно эти годы вплоть до введения американского контингента в Ирак в 2003 г., постараемся объять две равновеликие культурно-религиозные полярности, в которых правительства аль-Бакра и Хусейна смогли проявить себя не без участия Азиза.

С одной стороны, это вопрос существования на территории Ирака различных христианских деноминаций. Период 70-х и 80-х гг. для них можно назвать вполне благополучным с точки зрения религиозного самоопределе-

---

[115] Batatu H. The old social classes and the revolutionary movements of Iraq. H. Batatu. – L., 2004. – C. 22–24.

[116] Федченко А.Ф. Ирак в борьбе за независимость (1917–1969) / А.Ф. Федченко. – М., 1990. – С. 69.

[117] Mackey S. The reckoning: Iraq and the legacy of Saddam Hussein. S. Mackey. – N.Y.; L., 2002. – P. 134–142.

ния[118]. В стране представлено более 10 христианских конфессий. Большинство христиан – жители северного Ирака, мухафазы Найнава в частности. Самыми крупными можно назвать Халдейскую католическую церковь – наибольшую по численности; Сиро-яковитскую церковь (Сирийскую православную церковь), являющуюся дохалкидонской, которая по численности уступает Сиро-католической (Сирийской католической) церкви, но тем не менее входит в состав четырех многочисленных христианских деноминаций.

Ассирийская церковь Востока представлена двумя формациями: как таковая Ассирийская церковь Востока и отколовшаяся в 1968-1972 гг. Ассирийская церковь Востока Багдадского патриархата.

Далее можно перечислить иракцев индийского происхождения, приверженцев Маланкарской сирийской церкви святого Фомы (Мар Тома), отколовшейся от сиро-яковитов; армянокатоликов, армяногригориан, православных Антиохийского патриархата, коптов и протестантских течений: пресвитериан и евангелистов-реформатов.

Представители христианских конфессий в период золотых десятилетий истории Ирака вынуждены в светском образе жизни поддерживать панарабский курс социалистического «счастливого будущего» страны Междуречья. Это проявляется в различных дискриминациях или попросту в утаивании своего «неарабского» происхождения при освоении достойных профессий или высоких постов. Поэтому в 70–80-е гг. в Ираке происходит частичный отток неисламского населения на Запад в поисках большей свободы в трудоустройстве по национально-религиозному признаку.

С другой стороны, понимая дифференциацию населения многонациональной страны по религиозному признаку, правительство Хусейна делает ставку на нивелирование религиозных вопросов среди представителей христианских концессий и обеспечение лояльной государственной политики по отношению к малочисленным христианским религиозным группам. Упрощенная процедура выдачи разрешений и оформления прав собственности на землю под религиозное строительство, субсидии на возведение семинарий и проч. – всё это проводилось администрацией Хусейна, с детства знавшего и видевшего теснейшие культурно-религиозные связи христианства и ислама в родном Тикрите и в Мосуле, месте бурной партийной молодости.

Иной стороной культурно-религиозной политики администраций Хусейна и аль-Бакра было урегулирование внутри- и внешнегосударственных исламских вопросов. Внутренняя конфронтация исламских течений была основана на весомом присутствии шиитского контингента иракцев – до по-

---

[118] Кузнецов Д.В. Проблемы Ближнего Востока и общественное мнение. В 2 ч. Ч. 2. Иракский кризис / Д.В. Кузнецов. – Благовещенск, 2009. – С. 317.

ловины от всего населения страны. Шииты, территориально размещавшиеся в центральной части Ирака, были населением преимущественно сельским и к крупным должностям в большом числе не допускались. В них постоянно видели иранских диссидентов, способных к поднятию массовых антиправительственных демонстраций и движений. Этим обусловлены массовые казни и аресты шиитских мусульман в Неджефе и Кербеле в праздник Мухаррам в 1977 г. Этот же фактор послужит началу нескольких ирако-иранских конфликтов, в т.ч. войны 1980–1988 гг.[119]

Второй исламский вопрос – курды. Шииты или сунниты, курды со времени британского мандата не отождествляют себя как часть иракского населения, поэтому главной темой в решении данного вопроса для администраций аль-Бакра и Хусейна было ослабление и тотальный контроль над северо-востоком Ирака любыми способами. Суннитская часть курдского населения охотно допускается к служению в армии и экономике, но не в нефтяном секторе. Шиитские повстанческие курдские силы – постоянная оппозиция, с которой ведутся локальные военные конфликты (1970, 1974–1975, 1976 гг.).

Решая указанные вопросы и достигая лидирующих позиций в арабском мире, руководство Ирака допускает ряд промахов во внешней политике, предрешивших судьбу страны в XXI в. К ним стоит отнести кувейтский конфликт 1990–1991 гг., окончившийся военной операцией «Буря в пустыне», направленной против Ирака, а также конфронтацию с комиссарами ООН на протяжении 90-х гг. по вопросу ликвидации оружия массового поражения.

Все это приводит к тому, что продлившиеся с 1990 по 2003 г. санкции Запада против Ирака (экономическое эмбарго) становятся предлогом к военной экспансии НАТО и началу американо-иракской войны 2003 г. со свержением правительства Саддама Хусейна. В заявлениях стран – участниц вторжения главным фактором фигурировало отсутствие лояльности и гибкости администрации Ирака по отношению к предложенным формам урегулирования «разногласий» по ведению внешней политики.

Захват в 2003 г. Ирака вместе с его столицей Багдадом за немыслимо короткий срок – 40 дней – открыл «врата беззакония» огромному количеству нелегальных бандформирований курдов и арабов-шиитов в стране. Именно приход к власти в регионе шиитских партий и увольнение огромного количества офицеров-суннитов из рядов иракской армии вызвали затяжной экономический и политический коллапс в стране[120].

---

[119] Ирак в XX веке (основные события). Хронос: всемирная история в интернете [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.hrono.ru/land/landi/1900irak.php (дата обращения 24.04.2018).

[120] Манафова А.Д. Нефтяная политика Ирака 2003–2016 гг. / А.Д. Манафова. – М., 2017. – С. 56.

Шиитский Багдад с правительством «Объединенного иракского альянса» (шиитский политический блок) не смог обеспечить стабильность на территории всей страны. К 2006 г., при повторных высадках американского контингента для противостояния «Армии Махди» и устранения новой угрозы партизанского сопротивления баасистов на севере, в Мосуле и Киркуке, западный мир получил террористическую организацию, образовавшуюся в качестве иракского крыла «Аль-Каиды», – «Исламское государство Ирака» (ИГИ, с 2013 г. – «Исламское государство Ирака и Леванта», ИГИЛ) с Абу Умаром аль-Багдади во главе. Этот человек становится не последним в списке часто меняющихся руководителей данного квазигосударства. Будучи приверженцами салафии (течения суннитского толка, распространенного на территории соседней Саудовской Аравии), террористы сменили троих руководителей движения, и в 2010 г. у власти становится Абу Бакр аль-Багдади.

В 2011 г. США объявили завершение войны в Ираке и вывели контингент НАТО из страны, оставив лишь 5 тыс. представителей собственных вооруженных сил. Это дало толчок к активизации террористических нападок на религиозные меньшинства, находящиеся в границах территорий распространения боевиков ИГИ. К меньшинствам можно отнести шиитов, т. к. их присутствие на севере региона и в мухафазе Найнава к 10-м гг. XXI в. стало крайне малочисленно, а также езидов и христиан всех конфессий как наиболее оскверняющих «истинную веру» – кафиров.

Наибольшей агрессии среди христиан подверглись Халдейская католическая церковь и Сиро-яковитская церковь, чьи приверженцы вынуждены были покидать страну, становясь беженцами. Число беженцев из Ирака христианского вероисповедания с 2011 по 2016 г., по данным международной правозащитной христианской организации Open Doors, возросло с 13-18 тыс. до 500 тыс. чел. в год. Данные о погибших от насилия и изуверств к нынешнему времени не установлены в точных цифрах и колеблются на уровне 45-50 тыс. чел. Из них только к 2010 г. было убито халдеев-католиков 2 тыс., около 8 тыс. чел. похищены, пропали без вести или находятся в рабстве[121].

Основой расположения местного мусульманского населения к боевикам в 2013–2014 гг. можно считать ряд факторов. Во-первых, свергнутый режим Хусейна лишил религиозного равновесия мультинациональное и мультирелигиозное общество Ирака. Высшие эшелоны власти и руководящий состав иракской армии – сунниты вместе с научной элитой и специалистами высокой квалификации – христианами стали ненужными пришедшему к власти шиитскому проамериканскому марионеточному правительству.

---

[121] Рыбин А. Ниневийские христиане [Электронный ресурс] / А. Рыбин. – Режим доступа: http://artofwar.ru/r/rybin_a/text_iraq2017.shtml (дата обращения 06.05.2018).

Во-вторых, видя успех ИГИЛ уже в соседней Сирии, баасисты времен Хусейна проявили лояльность к боевикам, надеясь занять руководящие посты в квазигосударстве. Как потом оказалось, это были ложные надежды.

В-третьих, важно помнить о практически допустимой самостоятельности севера Ирака – мухафаз Дахук, Эрбиль, Найнава, Сулеймания. Ведь это и есть нефте- и газоносные регионы, питающие всю страну. Юг Ирака – Багдад и Басра – заняты всего лишь переработкой и портовой транспортировкой нефтепродуктов. К тому же Найнава и Киркук со времен Османов были единым вилайетом, и только Эрбиль и Дахук – традиционно курдские территории непризнанного Курдистана[122].

В 2014 г. НАТО возобновляет войну в Ираке и оказывает помощь военно-воздушными силами на территориях, подконтрольных иракским правительственным войскам, с целью противостояния ИГИЛ. С этого времени становятся массовыми казни и публичные пытки христиан в подконтрольных ИГИЛ землях. Волна насилия против христианского населения мухафазы Найнава в 2016 г. привела к тому, что в январе-феврале этого года в столице мухафазы Мосуле, по данным правозащитных организаций Human Rights Watch и Open Doors, не было ни одного христианина из всех представленных деноминаций в регионе.

Последовательно театр военных действий в битве за Мосул перемещался от мухафазы Анбар до севера Ирака – мухафазы Найнава.

Помощь авиации НАТО была оказана как в гуманитарных целях, так и для военной поддержки с воздуха правительственных сил. К гуманитарным миссиям стоит отнести помощь езидам в г. Синджар, на севере мухафазы Найнава, а также урегулирование турецко-иракского вопроса при введении турецких танковых частей на территорию Ирака, в Южный Курдистан. В декабре 2015 г. Турция официально заявила о полном выводе своих экспедиционных корпусов с территории Северного Ирака.

В остальном присутствие ВВС США часто приводило к негативным последствиям. Это и бомбежка больницы в Эр-Рамади в 2015 г., за которую Пентагон принес свои извинения иракскому правительству, назвав ее тактическим просчетом; и уничтожение поста иракских военных в Эль-Фаллудже в 2016 г. по ошибке оперативных аналитических данных, полученных с беспилотников.

В целом противодействие ИГИЛ со стороны коалиции правительственных войск шиитской партии и ВВС стран НАТО за четыре года военной кампании принесло видимые результаты по изменению карты присутствия радикальных группировок на территории Ирака. Но это не повлияло на об-

---

[122] Манафова А.Д. Указ. соч.

щий уровень религиозной напряженности в стране и регионе в частности. Ниже мы расскажем об этих изменениях.

По данным Управления Верховного комиссара ООН по делам беженцев, заявления на присвоение режима временной защиты (упрощенная процедура установления статуса беженца войны) подало около 270 тыс. иракцев, позиционирующих себя христианами. Эта цифра – показатель 2016 г., в котором, как известно из официальных СМИ, началась и в июле 2017 г. успешно закончилась битва за Мосул[123].

Как мы видим, территории компактного проживания христиан на севере Ирака в 2016 г. все так же находятся в зоне оккупации боевиками. Этот факт практически полностью лишает возможности свободное христианское население не только к исповедованию своей веры, но и вообще к присутствию в этом регионе. Не считая земель, охраняемых курдскими отрядами Пешмерга, мухафазы Найнава, Эрбиль и Киркук практически полностью лишились христиан. Их меньшая часть мигрировала в Багдад и Басру, остальные, в качестве беженцев, – на территории Ливана, Ирана и стран ЕС.

Необходимо отметить, что большинство этих сотен тысяч христиан – жители мухафаз Сулеймания, Салах-эд-Дин и Киркук.

Разразившаяся в Ираке война против боевиков-интервентов самопровозглашенного «Исламского государства Ирака и Леванта» привела к ряду тяжелейших и непреодолимых проблем общенационального характера – социальных, культурных, экономических и демографических, практически сковавших государственный аппарат. Верховный комиссар ООН по правам человека Зейд Раад аль-Хусейн в своем заявлении, сделанном 11 ноября 2016 г., озвучил: «Душераздирающие изображения детей,.. детей, которых заставляют убивать, рассказы женщин о том, как их «распределяли» среди боевиков ИГИЛ, убийства из-за сим-карт, устранение тех, кто подозревается в неприятии такфирской доктрины ИГИЛ (такфир – в исламе обвинение в неверии. – *Ред.*), принудительное переселение десятков тысяч гражданских лиц и их использование в качестве живых щитов – вот неполный перечень их преступлений. И помимо этого – опасность репрессий против этих женщин, мужчин и детей из-за подозрений в поддержке ими ИГИЛ…»[124]

---

[123] Об изменениях в военно-политической обстановке на Ближнем Востоке и в Северной Африке (28 августа – 3 сентября 2017 г.). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.iimes.ru/?p=37414#more-37414 (дата обращения 15.04.2018).

[124] Верховный комиссар ООН осудил зверские преступления ИГИЛ и призвал власти Ирака не преследовать жителей районов, освобожденных от террористов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.un.org/victimsofterrorism/ru/node/2535 (дата обращения 04.05.2018).

Далее главный правозащитник ООН подчеркнул: «Все нарушения прав человека в отношении погибших и тех, кто остался в живых, независимо от того, когда, где и кем они были совершены, должны быть непредвзято и оперативно расследованы… Народ Ирака должен увидеть, что его государство своими действиями может обеспечить его защиту и привлечь к ответственности виновных в ужасающих преступлениях, жертвами которых они стали…»[125].

Заявления представителя международной организации, созданной в том числе для «избавления грядущих поколений от бедствий войны», звучат если не авторитетно, то хотя бы объективно и трезво. Ситуацию, существовавшую в конце 2017 г. в ряде северных регионов Ирака, можно описать лишь словосочетанием «гуманитарная катастрофа». Данное описание подходит не только к ряду экономических и внутриполитических показателей. В первую очередь это социокультурная, нравственно-религиозная катастрофа, цивилизационный «коллапс» христианской культуры Ближнего Востока.

О состоянии вышеописанных христианских деноминаций мы сможем судить из обращений пастырей этих христианских течений.

Еще в августе 2014 г. патриарх Вавилона Халдейского (Халдейская католическая церковь) Луис Рафаэль I Сако рассказал о страданиях гонимых христиан в Ираке: «70 000 христиан-беженцев насчитывается сегодня в Анкаве (пригород Эрбиля. – *Ред.*) наряду с другими меньшинствами в этом городе, который имел население около 25 000 христиан. Семьи, которые нашли убежище в церквях или школах, находятся в довольно хороших условиях. Но те, кто все еще спят на улицах и в общественных парках, находятся в плачевном положении… В то время как потребности беженцев в жилье, пище, воде, лекарствах очень велики, отсутствует международная координация по оказанию гуманитарной помощи… Это замедляет и ограничивает оказание эффективной помощи тысячам беженцев. Христианские церкви Ирака предлагают все, что в их силах, чтобы помочь своей пастве»[126]. Обращаясь в том числе к международным частным и прогосударственным христианским благо-

---

[125] Верховный комиссар ООН осудил зверские преступления ИГИЛ и призвал власти Ирака не преследовать жителей районов, освобожденных от террористов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.un.org/victimsofterrorism/ru/node /2535 (дата обращения 04.05.2018).

[126] Глава Халдейской католической церкви подверг критике позицию Обамы по Ираку [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://afmedia.ru/novosti/glava-cerkvi-podverg-kritike-poziciyu-obamy (дата обращения 04.05.2018).

творительным организациям, патриарх констатировал: «…Церкви опустели или осквернены; пять епископов бежали из своих епархий, священники и монахини покинули свои миссии и институты, бросив все, семьи бежали со своими детьми, отказавшись взять с собой все остальное. Уровень катастрофы является экстремальным…»[127]

С тех пор и вплоть до второй половины 2017 г. ситуация в жизни христианских общин изменилась несущественно. Вот что мы можем почерпнуть из сообщения Молодежного союза христиан Эрбиля при Халдейской католической церкви, оказывающего гуманитарную помощь беженцам христианского вероисповедания. Представитель организации Габриэл Кэнно рассказал в интервью корреспонденту Kavnews.ru: «…только в Эрбиле и в районе Анкавы проживает порядка 120 000 христианских беженцев из Мосула и окрестных сел. Также в Эрбиле находятся вынужденные переселенцы – христиане из Багдада. Количество последних составляет 40 000. В основном это ассирийцы, как католики, так и последователи Ассирийской церкви Востока. Также имеются значительные группы христиан из числа Сирийской католической и Сирийской православной церквей. Кроме ассирийцев в Эрбиль перебрались армяне Мосула, которые обосновались в близлежащих селах. Стоит отметить, что часть ассирийцев разместилась в Сулеймании, Дахуке, Киркуке и Заху. Представители Курдской автономии Ирака предоставили христианским беженцам временное жилье. Активную помощь беженцам оказывают местные, а также западные религиозные организации, предоставляя гуманитарную помощь. Ассирийские депутаты, представленные в Курдской автономии, также поддерживают своих соотечественников…»[128]

В заключение приведем следующее сообщение информационного агентства AINA: по расчетам Агентства ООН по делам беженцев, в настоящее время 5,2 млн чел. экстренно нуждаются в гуманитарной помощи и защите из-за продолжающегося насилия и нестабильности, особенно в Ближневосточном регионе[129].

Выводы

Существующая картина религиозно-культурных и военно-политических событий, развернувшихся в Ираке, имеет свои конкретные предпосылки. Они складывались постепенно и вплетены в единую неразрывную цепь эта-

---

[127] Там же.

[128] Ассирийцы Ирака. Изгнание продолжается… [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.bnetha.org (дата обращения 04.05.2018)

[129] «Мы – христиане, поэтому постоянно держим чемоданы наготове»: Священник из Эрбиля [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/81400.html (дата обращения 04.05.2018).

пов становления иракского этноса и культуры – от древнейших времен и до нашего времени.

На территории Ирака представлены различные религиозные деноминации ислама. Являясь религиозным меньшинством в регионе, христиане-арабы становились жертвой противоборства внутрирелигиозных исламских течений на протяжении всей истории страны, за исключением периода установления республиканского правления в XX в. при Абделе Касеме и Саддаме Хусейне.

Религиозная ситуация в начале XXI в. характеризуется попытками сдерживания нарастающего в регионе кризиса. Для большинства христиан, включая православных, убежищем от бесчинств во время иракской войны 2003–2011 гг. становится мухафаза Найнава на севере Ирака.

За годы возникновения и активной военной экспансии боевиками ИГИЛ было разрушено множество религиозных памятников древнего мира, христианского Востока и шиитских мечетей; большинство из них утрачены безвозвратно.

В 2011–2017 гг. на территории мухафазы Найнава происходит серьезный социально-демографический кризис, граничащий с гуманитарной катастрофой и потерей христианского состава страны с 2,5 % до 0,5-0,7 % от объема всего населения.

Считаем необходимым организацию гуманитарной миссии и христианского межконфессионального диалога с распространением деятельности на северный Ирак и Сирию, чтобы оказывать всестороннее содействие реабилитации христианского присутствия в этих землях во всех областях общественной и религиозной жизни.

Список литературы

1. *Batatu H.* The old social classes and the revolutionary movements of Iraq / H. Batatu. L., 2004.

2. *Farouk-Sluglett M.* Iraq since 1958: from revolution to dictatorship. M. Farouk-Sluglett, P. Sluglett; 3rd ed. L., 2001.

3. *Mackey S.* The reckoning: Iraq and the legacy of Saddam Hussein. S. Mackey. N. Y.; L., 2002.

4. *Антиохийская* православная церковь: открытая православная энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://drevo-info.ru/articles/1144.html (дата обращения 02.05.2018).

5. *Ахмедов В.* Роль исламского фактора в общественно-политическом развитии арабских стран Ближнего Востока и его эволюция в условиях си-

рийского восстания (90-е гг. XX – начало XXI века) / В. Ахмедов. – Москва: ИБВ, 2015. – 124 с.

6. *Браницкий А.Г.* Религии региона / А.Г. Браницкий, А.А. Корнилов. – Н. Новгород: ННГУ им. Н.И. Лобачевского, 2013. – 305 с.

7. *Верховный* комиссар ООН осудил зверские преступления ИГИЛ и призвал власти Ирака не преследовать жителей районов, освобожденных от террористов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.un.org/victimsofterrorism/ru/node/2535 (дата обращения: 04.05.2018).

8. *Воропаев А.И.* Республика Ирак (Аль-Джумхурия аль-Иракия) – государство в Юго-Западной Азии [Электронный ресурс] / А.И. Воропаев, Н.Н. Алексеева и др. – Режим доступа:

http://w.histrf.ru/articles/article/show/irak_riespublika_irak_al_dzhumkhuriia_al_irakiia (дата обращения 10.04.2018).

9. *Восточные* христианские церкви: церковно-исторический справочник. – СПб, 1999. – 387 с.

10. *Герасимов О.Г.* Ирак / О.Г. Герасимов. – М.: Мысль, 1984. – 112 с.

11. *Глава* Халдейской католической церкви подверг критике позицию Обамы по Ираку [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://afmedia.ru/novosti/glava-cerkvi-podverg-kritike-poziciyu-obamy (дата обращения 04.05.2018).

12. *Ирак* в XX веке (основные события). Хронос: всемирная история в интернете [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.hrono.ru/land/landi/1900irak.php (дата обращения 24.04.2018).

13. *Кузнецов Д.В.* Проблемы Ближнего Востока и общественное мнение. В 2 ч. Ч. 2. Иракский кризис / Д.В. Кузнецов. – Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2009. – 444 с.

14. *Манафова А.Д.* Нефтяная политика Ирака 2003–2016 гг. / А.Д. Манафова. – М., 2017. – 196 с.

15. *Об изменениях* в военно-политической обстановке на Ближнем Востоке и в Северной Африке (28 августа – 3 сентября 2017 г.). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.iimes.ru/?p=37414#more-37414 (дата обращения 15.04.2018).

16. *Рыбин А.* Ниневийские христиане [Электронный ресурс] / А. Рыбин. – Режим доступа: http://artofwar.ru/r/rybin_a/text_iraq2017.shtml (дата обращения 06.05.2018).

17. *Федченко А.Ф.* Ирак в борьбе за независимость (1917–1969) / А.Ф. Федченко. – М.: ИБВ, 1990. – 154 с.

ПОНИМАНИЕ СВОБОДЫ В ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

И.Ю. Ильин[130]

В статье раскрывается смысл понятия «свобода», характерный для православной теологии. Выдвигается и обосновывается тезис о том, что подлинная свобода представляет собой не самовольное и произвольное действование, а образ жизни, согласующийся с Божественной волей. Выделяются и раскрываются три измерения свободы: экклезиопневматическое (с акцентом на участии христианина в таинствах), аскетическое и эсхатологическое, через которые может быть осуществлена цель христианской жизни – обожение.
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: свобода, христианская антропология, свобода воли, личность, образ, обожение.

Христианское[131] учение с самого начала существования основывалось на Божественном откровении. Согласно ему, двумя ключевыми понятиями, на которых зиждется христианская антропология, являются *образ* и *подобие*[132]. Именно по образу Божию был создан человек[133] как «*свободная* и *трансцендентная* структура»[134]. Рассмотрим, какое место занимает человек в картине Божественного творения, какими характеристиками он обладает и как в этой связи может определяться его свобода.

1. Человек как *Imago Dei* и его свобода

То, что человек был создан по Божественному образу и подобию, обуславливает его некоторые важные характеристики: человек *неавтономен*, *не-*

---

[130] Ильин Иван Юрьевич – магистр теологии, аспирант ОЦАД, стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ, ivan.ilin@doctorantura.ru.

[131] Статья представляет собой модифицированный русский перевод главы из магистерской диссертации автора: Ilin I. La notion de la liberté chez Martin Luther: un regard orthodoxe. Chambésy-Genève: 2017.

[132] О различии между понятиями образа и подобия у Св. Отцов см., например, Lot-Borodine M. La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs. – Paris: Cerf, 1970. – P. 189.

[133] Быт. 1:26.

[134] Timiadis E. Le sens de la liberté dans la pensée orthodoxe, Bern: Conscience et liberté, 1974. – P. 25.

объясним из самого себя, но также и *несводим к самому себе*. Он – как и все другие существа – не имеет в самом себе своего конца, своей цели, потому что «ничто созданное не есть конец самого себя... То, что само в себе имеет свой конец, также и беспричинно»[135].

Однако в то же время человек – это единственное существо, творению которого предшествовал особый совет Святой Троицы. Вот почему различные течения мысли никогда не смогут свести человека к простому биологическому, экономическому или социальному факту. В человеке всегда будет что-то неуловимое и непонятное для естественных и социальных наук. Эберхард Юнгель хорошо это выразил, констатировав неспособность современных наук[136] прийти к определению человека в целом:

«Человек в своей полноте стал научно недосягаем. Мы знаем человека в деталях, и знаем о нем много, даже больше, чем хотелось бы. Но человек в целом стал для современной мысли данностью во всех отношениях проблематичной. Нечто большее, чем лишь продукт случайности, и вместе с тем нечто лишенное какой-либо высшей необходимости, – так он существует, так он является человеком. В своем резком двустишии Лессинг предвидел то, что выражают на свой лад гуманитарные науки: «Человек? Откуда он? Слишком плох для Бога; слишком хорош для случайности»[137].

Согласно святоотеческому учению, человек – это микрокосмос, «украшение мира»[138], ядро Вселенной. В нем – единство невидимого и видимой природы[139]. Но истинное достоинство человека состоит не в том, что объединяет его с миром, а в том, что отличает его от остального творения: его способность к обожению. Человек представляет собой «живую антиномию»: являясь существом тварным, т.е. конечным, он вместе с тем призван стать «нетварным по благодати»[140].

Божественный образ в человеке является отражением его обоженного состояния и не может быть познан средствами дискурсивного разума в своей

---

[135] S. Maximus Confessor. Ambiguorum liber, PG 91, 1072 BC.

[136] Юнгель (с. 39) также подчеркивает, что «не случайно эти «гуманитарные науки» появляются во множественном числе. Этим они уже указывают на отсутствие общей науки о человеке. Их более или менее разрозненная множественность является намеком на то, что определение человека в целом кажется невозможным». Здесь и далее перевод иностранных цитат мой, если не указано иное.

[137] Jüngel E. Homo humanus. La signification de la distinction réformatrice entre la personne et ses œuvres pour la façon dont l'homme moderne se comprend lui-même, Revue de Théologie et de Philosophie 119 (1987) 33-50. – P. 38.

[138] Мефодий Олимпийский. О Воскресении, I, 15.

[139] Григорий Богослов. Слова, 38.

[140] Григорий Палама. Письмо к Акиндину, I, 308, 12–15.

полноте. Тем не менее, чтобы иметь возможность приблизиться к нему и уметь его описать, мы обычно пытаемся выделить в нем некоторые отдельные элементы: дух, бессмертие, творческую силу. Одним из неотъемлемых элементов Божественного образа в человеке является свобода. Кьеркегор писал: «Самое великое, что дано человеку, – это выбор, свобода»[141].

Тема свободы была в достаточной мере раскрыта в православном богословии и учении[142]. Исходная точка этого вопроса ясна: мы наделены даром свободы, поскольку свободен наш Творец. Свобода является естественным аспектом нашей природы и «вполне соответствует человеческому достоинству. Творение не отвечало бы своей цели, если бы человек не отличался от животного какими-то высшими качествами»[143]. При этом «для человека веры нет альтернативы между силой Бога и свободой человека, ибо свобода, которой мы располагаем, является неотъемлемой частью нашей судьбы. Мы в этом мире предопределены к свободе, наша ответственность состоит в том, чтобы выбирать в пользу или против скрытой воли вещей»[144]. Человек свободен подобно тому, как свободен Бог, но только с одним отличием: свобода Бога нетварна, тогда как свобода человека тварна, конечна, т.е. не абсолютна.

Именно свободу по образу Божию можно было бы назвать истинной внутренней свободой. Как и сам Божественный образ в человеке, эта свобода не может быть полностью утрачена или уничтожена. Митр. Каллист (Уэр) приводит два библейских примера человеческой свободы по образу Божию:

«В Ветхом Завете высшим примером свободы по образу Божию является Авраам. В результате сознательного выбора он оставляет знакомые земли своей родины, своих близких и дом своего отца; не имея ни малейшего представления о том, куда он собирается отправиться, он отправляется в неизвестное (Быт. 12:1-4). «Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность» (Быт. 15:6, Гал. 3:6): его акт веры есть также акт свободы, утверждение Божественного образа, а следовательно, и подлинного человека. Авраам – не раб своего окружения, он внутренне самостоятелен. Но еще более впечатляюще то, что именно Богоматерь в Новом Завете является примером истинной свободы и, следовательно, истинного человека по образу Божию,

---

[141] Kierkegaard S. Journals, London-Princeton, 1938.– P. 372.

[142] В том числе на официальном уровне. См., например, документ, принятый Русской православной церковью: «Основы учения Русской православной церкви о достоинстве, свободе и правах человека». Электронный доступ: https://mospat.ru/ru/documents/dignity-freedom-rights/

[143] Timiadis E. Le sens de la liberté dans la pensée orthodoxe, p. 1.

[144] Ibid.– P. 13.

когда во время Благовещения она свободно выбирает принять послание Ангела»[145].

В этих примерах мы видим сущность истинной свободы, которая отличается от свободы ложной. Ложная свобода состоит для человека в желании существовать исключительно самим собой, своими силами: «это самостоятельная, независимая человеческая жизнь, когда делаешь то, что хочешь. Это не подлинная свобода, [а] следствие падения»[146]. Истинная свобода состоит «напротив, в том, чтобы открыться для области Божественного действия»[147], когда человек исполняет только то, что угодно Богу. «И это подчинение воле Божьей обозначает подлинно свободное и естественное положение человека»[148]. О. Иоанн Мейендорф отмечает:

«Истинная свобода лежит не в самостоятельной человеческой жизни, а в ситуации, которая действительно естественна для человека: в общении с Богом. Именно когда человек изолирован от Бога, он становится рабом страстей, самого себя и, наконец, Сатаны»[149].

Как происходит это общение, это согласие человеческой воли с волей Божественной? Ответ очевиден: *в любви*. Любовь – первая и главная заповедь новозаветного благовестия – представляет собой *conditio sine qua non* обожения и является местом реализации человеческой свободы. Процитируем здесь о. Думитру Станилоэ, который в своих примечаниях к переводу Амбигв писал:

«В любви человек соединяет свою волю с волей Божественной. Он свободно исполняет волю Божью. Принимая Божественную волю, человек хорошо знает, что он утверждает себя и сохраняет свое собственное бытие. Ценности, которые Бог просит от человека, – это ценности, которые развивают его личность в истинном смысле. Человек своим *Fiat* только и говорит: «Да будет воля Твоя относительно исполнения моего». [...] Хотеть того, чего хочет Бог, значит не поступать вопреки человеческой природе, не ослаблять ее, не развращать ее. Привиться к Божественной воле – значит реализовать человеческую волю, содействовать свободе человека»[150].

---

[145] Ware K. La Trinité, cœur de notre vie, Contacts 125 (1983) 33-49. – P. 39.

[146] Père Théophane. Le mystère de la liberté dans l'homme déifié, selon saint Maxime le Confesseur, Contacts 149 (1990) 4-15. – P. 9.

[147] Ibid.

[148] Ibid.

[149] Meyendorff J. Initiation à la théologie byzantine, Paris: Cerf, 2010. – P. 53.

[150] Maxime le Confesseur. Ambigua, Paris: les Éd. de l'Ancre, 1994. p.– P. 75–76, n. 33–34.

Итак, любовь – это место, где обретаются свобода и благодать. «Чистая, единственная свобода – любить!»[151] Однако следует со всей ясностью понимать, что речь не идет о любви как о простом жесте симпатии. Это скорее любовь к Богу и к ближнему одновременно, которая должна быть неразрывно связана с верой; это любовь, содержащаяся в Церкви – Теле Христовом – и позволяющая признать своего ближнего истинным братом[152]. Это должна быть глубокая любовь к человечеству и к творению вообще по образцу любви Христовой, которая и будет истинным отражением свободы. «Поскольку с момента своего воплощения Христос свободно избрал абстрагироваться от своего величия, чтобы спасти человека и вернуть ему свободу, человек отныне волен определять собственную судьбу»[153]. Свободный человек должен любить, имея в качестве примера Бога, Который Сам есть любовь. В конечном счете свобода «есть не что иное, как сила любить, отдавать себя целиком и навсегда в спонтанном порыве своего глубокого существа Настоящему, Прекрасному, Благу»[154].

1.1. Важнейшее понятие для дискурса о свободе: личность

Если же человек отказывается от своей свободы, он тут же перестает быть подлинным человеком. Свободное и человечное бытие означает самоопределение человека по отношению к другим. «Подлинный человек не эгоцентричен, а экзоцентричен»[155]. Действительно, свобода человека и его направленность к Другому неразрывно связаны. Если человек живет в соответствии со своей индивидуализированной природой, это приводит его к неизбежной изоляции от Бога и человечества. Эта само-одержимость означает практически автоматическое вовлечение человека в грех.

Это значит, что полнота личной свободы подразумевает преодоление индивидуализированной природы и не сводится к свободе проявления индивидуальных свойств. Таким образом, истинная внутренняя свобода – это свобода быть Другим[156]. Центральное понятие, без которого упомянутый поворот подлинной свободы к Другому не может быть правильно усвоен, – это понятие личности.

В своей статье «Православное богословие в двадцать первом веке» митр. Каллист (Уэр) утверждал, что вопрос о личности будет господствующей бо-

---

[151] Timiadis E. Le sens de la liberté dans la pensée orthodoxe. – P. 19.

[152] Delikostantis K. Liturgie et action. – P. 6.

[153] Timiadis E. Le sens de la liberté dans la pensée orthodoxe. – P. 1.

[154] Ibid. – P. 15.

[155] Ibid. – P. 43.

[156] См. Zizioulas J. Communion and Otherness, London: T&T Clark, 2006. – P. 9.

гословской темой в открывшемся перед нами веке. Этот вопрос о личности можно сформулировать так: что значит быть *личностью-в-отношении*, по образу Бога Святой Троицы?[157]. Чтобы попытаться ответить на него, нужно осознать, что понятие личности неразрывно связано с христианством и его освобождающим учением. Именно в этом понятии заключается прежде всего различие между христианским учением о свободе и учением древних греков, которые относились к человеку как к индивиду, а не как к личности[158].

Ингольф У. Дальферт и Эберхард Юнгель определяют личность как «тайну... происхождения человека в Боге и его судьбы, входящей в общение с Богом»[159]. Бог наградил человека *личностностью* – даром быть личностью, т.е. даром существовать «по самому *модусу* [mode] существования Бога»[160]. Христос Яннарас описывает личностный модус Бога таким образом:

«Божественность Бога состоит из Его личностного существования, из Троицы личностных Ипостасей, которые фундируют то, что Божественное бытие, Божественная природа или сущность, является жизнью любви всякой необходимости. Бог есть Бог потому, что Он – Личность, т.е. потому, что Его существование не зависит ни от чего, даже от Его Природы или Сущности. Он Сам как Личность, т.е. свободно, фундирует свою сущность или природу; но не Его природа (или сущность) делает обязательным Его существование. Он существует потому, что *хочет свободно существовать, и эта воля реализуется как любовь, как Троичное общение*. Вот почему Бог есть любовь (1 Ин. 4:16) и почему само существо Его есть любовь»[161].

---

[157] Ware K. La théologie orthodoxe au vingt-et-unième siècle, Irenikon 77 (2004) 219–239. – P. 224.

[158] Delikonstantis K. Notes d'anthropologie théologique de la liberté..– P. 41: «Мысль древних греков в своей сущности «не-личностна»… Личность как в платоновской философии, так и у Аристотеля – это «онтологически невозможная» концепция. Понятие свободы, неразрывно связанное с понятием личности, не находит себе места в картине мира древних греков». См. также Zizioulas J. L'être ecclésial. – P. 23-55, в особенности p. 23-24. См. корректировку этой радикальной точки зрения в: Gregersen N.H. Varieties of Personhood: Mapping the Issues // Drees W. B., Gregersen N. H., Gorman U. (ed.), The Human Person in Science and Theology. Edinbourg: T&T Clarck. – P. 1–17. Йоханнес Хайнрихс в своей статье Person. Philosophisch для Theologische Realenzyclopädie называет тезис о зарождении понятия «личность» исключительно в христианстве «eine theologiegeschichtliche Legende» (Theologische Realenzyclopädie, vol. 26, 220–225). О взглядах Зизиуласа на понятие личности см. Вольф М. По подобию Нашему. Церковь как образ Троицы / М. Вольф. – Черкассы: Коллоквиум, 2012.

[159] Цит. по Gregersen N. H. Varieties of Personhood: Mapping the Issues. – P. 5.

[160] Yannaras C. Principes anthropologiques, Contacts 37 (1975) 4-18. – P. 9.

[161] Ibid.

Бог есть событие Троичного общения Лиц. По словам митр. Иоанна (Зизиуласа), человек, в свою очередь будучи «церковной ипостасью», «тем самым демонстрирует, что то, что характерно для Бога, может быть характерным и для него: природа не определяет личность; именно личность позволяет природе существовать; свобода отождествляется с бытием человека»[162]. Подобным образом Христос Яннарас описывает человеческую природу как личностную *par excellence*:

«Человеческая природа создана, дана; не *личностная* свобода *человека составляет его бытие*, фундирует его природу или [его] сущность. Однако эта тварная природа существует лишь как *личностная* ипостась жизни. Каждое человеческое существо есть *личностное* существование, которое может «ипостазировать» жизнь как любовь, как свободу от ограничений тварной природы и от всякой необходимости – так же, как и нетварный Бог»[163].

Понятие личности особенно важно для взгляда на сущность свободы с православной точки зрения. Это понятие «связано как исторически, так и экзистенциально с христианством»[164].

Следует подчеркнуть, что православный подход к спасению также носит личностный характер. Акцент ставится не на оправдании или сотериологии как на абстрактных терминах, а на самой личности Иисуса Христа. «Личность и действие Христа по существу едины, поэтому сотериология образует аспект христологии»[165]. «Христология, взяв за отправную точку воплощение Сына Божия, неудержимо стремится осуществить обожение (θέωσις) человека в качестве цели его жизни»[166].

2. Три измерения свободы

Мы рассмотрели положение человека в мире в качестве существа, сотворенного по Божественному образу и подобию. Теперь попытаемся рассмотреть понимание человеческой свободы, характерное для православной традиции; для этого рассмотрим его в нескольких аспектах. В построенном вокруг понятия личности православном учении о свободе можно выделить три измерения: экклезиопневматическое, аскетическое и эсхатологическое.

---

[162] Zizioulas J. L'être ecclésial, Genève: Labor et Fides, 1981. – P. 11.

[163] Yannaras C. Principes anthropologiques. – P. 9.

[164] Delikostantis K. Notes d'anthropologie théologique de la liberté. – P. 41.

[165] Ware K. Salvation and theosis in orthodox theology // Luther et la Réforme Allemande dans une Perspective Œcuménique), Chambésy-Genève: Les éditions du Centre Orthodoxe, 1983. – P. 167–184.

[166] Papandreou D. Martin Luther du point de vue orthodoxe, Episkepsis 298 (1983) 14–16. – P. 15.

2.1. Экклезиопневматическое измерение свободы

Это измерение было хорошо описано о. Александром Шмеманом в его статьях «Свобода в Церкви» и «Авторитет и свобода в Церкви». В них он критикует ставшую универсальной оппозицию между свободой и авторитетом. Называя ее «разрушительной дихотомией», Шмеман утверждает:

«Если свобода как понятие и опыт утверждена и определена через понятие и опыт авторитета, то такая свобода окончательно реализует себя лишь в «убийстве», в уничтожении самого авторитета»[167].

По словам Шмемана, на протяжении веков человечество стало понимать свободу как «некое отношение к авторитету, и ее определение, как и переживание, зависит в конечном счете от определения соответствующего авторитета»[168]. Таким образом, свобода всегда находится в отношении противопоставления и не является трансцендентной. Подобная критика встречается также, например, у кард. Кристофа Шёнборна, который говорит о том, что мы привыкли судить о тайне свободы, исходя из «категорий оппозиции и необходимости»:

«Следствием падения является то, что мы не можем представить себе послушание, которое не было бы рабством, или свободу, которая не была бы превышением допустимого. Поскольку первобытное неповиновение сделало нас рабами собственной воли, мы уже не понимаем, что истинная свобода превосходит противопоставление необходимости и независимости»[169].

Логика Шмемана такова: в процессе самореализации свобода, противясь авторитету, уничтожает его и через это впоследствии уничтожает себя. В качестве примера он приводит поведение Кириллова в «Бесах» Достоевского[170], который совершает самоубийство, чтобы стать по-настоящему свободным. Ибо, находясь в этой ложной дихотомии, свобода вынуждена сталкиваться со своими ограничениями, и именно смерть является ее радикальным пределом, ограничением *par excellence*.

---

[167] Schmemann A. Liberté dans l'Église: Burke, P. et al. (éd.), Théologie d'aujourd'hui et de demain, Paris: Cerf, 1967. – P. 179-190. – P. 181. На русском языке: Шмеман А., прот. Авторитет и свобода в Церкви: Собрание статей, 1947-1983 / сост. и ред. Е.Ю. Дорман; предисл.: А.Кырлежев. – М.: Русский путь, 2009. – С. 428.

[168] Ibid. – P. 181.

[169] von Schönborn C. Sophrone de Jérusalem, Paris, 1972. – P. 198.

[170] О диалектике свободы (свобода как полная подчиненность бытию vs. свобода как бунт против Бога) у Достоевского, конституирующей нерв его творчества, см., например, две работы Луиджи Парейсона: Pareyson L. Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa, Torino: Einaudi, 1993; Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza, Torino: Einaudi, 1995.

Отказ от свободы, понимаемой и определяемой с точки зрения авторитета, «составляет самый центр православной критики по отношению к Западу»[171]. Шмеман основывает свое видение этой критики на мнении Алексея Хомякова, для которого «первейшей трагедией Запада, превзошедшей его внутренний раскол или, вернее, провоцирующей его, было отождествление Церкви с вещью, чуждой ее природе: внешним и объективным авторитетом»[172]. Шмеман считает, что сам принцип авторитета как вещи внешней по отношению к человеку является, таким образом, результатом падения, «плодом отчуждения человека от реальной жизни»[173].

«Но тогда и свобода, которую этот авторитет утверждает как область своей компетенции и как своего непременного двойника, есть тоже «падшая», негативная свобода, свобода противостояния и бунтарства, а не та онтологическая свобода, в которой человек был создан и от которой он отлучил себя в своем грехопадении. На самом деле это псевдосвобода, ибо в своей борьбе против одного внешнего авторитета она обусловлена и подчинена другому авторитету, который рано или поздно поработит ее. Иначе и быть не может, ибо негативная свобода, рожденная бунтом и протестом, не имеет собственного позитивного содержания и независимо от нового содержания, приобретенного в этом бунте, неизбежно становится новым «авторитетом» и очередной причиной все того же бесконечного процесса»[174].

Таково отрицательное определение свободы: ей не следует противопоставлять авторитет. Но как же тогда Шмеман видит ее положительное содержание? И здесь мы оказываемся перед мыслью, которая может показаться парадоксальной: Церковь – это сама свобода. Только в Церкви, по Шмеману, встречается истинная свобода, та онтологическая свобода, которая была неотъемлемой частью человека в момент его создания и от которой он стал отчужден после грехопадения:

«Христианство не пришло в мир как последняя и потому самая «объективная» истина, как последний и потому самый высший «авторитет». Употребляя все те же слова, можно сказать, что христианство вошло в мир как окончательное, последнее преодоление всякой «объективации», т.е. порабощения как мертвому «авторитету», так и мертвой «свободе». Оно вошло в мир как восстановление той истинной свободы, которую потерял человек, потеря которой и есть грехопадение в последнем смысле этого слова. Ибо грех состоит не в том, что люди нарушили закон, т.е. восстали против

---

[171] Schmemann A. Liberté dans l'Église. – P. 180.

[172] Ibid. – P. 183.

[173] Ibid.

[174] Ibid. – P. 183–184.

«авторитета», а в том, что они и Бога и мир ощутили как «авторитет», «объективировали», что они сами себя заключили в эту темницу. Вот почему Христос пришел «отпустить измученных на свободу»»[175].

Гарантом и хранителем истинной свободы, а именно свободы в Церкви, является Дух Святой. «Христианское учение о свободе, – говорит Шмеман, – как и учение Церкви, должно начинаться с учения о Духе Святом»[176], ибо «имя Духа Святого есть свобода»[177]. В то же время Он сам есть «дар этой свободы, само ее состояние, реализация, содержание и радость». Таким образом, действие Святого Духа – это «как раз победа над любым авторитетом как авторитетом и над свободой как восстанием раба против авторитета»[178]:

«Как Святой, Дух «освящает» человека, т.е. сообщает ему через благодать и синергию новые силы новой жизни, полноту Троичной жизни: он делает живущим во Христе верного. Он проявляет, иначе говоря, динамический и литургический характер человека, который должен постоянно обновляться, расти, преображаться от славы к славе. Это возможно именно благодаря свободному включению верующего в личную теандрическую жизнь Христа, как она актуализируется через крещение, проявляется в других таинствах и совершается в Евхаристии. Через Святые Тайны Дух осуществляет именно это воплощение и дает силу, чтобы личное существование верного во Христе действовало и строилось»[179].

Таким образом, свобода христианина находит свое воплощение в «участии в жизни Христа через церковные таинства»[180].

2.1.1. Истинная свобода – это союз со Христом в таинствах

Это достижение христианином свободы было хорошо описано св. Николаем Кавасилой в его знаменитом труде, где он обращается к теме жизни во Христе, которую должен вести каждый верующий. Жизнь во Христе – это не что иное, как жизнь, направленная на достижение спасения. Достижение спасения подразумевает обожение человека, которое начинается в этом мире и совершается на небесах.

---

[175] Schmemann A. Autorité et liberté dans l'Église, Le Messager Orthodoxe 40-41 (1967–1968) 40–53. – P. 48–49. На русском языке: Шмеман А., прот. Указ. соч. – С. 436–449.

[176] Ibid. – P. 47.

[177] Ibid. – P. 48.

[178] Ibid. – P. 49.

[179] Panagopoulos I. Οντολογία η θεολογία του προσώπου, Συνάχι 14 (1985) 35-47. – P. 41.

[180] Delikostantis K. Notes d'anthropologie théologique de la liberté. – P. 20.

Освящение человека определяется Кавасилой как «интимный союз» души со Христом, в котором Господь составит единый дух с верными Ему:

«Говоря об этом союзе, св. Павел учит нас, что он будет совершаться так человеколюбиво, что Спаситель будет иметь один дух со своими избранниками: «А соединяющийся с Господом есть один дух с Господом»[181]; и еще: «одно тело и один дух, как вы и призваны»[182]. Ибо подобно тому, как благость Божия неизреченна, так и любовь Его к людям, несравненная, превосходит всякое человеческое выражение: «мир Божий, который превыше всякого ума»[183]; таким же образом, вследствие этого Его союз с избранными в интимной близости перевешивает любой другой союз, какой только можно себе представить, и не терпит никакого сравнения»[184].

Этот союз предполагает возрождение жизни христианина, а именно его обожение. Как можно совершить это возрождение жизни? Только благодатью Божией, т.к. обожение, будучи высшим духовным опытом, не может быть отнесено к природной силе человека. «Бог – это личность, и без Его инициативы Он не может быть познан»[185]. Максим Исповедник описывает процесс обожения так:

«[Человек] не имеет по своей природе силы быть или именовать себя Богом, но он становится и именуется так силой Божьей и благодатью. Нет в природе силы, способной войти в естественную связь с благодатью, так как в этом случае благодать была бы уже не благодатью, а проявлением энергии природной силы... И если обожение совершается силой природы, тогда оно является делом природы, а не даром Божьим. Такой человек был бы Богом по природе... [Обожение] – это вознесение скорее пережитое, чем совершенное. Ибо вознесение есть пассивное состояние того, кто возносится, и действие того, кто возносит»[186].

Роль человека в обожении состоит, по Кавасиле, в полном подчинении воле Божьей:

«Это средство заключается в сотрудничестве Божественного, зависящего от Господа нашего, и человеческого, а именно нашей доброй воли, роль которой состоит скорее в том, чтобы покориться благодати, не оставить свое сокровище, не погасить уже зажженную лампу. Да, наши действия сводятся

---

[181] 1Кор. 6:17.

[182] Еф. 4:4.

[183] Флп. 4:7.

[184] Cabasilas N. La vie en Jésus-Christ, Chevetogne: Éditions de Chevetogne, 1960. – P. 22.

[185] Père Théophane. Le mystère de la liberté dans l'homme déifié, selon saint Maxime le Confesseur, Contacts 149 (1990) 4–15. – P. 6.

[186] S. Maximus Confessor. Ambiguorum liber, PG 91, 1237 AD.

к тому, чтобы избегать всего, что, будучи вредным для жизни, порождает смерть: интерес человека, равно как и добродетель, требует, чтобы он не направил на себя самого меч, не бежал от блаженства, не сбросил с головы венец»[187].

В то время как роль Христа заключается в том, чтобы «непередаваемым образом вливать в наши души жизненную силу», Господь «действительно присутствует и способствует развитию жизненных принципов, заложенных Им в нас»[188]. Он присутствует таким образом, «посредством которого мы становимся Его членами и вместе с Ним образуем только тело и душу»[189]. Но христиане не просто становятся членами Тела Христова – они становятся детьми Божьими:

«Христос вмешивается, чтобы разорвать узы нашей плененной свободы, на месте греха, смерти и закона. Христианская свобода, как ее понимает апостол, по существу напоминает сыновний дух. Посланный христианам как плод искупительных страданий, Святой Дух заставляет их действовать по любви, как детей Божьих, по примеру Христа. Таким образом, основой христианской свободы является приемное сыновство [la filiation adoptive], полученное Христом по инициативе Отца и осуществленное Духом Святым»[190].

Далее речь идет о способе дарования Божественной благодати человеку. Кавасила подчеркивает, что Христос действует через таинства:

«Именно благодаря таинствам, которые возвещают о Его смерти и погребении, мы рождаемся к сверхъестественной жизни, образуемся и соединяемся преестественно с Господом.

[...] Мы живем этим хлебом, укрепляемся этим помазанием, получив бытие в этом погружении.

[...] Таинства: вот путь, который указал нам Господь наш; дверь, которую Он открыл здесь, на земле; и, вернувшись к Отцу своему, не закрывая их, Он, пройдя этим путем и этой дверью, возвращается к людям»[191].

Таинства для Кавасилы – это «врата благодати»[192]. И именно через эти врата христианин может испытать этос свободы. «Свобода христианина – это не индивидуальная свобода, а свобода-в-общении в Церкви; свобода людей и свобода в качестве личности»[193].

---

[187] Cabasilas N. La vie en Jésus-Christ. – P. 26.

[188] Ibid.

[189] Ibid. – P. 26.

[190] Timiadis E. Le sens de la liberté dans la pensée orthodoxe. – P. 15.

[191] Cabasilas N., La vie en Jésus-Christ. – P. 27–28.

[192] Ibid. – P. 31.

[193] Delikostantis K., Notes d'anthropologie théologique de la liberté. – P. 20.

2.2. Аскетическое измерение свободы

В центре христианской жизни находится участие в жизни Христа через таинства. Но она не ограничивается лишь этим. Другим важным аспектом для свободного христианина является аскетическое измерение той жизни, которую он ведет.

Подвижники находили истинное освобождение в подчинении плотского духовному. Митр. Эмилиан (Тимиадис) пишет:

«Монашеский принцип презрения к миру, *contemptus mundi*, со своим эквивалентом, *saeculi actibus sa facere alienum*, находит свою мотивацию в высшей цели: выйти за пределы земных реальностей, разорвать связи временного, чтобы реализовать свое собственное призвание. Отвергнуть мир, чтобы наконец обрести полную свободу посвящения себя Вечному. Это не исчезновение, это превосхождение. Монах сознательно ограничивает свое видение земного и преходящего, чтобы лучше распоряжаться созерцанием духовного»[194].

Но было бы большой ошибкой считать аскезу делом, предназначенным только для монахов. Каждый христианин призван к аскезе, которая манифестирует себя в христианстве как средство преодоления себя, как подчинение индивидуального «я» небесной сфере. Таким образом, христианская аскеза отличается от аскезы античных философов, установивших дуализм между душой и телом, между плотским и духовным. Тогда как христианство переориентировало аскезу: «христианство придает аскезе правильное направление и истинный смысл, связывая ее со своим эсхатологическим Евангелием»[195].

Аскеза освобождает человека от его страстей, лежащих в основе греха и являющихся воплощением эгоцентризма. Она не противница тела, а скорее противница образа жизни «по плоти». «Если аскеза есть преодоление себя, иссечение той же воли и смирение, то христианство не только аскетично, но абсолютно аскетично»[196].

Однако аскеза не является автономной и самодостаточной. Она всегда нуждается в освящении со стороны Бога: «аскетические усилия человека [...] должны получить печать животворящей благодати, которая дарована тайне Церкви и Божественным таинствам ее, которые приводят их к конечной цели – единению с Богом, возвышая и дополняя человеческое усилие»[197].

---

[194] Timiadis E. Le sens de la liberté dans la pensée orthodoxe. – P. 2.

[195] Delikostantis K.. Η γοητεία του ασκητισμού. Η Ορθοδοξία ως πρόταση ζωής, Αθήνα, 1993. – P. 38.

[196] Ibid.

[197] Idem. Notes d'anthropologie théologique de la liberté. – P. 28.

Именно в благодати аскеза встречает истинную, т.е. бескорыстную, любовь. Эта любовь будет направлять христианина, пытающегося продвинуться в своей аскетической свободе. Имея любовь в качестве своей цели на земле, аскеза, таким образом, не стремится к отделению или удалению человека от мира, но наоборот: она ищет *освящения мира в духе милосердия*. «Аскетический этос православия есть ответ Церкви на наше современное стремление к наслаждениям и на поклонение тому, что есть жертва современного человека идолам»[198].

Но эта встреча аскезы и милосердия возможна только в Церкви: «аскеза, соединяя человека с Троичным Богом, в то же время примиряет его и соединяет с братьями. [...] В церковной общине любви, и вместе с любовью, подчеркивается и превозносится аскетическая свобода христианина»[199].

2.3. Эсхатологическое измерение свободы

В ходе этой статьи мы не раз определяли истинную свободу как полное подчинение человеческой воли воле Божественной. Это значит, что христианин должен действовать, приводя все свои действия в соответствие с Божественными заповедями. Проиллюстрируем это еще раз словами св. Максима Исповедника:

«Это покорность, согласно которой Сын подчинит Отцу тех, кто добровольно согласится подчиниться. [...] Свобода, через которую смерть вошла в нас, [...] отныне полностью подчиняется Богу; она становится самовластной именно потому, что она принимает самовластие [Бога], и потому, что она хочет только того, чего хочет Бог. Это то, что говорит своему Отцу наш Спаситель, который положил на Себе отпечаток того, что является нашим: «впрочем, не как Я хочу, но то, что Ты хочешь»[200], или то, что говорит Божественный апостол, не зная более, есть ли у него своя жизнь: «Если я живу, то уже не я живу, а Христос живет во мне»[201]. Не смущайтесь тем, что я только что сказал. Ибо я не говорю, что происходит подавление свободы, а скорее установление, закрепление и естественная неизменность, или добровольное подчинение»[202].

Конечно, мы должны стремиться к этому, но прийти к совершенному согласию воль на постоянной основе в этой жизни практически невозможно. Ириней Осэр отмечает, что «полное обожение завершится только в вечности;

---

[198] Idem. Liberté chrétienne et monde contemporain. – P. 11.

[199] Idem. Notes d'anthropologie théologique de la liberté. – P. 28.

[200] Мф. 26:39.

[201] Гал. 2:20.

[202] S. Maximus Confessor. Ambiguorum liber, PG 91, 1076 AB.

тем не менее оно готовится здесь, и здесь мы можем ощутить его вкус»[203]. Таким образом, человечество оказывается в ситуации эсхатологической диалектики: *уже / еще не*. Св. Макарий пишет:

«Царство света и Иисус Христос, небесный образ, озаряют душу отныне втайне и царствуют в душах святых; однако Христос, сокрытый от глаз человеческих, виден только очам души до дня воскресения, когда само тело будет покрыто и прославлено светом Господним, который отныне присутствует в душе»[204].

Поэтому истинная свобода доступна – по крайней мере, большинству людей – только в загробной жизни. С другой стороны, то, что мы можем сделать уже в этой жизни, – это восстановить истинные отношения между человеком и миром. Таким образом, здесь возникает эсхатологическое измерение, которое также играет очень важную роль в трактовке природы свободы. Суть этого измерения хорошо раскрыл митр. Иоанн (Зизиулас)[205].

Будущее мира и выживание Божественного творения зависит от человека. Зизиулас объясняет, что, поскольку мир имеет свое начало и, очевидно, будет иметь свой конец, смысл и истина всего творения должны быть поставлены под вопрос и переосмыслены. Творение ждет существа, которое определялось бы не началом, а своей целью. Это существо – человек, с которым Бог разделяет свою свободу. Поскольку человек возносит творение к Богу, оно освобождается от собственных границ и становится личностным[206]. Стремление человека обрести свободу в отношениях с Богом задерживало приход этой свободы к творению, которое продолжает удерживаться своей смертностью.

Следуя за св. Максимом Исповедником, Зизиулас говорит, что начало не будет иметь последнего слова, поскольку конец переопределит его. Христос является целью творения и окажется также его подлинным происхождением. Мы должны мыслить историю как движение, имеющее два направления: направление к концу, для которого был создан мир, и направление, начинающееся с *eschata*. Поскольку истина истории определяется именно концом, то только ведущие к ней события представляются обладающими истинным бытием: исторические события Откровения не имеют в себе реальности сами по

---

[203] Hausherr I. Philautie, Rome, 1952. – P. 60.

[204] S. Macarius Aegiptius. Homiliae Spirituales II, 5, PG 34, 468 AB.

[205] См. его книгу Remembering the Future: An Eschatological Ontology, London: T&T Clark, 2012, а также его лекцию The End Is Where We Start From, прочитанную в Женевском университете 24.10.2015. Видео лекции доступно по ссылке: https://mediaserver.unige.ch/play/91928.

[206] Zizioulas J. Preserving God's creation (III), King's Theological Review 13 (1990), 1–5. – P. 4.

себе, но обладают ею по отношению к тому концу, к которому они ведут и от которого исходит реальность. По словам Зизиуласа, «конец порождает наше спасение, освобождая нас от рабства прошлого»[207].

Будущее определяется Христом. Взяв мир в свои руки и обратив его к Богу, новый человек освобождает творение от неудавшегося пребывания человека без Бога:

«В присутствии эсхатологического дня, во время вторжения *eschata* в настоящее, во время преображения и обновления мира, когда «все сотворенное радуется Воскресению» Христа, которое есть «Воскресение всех»[208], свобода христианина также означает восстановление правильного отношения человека к творению в целом, переход от собственнического отношения к миру к личному и евхаристическому использованию мира, от *имения* и *обладания* к *бытию* и *соучастию*: «актуализация жизни как события общения и отношений»[209]»[210].

Человек, соединенный с Богом, уже не находится во владении смерти, ибо смерть – в церковном видении – представляется отделением человека от Бога, отречением от своего отношения к Нему, отказом от жизни как места милосердия и общения. Таким образом, церковное сознание верит в бессмертие человека.

Эта вера Церкви в бессмертие человека не проявляется как вера в загробную жизнь, которая будет хранить то, что останется от человека. Это скорее уверенность в том, что основа самого бытия человека не будет сохранена его природой или способностями, а будет сохранена и сформирована отношением человека к Богу и любовью Бога к человеку. Эта вера в бессмертие человека есть, как говорит Яннарас, «уверенность в том, что эта любовь не прекратится, но всегда будет составлять мою жизнь, независимо от того, работают или нет мои психосоматические способности»[211]. Данная вера не аргументируется идеологически, она берет человеческие надежды и жажду жизни и возводит их в область Божественной любви. Вот как Яннарас иллюстрирует это:

«Тот, кто посылает нам здесь и сейчас благодать такого изобилия жизни, несмотря на наше психосоматическое сопротивление реализации жизни (истинной жизни, которая есть преодоление себя и общение в любви), также обещал нам полноту жизни, прямое усыновление, отношения лицом к лицу с Ним, когда угаснут на земле конечные сопротивления нашего восстания.

---

[207] Во время лекции в Женеве. См. прим. 73 выше.

[208] Воскресный икос 2-го гласа.

[209] Yannaras C. La foi vivante de l'Église, Paris: Cerf, 1989. – P. 84.

[210] Delikostantis K. Notes d'anthropologie théologique de la liberté. – P. 18.

[211] Yannaras C. Principes anthropologiques. – P. 17.

Как сложатся эти новые отношения с Ним и через какие способности, я не знаю. Я лишь верю. То, что я знаю через откровение истины, которой мы были награждены, заключается в том, что мои отношения всегда будут личными, что перед Ним я буду таким, каким Бог меня знает и любит. Я буду с моим именем и с возможностью вести с Ним диалог, как Моисей и Илия на горе Фавор»[212].

3. Свобода воли: священный дар Божий, необходимый для спасения

Если спросить христианина о том, как стало возможным грехопадение прародителей, он непременно ответит: из-за недолжного использования свободы. Человечество в лице Адама утратило свою райскую свободу, которая состояла в согласии человеческой воли с Божественной волей.

Восстановить это согласие – конечная цель человеческой жизни. Это возможно только через участие в искупительных делах Христа. Христос исцеляет нас и берет на Себя нашу греховную природу. Но спасение – хотя и основывается на Божественном воплощении – не есть нечто автоматическое. Христос взял не только человеческое тело, но и человеческий разум и волю. Он обладал человеческой волей – волей, добровольно подчинившейся Божественной воле и сотрудничавшей с ней посредством осуществления собственной свободы выбора. Вспомним сцену на Елеонской горе: «Отче! о, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня! впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет»[213].

То, что верно для Христа, верно и для человека в его отношениях с Ним. «Спасение означает добровольное послушание, свободное сотрудничество»[214]. Таким образом, есть две истины, которые дополняют друг друга: 1) спасение – это Божественное действие; 2) будучи сотворенным по Божественному образу и подобию и, таким образом, наделенным свободой как Божественным качеством, человек получает доступ к этой утраченной свободе благодаря жертве Христа: «Для свободы освободил нас Христос. Итак, стойте твердо и не впрягайтесь снова в ярмо рабства!»[215] Человек не может быть спасен без Божественной благодати. Но Бог не спасет его без добровольного согласия самого человека. Человеческая воля – непременное условие, без которого спасение невозможно, хотя роль Бога в нем несравненно важнее.

---

[212] Ibid. – P. 17–18.

[213] Лк. 22:42.

[214] Ware K. Salvation and theosis in orthodox theology. – P. 179.

[215] Гал. 5:1.

Отсюда следует, что существование свободной воли практически никогда не ставилось под сомнение в восточной православной мысли. Православный, услышавший лютеранскую прокламацию рабства воли, мог бы чувствовать себя очень подавленным. Правда, православные разделяют мнение Лютера о том, что человек, оставленный лишь с собственными силами, не может произвести ничего, что имело бы перед Богом хоть какую-то ценность. Однако в православии существует мнение, что грешник, совершенно не способный стать праведником без помощи свыше, не утратил своей свободы. Он не является жертвой непреодолимого влечения к предметам мира сего. В нем нет ничего, что могло бы заставить его беспрестанно грешить. Петр Могила пишет: «Свободная воля человека – это свободная, неистребимая воля; она рождается из размышлений, т.е. из рассуждений, о том, добро или зло следует совершать. Разве разумные существа не должны иметь действующую природу и свободно пользоваться ею под руководством разума? Разум этот был не поврежден в своем совершенстве, когда человек находился в состоянии невинности, т.е. до греха»[216]. Что касается Бога, то он, будучи автором и опорой нашей свободы, совершенно не хочет быть ее разрушителем или ограничителем. «Для Бога человеческая свобода безгранична. Он не желает вмешиваться насильно и наносить удары по свободе воли»[217].

Существование свободной воли в человеке является, по сути, непременным условием возможности спастись. Бог и человек – оба вместе! – действуют с целью обожения падшей человеческой природы. Мирра Лот-Бородина так описывает этот синергизм в деле спасения человека:

«Двукрылый синергизм, в рамках которого отвоеванная и исполненная свобода есть не что иное, как принятие–адаптация [l'adoption-adoptation] «естественным» желанием или чистым сердцем *посылаемого дара* [don infus]. Отсюда очевидный парадокс: чем выше поднимается воля, тем меньше она зависит от утраченной свободы воли. […] Являясь добровольным лишением, свобода на добровольной основе связывает свою *arbitrium* в конечном отвоевании истинного «*я*», ибо именно сопротивление благу порождает наше «несходство» с *Imago* и убивает природу. Итак, ни необходимости, ни принуждения: *synergeia*, живое и всестороннее сотрудничество»[218].

«Высшая свобода, освобожденная изнутри от испорченного желания, возносится к *non posse peccare*, потому что она присоединяется к *non posse*

---

[216] Цит. по Karmiris I. Τα δογματικα και συμβολικα μνημεια της Ορθοδοξου Καθολικης Εκκλησιας, t. II, Αθήνα, 1953. – P. 607.

[217] Timiadis E. Le sens de la liberté dans la pensée orthodoxe. – P. 3.

[218] Lot-Borodine M. La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs. – P. 233–234.

turbari: словом, свобода блаженных, неосуществимая в полной мере здесь, на земле»[219].

Это живое и всестороннее сотрудничество предполагает участие всего человека: как в его внутренней жизни, так и в жизни, которую он ведет в мире. Тогда мы приходим к равновесию между верой и делами. Ибо христианская вера «не только не нейтрализует человека, заключая его в свою внутреннюю сущность и в стремление к личному спасению, как утверждают современные и более древние критики христианства, но она стимулирует неожиданные и неисчерпаемые силы, поднимает общественное, политическое и пастырское воображение, укрепляет и активизирует человека. Христианская свобода есть конструктивное пробуждение, благотворительная тревога, она есть любовь и животворящее действие»[220].

Завершим эту статью цитатой из о. Сергия Булгакова, дающей нам представление о равном значении веры и трудов на пути человека к спасению:

«Усилия человека таинственным образом соединяются с Божьим даром божественного сыновства, силой обожения. В этом стремлении должен быть взят весь человек, а не только одна сторона человека. Усилие выражается действием веры. Она утверждает человеку свое искупление кровью Христа и примирение с Богом. И стремление к спасению выражается также в делах, которые являются естественным плодом веры и в то же время составляют путь, жизнь веры: «Вера без дел мертва». Вера и дела есть участие человека в своем обожении силою Христовой; это есть осуществление подобия Божия силою восстановленного в человеке образа Божия, который есть Христос. […] Спасение человека, которое совершено было Новым Адамом, Христом, для всего человечества *свободным* подвигом, *свободно* же *усвояется* и каждым отдельным человеком. Оно не может быть достигнуто своими силами, однако его свободе оставляется его приятие или же неприятие, усвоение спасения чрез возрождение в себе подобия Божия. Именно этот смысл и имеет подвиг веры, осуществляемый и в подвиге жизни, в делах. Своими человеческими силами человек не мог бы примириться с Богом, восстать от своего падения. И для человека уже вполне недоступно обожение, которое может совершиться для него лишь Божественным снисхождением. *Объективную* сторону, основание спасения для человека совершает Бог, но субъективную сторону, усвоение спасения совершает сам человек. Поэтому для человека недостаточно *пассивного* уверования в свою спасенность, которое оставляет его в сознании своего личного греховного бессилия и дает ему лишь уверенность в

---

[219] Ibid. – P. 234.

[220] Delikostantis K. Liturgie et action. – P. 1.

своем оправдании на суде Божием, in acto forensi, чрез применение некоей амнистии. И человек не может также своими усилиями (верой и делами) *заслужить* для себя спасение, которое подается ему даром любви Божией, или этот дар для себя умножить на основании принадлежащего ему права, но он может и должен этот *безмерный* дар обожения себе усвоять в меру своего свободного усилия, сотворяя в себе подобие Божие на едином основании, которое есть Христос»[221].

Список литературы

1. *Булгаков С.Н.* Православие. Очерки учения православной церкви / С.Н. Булгаков. – Минск: Изд-во Белорусского экзархата, 2011.
2. *Основы* учения Русской православной церкви о достоинстве, свободе и правах человека. Электронный доступ: https://mospat.ru/ru/documents/ dignity-freedom-rights/
3. *Шмеман А., прот.* Авторитет и свобода в Церкви: Собрание статей, 1947–1983 / сост. и ред. *Е.Ю. Дорман*; предисл.: *А. Кырлежев*. – М.: Русский путь, 2009.
4. *Cabasilas Nicolas*. La vie en Jésus-Christ, Chevetogne: Éditions de Chevetogne, 1960.
5. *Delikostantis Konstantin*. Liberté chrétienne et monde contemporain [Текст лекции, прочитанной в Институте высших исследований в области православного богословия в Шамбези], 2005.
6. *Delikostantis Konstantin*. Liturgie et action [Текст лекции, прочитанной в Институте высших исследований в области православного богословия в Шамбези], 2005.
7. *Delikostantis Konstantin*. Notes d'anthropologie théologique de la liberté [Текст курса лекций, прочитанного в Институте высших исследований в области православного богословия в Шамбези], 2005.
8. *Gregersen N.H.* Varieties of Personhood: Mapping the Issues. *Drees W.B., Gregersen N.H., Gorman U. (ed.),* The Human Person in Science and Theology. Edinbourg: T&T Clarck. − P. 1–17.
9. *Hausherr Irénée.* Philautie, Rome, 1952.
10. *Jüngel Eberhard*. *Homo humanus*. La signification de la distinction réformatrice entre la personne et ses œuvres pour la façon dont l'homme moderne se comprend lui-même, Revue de Théologie et de Philosophie 119 (1987) 33-50.

---

[221] Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви / С.Н.Булгаков. – Минск: Изд-во Белорусского экзархата, 2011. – С. 148, 151–152.

11. *Karmiris I.* Τα δογματικα και συμβολικα μνημεια της Ορθοδοξου Καθολικης Εκκλησιας, t. II, Αθήνα, 1953.

12. *Lot-Borodine Myrrha*. La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs, Paris: Cerf, 1970.

13. *Maxime le Confesseur*. Ambigua, Paris: les Éd. de l'Ancre, 1994.

14. *Panagopoulos Ioannis*. Οντολογία η θεολογία του προσώπου, Συνάχι 14 (1985) 35-47, p. 41.

15. *Papandreou D.* Martin Luther du point de vue orthodoxe, Episkepsis 298 (1983) 14-16.

16. *Père Théophane*. Le mystère de la liberté dans l'homme déifié, selon saint Maxime le Confesseur, Contacts 149 (1990) 4–15.

17. *Schmemann Alexandre*. Autorité et liberté dans l'Église, Le Messager Orthodoxe 40-41 (1967-1968) 40-53.

18. *Schmemann Alexandre*. Liberté dans l'Église, *Burke Patrick et al. (éd.)*, Théologie d'aujourd'hui et de demain, Paris: Cerf, 1967, p. 179–190.

19. *S. Macarius Aegiptius.* Homiliae Spirituales, PG 34.

20. *S. Maximus Confessor.* Ambiguorum liber, PG 91.

21. *Timiadis Emilianos*. Le sens de la liberté dans la pensée orthodoxe, Bern: Conscience et liberté, 1974.

22. *von Schönborn Cristoph.* Sophrone de Jérusalem, Paris, 1972.

23. *Ware Kallistos*. La théologie orthodoxe au vingt-et-unième siècle, Irenikon 77 (2004) 219-239.

24. *Ware Kallistos*. La Trinité, cœur de notre vie, Contacts 125 (1983) 33-49.

25. *Ware Kallistos*. Salvation and theosis in orthodox theology, Luther et la Réforme Allemande dans une Perspective Œcuménique [3ème séminaire théologique du Centre orthodoxe du Patriarcat Œcuménique (25 avril – 29 mai 1982)], Chambésy-Genève: Les éditions du Centre Orthodoxe, 1983, p. 167–184.

26. *Yannaras Christos*. La foi vivante de l'Église, Paris: Cerf, 1989.

27. *Yannaras Christos*. Principes anthropologiques, Contacts 37 (1975) 4–18.

28. *Zizioulas John*. Being as a Communion, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1997.

29. *Zizioulas John*. Communion and Otherness, London: T&T Clark, 2006.

30. *Zizioulas Jean*. L'être ecclésial, Genève: Labor et Fides, 1981.

«НОВЫЙ АТЕИЗМ»: ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА СО СТОРОНЫ РЕЛИГИОЗНО-ОРИЕНТИРОВАННОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

А. В. Камалдинов[222]

В статье рассматриваются основные векторы критики, направленной на некоторые постулаты «Нового атеизма» со стороны современных религиозных мыслителей. При подобном выявлении «слепых пятен» в риторике «Нового атеизма» демонстрируется философская некомпетентность его главных действующих лиц.
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: «новый атеизм», теология, трансидеология, богословие, философия.

«Новый атеизм» − условное определение системы взглядов некоторых современных публицистов и ученых, в основе которой лежит отрицание какой-либо сверхъестественной реальности, а также положение об иррациональной природе религиозности и религиозной веры. Данное движение возникло в середине 2000-х гг. в англоязычных странах. Основными деятелями «Нового атеизма» считаются так называемые «4 всадника атеизма»: биолог-эволюционист Ричард Докинз, журналист и публицист Кристофер Хитченс, философ Дэниел Деннет и научный публицист Сэм Харрис.

По понятным причинам идеи «Нового атеизма» активно критикуются со стороны религиозной интеллектуальной общественности. Одним из самых влиятельных критиков «Нового атеизма» является богослов, профессор теологии Оксфордского университета Алистер МакГрат. Р. Докинз, по мнению МакГрата, пытается полностью отождествить науку с антирелигиозностью, однако на самом деле наука не может быть религиозной или антирелигиозной. Таким образом, Докинз просто навязывает всем собственную интерпретацию дарвинизма.

МакГрат обращает внимание на то, что многие исторические примеры, используемые «Новыми атеистами» в качестве подтверждения существования непримиримого конфликта между наукой и религией, были серьезно искажены, например, история суда над Галилео Галилеем[223]. Аргументы До-

---

[222] Камалдинов Алексей Вячеславович – аспирант кафедры истории религии и теологии Института истории и социальных наук РГПУ им. А.И. Герцена, aleksej.kamaldinov.93@mail.ru

[223]McGrath, A. New Atheism is falling from grace / A. McGrath. – Текст: электронный // Evangelical Focus: [сайт]. – 2016. – 21 марта. – URL:

кинза он характеризовал как «ту же самую изворотливую риторику и усталые старые клише»[224].

МакГрат утверждает, что «Новый Атеизм» столь же нетерпим, что и религиозный фундаментализм[225]. Их «критика религии основана на рассказах с чужих слов и анекдотических свидетельствах вместо серьезных исследований и отличается скорее риторикой, чем рациональностью»[226].

Неоднократно к критике «Нового атеизма» обращался и бывший архиепископ Кентерберийский Роуэн Уильямс. В обзоре на книгу Руперта Шора «God is no Thihg», Уильямс критикует один из ведущих аргументов «новых атеистов». Этот аргумент гласит, что все в мире детерминировано, а потому все, в конечном счете, сводится к единственной первопричине – богу. Однако, подчиняясь всеобщей тенденции, бог также должен обладать причиной. Следовательно, концепция бога не может функционировать, поскольку бесконечно регрессирует. Однако Уиьямс утверждал, что бог не может быть элементом причинно-следственной цепи, не может быть «вещью»[227]. Концепция бога не является просто «инструментом», помогающим объяснить существующие вокруг явления и феномены. Бог находится вне процесса творения и лишь запускает его.

Довольно сильным критиком «Нового атеизма» является ирано-американский религиовед и писатель Реза Аслан. Основная идея Аслана заключается в том, что так называемый «Новый атеизм» вовсе не является атеизмом – это антитеизм. «Атеист считает, что бога нет, и потому не исповедует ни одной религии. Антитеист же выступает против самой идеи религиозных убеждений, часто рассматривая религию как коварную силу, которая

---

http://evangelicalfocus.com/blogs/1468/New_atheism_is_falling_from_grace(дата обращения: 23.03.2020).

[224]Golijanin, V. New Atheism and 'Evil' of Religions: The Call of Pastoral Theology for Building New Apologetics/ V. Golijanin. -Текст: электронный// Academia: [сайт]. – 2015. URL: https://www.academia.edu/27029900/New_Atheism_and_Evil_of_Religions_The_Call_of_Pastoral_Theology_for_Building_New_Apologetics (дата обращения: 17.02.2020).

[225]McGrath, A. New Atheism is falling from grace/ A. McGrath. – Текст: электронный//Evangelical Focus: [сайт]. – 2016. – 21 марта. – URL:http://evangelicalfocus.com/blogs/1468/New_atheism_is_falling_from_grace(дата обращения: 23.03.2020).

[226]Худиев, С. Л. «Новые атеисты»: кто они, и за что нам их благодарить/ С. Л. Худиев. – Текст: электронный// Фома: [сайт]. – 2012. – 24 апреля. – URL: https://foma.ru/novyie-ateistyi.html(дата обращения: 17.03.2020).

[227]Williams, R. God Is No Thing by Rupert Shortt review – an excellent response to New Atheism/ R. Williams. – Текст: электронный//The Guardian: [сайт]. – 2016. – 24 марта. – URL: theguardian.com/books/2016/mar/24/god-no-thing-rupert-shortt-review-response-new-atheism (дата обращения: 23.03.2020).

должна быть изгнана из общества, при необходимости – насильственно»[228]. Антитеизм возникает на излете эпохи Просвещения, историю атеизма можно же при желании проследить вплоть до возникновения теизма. Антитеизм был идеологически обоснован в марксистском учении, а достиг своего пика при постройке крупных социалистических государств, таких как СССР и КНР[229]. Антитеизм крайне опасен: «В конце концов, если вы действительно верите, что религия является «одним из величайших зол в мире», которая плоха так же, как оспа, и которая хуже, чем изнасилование; если вы считаете религию формой жестокого обращения с детьми; если это «Насильственные, иррациональные, нетолерантные явления, связанные с расизмом, трайбализмом и фанатизмом, помноженные на невежество, презрение к женщинам и принуждение детей» – если вы на самом деле поверите в это, как далеко вы готовы зайти, чтобы избавить мир от этого?»[230]

Идею о схожести религиозного фундаментализма и «Нового атеизма» выразил также исследователь из Эдинбургского университета Лиам Джерольд Фрейзер. Протестанты-фундаменталисты пренебрегают библейской герменевтикой и отказываются от аллегорических чтений текста. При этом атеисты не просто отвергают Писание, но используют для его опровержения образ, созданный непосредственно в протестанском дискурсе. «Предполагается, что Библия должна быть источником научной истины, целостного знания без противоречий, и должна предоставлять исторически точную информацию о прошлых событиях»[231]. «Новые атеисты используют следующую герменевтическую процедуру: они вытаскивают из контекста несколько отрывков, содержащихся в разных частях Писания, а затем демонстрируют их полную несовместимость. Таким образом, один и тот же основополагаю-

---

[228]Aslan, R. Reza Aslan: Sam Harris and "New Atheists" aren't new, aren't even atheists/ R. Aslan. – Текст: электронный//Salon: [сайт]. – 2014. – 21 ноября. – URL:https://www.salon.com/2014/11/21/reza_aslan_sam_harris_and_new_atheists_arent_new_arent_even_atheists/(дата обращения: 23.03.2020).

[229]Aslan, R. Reza Aslan: Sam Harris and "New Atheists" aren't new, aren't even atheists/ R. Aslan. – Текст: электронный//Salon: [сайт]. – 2014. – 21 ноября. – URL:https://www.salon.com/2014/11/21/reza_aslan_sam_harris_and_new_atheists_arent_new_arent_even_atheists/(дата обращения: 23.03.2020).

[230]Aslan, R. Reza Aslan: Sam Harris and "New Atheists" aren't new, aren't even atheists/ R. Aslan. – Текст: электронный//Salon: [сайт]. – 2014. – 21 ноября. – URL:https://www.salon.com/2014/11/21/reza_aslan_sam_harris_and_new_atheists_arent_new_arent_even_atheists/(дата обращения: 23.03.2020).

[231]Fraser, L. J. Opposites Attract: the Shared Intellectual Structure of New Atheism and Protestant Fundamentalism/ L. J. Fraser. – Текст: электронный// Academia: [сайт]. – URL:

https://www.academia.edu/11643980/Opposites_Attract_the_Shared_Intellectual_Structure_of_New_Atheism_and_Protestant_Fundamentalism (дата обращения: 23.03.2020).

щий принцип, лежащий в основе мировоззрения, порождает две противоположные позиции.

Фрейзер подытоживает, что оба явления – христианский фундаментализм и «Новый атеизм» – имеют одно и то же существенное содержание, но обладают различной формой, а начало обоих заключено в важнейшем протестантском принципе – sola scriptura[232].

Преподаватель православного богословского факультета Ведран Голиянин писал, что «Новый атеизм» в лице Р. Докинза терпит неудачу уже на стадии определения понятия «Бог». Не существует единого религиозного понятия о Боге. Боги индуизма не тождественны богам авраамических религий; «творение из ничего» также не является общепринятым мифом. А потому здесь критике подвергается не всеобщий мем бога, а именно Бог Авраама[233].

Голиянин демонстрирует, как Докинз отказывается задавать вопрос «почему?» по отношению к существованию Вселенной. Его стремление избежать телеологических вопросов выдает в нем неспособность существовать вне зоны комфорта. При этом теория мемов, которая не обладает серьезным научным фундаментом, имеет право на существование в научном дискурсе. Столь же непоследователен и Д. Деннет, который пытается избежать антропоморфизмов, говоря об эволюции, но при этом использует понятие «слепой часовщик», созданное Докинзом. Деннет указывает на то, отношение к неверующим людям в западных странах не очень хорошее, в том числе со стороны властей, но при этом не отрицает влияния США и Великобритании на весь мир, а также степень развитости этих стран. При этом, Деннет отрицает, что моральные ценности христианства ответственны за высокий уровень жизни в западных обществах.

Известным российским критиком «Нового атеизма» является журналист и богослов Сергей Худиев. «Новые атеисты», как пишет Худиев, отрицают концепцию свободы воли, поскольку являются последовательными детерминистами. С. Харрис сказал по этому поводу: «Для свободной воли нет места в

---

[232]Fraser, L. J. Opposites Attract: the Shared Intellectual Structure of New Atheism and Protestant Fundamentalism/ L. J. Fraser. – Текст: электронный// Academia: [сайт]. – URL: https://www.academia.edu/11643980/Opposites_Attract_the_Shared_Intellectual_Structure_of_New_Atheism_and_Protestant_Fundamentalism (дата обращения: 23.03.2020).

[233]Golijanin, V. New Atheism and 'Evil' of Religions: The Call of Pastoral Theology for Building New Apologetics/ V. Golijanin. -Текст: электронный// Academia: [сайт]. – 2015. – URL: https://www.academia.edu/27029900/New_Atheism_and_Evil_of_Religions_The_Call_of_Pastoral_Theology_for_Building_New_Apologetics (дата обращения: 17.02.2020).

причинно-следственном порядке»[234]. Р. Докинз писал: «Воздаяние как моральный принцип несовместим с научным взглядом на человеческое поведение»[235]. Худиев абсолютно согласен с данной точкой зрения, поскольку механистический взгляд на мир делают бессмысленной саму идею ответственности. Однако здесь атеисты не только пренебрегают повседневным опытом каждого человека, но также и противоречат сами себе, выражая свое негодование религиозными людьми, не учитывая тот факт, что любое, даже самое гнусное деяние во имя чего бы то ни было детерминировано абсолютно иными внешними причинами.

Также, С. Худиев обратил внимание на равнодушие чисто материалистического курса «Нового атеизма» к вопросу о распространении трансидеологии в западных странах. После небольшой стычки с трансгендерами в 2015 году, выразившейся в поддержке феминистки Гермионы Грир, «Фонд Ричарда Докинза за разум и науку» отметил, что «наука на стороне трансгендерных людей». Худиев пишет, что «новые атеисты» сломя голову бросались на религиозную веру как на веру, не основанную на эмпирических данных, но при этом поддерживают веру трансгендеров в собственную идентичность, которая абсолютно противоречит биологическим показателям человека. Религия, по мнению «новых атеистов», разрушительно влияет на детей, но ЛГБТ- и трансидеология не приносят детям никакого психологического или физического вреда. «Когда надо противостать, во имя разума и науки, ни на чем не основанным и разрушительным верованиям, наши борцы с мракобесием либо сидят тихо – либо даже выражают свою “веру без доказательств” в маленьких девочек, спрятанных в телах маленьких мальчиков»[236].

С. Худиев называет несколько причин подобного поведения. «Новые атеисты» явно не торопятся разводить конфликт со своей тусовкой. Исходя из антихристианского вектора собственного развития, «новые атеисты» готовы принять кого угодно, лишь бы он разделял их антихристианские и антирелигиозные идеи. Помимо этого, некоторая часть финансовой поддержки «новым атеистам» приходит от вышеупомянутых сообществ.

---

[234]https://www.newstatesman.com/blogs/the-staggers/2011/12/free-author-neuroscientist

[235]Худиев, С. Л. «Новые атеисты»: кто они, и за что нам их благодарить/ С. Л. Худиев. – Текст: электронный// Фома: [сайт]. – 2012. – 24 апреля. – URL: https://foma.ru/novyie-ateistyi.html(дата обращения: 17.03.2020).

[236]Худиев, С. Л. «Новый атеизм» и скрытые девочки/ С. Л. Худиев. – Текст: электронный// Радонеж: [сайт]. – 2019. – 29 октября. – URL: https://radonezh.ru/2019/10/29/novyy-ateizm-i-skrytye-devochki(дата обращения: 08.04.2020).

Таким образом, религиозные мыслители по всему миру отмечают философскую несостоятельность «новых атеистов» и их равнодушие к доводам столь сильно воспеваемого ими разума. Ознакомившись с вышеупомянутыми тезисами, становится понятно, почему повестка «Нового атеизма» сегодня утрачивает свои прежние позиции в общественно-политическом дискурсе.

Список литературы

1. *Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М.* Семиотика религиозных коммуникативных систем: дискурсы смыслов / В.Ю. Лебедев, А.М. Прилуцкий. – М.: Директ-Медиа, 2015.

2. *Худиев С.Л.* «Новые атеисты»: кто они, и за что нам их благодарить / С. Л. Худиев. − Текст: электронный// Фома: [сайт]. – 2012. – 24 апреля. – URL: https://foma.ru/novyie-ateistyi.html(дата обращения: 17.03.2020).

3. *Худиев С.Л.* «Новый атеизм» и скрытые девочки/ С. Л. Худиев. − Текст: электронный// Радонеж: [сайт]. – 2019. – 29 октября. URL: https://radonezh.ru/2019/10/29/novyy-ateizm-i-skrytye-devochki (дата обращения: 08.04.2020).

4. *Шмонин Д.В.* Схоластическая образовательная парадигма в контексте исторических форм трансляции знания: к постановке проблемы//Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. − 2013. − № 2. − С. 32-37.

5. *Aslan R.:* Sam Harris and "New Atheists" aren't new, aren't even atheists/ R. Aslan. − Текст: электронный//Salon: [сайт]. – 2014. – 21 ноября. – URL:https://www.salon.com/2014/11/21/reza_aslan_sam_harris_and_new_atheists_arent_new_arent_even_atheists/(дата обращения: 23.03.2020).

6. *Eaton G. Preview*: Sam Harris on the free will delusion/ G. Eaton. – Текст: электронный//New Statesman: [сайт]. – 2011. – 15 декабря. URL:https://www.newstatesman.com/blogs/the-staggers/2011/12/free-author-neuroscientist (дата обращения: 23.03.2020).

7. *Fraser L.J.* Opposites Attract: the Shared Intellectual Structure of New Atheism and Protestant Fundamentalism/ L.J. Fraser. – Текст: электронный// Academia: [сайт]. URL: https://www.academia.edu/11643980/Opposites_Attract_the_Shared_Intellectual_Structure_of_New_Atheism_and_Protestant_Fundamentalism (дата обращения: 23.03.2020).

8. *Golijanin V.* New Atheism and 'Evil' of Religions: The Call of Pastoral Theology for Building New Apologetics/ V. Golijanin. Текст: электронный // Academia: [сайт]. – 2015. URL: https://www.academia.edu/27029900/New_Atheism_and_Evil_of_Religions_The_Call_of_Pastoral_Theology_for_Building_New_Apologetics (дата обращения: 17.02.2020).

9. McGrath A. New Atheism is falling from grace/ A. McGrath. – Текст: электронный//Evangelical Focus: [сайт]. – 2016. – 21 марта. – URL:http://evangelicalfocus.com/blogs/1468/New_atheism_is_falling_from_grace(дата обращения: 23.03.2020).

10. Williams, R. God Is No Thing by Rupert Shortt review – an excellent response to New Atheism/ R. Williams. – Текст: электронный//The Guardian: [сайт]. – 2016. – 24 марта. – URL: theguardian.com/books/2016/mar/24/god-nothing-rupert-shortt-review-response-new-atheism (дата обращения: 23.03.2020).

ТЕОЛОГИЯ (БОГОСЛОВИЕ) И ОБРАЗОВАНИЕ В ДНЕВНИКАХ ПРОТОПРЕСВИТЕРА АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

А.А. Копылов[237]

В статье, подготовленной на основе дневников протопресвитера Александра Шмемана, рассмотрены ключевые вопросы понимания терминов «богословие», «образование», «богословское образование». Религиозное образование не должно становиться амбицией с желанием получить власть знания и учительства, это не путь трансляции «я» дающего лектора и его знания студентам, а взаимное обогащение, осмысление того, что открывается преподающему, и передача этого знания для размышлений и новых поисков.
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: протопресвитер Александр Шмеман, богословие, образование, религиозное образование, дневник, частное мнение.
В статье, подготовленной на основе дневников протопресвитера Александра Шмемана, рассмотрены ключевые вопросы понимания терминов «богословие», «образование», «богословское образование». Религиозное образование не должно становиться амбицией с желанием получить власть знания и учительства, это не путь трансляции «я» дающего лектора и его знания студентам, а взаимное обогащение, осмысление того, что открывается преподающему, и передача этого знания для размышлений и новых поисков.
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: протопресвитер Александр Шмеман, богословие, образование, религиозное образование, дневник, частное мнение.

В последнее время актуальным для научного сообщества является проблема соотношения теологии и образования: возможно ли их взаимодействие и как строить диалог? Эти вопросы в свое время волновали протопресвитера Александра Шмемана – одного из наиболее выдающихся православных богословов XX в., который известен не только как литургист, преподаватель Свято-Владимирской духовной семинарии в США, но и как человек, творческое и научное наследие которого еще требует осмысления. Дневники священнослужителя помогают понять осмысление о. Александром теологии (богословия) и теологического образования.

---

[237] Копылов Артем Александрович − студент 2-го курса Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (направление 48.06.01 «Теология»).

В качестве источников использованы изданные в 2005 г.[238] дневники священнослужителя, которые он вел на протяжении десяти лет, с 1973 по 1983 г. Поскольку дневник – документ личный, необходимо понимать субъективность оценок его автора. Очень важно уловить именно эти оценки и взгляды, чтобы понять, как о. Александр видел современные для него реалии богословской среды.

Обращение к наследию священнослужителя сейчас происходит в контексте его научных интересов. Н.А. Лукина, рассмотрев проповедническую деятельность о. Александра, высоко оценила ее воспитательную функцию[239]. В.Бочинин одним из первых изучил дневники с филологической стороны, назвав их «исследовательской лабораторией по теологии литературы»[240]. В ноябре 2018 г. прошел международный семинар «Богословие радости в свете наследия прот. Александра Шмемана»[241], на котором П.Б. Михайлов, игумен П.Мещеринов и другие исследователи обсуждали богословские размышления священнослужителя, монашество, литургику и др. [242] Участники семинара отметили большое значение его наследия. Протоиерей Олег Агапов в своей докторской диссертации[243] впервые рассмотрел становление богословской мысли о. Александра, показав, как формировалось мировоззрение священнослужителя. Он констатировал, что осмысление наследия протопресвитера Александра Шмемана по-прежнему актуально.

Прежде чем обратиться к дневникам, следует отметить существенную деталь: о. Александр не использует понятия «теология», «теологический», предпочитая традиционные «богословие», «богословский». Например, запись от 6 апреля 1973 г.: «Когда-то таким (символическим – *А.К.*) словом было и богословие: не только слова о Боге, но божественные слова – «явление». Но прельстилось чечевичной похлебкой обсуждений и доказательств, захотело стать словом научным – и стало пустотой и болтовней»[244]. Большое зна-

---

[238] Шмеман А., прот. Дневники 1973 – 1983. – М., 2005.

[239] Лукина Н.А. Воспитательное значение проповеднической деятельности А. Шмемана // Культура русского зарубежья: материалы научной конференции. – М., 2003. – С. 107–110.

[240] Бочинин В. Александр Шмеман и его «исследовательская лаборатория» по теологии литературы // Вопросы литературы. 2012. № 1. – С. 9–27.

[241] Международный семинар «Богословие радости в свете наследия прот. Александра Шмемана» [Электронный ресурс] https://www.rpnet.ru/book/discussion/theology_of_joy/Дата обращения: 19.05.2020.

[242] Все доклады семинара доступны по ссылке выше.

[243] Агапов О.А., прот. Богословие протопресвитера Александра Шмемана в контексте русской и европейской культуры XX века: важнейшие точки соприкосновения. Автореф. дис. … д-ра богословия. М., 2013.

[244] Шмеман А., прот. Указ. соч. – С. 22.

чение для автора имеет первоначальный смысл понятия «богословие», наполнение его литургическим смыслом. 1 мая 1973 г. он отмечает, что изучение людьми богослужения главных христианских праздников – Пасхи, Пятидесятницы, сопутствующих служб Страстной недели и воскресения позволило бы избежать в том числе многовековых богословских споров[245]. Справедливо и дальнейшее замечание: «…большинство что-то другое любит и чего-то другого ждет от религии и в религии»[246]. Настоящая вера для него олицетворение простоты, в то время как восприятие богословия как метода разрешения «проблем и трудностей» – ошибочный путь[247].

Большое влияние на представления о. Александра, каким должно быть литургическое богословие (а именно оно является основной темой его дневников), оказали воззрения его учителя по Свято-Сергиевскому богословскому институту в Париже архимандрита Киприана (Керна)[248]. П.Б. Михайлов, ссылаясь на архимандрита Иова (Гечу), отмечает, что роль о. Киприана в формировании взглядов о. Александра очень велика[249]. По мнению самого протопресвитера, главным делом богословия должно стать нахождение полного образа Христа, которое возможно только в Церкви[250]. Богословие, по его убеждению, – это поиск Бога в жизни, науке, вообще во всех сферах жизни ищущего. Как заметил о. Владимир Лапшин, «именно жизнь с ее простыми житейскими радостями доставляет о. Александру подлинную радость, приобщающую к опыту Царства Божьего»[251].

В свою очередь, проблема образования (избавление обучающихся от стереотипов, штампов, клише) также является одной из главных в дневниках. В записи от 12 ноября 1974 г., анализируя доклады младших коллег Иоанна Мейендорфа и Иоанна Эриксона, о. Александр переходит на размышления о проблеме богословского образования[252]. Он восклицает, что превращение изучения истории Церкви в «священную историю и ее описание» «извращает [преподаваемую дисциплину]<…> восприятие и переживание сущности

---

[245] Там же. – С. 28–29.

[246] Там же. – С. 29.

[247] Там же. – С. 31.

[248] Михайлов П.Б. Литургический символизм отца Александра Шмемана. [Электронный ресурс] https://www.rp-net.ru/book/discussion/theology_of_joy/mikhailov.php. Дата обращения: 19.05.2020.

[249] Там же.

[250] Шмеман А., прот. Указ. соч. – С. 72.

[251] Лапшин В., свящ. Радость общения. [Электронный ресурс] https://www.rpnet.ru/book/discussion/ theology_of_joy/lapshin.php. Дата обращения: 19.05.2020.

[252] Шмеман А., прот. Указ. соч. – С. 123.

[Церкви]»[253]. Выход из такой ситуации о. Александр видит в отказе от «священного абсолютизирования» этого курса[254], что, по его мнению, должно стать богословской предпосылкой для устранения возможных затруднений в данном вопросе.

Суть образования, по мнению автора дневников, – передача опыта[255], в большинстве индивидуального, а в случае с преподаванием богословских дисциплин – сверхиндивидуального[256]. Проблему религиозного образования он видел также и в насаждении современной (для него) культуры амбиций, делающих из знаний комплекс проблем, а не путь их решения. В записи от 3 апреля 1982 г. (автор подчеркивает, что в этот день Церковью отмечалась память Похвалы Божьей Матери), содержится интересный тезис: «Чем образованней человек, чем больше он вкусил «позитивизма» и «рационализма», тем более глубокую «глупую» религиозность он выбирает»[257]. Важно прояснить данную ситуацию. О. Александр отнюдь не считает образованность пороком. Наоборот, он выступает за разумность христианства[258]. Но для протопресвитера важно показать, что оптимизм в возвращении людей к Богу, некий ренессанс (начала 1980-х гг.) невозможен, если человек не найдет Христа, но будет мыслить максималистично.

Каким же видел современное ему богословское образование о. Александр Шмеман? Одной из главных опасностей он считал клерикализм – дьявольский соблазн[259], поиск власти и возвышение пастырей над мирянами. По убеждению протопресвитера, клерикализм присущ всей системе богословского образования, в которой сложно понять, что от власти нужно бежать, что человека от нее освободил Христос словами «дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28:18). Именно сознательное опускание или забывание Того, Кто стоит над всем миром, является большим соблазном. Как тут не вспомнить слова апостола Павла: «Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1 Кор. 6:12) и апостола Иакова: «Братия мои! не многие делайтесь учителями, зная, что мы подвергнемся большему осуждению» (Иак. 3:1)! Непростой поиск ответов на вопросы, актуальные не только для того времени, иллюстрирует признание

---

[253] Там же. – С. 124.
[254] Там же.
[255] Там же. – С. 19.
[256] Там же.
[257] Там же. – С. 625.
[258] Там же. – С. 626.
[259] Там же. – С. 609.

протопресвитера о неоднократном размышлении, что такое «воспитание», «образование»[260].

В заключение хочется отметить, чем же является богословие и богословское образование для автора дневников. Богословие, по убеждению протопресвитера Александра Шмемана, должно стать светилом внутри культуры, свидетельствующим о Христе. Образование – это не только анализ, критика и рефлексия, образование – то, во что следует вложиться, чтобы научиться богатеть в Бога. Религиозное образование не должно становиться амбицией с желанием получить власть знания и учительства. Взаимодействие богословия и образования не должно стать путем трансляции «я» дающего лектора и его знания студентам. Наоборот, это должно быть взаимным обогащением, осмыслением того, что открывается преподающему, и передачей этого знания «полнее и убедительнее» для размышления и поиска богоприменительных слов для оформления выявленного, что будет полезно обеим сторонам в познании Бога.

Список литературы

1. *Агапов О.А., прот.* Богословие протопресвитера Александра Шмемана в контексте русской и европейской культуры XX века: важнейшие точки соприкосновения. Автореф. дис. д-ра богословия. – М., 2013.

2. *Бочинин В.* Александр Шмеман и его «исследовательская лаборатория» по теологии литературы // Вопросы литературы. 2012. № 1. – С. 9-27.

3. *Лапшин В., свящ.* Радость общения [Электронный ресурс]. https://www.rp-net.ru/book/discussion/theology_of_joy/lapshin.php. Дата обращения: 19.05.2020.

4. *Лукина Н.А.* Воспитательное значение проповеднической деятельности А. Шмемана // Культура русского зарубежья: материалы научной конференции. М., 2003. С. 107 – 110.

5. Международный семинар «Богословие радости в свете наследия прот. Александра Шмемана» [Электронный ресурс]. https://www.rpnet.ru/book/discussion/theology_of_joy.Дата обращения: 19.05.2020.

6. *Михайлов П.Б.* Литургический символизм отца Александра Шмемана [Электронный ресурс]. https://www.rp-net.ru/book/discussion/ theology_of_joy/mikhailov.php. Дата обращения: 19.05.2020.

7. *Шмеман А., прот.* Дневники 1973 – 1983. – М., 2005.

[260] Шмеман А., прот. Указ. соч. – С. 266.

СМЫСЛ И ЕГО УТЕЧКА: О НЕКОТОРЫХ КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЯХ ОТНОШЕНИЙ ЦЕРКВИ И ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

К.А. Шморага, Н.В. Теплых[261]

В статье делается попытка выявить роль Русской Православной Церкви в современном обществе как источника хранения и формирования исторической и культурной традиции, показано ее значение в формировании аксиологических кодов современности.
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: православие, Русская Православная Церковь, история, культура, общество.

Диалог о несовпадении границ, а значит, и действий Церкви и общества ведется уже многие столетия. Вернее говоря, обсуждение началось еще до возникновения самой Церкви. «Меня гнали – будут гнать и вас», а также притча о сеятеле и отделении плевелов от пшеницы – вот слова Христа, которые и по сию пору определяют характер этого диалога. Когда блаженный Августин пишет «О граде Божием», он воспроизводит эти же слова, а не только формирует диспозицию для мирской власти и Церкви.

Однако сейчас можно заметить, что градус негативных отношений растет, причем по обе стороны. Это выражается как во всевозможных расследованиях относительно деятелей Русской православной церкви, постепенном исключении Церкви видными участниками гражданского (да и политического) процесса из числа союзников, так и в неприятии частью священства и верующих ряда существующих социально-политических практик. Причем речь идет как об официальных практиках (например, рост числа сторонников идеи семейного образования как альтернативы действующим образовательным технологиям), так и об игнорировании некоторых распространенных форм гражданской активности (например, отстранение от предлагаемых вариантов политической жизни: участия в митингах и даже выборах).

По сути, сейчас за Церковью все больше закрепляется роль одного из исполнителей задачи патриотически-нравственного воспитания, а также координатора одного из относительно безобидных способов личного время-

---

[261] Шморага Константин Александрович – старший преподаватель кафедры философии и теологии ФГБОУ ВО «Псковский государственный университет; Теплых Н.В. – соискатель.

препровождения. Дошло до того, что со стороны как гражданского общества, так и официальных институтов Церковь все меньше воспринимается как источник хранения и формирования исторической и культурной традиции. И вот этому аспекту хотелось бы уделить особое внимание.

В статье «Культура и религия» С.Л. Франк приводит такое определение культуры: это «совокупность осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей»[262]. Далее, пытаясь устранить непонимание, возникшее между ним и С.В. Лурье относительно трактовки смысла культуры, Франк делает акцент на нескольких весьма важных аспектах этого явления.

Франк говорит о превращении культуры в т.ч. стараниями русской интеллигенции в учение или идеал общественного устройства. Он воспринимает такое понимание как чрезвычайное обеднение и не может с ним согласиться. Как и все авторы сборника «Вехи», он не только утверждает и защищает тезис о «первенстве духовной жизни личности над внешними политическими формами»[263], но и заключает, что сведение многообразия культурной жизни лишь к некоторым общественно-политическим моментам не могло произойти только в области теории.

Действительно, можно вести речь и об изменении характера связей между ценностями и человеком. В отличие от абсолютных идеалов, которые для своего осуществления подразумевают не столько принуждение и безвыходность, сколько веру и любовь, новая система ценностей, новое понимание культуры объявляются основанными на объективных естественных законах, которые даны человеку безальтернативно, невзирая на возможность их интерпретации. Следовательно, человек волен лишь в определенных рамках осмысливать новую ситуацию, но не отрицать ее.

Если укоренение «утилитарно-рационалистического деспотизма», идеала «сытого стада»[264] Великого инквизитора, усматривалось одним из авторов «Вех» в первую очередь в построениях отечественных интеллигентов-социалистов, сейчас мы точно можем сказать, что тогда, в начале XX в., речь уже шла не только о новеллах в понимании, но и об оформлении культуры совершенно нового типа.

Ф. Фукуяма, анализируя культурные сдвиги, произошедшие в обществе во второй половине XX в., особенно начиная с 60-х его годов, кроме положительных сторон, относящихся к возможностям информационного общества, говорит о росте преступности, социальной разобщенности, резком ускоре-

---

[262] Франк С.Л. Русское мировоззрение / С.Л. Франк. – СПб.: Наука, 1996. – С. 555.

[263] Франк С.Л. Русское мировоззрение / С.Л. Франк. – СПб.: Наука, 1996.

[264] Там же. – С. 558.

нии упадка семьи, ухудшении положения детей, деградации качества и уменьшении количества социальных связей[265]. Одну из причин таких изменений он видит в трансформации западноевропейского рационализма, который, не сумев дойти до своих оснований, «начал подрывать себя самого благодаря выводу, что рациональные основания, на которых могли бы базироваться универсальные нормы морали, отсутствуют»[266].

Почти за сто лет до этого Ф. Ницше, предрекая появление сверхчеловека, говорит: нет фактов, есть только интерпретации. Его слова нашли отклик, но иначе, чем, видимо, полагал сам Ницше. Х. Ортега-и-Гассет в своей книге «Восстание масс» говорит о новой культуре, точнее, о ее отсутствии, острием чего стал массовый, средний, человек. «У среднего человека самые неукоснительные представления обо всем, что творится и должно твориться во Вселенной. Поэтому он разучился слушать. Зачем, если все ответы он находит в самом себе?»[267]

Итак, природная объективность, безальтернативность новых ценностей дополняется безусловной убежденностью нового человека, что ответы на все вопросы он может дать сам и из себя, что нет и не может быть ничего сверх человека, что определяло бы его действия, его жизнь.

Тем не менее, прекрасно зная обо всех потрясениях первой четверти 20-х гг. прошлого века, русский философ Е.В. Спекторский считает: «…современный человек, сознательно участвующий в совершенствовании культуры, должен воскликнуть: «я тоже христианин»[268], добавляя также, что культура предполагает прогресс. Однако он уточняет, что не всякое изменение, не всякое движение вперед является прогрессом, но только «движение от несовершенства к совершенству как непрерывное совершенствование»[269].

И вот тут-то мы сталкиваемся с большой проблемой. Через тридцать лет после высказывания Спекторского ирландец К.С. Льюис так характеризует современный мир: «Ошибаются те, кто говорит: «Мир снова обращается в язычество». О, если бы это было так! На самом деле мы падаем на куда более низшую ступень. Человек «постхристианский» не похож на человека «дохристианского». Они отличаются так же, как вдова и девица, между которыми нет ничего общего, кроме отсутствия мужа. Но сколь велика разница между

---

[265] Фукуяма Ф. Великий разрыв / Ф. Фукуяма. – М.: АСТ, 2003. – С. 13.

[266] Там же. – С. 107.

[267] Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: АСТ, 2001. – С. 68.

[268] Спекторский Е.В. Христианство и культура / Е.В. Спекторский. – М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2013. – С. 46.

[269] Там же. – С. 47.

отсутствием мужа, которому надлежит явиться, и мужа, который потерян!»[270]

Постхристианская или посттрадиционная культура не знает ни абсолюта, ни Абсолюта. Она не против него, не пытается его заменить собой, как делает это культура массовая, о которой много говорили интеллектуалы. Постхристианству равно *безразличны* как любящий Бог, так и мыслящий Абсолют или высшее Благо. В отличие от китайской традиции, не знавшей понятия Бога, но зиждившейся на понятиях семьи и отца, мир современный не имеет места для всего, что так или иначе выходит за пределы его формы, воображаемая она или нет. Нужно учитывать это свойство, если мы действительно хотим получить ответ на вопрос об обстоятельствах и механике усилившегося расхождения идей и целей гражданского общества с идеями и целями Русской православной церкви.

А.С. Панарин верно замечает, что, возможно, главный вопрос посттрадиционной эпохи − почему ниспровергатели и разрушители почти неизменно оказываются «смелее, находчивее, «талантливее» носителей охранительного начала»[271]. То есть повестка, предлагаемая теми, кто опирается на традицию (а здесь ключевую роль играет как раз Церковь), заведомо, еще до восприятия, оказывается неинтересной, скучной, непривлекательной. По мнению самого Панарина, одна из причин кроется в том, что происходит подмена всеобъемлющего идеала спасения идеей освобождения лучших, достойных. «Это преобразование дискурса о свободе в антидемократическом, элитарном и даже расистском духе связано с особого рода гнозисом − знанием об изнаночной стороне действительности, которая и трактуется как подлинная»[272], причем указанное преобразование исходит как раз от актива, являющегося движущей силой развития не только общественно-политических идей, но и самой общественно-политической и культурной действительности.

Упомянутая скучность традиционно й точки зрения также в том, что она никак не связана с позицией элитарности, которая непременно включает в себя представление не только о преимуществах, но и о власти над преимуществами.

Но, что важно, непривлекательна позиция традиционалистов не по существу, не сама по себе, а по сравнению с позицией «ниспровергателей», тех, кто сам себя ассоциирует и в глазах тех самых масс является воплощением

---

[270] Льюис К.С. Соединенные духом и любовью. Латинские письма / К.С. Льюис. − М.: Никея, 2017.

[271] Панарин А.С. Православная цивилизация / А.С. Панарин. − М.: Институт русской цивилизации, 2014. − С. 65.

[272] Панарин А.С. Указ.соч. − С. 67.

прогресса, воспринимаемого все больше даже не как гарантия завтрашнего благополучия, а как наибольшая вероятность защиты от грядущих потрясений.

А то, что катаклизмы планируются, несомненно. Начать хотя бы с того, что метод ниспровергателей, медленно, но верно низводящий с культурной и мировоззренческой сцены теистическую, и в первую очередь христианскую, традицию, и есть потрясение – нескончаемое изменение ради самого изменения. Тут совершенно равнозначно, в чем конкретно это изменение выражается: в «креативной» акции в храме, протесте против его строительства или в модернизации образования. Главное здесь, чтобы исчезла категория смысла, чтобы каждый занимался не своим делом.

Ожидание катаклизма видно и в культурных событиях. Художественная продукция полна образов рушащегося под напором природы или орд нечисти мира. Стили искусства давно констатировали распад человека. Однако в отличие от прошлых эпох ожидания конца света, атмосфера которых, вероятно, была не менее гнетуща, перспектива сегодня иная. Вряд ли сейчас уместно говорить о стремлении к избавлению или об ожидании такового, тем более об ощущении греховности и желании углубиться в себя, дабы найти тайные грехи. Вместо этого – установка занять наиболее выгодную в сложившихся обстоятельствах позицию. Шутка из «Дня сурка» о том, что при конце света нужно искать выгодную точку для съемки, перестала быть шуткой.

В 1990-х С. Хантингтон описал столкновение цивилизаций как наиболее вероятный прогноз развития международных отношений в XXI в.[273] Здесь, в частности, обращают на себя внимание две вещи: источником опасности провозглашается остаток традиционного общества – исламский мир, точнее, исламский экстремизм. Однако утверждается, что по окончании холодной войны на Земле не осталось другого мировоззрения, способного противостоять этой угрозе, кроме системы ценностей западной цивилизации, под которой автор подразумевает либерализм. Ситуация ясна: с одной стороны последняя надежда человечества – либерализм, вариант секулярного сознания, в котором идея гражданского общества, понимаемая в юридическо-политическом ключе, занимает важное место. С другой – исламский экстремизм как очередная последняя угроза человечеству, всячески акцентирующий всеобщее внимание на своей традиционности. Христианству здесь места не находится вообще.

---

[273] См. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.

Гражданское общество также оказывается в непростой ситуации: оно должно либо соответствовать узким рамкам политико-правового феномена, либо лишиться своего статуса. Все, что не борется за права, не является системной или внесистемной оппозицией, исключается из числа гражданских активностей и легко может оказаться под подозрением как атавизм традиционного, как скрытый экстремизм.

Ж. Бодрийяр комментирует создавшееся положение так: «Создание глобальной системы является результатом страшной зависти – зависти безразличной культуры с размытыми определениями по отношению к культуре с четкими определениями, <…> зависти десакрализованного общества по отношению к культурам, сохранившим жертвенные формы. Для подобной системы любая непокоренная форма потенциально террористична»[274]. Это очень важное наблюдение, которое позволяет раскрыть важный момент самоощущения современного общества, в т.ч. гражданского. По мнению того же Бодрийяра, современность можно трактовать как трансполитическое «зловещее искривление, которое кладет конец горизонтам смысла»[275]. И если Бодрийяр прав, а он последовательно аргументирует свою позицию, это весьма серьезные обстоятельства для христианской традиции, для Русской православной церкви. Ведь основа ее мироощущения и есть смысл – Смысл, который стал плотью.

Современное гражданское общество старательно пытается избежать категории смысла, избавиться от нее. Ситуация, когда в одном русском городе несколько лет не могут найти место для строительства храма, – подтверждение тому, что форма диалога, использовавшаяся при разрешении данной проблемы, не только оказалась лишена смысла, но и подвергла угрозе обессмысливания то, ради чего, собственно, и была инициирована: «Движение исчезает не столько в неподвижности, сколько в скорости и ускорении – так сказать, в более подвижном, чем движение, доводящем движение до крайности, обессмысливающем его»[276].

Однако, чем дальше от смысла, тем сильнее желание всему найти обоснование, определить малейшие причины самых незначительных явлений. Конечно, это дальние последствия декартовского ego cogito, проявившиеся в обстоятельствах, специально оговоренных самим же Декартом: если для французского рационалиста конечным обоснованием возможности мыслить, ее целесообразности было предположение о наличии несомненности – доб-

---

[274] Бодрийяр Ж. Дух терроризма. Войны в заливе не было / Ж. Бодрийяр. – М.: РИПОЛ классик, 2019. – С. 158–159.

[275] Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии / Ж. Бодрийяр. – М.: РИПОЛ классик, 2017. – С. 33.

[276] Там же. – С. 12.

рого Бога, Смысла всех смыслов, современность же, отказываясь от определения конкретного смысла, заменяя это выработкой возможных интерпретаций (а как еще можно понимать рафинированную идею прав человека, высказываемую безотносительно не то чтобы к их причине, но хотя бы к обязанностям), тем самым принципиально отказывается и от Смысла как такового. В итоге «разрастающаяся интерпретационная система безо всякого соотношения со своей целью»[277] создает мир хаотический, но при этом предельно зарегулированный, так как даже малейшие интерпретации претендуют на наличие (или создание) для себя твердых последствий.

Создаваемое таким образом общество становится все более деспотическим, а неформальные и гражданские институты играют в этом процессе непосредственную роль. Это их усилиями «резкая утечка объективных причин»[278] происходит незаметно, в фоновом режиме. Ведь пытаясь противостоять напору модернизации всего и вся (хоть армейской жизни, хоть образования), именно здесь вырабатывается формула соглашения с такой утечкой и ее оправдание: «Главное ведь семья, а это просто работа». Именно здесь произошло вынесение за скобки гражданской жизни жизни религиозной, семейной и всех остальных сфер, хоть как-то отличимых от юридически-политического идеала.

…На круглом столе, посвященном проблемам теологического образования в современном мире[279], участник из Португалии – православный священник о. Мануэль Сумарес сказал, что падение интереса к католичеству и особенно протестантизму в его стране происходит из-за их стремления приспособиться к миру современного человека. Даже католицизм пытается упроститься, чтобы быть понятным современному человеку. И эта стратегия эффективности дает обратный результат: католичество и протестантизм все больше оказываются не нужны.

Одним из преимуществ православия португальский священник видит как раз его сложность. То есть обращенность к Абсолютному, к Богу любви, а также принципиальная установка называть вещи своими именами, не отказываться от своего языка, даже если это ведет к необходимости более длительного объяснения. Подобная сложность в его стране, исконно католической, привлекает к православию в т.ч. молодежь.

---

[277] Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии / Ж. Бодрийяр. – М.: РИПОЛ классик, 2017. – С. 15.

[278] Там же.

[279] Круглый стол в Пскове 18 ноября 2018 года, организованный Псковской митрополией и кафедрой теологии ФГБОУ ВО «Псковский государственный университет».

Такая сложность должна оставаться основой общения православия с любым обществом, в т.ч. гражданским. Однако язык такого общества необходимо изучить, но не на уровне внешних знаков, а как изучил Николай Японский мир Японии. Некоторой попыткой такого изучения, наверняка не очень ловкой, является данная статья.

Список литературы

1. *Бодрийяр Ж.* Дух терроризма. Войны в заливе не было. – М.: РИПОЛ классик, 2019.

2. *Бодрийяр Ж.* Фатальные стратегии. – М.: РИПОЛ классик, 2017.

3. *Льюис К.С.* Соединенные духом и любовью. Латинские письма. – М.: Никея, 2017.

4. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. М.: АСТ, 2001.

5. *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. – М., Институт русской цивилизации, 2014.

6. *Спекторский Е. В.* Христианство и культура. – М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2013.

7. *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996.

8. *Фукуяма Ф.* Великий Разрыв. – М.: АСТ, 2003.

9. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: АСТ, 2003.

Раздел II.
ТЕОЛОГИЯ В ГУМАНИТАРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ ГУМАНИТАРНЫХ ДИСЦИПЛИН В ФОРМИРОВАНИИ МИРОВОЗЗРЕНИЯ СТУДЕНТОВ РОССИЙСКИХ ВУЗОВ

Р.С. Акимова

Статья посвящена анализу взаимодействия науки и религии в формировании мировоззрения наступающей эпохи кризиса глобализации и развития многополярного мира через совместную работу теологии со всеми гуманитарными науками в вузах России.
Изменение климата, экологии, возрастание потребления природных ресурсов, особенно электроэнергии, требует как никогда огромной ответственности человека. В этих условиях ученые, теологи, гуманитарии должны выработать совместное мировоззрение, основанное на традиционных ценностях и на здравом человеческом бытии. Все вузы России должны сосредоточить свое внимание на духовно-нравственном воспитании студентов, интегрируясь и помогая друг другу в постижении Истины и смысла жизни человека. Суверенитет гуманитарного пространства – это выживание России в современном мире. Диалог Церкви и науки как никогда выходит на первое место в решении поставленных современностью задач.
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: мировоззрение, наука, религия, теология, гуманитарии, дисциплины, технологии, прогресс, ответственность, традиции, ценности, Бог, человек, познание, истина, духовность, нравственность, расчеловечивание, суверенитет, выживание.

В первой четверти XXI в. человечество вплотную подошло к исторической черте, за которой начинается новая эпоха – эпоха формирования мировоззрения сохранения человечности в человеке на основе взаимодействия религии и науки.

За 400 лет чрезвычайных усилий ученых только в наше время наблюдаемые в квантовой физике явления, воспроизводимые в учениях об эволюции в виде мутации и селекции, в нейробиологии, космологии указывают на то, что рассуждать о творении без Творца стало невозможным. Ученые экспери-

ментально показали, что по естественно-научным причинам натуралистический детерминизм познания устарел. Эти выводы указывают на сближение точек зрения физики и теологии, что оборачивается подлинной революцией в мировоззрении [1, с. 5, 36-37].

Быстро меняющаяся ситуация в мире требует осмысления и понимания новой реальности на планете. Изменение климата, деградация природы с неудержимым возрастанием потребления ее ресурсов в целом, особенно электроэнергии, в следующем десятилетии свыше чем на 30% всего мирового объема требуют ускоренного технологического прорыва и огромной ответственности человека за ту ситуацию, которая осложнилась и продолжает осложняться с катастрофической быстротой.

В этих условиях каждый культурно-исторический субъект будет вынужден искать опору в собственной традиции для развития и движения вперед, искать свою модель модернизации. Слепое же перенесение моделей и политических образцов, без учета национальной специфики и духовно-культурного контекста, в истории России почти всегда приводило к масштабным потрясениям и трагедиям.

Отвергнув Бога, человек стал плоским и одномерным. Бесконечные наслаждения, бесконечные игры ума и воображения с омертвением совести опустили его на уровень чисто биологического бытия, которым управляет инстинкт. Гуманизм, особенно в той его разновидности, которую исповедует современный Запад, провозглашает человека «мерой всего» без Бога, рассматривает мир и человеческую жизнь исключительно с позиции «позитивного» знания и «научных теорий». А в пантеоне «лжебогов» человек занял самое почетное место. Обоготворив себя, отпав от Бога, человек продолжает поклоняться этому «божеству», отрицая общепринятые некогда истины под предлогом свободы, права, достоинства и т.д.

Сегодня борьба за будущее – это борьба за антропологию, борьба за определение того, что есть человек. Сюда входят вопросы о биотехнологиях, прогрессе человеческой природы, искусственном бессмертии, т.е. улучшении физической природы человека посредством науки и технологий, и т.д. Идеология этого процесса называется «трансгуманизмом». Трансгуманизм обещает человечеству «цифровое бессмертие» – создание нового человека [4, с. 222].

Произошел трагический сдвиг внимания человека с сущностных вопросов в сторону увлеченности технологиями. Из субъекта прогресса человек превращается в его объект, от которого требуется соответствовать просчитанным машинами алгоритмам поведенческих реакций для эффективной поддержки потребительского общества.

Роботизация и автоматизация производственных и бизнес-процессов стала реальностью современности, что приведет к сокращению числа рабочих мест и может вызвать серьезные социальные потрясения, если решение не будет найдено [4, с. 231].

А современные открытия нейрофизиологии подталкивают некоторых интерпретаторов к утверждению того, что найден некий отдел мозга, в котором и рождаются религии, науки, искусство, и это результат случайных электрохимических процессов лимбической системы и височной доли коры головного мозга. Поэтому нет в мире любви, ненависти, предательства и т.д., ибо все это постоянно меняющаяся конфигурация мозговой деятельности на уровне химии [5, с. 4].

Пришло время радикального пересмотра места и значения ориентированных прежде всего на самого человека гуманитарных наук. Для предотвращения катастрофы расчеловечивания человека необходимо совместное осмысление наукой и религией всех вышеназванных процессов современности. Опасность использования технологий проявляется в плане дезинтеграции человеческой личности, в потере ценностной ориентации, когда человеку предлагают множество моделей поведения, свободу выбора без всяких ограничений моралью, а законодательство обслуживает этот абсолютно ничем не сдерживаемый выбор человека.

Критерием же правильного выбора человека между добром и злом является приоритет духовно-нравственного начала над материальным. Только тогда достижения науки и техники могут служить человеку и преобразовывать человеческое общество.

Как остаться свободным в этом выборе? Ответ в замечательных словах Иоанна в Евангелии: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32). Это не человеческая истина, философская или идеологическая, это Истина Божественная. Бог создал человека свободным, но эта свобода сопряжена с ответственностью за выбор своих деяний, за выбор между добром и злом.

Ученые и богословы, все другие гуманитарии должны разработать кодекс безопасности, который бы просто и доступно описывал здоровый, неразрушительный уклад жизни для современного человека, применить весь богатый арсенал христианской аскетической практики в рамках сегодняшнего дня и показать, как можно не растерять человечность в дебрях виртуальных пространств, сетевых игр, социальных сетей. Новые технологии последних лет призывают нас к этому – оставаться Человеком [5, с. 4–5].

Сегодня культурная гегемония и контроль над гуманитарной сферой едва ли не важнее военного превосходства, т.к. суверенитет не только государственных границ, но и гуманитарного пространства смыслов, духовных сим-

волов, социокультурный суверенитет ставят вопросы об укреплении суверенитета самого государства. На этом фоне создание собственных инструментов познания – социологических, политических, культурологических и других гуманитарных наук – становится задачей огромной важности, ибо в информационном обществе через информацию возможно навязать оппоненту свой губительный и провокационный набор смыслов.

Поэтому гуманитарные дисциплины и образование – это оружие более мощное для реализации этических принципов в управлении образовательными организациями высшего образования и подготовке выпускников.

Долгое время в отечественных вузах процессу воспитания не уделялось должное внимание, а отношение к высшему образованию в обществе было утилитарным и даже потребительским. Высшее образование нужно было, чтобы устроиться в жизни, сделать карьеру, а ценностное духовное содержание практически отсутствовало. В связи с этим идет обсуждение путей развития российской высшей школы, чтобы студент не просто получал набор теоретических и практических знаний, но развивался духовно и нравственно на общей мировоззренческой платформе.

У России есть уникальная возможность стать мировым лидером по охране традиционных духовно-нравственных ценностей, и в этом смысле теология может быть незаменимой. Любому руководителю и светскому ученому сложно понять проблематику и диалектику развития противоречий в этом мире без его постижения с точки зрения теологического знания.

Теология выводит религию в социальное и философское пространство. В Европе начиная с XII в. работа теологических факультетов в светских вузах стала стержнем, вокруг которого формировалась вся система знаний, весь культурный опыт человечества. Европейская культура вышла из христианского мировоззрения и стала нормой для крупнейших вузов мира. Факультеты теологии присутствуют в самых знаменитых мировых университетах: Страсбургском, Амстердамском, Женевском, Берлинском, Тюбингенском, Боннском, в Сорбонне, Йельском университете, Принстонском, Оксфордском, Кембриджском и многих других [10, с. 2].

Философия в свое время вышла из теологии, заимствовала у нее методы, и на этой основе разрабатывалось научное мировоззрение. У теологии и философии один предмет: мир, человек, мысль и надмирное. В философии последний пункт может отсутствовать (агностицизм, позитивизм, атеизм). Методология у философии и теологии также едина, однако философия продвинулась дальше в ее разработке. В целом теология и философия традиционно связаны, но они далеко разошлись в Новое время.

Сейчас теология и философия вновь объединяются, наступает период нового взаимодействия и взаимовлияния этих дисциплин. Теология может

заимствовать у философии ее методы, логику, язык, а философия может взять у теологии ее содержание, идеалы, ценности, дух. В светских вузах все гуманитарные дисциплины должны работать совместно и взаимопроникая через духовную составляющую, интегрируясь в формировании мировоззрения новой эпохи.

Необходим теологический компонент в программах учебных курсов истории, философии, политологии, социологии, культурологии, этики, литературоведения и всех других гуманитарных дисциплин. Эти предметы должны включать в себя блоки и темы, отражающие религиозную составляющую нашей культуры исторического прошлого нашего народа. А для обеспечения национальной безопасности в духовной сфере, противодействия манипуляции сознанием и действиями граждан со стороны экстремистских религиозных организаций – способствовать гражданскому миру и взаимопониманию между традиционными конфессиями России. Поэтому государство должно установить заказ на подготовку теологов широкого профиля с педагогическими компетенциями.

В 53 вузах России существуют кафедры теологии, создана Научно-образовательная теологическая ассоциация (НОТА). Теология – это не просто конфессиональное богословие, но и комплекс дисциплин, несущих в себе нравственное, мировоззренческое и воспитательное начало. Но это только начало, специалистов по теологии для вузов недостаточно. И там, где нет кафедр теологии, нужна совместная работа священников и преподавателей светских гуманитарных дисциплин для формирования личности человека. Ибо разные науки с разных сторон изучают человека, природу, историю, но по-прежнему остается вопрос: как найти Истину, целое, как объединить все эти знания? Никакое лидерство в технологической сфере, в экономике не поможет, если мы не будем заботиться о мировоззрении, которое мы формируем у студентов. Преодолеть эти трудности возможно на пути осмысления работы ученого, педагога с духовно-нравственных позиций, что созвучно богопознанию как цели. Многие великие ученые говорили о необходимости религиозного осмысления научных открытий. В то же время для духовной жизни необходимо научное понимание действительности.

Но важно понять, что существует определенная иерархия и соподчиненность планов бытия. Физический уровень, самый низкий, не разгаданный до сих пор человеком, далее биологический, принципиально возвышающийся над миром физическим, но низший по сравнению с миром психическим. Еще более высокий уровень, которому подчинены в человеке и биологические, и психологические стороны жизни, – это нравственный, когда ради правды и совести человек способен пожертвовать всем своим благополучием.

Однако высшим уровнем бытия является духовный, перед которым даже нравственность оказывается вторичной, подчиненной и который оценивается по характеру отношений человека к другим людям, семье, обществу, закону, т.е. к внешнему миру. Духовность же совсем другая категория. Она познается по сокровенным побуждениям души, по ее чистоте, прежде всего от рабства трем главным идолам, на алтари которых человек от начала своего бытия на этой земле приносит все свои силы и часто свою совесть. Это искание наслаждений (комфорт, удовольствия, развлечения), материального изобилия и славы (похвал, наград, чинов, известности и т.д.).

Духовность предполагает высокую нравственность, но нравственность не всегда является свидетельством истинной духовности. Ибо нередко человек с безупречной моралью, нравственностью бывает заражен гордыней, честолюбием, завистью, алчностью и т.п. В таком случае нравственность теряет всю свою значимость.

Эта соподчиненность уровней бытия указывает на очень важный аспект. Оказывается, дух человека как некий маточный раствор порождает «кристаллы» всех низших уровней жизни человека и определяет характер всей его жизнедеятельности. В свою очередь сам дух человека, его сущность, формируется той высшей целью, которую человек ставит перед собой в жизни. И если не так, тогда все духовные ценности и идеалы – искание Истины, Бог, душа, вечность, чистота совести, любовь к другому человеку, жертвенность, бескорыстность – становятся помехой в этой земной жизни и превращаются в ничто. К чему все это приведет?

Известный русский деятель И.С. Аксаков пророчески говорил: «Прогресс, отрицающий Бога и Христа, в конце концов становится регрессом; цивилизация завершается одичанием; свобода − деспотизмом и рабством. Совлекши с себя образ Божий, человек неминуемо совлечет − уже совлекает с себя − и образ человеческий и возревнует об образе зверином» [9, с. 3].

Осознание того, что дух творит себе формы, является первоосновой духовности человека и общества. Принципиальная ошибка человеческого сознания заключается в том, что человек усматривает цель свой жизни не в духовном и нравственном развитии, а прежде всего в славолюбии, сребролюбии, сластолюбии − в культе этих языческих идолов, забывая о корнях своей жизни − честности, справедливости, братолюбии, бескорыстности, святости и правды Божественной жизни.

Чтобы преодолеть глобальный кризис морали, наступление массовой культуры, «цифровой диктатуры», необходимо полноценное гуманитарное образование, ибо оно формирует национальное самосознание, мировоззрение, противостоящее разрушительному влиянию глобализации и ее расчеловечиванию человека. Поэтому все гуманитарные вузы и кафедры должны

стать интеллектуальными и культурными центрами нашей страны, формирующими духовно-нравственные идеалы, на которых и будет складываться мировоззрение человека в многополярном мире новой эпохи.

Это единственный путь выживания человека и человечества совместными усилиями религии и науки. Надо помнить слова святого равноапостольного князя Владимира Великого, которые он сказал после крещения: «Я был зверем, а стал человеком!» Россия получила в наследство тот христианский фундамент, на котором выросла наша цивилизация и культура. Но здание Святой Руси, давшей крещальные обеты, вполне может разрушить человеческое своеволие, стремление к страстям и порокам.

Крещение нашей земли произошло однажды, но выбор – быть человеком или зверем – мы делаем в каждый момент своей жизни, общаясь с ближними и дальними, совершая добрые или злые дела. Будем же человеками!

Список литературы

1. *Вайс А.* Физика и Богословие – вчера и сегодня / А. Вайс, Теодорка Л. Дмитрова (Дитер Хаттруп). – Munster, 2018. – 39 с.

2. *Гудинг Д.* Мировоззрение: человек в поисках истины и реальности / Д. Гудинг, Дж. Леннокс; пер. с англ. Т.В. Бачуновой. – Ярославль: НОРД, 2004. – Т. 2. Кн. 2. – 480 с.

3. *Патриарх* Московский и всея Руси Кирилл. Подумайте о будущем человечества. – М.: Изд-во Московской Патриархии РПЦ. 2018. – 160 с.

4. *Патриарх* Московский и всея Руси Кирилл // Диалог с историей. – М.: Просвещение, 2019. – 240 с.

5. *Слово* Святейшего Патриарха Кирилла на встрече с учеными во Всероссийском исследовательском институте экспериментальной физики в Сарове 31 июля 2019 г. – URL: https/www. patriarchia.ru/db/print/5480260.html.

6. *Выступление* митрополита Волоколамского Илариона в Московском педагогическом государственном университете 19 октября 2017 г. URL: https/www. patriarchia.ru/db/print/5000730.html.

7. *Выступление* митрополита Волоколамского Илариона на конференции «Теология и прогресс» 19 января 2018 г. URL: www. patriarchia.ru/db/print/ 533316.html.

8. *Слово* Святейшего Патриарха Кирилла на встрече с ректорами негосударственных вузов Москвы 21 мая 2019 г. URL: https/www.patriarchia.ru/db/print/5438221.html.

9. *Осипов А.И.* Прогресс, отрицающий Бога и Христа, становится регрессом. URL: https//www.mgarsky-monastery.org/kolokol/481.

10. *Выступление* председателя Синодального отдела религиозного образования и катехизации митрополита Ростовского и Новороссийского Меркурия на совете ректоров вузов Ростовской области в Донском государственном техническом университете 26.09.2019. URL: www. patriarchia.ru/db/print/5505169.html.

СПЕЦИФИКА СВЯЗИ НАУКИ, ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ В ИСЛАМЕ

М.И. Билалов[280]

В статье осмыслены особенности исламской религии с точки зрения ее позиции о связи науки, философии и теологии. Рассмотрено соотношение разума и философии, исламской философии и арабско-мусульманской философии. Критически оценены претензии исламской философии на единственную истину. Затронуты проблемы теологического образования в вузах России, необходимости сотрудничества светского философского образования с исламским теологическим образованием.
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: ислам, исламская философия, философия ислама, наука, теология, суфизм.

Философия ислама и исламская философия при всей кажущейся терминологической синонимичности разнятся по своему предмету. Исламская философия – это совокупность учений мусульманских философов. С этим понятием проблем нет, здесь все предельно ясно. Философия ислама также может толковаться как совокупность учений, но точнее ее понимать как разновидность философии религии, как некую методологию исламской религии, в том числе исламской философии. В этом смысле речь идет о более широкой теоретической рефлексии в рамках современных философских размышлений, выходящих за пределы проблематики мусульманской философии.

В советской философии традиционно считалось, что между религией и философией как историческими типами мировоззрения никогда не было единства и тем более – гармонии. Разумеется, противоречия между ними есть, они реальны и обусловлены как внутренней природой этих мировоззрений, так и духовной ситуацией в обществе, о чем свидетельствуют все периоды их сосуществования. Но противоречия никак не могут быть возведены на уровень их претензии заменить друг друга, точнее, претензии более молодой формы общественного сознания – философии – поглотить и сущностные качества, и функциональные свойства своей предшественницы.

---

[280] Билалов Мустафа Исаевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания ФГБОУ ВО «Дагестанский государственный университет», mibil@mail.ru

Что касается связи той или иной религии и ее философии как теоретической выжимки религии, то последняя, зарождаясь и развиваясь в лоне религиозного мировоззрения, пытается оправдать и обосновать его состоятельность. Исламская философия также предстает теоретическим оправданием и обоснованием ислама наиболее продвинутыми в интеллектуальном отношении его представителями. Эти связи, в отличие от затронутых выше взаимоотношений религии и философии как исторических форм мировоззрения, – связи генетические, причинно-следственные.

Считается, что в буддизме его религия и философия нерасчленимы, т.е. причина и следствие одновременны. В христианстве, наоборот, его философия начала формироваться раньше религии, обрела значительную самостоятельность, переросшую со временем в независимое теоретическое мировоззрение, впитавшее во многом идеи античной философии и более поздних теоретических систем. Дело доходило до того, что порожденная христианством философия могла высказать противоречащие вероучению, вплоть до атеизма, утверждения. Связи ислама и его философии несколько выбиваются из предыдущих двух формул. Исламская философия возникает относительно поздно, спустя почти два века после самой религии, хотя в этой философии также синтезированы идеи тысячелетней до ислама давности – в частности, древнегреческой философии. Но они были органически вписаны в мусульманское религиозное мировоззрение, которому его философия всегда была верна. Не зря ислам претендует на совмещение в себе и науки, и философии, и религии, на некую всеобъемлющую мировоззренческую систему, вполне самодостаточную для сопровождения человеческой жизни в ее прошлом и будущем.

Один из родоначальников исламской философии аль-Кинди не проводил различия между вероисповеданием и образованием (наукой): «воистину нет веры у того, кто противится приобретению знания об истинной природе вещей»[281] – и своим творчеством в области наук, философии и религии демонстрировал их единство. Его младший соратник, но также выдающийся основоположник мусульманской философии, ученый-энциклопедист аль-Фараби, следуя за Аристотелем, делил науки на теоретические и практические, отдавая предпочтение разуму как философии, которая неотделима от религии. По его мнению, вероучение и философия «охватывают одни и те же предметы и обе выдвигают конечные принципы, начала существующих вещей, они дают знание первоначала и первопричины существующих ве-

[281] Аль-Кинди. О первой философии // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 2. – М.: Мысль, 1969. – С. 713.

щей»[282]. Традиция выведения философских знаний из научных знаний (это и есть традиция аристотелевской метафизики) и приведения их в полное соответствие с положениями Корана соблюдалась на всем протяжении истории исламской религии.

Философия ислама рассматривает религию и Бога отстраненно, в системе других явлений человеческого духа, с точки зрения критического разума их сущности, сущности и существования, причины происхождения, необходимости и случайности, свободы воли, атрибутов Бога и других вопросов, которые составляют философскую онтологию ислама. Гносеологические проблемы философии ислама состоят из выяснения его способности адекватно отражать мир, анализа божественных и человеческих средств и способов познания, роли в нем языка и т.п. Многовековому авторитету мусульманской философии служит и то, что изучение философии нераздельно связано с освоением Корана и Сунны при помощи разума. Исламская философия по существу совпадает с теологией – даже тогда, когда некоторые суфийские философы отстаивали еретические с точки зрения ортодоксального ислама мысли. Поэтому движение познания и разума в исламе имеет двухвекторное встречное движение – от реальной действительности к Корану и обратно от него к миру. Наука, философия и исламская теология образуют единую неразрывную систему, поскольку исламская теология имеет своим объектом Аллаха и религию ислама, рассматривая их с их участием. По статусу теологии как науки человеческому разуму в решении философских вопросов приходит на помощь божественное откровение как вторая, по выражению аль-Газали, ступень познания, которому открывается недоступное разуму.

Другая особенность исламской философии нами усматривается в ее соотношении с разумом. Многовековая проблема веры и разума, откровения и познания, сопровождающая историю религии и философии на всем протяжении их взаимоотношения, смыкается с проблемой соотношения рациональных, нерациональных и иррациональных путей и средств познания в человеческом духе. На первый взгляд, в исламе однозначно сведение философии к разуму, исламской философии к разуму ислама, и многие исследователи склонны соотносить философию с разумом и рациональным, тогда как внерациональное относимо в сферу религии[283]. Но реальная история мусульманской религии свидетельствует об ином. Тот же суфизм со своими экстазом, озарением, мистицизмом в рамках ислама проявляется с уже сложившейся системой элементов познавательной культуры, характерных, ска-

---

[282] Аль-Фараби. Социально-этические трактаты / Аль-Фараби. – Алма-Ата: Наука, 1973. – С. 338.

[283] Келигов М.Ю. Философская и религиозная составляющие человеческого духа / М.Ю. Келигов. – М.: Академический проспект, 2019. – С. 195.

жем, неоплатонизму, китайским и индийским философским системам. Эпоха той же исламской религии аккумулировала, а затем и монополизировала и архаические, и современные ей научно-философские достижения человеческого познания, многие из которых позже подверглись упрощенной демаркации, в особенности в классический период развития и науки, и философии. Ныне они обретают утерянное, возвращают раздаренное другим сферам духа, в том числе монополизированное религией[284]. Возможно, пришло время разбавить строгие классические определения философии новизной постмодернистских размышлений.

Таким образом, устоявшейся спецификой исламской философии предстает ее самоотождествление с разумом. Возможно, здесь кроются истоки жесткого противостояния ортодоксального ислама суфизму, в философии которого нерациональное и иррациональное достаточно развиты и культивируются на теоретическом и практическом уровнях. Для сохранения концептуальной целостности исламской философии важна неотъемлемость от нее философии суфизма.

На мой взгляд, различие образов мышления в двух направлениях ислама скорее следствие разновекторного тысячелетнего развития, не генетического, а скорее культурного кода, сформировавшегося и в Европе, и на Востоке в своеобразных архетипах культуры. Дальнейшее развитие познавательной культуры и исламской философии требует преодоления амбиций арабской философии на ее попытки выступать от имени мусульманской философии в целом, требует разнообразия мыслительных стратегий признания органической целостности с признанием статуса суфизма как философии. Безусловно, противоречия между ортодоксально-исламской (суннитской) рассудочно-разумной мыслью и суфийской мистико-иррациональной мыслительной стратегией объяснимы, по крайней мере, различными культурными кодами арабской нации, с одной стороны, и, с другой стороны, неарабских народов ислама, многие из которых из-за географической близости к буддизму и шаманизму обладали противоположной мыслительной стратегией.

В исламе не скрывается его претензия на исключительное обладание истиной. Эта амбициозная линия в исламе, представляющая его и отличающая его от других религий как претендента на единственное и абсолютное носительство истины в последней инстанции. Такая точка зрения, естественно, оспаривалась иными религиями, в том числе изнутри мусульманского мировоззрения. В последние годы усилились исследования по более глубокому

---

[284] См. об этом: Билалов М.И. Религиозное познание в культуре постижения истины // Исламоведение. 2017. Т. 8. № 2 (32). – С. 19–27; Билалов М.И. Постижимость истины: уловимость, объяснимость, выразимость / М.И. Билалов. – Махачкала: ГАУ РД «Дагестанское книжное издательство», 2017. – 376 с.

осмыслению исламского вероучения с целью опровержения его отождествления с абсолютной истиной, поиска иной его логики. Здесь уместна ссылка на статью академика РАН А.В. Смирнова[285], поскольку ему в последние годы удалось теоретически обосновать и даже популяризировать весомые аргументы о тщетности любой религии претендовать на единоличную истинность. Более того, он одним из первых вмешался в ситуацию вокруг ислама – привел весомые аргументы об отсутствии духа тоталитаризма в исламе на невозможность объявить некий вариант исламского вероучения единственно истинным и обязательным для всех. По его мнению, ислам как религия и как культура просто-напросто не содержит механизмов навязывания единого мнения и, если кто-то сегодня пытается такие механизмы запустить, такой человек действует явно в несогласии с фундаментальной логикой ислама. «Многовариантность встроена в саму систему ислама как живого, развивающегося организма»[286]. Идея методологически чрезвычайно плодотворная в условиях противостояния в мусульманских регионах России суфизма и салафизма.

Подобные осмысления ислама чрезвычайно значимы в современном теологическом образовании и науке и перекликаются с необходимостью выработки нового типа мышления как ведущего компонента всего комплекса религиозных усилий по совершению «революции», «великого джихада», который столетиями предстает как предмет острых политических и теоретических дискуссий мусульманской уммы. Разделяя подходы исследователей к неоднозначности толкований понятия «джихад»[287], автор данной статьи здесь применяет его в значении духовного самосовершенствования, изменения состояния души, религиозного сознания. Однако в реализации интеллектуально-философского акта единения мусульман в соответствии с Кораном, если даже будут солидарны все идеологические и политические направления ислама, они вряд ли будут действовать в унисон и вложат в эту выработку новой мыслительной стратегии одинаковые смыслы. Предлагаемая нами смысловая версия исходит из анализа сложившихся в исламе и его философии

---

[285] Смирнов А.В. Открытое всеединство нашей философии // Вопросы философии. 2017. № 7.

[286] Смирнов А.В. Классический ислам и современный Дагестан: как можно сегодня прочитывать исламское наследие // Проблемы российского самосознания: историческая память народа. Материалы 12-й Всероссийской конференции. Москва – Махачкала, апрель 2015 г. – М.; Махачкала: Дельта-пресс, 2015. – С. 43–53.

[287] Бабаев Ф.М. Джихад как феномен в исламе // Исламоведение. 2009. № 1. – С. 40-49; Баширов Л.А. Ислам о войне и мире // Государство, церковь, религия в России и за рубежом. 2011. № 2. – С. 186–202; Хайретдинов М.З. Джихад сквозь призму современной эпохи / М.З. Хайретдинов. – М.: Медина, 2014.

познавательных традиций, на которых были основаны толкования Корана и всей сути ислама, и заключается в синтезе арабской рациональности и суфийской иррациональности. Нам думается, взаимообогащение этих традиций, интеграция или синтез их достоинств – путь к выработке эффективного типа мышления как для методологии осмысления современной культуры и цивилизации, так и для единения различных направлений ислама[288].

При всей революционности «великого джихада» он должен сохранить преемственность традиций – вот почему современный вектор эффективной стратегии теоретического осмысления мусульманской религии должен быть исторически детерминирован. Как известно, издавна ислам и его философию питают истоки по крайней мере двух идейных течений − исламской духовности и мистицизма аль-Газали, с одной стороны, и рационализма Ибн Сины – с другой. Причем эти истоки не столь отдаленные, хотя в них аккумулированы относительно противоположные интеллектуальные тенденции первых нескольких веков ислама. И во многом онтологические и гносеологические проблемы внутри исламской мысли сохраняют свои традиционные противоречия. По нашему мнению, водораздел проходит между противоположными положениями суфизма и ортодоксального ислама, под которым мы в данной статье понимаем преимущественно суннизм. И если ислам претендует на интеллектуальное совершенство и на адекватную картину мироздания, то он должен стремиться к объединению достоинств и усилий различных направлений, не лишая их своих особенностей.

Подводя итоги статьи, заметим, что взаимоотношения конкретной религии и ее философии несколько проще общих перипетий религии и философии как исторических типов мировоззрений. Как свидетельствует философия ислама, исламская философия и религия ислама не испытали противоречивой связи, особой состязательности или интеллектуального противоборства – им присущи генетическое причинно-следственное взаимоотношение. В отличие от философий буддизма и христианства исламская философия возникает значительно позже своей религиозной основы, строго и преданно следуя в своем развитии Корану. Познание и разум в исламе имеют двухвекторное встречное движение – от реальной действительности к Корану и обратно от него к миру, то есть наука, философия и исламская теология образуют единую неразрывную систему.

Несмотря на доминирующую интенцию исламской философии на ее самоотождествление с разумом, что приводит к жесткому противостоянию

---

[288] Билалов М.И. Смена типов мышления в процессе «великого джихада» в исламе // Ислам в современном мире. 2017; 13 (1). – С. 167–182.

ортодоксального ислама и суфизма, для сохранения концептуальной целостности исламской философии важна неотъемлемость от нее философии суфизма, который предельно расширяет мыслительный диапазон человеческого познания за счет иррационального.

В историко-логической связи с предшествующими выводами еще одна специфика исламской философии – ее многовариантность, отказ от навязывания верующим единого мнения, от претензии на абсолютную истинность, что является основой толерантности ислама. Значительным подспорьем предстает здесь университетское философское и зарождающееся теологическое образование в вузах России. Необходимо сотрудничество светского философского образования с исламским теологическим образованием.

Список литературы

1. *Аль-Кинди.* О первой философии // Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1. Ч. 2. – М.: Мысль, 1969.

2. *Аль-Фараби.* Социально-этические трактаты / Аль-Фараби. – Алма-Ата: Наука, 1973.

3. *Бабаев Ф.М.* Джихад как феномен в исламе // Исламоведение. 2009. № 1. – С. 40–49.

4. *Баширов Л.А.* Ислам о войне и мире // Государство, церковь, религия в России и за рубежом. 2011. № 2. С. 186–202.

5. *Билалов М.И.* Религиозное познание в культуре постижения истины // Исламоведение. 2017. Т. 8. № 2 (32). С. 19–27.

6. *Билалов М.И.* Постижимость истины: уловимость, объяснимость, выразимость / М.И. Билалов. – Махачкала: ГАУ РД «Дагестанское книжное издательство», 2017. – 376 с.

7. *Билалов М.И.* Смена типов мышления в процессе «великого джихада» в исламе // Ислам в современном мире. 2017; 13 (1). С. 167–182.

8. *Келигов М.Ю.* Философская и религиозная составляющие человеческого духа / М.Ю. Келигов. – М.: Академический проспект, 2019. – 195 с.

9. *Смирнов А.В.* Открытое все-единство нашей философии // Вопросы философии. 2017. № 7.

10. *Смирнов А.В.* Классический ислам и современный Дагестан: как можно сегодня прочитывать исламское наследие // Проблемы российского самосознания: историческая память народа. Материалы 12-й Всероссийской конференции. Москва – Махачкала, апрель 2015 г. – М.; Махачкала: Дельта-пресс, 2015. – 352 с.

ОСОБЕННОСТИ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НИКОЛАЯ НИКОЛАЕВИЧА НЕПЛЮЕВА

О.В. Кузнецова[289]

В статье рассматривается система воспитания Николая Николаевича Неплюева на примере основанных им Воздвиженских школ и выявляются основные педагогические принципы, которыми он руководствовался в своей деятельности. В школах Неплюева сформировался уникальный педагогический опыт, основанный на христианских принципах, и отразилась целостность подхода к воспитанию и обучению, когда каждый ученик развивается всесторонне (духовно, нравственно, интеллектуально, физически), а весь воспитательный и учебный процесс направлен на полноценное воцерковление каждого ученика.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Неплюев, Крестовоздвиженское братство, Воздвиженские школы, воспитание, христианская педагогика, принципы педагогической деятельности.

В настоящее время имя помещика Николая Николаевича Неплюева (1851–1908) вновь становится всё более известным, а опыт устроения им Крестовоздвиженского трудового братства и Воздвиженских сельскохозяйственных школ привлекает к себе новых исследователей. Особого внимания заслуживает уникальная педагогическая система Неплюева, которая и по сей день остается практически неизвестной большинству педагогов.

Согласно периодизации П.Ф. Каптерева после освободительной реформы 1861 г. начинается новый период в истории педагогики – период «общественной педагогики», когда признается, что уже ни государство или церковь может и должно управлять школьным обучением, а в первую очередь само общество должно брать на себя заботу о воспитании и научении[290].

Вследствие этих изменений к концу XIX в. появляются педагоги, положившие в основу своей образовательной деятельности новые принципы, основанные в первую очередь на христианских началах (наиболее яркие примеры – школы грамотности А.А. Штевен и низшие сельскохозяйственные

---

[289] Кузнецова Ольга Валентиновна – руководитель Богословского колледжа Свято-Филаретовского православно-христианского института; аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых- равноапостольных Кирилла и Мефодия.

[290] См. подробнее: Каптерев П.Ф. История русской педагогики. – СПб.: Алетейя, 2004. – 559 с.

школы Н.Н. Неплюева[291]). Устроение таких школ потребовало от их создателей серьезных усилий для того, чтобы государство и церковь смогли признать саму возможность существования подобного рода учебных заведений со своеобразными педагогическими установками.

Характерным для этого времени становится и то, что многими мыслителями и педагогами за наилучшую модель устроения образовательного и воспитательного пространства стало признаваться именно общинное устроение учебных заведений, которое и было реализовано в Воздвиженских школах[292]. Именно этот опыт явился теми самыми «островками церковной культуры»[293], позволившими по-новому увидеть проблему религиозного воспитания и обрести пути ее решения.

Начало воспитательной деятельности Неплюева, видного на то время дипломата, было связано, по его собственным воспоминаниям, с одним сном, который он видел несколько раз. В этом сне он сидел в крестьянской избе в окружении крестьянских детей, «беседовал с ними и чувствовал в душе такой мир, такую радость, каких наяву уже давно не испытывал»[294]. Сон произвел на него настолько сильное впечатление, что он оставил успешную карьеру дипломата и занялся воспитанием детей простого народа.

Цель настоящего исследования – рассмотреть систему воспитания Николая Неплюева на примере основанных им школ и выявить основные педагогические принципы, которыми он руководствовался в своей деятельности.

Общие сведения о Воздвиженских школах Н.Н. Неплюева

Педагогическая деятельность потомственного аристократа Николая Николаевича Неплюева началась в 1881 г., когда он на собственные средства берет на воспитание первые десять детей (в основном сирот). Первоначально школа располагалась в местечке Янполь, но в 1884 г. после возникшего конфликта с управляющим, который враждебно был настроен против дела Николая Николаевича, школа перебирается в Воздвиженск Черниговской гу-

---

[291] См. Игнатович Н.Д., Синицына О.В. Письма Н.Н. Неплюева к А.А. Штевен // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2018. Выпуск 25. – С. 114–115.

[292] См. Барич А.А. Школа-община конца XIX – первой трети XX вв.: ретроспективный взгляд // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2012. № 1 (том 65).– С. 129.

[293] См. Шмонин Д.В. Технология блага: очерки теологии образования. – М.: Познание, 2018. – С. 115.

[294] Неплюев Н. Н. Беседы о Трудовом братстве. Частное ответное письмо священнику Иванову. 2-е изд., испр. – М: Межрегиональная общественная организация «Культурно-просветительский центр «Преображение», 2011. – С. 28.

бернии. Благодаря поддержке матери и сестры, отец Неплюева выделил ему это имение в полную собственность.

В 1883 г. Неплюев подал прошение об открытии школы в Министерство государственных имуществ, которое было поддержано. И 4 августа 1885 г. происходит официальное открытие Воздвиженской сельскохозяйственной школы для мальчиков. К этому времени число воспитанников достигло тридцати человек. Сам Неплюев стал попечителем школы.

Первый выпуск состоялся в 1889 г. и из шести выпускников трое пожелали не разделяться в дальнейшем, а продолжить вместе трудиться и «слить судьбы в общем братском деле»[295]. Вместе с Неплюевым они стали первыми членами Крестовоздвиженского трудового братства. С каждым следующим выпуском братство пополнялось, в чем Неплюев видел успех своей воспитательной деятельности[296].

Целью братства была забота о христианском воспитании детей в духе православия и забота о религиозно-нравственном возрастании взрослых членов братства[297]. Достижение этой цели и должно было происходить, по мнению Неплюева, через устроение школ и созидание братской трудовой жизни.

В 1891 г. открывается вторая сельскохозяйственная школа для девочек – Преображенская. В устроении этой школы помогали мать Неплюева, Александра Николаевна Неплюева, и сестра – Мария Николаевна Уманец.

Воспитанниками обеих школ были крестьяне, казаки, мещане и даже некоторые дворяне, в большинстве своем довольно бедные люди. Обучение в школах было бесплатным. Расходы по содержанию преподавателей и приобретению учебных материалов покрывал сам Неплюев (государство только частично дотировала школы).

В обеих школах были свои особенности. Так, юноши принимались в возрасте от 12 до 17 лет, полный курс обучения для них составлял 5 лет; в женской школе был установлен возраст от 13 до 19 лет, обучение длилось 4 года.

Для зачисления в школы необходимо было держать конкурсное испытание: воспитанники должны были иметь знания уровня сельской школы (письменный экзамен по русскому языку и арифметике и устный экзамен по

---

[295] Избранные сочинения Н.Н. Неплюева. Книга 1. – Сумы: ИД «Фолигрант», 2011. – С. 75.

[296] В дальнейшем членами Братства становились не только выпускники Воздвиженских школ, были и люди со стороны (См. Игнатович Н.Д., Синицына О.В. Письма Н.Н. Неплюева к А.А. Штевен. – С. 116–117).

[297] См. Устав Крестовоздвиженского православного Трудового Братства // Избранные сочинения Н.Н. Неплюева. – С. 223.

чтению и пересказу, а также решению простых арифметических задач[298]). Конкурс достигал шести человек на место, желающие поступить приезжали из других (не только соседних) губерний.

Учебный год был построен таким образом, что с 1 октября до 1 апреля шел учебный процесс, а с 1 апреля до 1 октября было рабочее время, когда воспитанники трудились в имении. Каникулы были предусмотрены только зимой в период с 15 декабря до 15 января.

Воспитанники осваивали не только теорию сельского хозяйства, но уделяли внимание практическим навыкам полевых работ. Кроме того в учебный курс входило изучение Нового завета, катехизиса, православного богослужения, которые они осваивали наряду с общеобразовательными предметами (русский язык, география, физика, химия, биология, математика и история). Особое внимание Неплюев уделял и культурному воспитанию – живописи, музыке, пению и т.п.

Кроме учебного процесса воспитанники были включены в дежурство по дому, мастерским, скотному двору, пасеке и амбару. И если на первых курсах работы курировали преподаватели, то старшеклассники трудились уже самостоятельно, что подготавливало их к дальнейшей трудовой деятельности[299].

Распорядок дня в школах предусматривал подъем в 6 утра в зимнее время или в 4 утра летом. Зимой до обеда были классные занятия, после обеда – труды в мастерских и дежурства, вечером было свободное время. Летом работали практически целый день лишь с некоторыми перерывами на трапезу и отдых. По воскресным и праздничные дням воспитанники посещали храм, а потом собирались на беседу или чтение с попечителем школы Неплюевым, иногда уходили на прогулки. Были и игры, и занятия гимнастикой.

Процесс обучения был направлен на всестороннее развитие каждого воспитанника – духовное, нравственное, физическое, интеллектуальное. Исходя из этого, для тех, кто не мог осваивать полный учебный курс, предполагалась индивидуальная программа, так называемый «облегченный курс». В этом случае программу для каждого воспитанника «практиканта» разрабатывали, исходя из его способностей: первая половина дня для них была посвящена труду, а после обеда были индивидуальные занятия с преподавателями. Срок обучения для практикантов был три года.

Воздвиженские школы стали своего рода первым опытом школ-пансионов для детей (все воспитанники проживали в имении на полном со-

---

[298] Избранные сочинения Н.Н. Неплюева. – С. 104.

[299] См. Игнатович Н.Д. Христианское воспитание в школах Н.Н. Неплюева в конце XIX – начале XX века // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2012. Выпуск 5. – С. 39.

держании), а женская школа – уникальный для того времени пример учебного заведения для девочек, куда конкурс был даже выше, чем в мужскую школу[300].

К 1900 г. число воспитанников и членов Братства достигало уже 300 человек. Воздвиженские школы продолжали работать и после смерти Неплюева в 1908 г. и даже после революции, вплоть до 1923 г. За эти годы школы выпустили более тысячи человек[301].

Образование и воспитание, полученное в стенах неплюевских школ, навсегда меняли жизнь воспитанников, приобщали их к подлинной духовной и культурной жизни. Среди выпускников оказалось много известных впоследствии людей – композитор П.И. Сеница, историк П.К. Федоренко, селекционер С.Ф. Черненко, живописец и музыкант Н.А. Фурсей, поэт В.Я. Баска и многие другие.

Принципы педагогической деятельности Н.Н. Неплюева

Воспитательная система Николая Неплюева была направлена на достижения главной цели, зафиксированной в «Руководящих правилах в Братстве и школах его», – «воспитание воли в направлении самоотверженной любви к Богу и ближним»[302]. Школы задумались Неплюевым не просто для того, чтобы давать детям хорошее образование, важнее было привить им желание твердо встать на путь веры, любви и труда.

В трудах Николая Неплюева можно выделить шесть основных принципов, на которых строилась жизнь школ.

1) Воспитание в любви и свободе

Самым главным в педагогическом подходе Неплюева было понимание, что никаким насилием или принуждением невозможно привить никакое добро[303]. А потому преподавателю остается лишь «настойчиво призывать их к добру и пробуждать от сна духовного»[304], т.е. идти не путем внешнего насилия, а путем любви и свободы.

---

[300] См. Фейзрахманова Т.Б. Возвиженская сельскохозяйственная школа Н.Н. Неплюева // Наука и школа. 2014. № 1. – С. 173.

[301] См. Авдасёв В.Н. Трудовое братство Н.Н. Неплюева. Его история и наследие. – Сумы: РИО «АС-Медиа», 2003. – С. 45.

[302] Руководящие правила в Братстве и школах его // Избранные сочинения Н.Н. Неплюева. – С. 171.

[303] См. Авдасёв В.Н. Свет памяти. Н.Н. Неплюев в воспоминаниях современников. Киев: ИД «Фолигрант», 2008. – С. 19.

[304] Руководящие правила в Братстве и школах его // Избранные сочинения Н.Н. Неплюева. – С. 172.

Николай Николаевич в Отчетах блюстителя отмечал, что не все разделяли его подход: «Многие говорили мне, что я балую воспитанников и членов Братства, выказывая им так много любви и уважения, давая им так много свободы, что они, по непривычке ко всему этому нашего народа, такое отношение к себе ни понять, ни оценить по достоинству не могут»[305].

Подобная критика не останавливала Неплюева: «воспитывать людей к любви иными способами, как любовью, невозможно»[306], что не означало никакой вседозволенности и распущенности. Основу христианской свободы Неплюев видел в том, чтобы каждый сам себя дисциплинировал в любви.

2) Добровольная дисциплина любви

Без умения подчинять свои настроения и интересы общему делу, без преодоления своеволия и собственного «я» невозможно устоять в любви. Поэтому воспитанники школ должны были обрести уверенный навык самоограничения и добровольной дисциплины разума, воли и чувств ради Бога и Божьего дела.

Неплюев выработал специальную формулу, которая отражает содержание добровольной дисциплины любви: «Разум, подчиняясь любви, должен властвовать над ощущением»[307]. Только таким путем можно обрести твердую решимость «согласовать свои мысли, чувства и отношения с духом того дела, на служение которому добровольно отдаем свою жизнь»[308].

3) Обособление от зла

Несмотря на усилия самого Неплюева и его педагогов были случаи, когда воспитанники злоупотребляли оказанным им доверием и вместо духовного возрастания продолжали упорствовать в своем ожесточении и враждебном отношении к добру и любви. В таких ситуациях у воспитанника старались пробудить совесть, а если он продолжал упорствовать, его общение с другими воспитанниками ограничивали, а иногда в самых крайних случаях исключали из школы.

Упорствующих во зле, считал Неплюев, «не должно терпеть в школе даже при блестящих успехах и безукоризненном отношении к работам»[309]. Для

---

[305] Неплюев Н. Н. Отчеты блюстителя о жизни Трудового братства: Часть 1. – М.: Межрегиональная общественная организация «Культурно-просветительский центр «Преображение», 2011. – С. 181.

[306] Там же. С. 182.

[307] Цит. по: См. Игнатович Н.Д. Христианское воспитание в школах Н.Н. Неплюева в конце XIX – начале XX века. – С. 41.

[308] Неплюев Н. Н. Отчеты блюстителя о жизни Трудового братства: Часть 1. – С. 81.

[309] Руководящие правила в Братстве и школах его // Избранные сочинения Н.Н. Неплюева. – С. 171.

таких воспитанников дальнейшее пребывание в школе оказывалось вредным, да и на других оно оказывало бы дурное влияние.

Христианская любовь чутка и ревнива, она осуждает все дурное в любимом, что ведет не ко благу его. А потому с воспитанниками, которых Николай Николаевич горячо любил, он был особенно строг, ожидая от них покаяния во зле. Когда покаяние совершалось, он первый поддерживал и ободрял ученика, проявляя свою пастырскую любовь к нему[310].

4) Принцип старшинства

В обеих школах кроме самого попечителя и преподавателей существовали еще Младший и Старший братские кружки, которые помогали воспитанниками не только обретать круг общения, но и при помощи старших идти путем духовного развития.

Младший братский кружок был первой ступенью для каждого воспитанника. Вступить в него можно было только по желанию самого ученика, но принимали его не автоматически, а по избранию – желание нужно было подтвердить своими поступками и жизнью.

В Старший братский кружок вступали те, кто готов был взять под свое духовное руководство младших школьников (обычно – 4-5 человек). В этом случае более старшие уже отвечали за духовное возрастание своих подопечных по принципу «уча другого, учусь и сам».

Старшие не обладали никакими привилегиями, они просто брали на себя бо́льшую ответственность. Каждый младший воспитанник вел своеобразный дневник, который регулярно прочитывался старшим. Ежедневно Николай Николаевич принимал у себя одного из старших с его подопечными, где можно было лично с каждым или всем вместе побеседовать.

Каждую субботу собирался Старший братский кружок у Н.Н. Неплюева, и они все вместе обсуждали поведение младших и отношение к ним старших.

Высший кружок школы состоял из учителей во главе с Попечителем. У каждого преподавателя были двое-трое попекаемых членов Старшего братского кружка.

При этом существовало некоторое количество воспитанников, которые не вступали в кружки. Это воспринималось как временное состояние, когда воспитанник готовился к вступлению в кружок. Если же при всех усилиях старших такого желания у него не пробуждалось, то его могли исключить из школы.

---

[310] См. Авдасёв В.Н. Свет памяти. Н.Н. Неплюев в воспоминаниях современников. – С. 20.

В каждом школьном классе избирался старши́на, который отвечал за порядок и которому остальные должны были послушаться. Если ученик не был согласен с требованием старшины, то на субботнем круге можно было высказать аргументированную критику, а до тех пор подчинение должно было быть беспрекословным. Неплюев считал такой порядок очень полезным для воспитания навыка послушания выбранным лицам[311].

Подобное устроение жизни младших и старших помогало нравственному возрастанию всех воспитанников, внимательному отношению к младшим и уважению к старшим. Существование старшин и старших помогало на практике воплощать навыки добровольной дисциплины любви[312].

5) Самостоятельность в деле добра

Главной заботой старшего было побудить младшего к самостоятельному духовному и нравственному движению. Неплюев придавал «громадное значение самодеятельности и сознанию личной нравственной ответственности для духовного развития детей»[313]. Именно по этой причине он отказался от ведения ежедневных вечерних кругов, где подводились итоги дня, поручив это старшим воспитанникам.

Школа, по мнению Неплюева, должна стать единой сплоченной и дружной семьей с характером малой церкви Божьей[314]. Поэтому он прилагал все усилия для того, чтобы дух братской жизни царил в школе. В этом ему помогал братский состав преподавателей[315] и члены Старшего братского кружка.

6) Единство веры, любви и труда

Вдохновляясь словами Евангелия и преданием Церкви, Николай Неплюев стремился к тому, чтобы воспитание детей с самого начала строить «в сознательной вере во Христа Спасителя и сознательной любви к Нему»[316], по форме организуя жизнь по подобию братской апостольской общины.

Трудовое братство в этом отношении есть лучшая возможность разумной организации жизни по вере. Школы во всех отношениях готовили своих воспитанников к сознательному выбору такого пути жизни, где они смогут не

---

[311] См. Избранные сочинения Н.Н. Неплюева. – С. 118.

[312] См. Избранные сочинения Н.Н. Неплюева. – С. 69–70.

[313] Там же. – С. 66.

[314] Руководящие правила в Братстве и школах его // Избранные сочинения Н.Н. Неплюева. – С. 158.

[315] Не без труда Н.Н. Неплюев добился особого разрешения назначать на должности учителей способных к этому выпускников школ. Это послужило тому, что со временем складывается настоящий братский круг единомышленников.

[316] Избранные сочинения Н.Н. Неплюева. – С. 30.

растерять приобретенного опыта, но приумножить и послужить этим для просвещения русского народа.

Заключение

Система воспитания Н.Н. Неплюева представляется уникальным педагогическим опытом, основанном на христианских принципах, которые могут найти применение и в современной педагогике. Особенно необходимо отметить целостность неплюевского подхода к воспитанию и обучению, когда каждый ученик развивается всесторонне (духовно, нравственно, интеллектуально, физически), а весь воспитательный и учебный процесс направлен на полноценное воцерковление каждого ученика.

Ключевым звеном в педагогической системе Воздвиженских школ стал сам Николай Николаевич, положивший на дело воспитания детей народа всю свою жизнь и средства. Пример его жизни вдохновлял его воспитанников и помогал им духовно возрастать и укрепляться в жизни по вере. Ставя перед собой и своими учениками довольно высокие цели, Неплюев добивался удивительных успехов. Примечательно, что и после смерти Николая Николаевича школы продолжали приносить добрые плоды. Очень важным элементом здесь оказался собранный им братский круг учителей и активная включенность старших воспитанников в воспитательный процесс.

Изучение опыта Воздвиженских школ актуально для решения современных задач воцерковления детей, подростков и молодежи, а принципы педагогической деятельности Неплюева могут найти свое применение в практике устроения современных христианских образовательных учреждений.

Список литературы

1. *Авдасёв В.Н.* Свет памяти. Н.Н. Неплюев в воспоминаниях современников / В.Н. Авдасёв. – Киев: ИД «Фолигрант», 2008. – 108 с.

2. *Авдасёв В.Н.* Трудовое братство Н.Н. Неплюева. Его история и наследие / В.Н. Авдасёв. – Сумы: РИО «АС-Медиа», 2003. – 64 с.

3. *Барич А.А.* Школа-община конца XIX – первой трети XX в.: ретроспективный взгляд // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. – 2012. № 1 (Т. 65). – С. 129–132.

4. *Игнатович Н.Д.* Христианское воспитание в школах Н.Н. Неплюева в конце XIX – начале XX века // Свет Христов просвещает всех: альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. – 2012. – Вып. 5. – С. 36–65.

5. *Игнатович Н.Д.* Письма Н.Н. Неплюева к А.А. Штевен / Н.Д. Игнатович, О.В. Синицына // Свет Христов просвещает всех: альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. – 2018. – Вып. 25. – С. 114–137.

6. *Каптерев П.Ф.* История русской педагогии / П.Ф. Каптерев. – СПб.: Алетейя, 2004. – 559 с.

7. *Избранные* сочинения Н.Н. Неплюева. Кн. 1. – Сумы: ИД «Фолигрант», 2011. – 288 с.

8. *Неплюев Н.Н.* Беседы о Трудовом братстве. Частное ответное письмо священнику Иванову / Н.Н. Неплюев; 2-е изд., испр. – М.: Межрегиональная общественная организация «Культурно-просветительский центр “Преображение”», 2011. – 392 с.

9. *Неплюев Н.Н.* Отчеты блюстителя о жизни Трудового братства. Ч. 1. / Н.Н. Неплюев. – М.: Межрегиональная общественная организация «Культурно-просветительский центр “Преображение”», 2011. – 224 с.

10. *Фейзрахманова Т.Б.* Воздвиженская сельскохозяйственная школа Н.Н. Неплюева // Наука и школа. 2014. № 1. – С. 172–176.

11. *Шмонин Д.В.* Технология блага: очерки теологии образования / Д.В. Шмонин. – М.: Познание, 2018. – 224 с.

МЕТОДИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В СОВРЕМЕННОЙ ПРАКТИКЕ ПРЕПОДАВАНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО ДОГМАТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ В РОССИЙСКИХ ДУХОВНЫХ ШКОЛАХ

А. М. Леонов[317]

В статье рассматриваются вопросы, касающиеся насущных проблем, стоящих перед Церковью, связанных с её образовательной деятельностью, указывается на важность этих вопросов, на необходимость решения охватываемых ими проблем. При написании данной работы автор учитывал личный опыт преподавания Православного Догматического Богословия в различных духовных школах Санкт-Петербурга и пригородов.
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Православное Догматическое Богословие, церковная педагогика.

Как известно, в последней четверти XX в., с развитием перестроечных процессов в СССР, а затем – с распадом Советского Союза и отказом Российской Федерации от господства идеологии Марксизма-Ленинизма, Русская Православная Церковь освободилась от чрезмерного надзора и контроля со стороны государственных властей, решительно сдерживавших возможности реализации соответствующих её предназначению творческих инициатив. Одним из следствий этих событий стало приумножение в стране православных духовно-образовательных заведений. Высокая востребованность духовного образования со стороны верующих, обнаружившись после периода длительного застоя в развитии богословских наук, повлекла за собою необходимость формирования новых методик преподавания богословских дисциплин вообще и догматики в частности и создания новых методических и учебных пособий. Однако решить эти задачи в полной мере не получилось не только немедленно, но и вплоть до сегодняшних дней.

Значительные трудности, связанные с внедрением в область практики обучения Православному Догматическому Богословию последних достижений дидактики и педагогики во многом были связаны с нехваткой высококвалифицированных кадров, знатоков православной догматики, готовых и

---

[317] Леонов А.М. – магистр педагогики (модуль: религиоведение и теология), преподаватель Православного Догматического Богословия в Народном Православном Университете, аспирант кафедры Истории религий и теологии при РГПУ им. А.И. Герцена.

способных преподавать её на базе новых, прогрессивных методик и руководств. Осуществлявшаяся в этой сфере кадровая политика допускала, чтобы на вновь создававшиеся или освобождавшиеся – вакантные – места назначались специалисты из области преподавания прочих богословских дисциплин, однако недостаточно хорошо владевшие православно-догматическим материалом[318]. Эта проблема усиливалась другой – внедрением в образовательную среду таких учебных пособий и методических руководств, которые, сказать прямо, не удовлетворяли не только высоким требованиям современной дидактики и педагогики, но и критериям ортодоксии[319]. Искажениям подвергалось содержание базовых терминов понятий (например: «догмат», «сущность», «воипостазирование», «восприятие в ипостась»), а также важнейших разделов христианского вероучения(об Искуплении, о Евхаристии[320] и др.), Нередко такого рода пособия использовались и утверждались в качестве основных руководств и обучающих средств[321].Недостаточная компетентность преподавателей на местах лишала их возможности осуществления полноценной самостоятельной критической оценки содержимого этих пособий. Напротив, пособия, влияя на их умы, способствовали формированию у них ложных взглядов и мировоззренческих позиций. Отчасти решение данной проблемы могло было быть заглажено или снято через использование дореволюционных учебников, что нередко и происходило на практике. Однако эти учебники, превосходя вышеназванные пособия в отношении ортодоксальности, быв прогрессивными для своего времени, оказались морально устаревшими для времени рубежа XX–XXI вв.: в отношении дидактических методов освещения и раскрытия догматического материала. Таким образом, их содержание вступало в противоречие с новыми нормами педагогики.

И кадровая, и учебно-методические проблемы постепенно решались. Первая за счёт повышения уровня образованности преподавателей на местах и за счёт увеличения числа хорошо подготовленных выпускников духовных школ, а вторые за счёт выпуска новых учебников. За период с конца XX в. до наших дней было издано и принято в образовательный оборот несколько учебных пособий, составленных на основе новых методологических принци-

---

[318] Леонов А.М. Методические проблемы преподавания православного догматического богословия в системе духовного образования[Электронный ресурс] // – URL:https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/metodicheskie-problemy-prepodavanija-pravoslavnogo-dogmaticheskogo-bogoslovija-v-sisteme-duhovnogo-obrazovanija/#note658 (Дата обращения 15.11.20).

[319] Там же.

[320] Там же.

[321] Там же.

пов и с учетом новых образовательных задач. Между тем и эти пособия оказались не лишены ряда значительных недостатков.

Так даже скорректированный и переизданный учебник священника Олега Давыденкова[322], имевший и имеющих до сих пор высокую ценность в сознании множества представителей духовно-образовательной сферы, уже в первых разделах отражает недоработку автора в отражении целей и задач изучения церковных догматов[323]и православной догматики в целом. Так, он включил в свой учебник «утверждение, противопоставляющее храм, как место, где следует искать Церковь, учебному заведению, как месту, где её искать не нужно»[324]. Само собой понятно, что подобные утверждения не способствуют восприятию догматики как одного из знаковых средств воцерковления человека, не увеличивают интереса к этому предмету в сознании лиц, ищущих спасения.

Не свободен от принципиальных недостатков и новейший учебник (один из последних) авторства архимандрита Сильвестра (Стойчева). В частности, это отражается в структурной схеме пособия. Положим, «разделу, посвящённому раскрытию предварительных понятий о догматах, о Священном Предании, теологуменах и частных богословских суждениях предшествует раздел о Божественных свойствах»[325].В дидактическом отношении эта схема видится неоправданной, ведь согласно связанному с нею учебному плану, сперва воспитанникам духовных школ надлежит изучить один из фундаментальных разделов Православного Догматического Богословия и лишь после этого погрузиться в познание таких основообразующих понятий как «догматы» и «догматика». То есть только на этом этапе им предстоит узнать, наконец, какую именно дисциплину они изучают[326].

---

[322] Первое издание содержало в себе ряд грубейших ошибок догматического характера.

[323] Так, обозначая причины создания догматов, в одноименном разделе, в качестве приоритетной он указывает, что «цель догматов – защитить церковное учение от еретических искажений». Хотя догматы, как богооткровенныеистинывероучительного характера, имеют первейшей целью очертить перед человеком предметы веры, указать, во что ему следует веровать (какие истины он должен воспринять и укоренить в своем сознании через веру). Давыденков О., прот. Догматическое богословие: Учебное пособие. – М.: Изд. ПСТГУ, 2014. – С. 36.

[324] Леонов А. М. Леонов А. М. Методические проблемы преподавания православного догматического богословия в системе духовного образования [Электронный ресурс] // –URL:https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/metodicheskie-problemy-prepodavanija-pravoslavnogo-dogmaticheskogo-bogoslovija-v-sisteme-duhovnogo-obrazovanija/#0_10 (Дата обращения 15.11.2020).

[325] Там же.

[326] Там же.

Что касается форм организации учебного процесса в духовных школах, по крайней мере во многих из них главной является лекция[327]. Зачастую учебный материал преподаётся сухо, неинтересно, побуждая студентов скучать. Правда, нельзя не отметить, что на нынешнем этапе серьёзное значение уделяется и другим формам, скажем, самостоятельной подготовке учащихся; происходит и развитие форм дистанционного обучения. К числу передовых новшеств учебного процесса, уже активно используемых в ряде духовных школ, следует отнести те, в рамках которых «учащие и учащиеся» встречаются на проводимых совместно конференциях, семинарах, печатаются статьи, происходит общение, формирующее современную гуманитарно-богословскую культурную среду, в которой есть место и схожему и различному»[328]. Отметим также очередной аспект явно прорисовывающегося прогресса. При подготовке к лекциям или иным типам занятий, многие преподаватели сегодня не ограничивают себя чтением святоотеческих текстов лишь в свете того их понимания, какое вкладывалось в них в прежние века – речь, в данном случае, идёт и о переводах прошлых лет, – а опираются на новые способы их исследования и постижения. Ключ к таким способам находят, в частности, исследуя современные научные труды по семиотике и герменевтике, к числу которых, относится, положим, произведение «Семиотика религиозных коммуникативных систем: дискурсы смыслов», авторства В. Ю. Лебедева и А. М. Прилуцкого[329].

Заметим также, что на сегодняшний день развитию методологии преподавания Православного Догматического Богословия способствует взаимодействие церковной педагогики со светской. В этом есть повод как для радости, так и для настороженности. Дело в том, что церковная педагогика, как и любая другая церковная дисциплина, направлена прежде всего на религиозно-христианские цели: на воцерковление человека, а по более возвышенному счёту на способствование достижению человеком вечной блаженной жизни в благодатном единстве с Богом и ближними. Такой цели, что и понятно, не ставит перед собой светская педагогика. Отсюда и разность взглядов, и раз-

---

[327]Алфеев И., митр. Проблемы и задачи русской православной школы [Электронный ресурс] // –: https://azbyka.ru/otechnik/Ilarion_Alfeev/problemy-i-zadachi-russkoj-pravoslavnoj-shkoly/2_1#note12. (Дата обращения 15.11.2020).

[328] Шмонин Д. В. О "Богословиях родительного падежа" и богословском образовании[Электронный ресурс] // – URL:https://spbda.ru/publications/professor-dmitriy-shmonin-o-bogosloviyah-roditelnogo-padeja-i-

[329] В данном произведении рассматриваются, в частности, вопросы о семиотике и герменевтике теологического дискурса. Лебедев В.Ю., Прилуцкий А. М. Семиотика религиозных коммуникативных систем: дискурсы смыслов. – М.: Директ-Медиа, 2015. – С. 194–196.

ность педагогических подходов к воспитанию и формированию личности. Кроме того Церкви свойственна определенная консервативность, которой, иногда, пытаются прикрыться и оправдать инертность своего мышления некоторые её члены, представители образовательной среды. Принимая старые педагогические традиции за классические, они с трудом готовы подстраиваться под зарождающиеся новые. В этом также усматривается одна из методических проблем, которую необходимо решать.

Делая вывод из вышесказанного, заключаем: развитие практики преподавания православной догматики в российских духовных образовательных учреждениях требует:

- создания фундаментальных, научно обоснованных руководств по методике преподавания данной дисциплины, разработанных специально для сферы духовного образования;
- создания новых, научно обоснованных, хорошо проработанных учебных пособий, отвечающих как нормам ортодоксии, так и церковной педагогики;
- высококачественной подготовки преподавательских кадров;
- скорейшего внедрения в сферу преподавания новых, эффективных-форм, средств, приемов и методов обучения.

Список литературы

1. *Алфеев И.,* митр. Проблемы и задачи русской православной школы [Электронный ресурс] // https://azbyka.ru/otechnik/Ilarion_Alfeev/problemy-i-zadachi-russkoj-pravoslavnoj-shkoly/2_1#note12. (Дата обращения 15.11.2020).

2. *Давыденков О.*, прот. Догматическое богословие: Учебное пособие. – М.: Изд. ПСТГУ, 2014.

3. *Прилуцкий А. М.* Семиотика религиозных коммуникативных систем: дискурсы смыслов. – М.: Директ-Медиа, 2015.

4. *Леонов А. М.* Методические проблемы преподавания православного догматического богословия в системе духовного образования [Электронный ресурс] // URL: https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/metodicheskie-problemy-prepodavanija-pravoslavnogo-dogmaticheskogo-bogoslovija-v-sisteme-duhovnogo-obrazovanija/#note658 (Дата обращения 15.11.20).

5.. О "Богословиях родительного падежа" и богословском образовании [Электронный ресурс] // URL:https://spbda.ru/publications/professor-dmitriy-shmonin-o-bogosloviyah-roditelnogo-padeja-i- (Дата обращения 15.11.20).

СИСТЕМА ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ КАК МИССИОНЕРСКИЙ ПРОЕКТ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ

О.А. Орлова[330]

Представлен опыт служения сотрудников Алтайской духовной миссии в части просвещения местного населения. Просветительская деятельность миссионеров способствовала развитию системы образования на Алтае, появлению алтайской литературы, а впоследствии – формированию алтайского общества со своим культурным своеобразием. Подход к христианизации народа, предполагающий заботу о сохранении национальной уникальности, не был распространен повсеместно и составлял важную особенность служения Алтайской миссии.
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: национальная уникальность, алтайские миссионеры, система образования на Алтае.

В XXI в. исследователи продолжают задаваться вопросами о развитии педагогической системы образования в России: какие парадигмы, модели, концепции, системы являются наиболее подходящими для формирования в современном человеке, в современном обществе «ценностно-мировоззренческих оснований»[331]? Также исследователи-богословы рассуждают о влиянии теологии на современное светское образование. Довольно прогрессивным исследованием в этой области является монография Д.В. Шмонина «Технология блага: очерки теологии образования», в которой раскрываются возможности и специфика теологического подхода к образованию. В связи с этими и другими вопросами, встающими перед современными педагогами, хочется обратиться к имеющемуся опыту в истории Русской православной церкви, а именно к опыту просветительской деятельности Алтайской духовной миссии в XIX в.

Алтайская миссия оказала большое влияние на развитие культурной жизни Алтая. Несмотря на сложные финансовые условия, сложный климат,

---

[330] Орлова Ольга Александровна, заместитель декана богословского факультета. «Частное образовательное учреждение высшего образования «Свято-Филаретовский православной-христианский институт»

[331] Шмонин Д.В. Технология блага: очерки теологии образования. – М.: Познание, 2018. – С. 7.

небольшое количество сотрудников, ей удалось создать миссионерские училища, училища для подготовки учителей, толмачей (переводчиков), священников, вести переводческую деятельность. На базе этих миссионерских училищ в дальнейшем развивалось школьное образование на Алтае. Церковно-приходские школы миссии давали как церковное, так и светское образование.

Основными исследователями ее деятельности являются протоиереи Георгий Крейдун и Борис Пивоваров, А.П. Адлыкова, И.М. Санженаков, З.С. Казагачева, Н.В. Расова. На основании их трудов, а также используя архивные материалы: эпистолярное наследие начальников миссии, отчеты миссионеров, инструкции Синода, – мы постараемся выявить, как она способствовала развитию духовного образования и просвещению местного населения, формированию целостной системы образования в регионе. Для достижения данной цели поставлены следующие задачи:

1. Рассмотреть основные подходы при устройстве школ грамоты в Алтайской миссии.

2. Проанализировать развитие системы просвещения и образования на Алтае.

Алтайская духовная миссия была открыта по инициативе архиепископа Тобольского Евгения (Казанцева) в 1828 г. Первым ее начальником был архим. Макарий (Глухарев) (1830–1844 – период его служения в миссии). При отправлении на Алтай он получил от архиепископа в качестве наставления две инструкции миссионерам. Одна была составлена в 1769 г. Священным Синодом и предписывала преподавать инородцам (в данном случае представителям коренных народов Алтая) христианское учение «сообразно с их младенческим состоянием»[332], кратко разъясняя основные христианские догматы, учитывать специфику их жизни, не заставлять соблюдать посты. Запрещалось прибегать к угрозам или притеснениям. Рекомендовалось начинать обращение инородцев из близлежащих мест, постепенно расширяя круг действия; общение вести как простую дружескую беседу о жизни, затем говорить о законе и языческих обрядах, показывая их ложность. Все последующие начальники Алтайской миссии и рядовые миссионеры старались вести свою деятельность в направлении, заданном Синодом, архиеп. Евгением (Казанцевым) и архим. Макарием (Глухаревым).

Основные подходы при устройстве школ грамоты в Алтайской миссии

---

[332]Харлампович К.В. Некоторые сведения об учреждении Алтайской духовной миссии и об ея основателе о. архимандрите Макарии // Миссионер. 1877. № 9. – С. 29.

Архим. Макарий создал на основе русского алфавита алтайскую письменность, как следствие, это ускорило рождение алтайской литературы (первым алтайским писателем стал прот. Михаил Чевалков). Он также был первым миссионером, который задумался о необходимости устроить в регионе разного рода школы, училища для обучения грамоте детей и взрослых, причем считал важным обучение грамоте и просвещение не только алтайских инородцев, но и русских людей. В своей работе «Мысли к успешнейшему распространению христианства» он отмечал: «Я усердно желаю умножения грамотных в простом народе и заведения школ по деревням», предлагал целый проект по их организации в каждой деревне, а не только в селе, чтобы дети могли после тех домашних дел, которыми они всегда загружены, не уходя далеко от родительского дома, посещать школу. Архим. Макарий предполагал, что необходимо учиться как мальчикам, так и девочкам. Отдельное внимание он уделял учителям, которые «первые бросают семена добра и зла в девственную землю детского сердца».

Обучение грамоте необходимо для того, чтобы повысить культурно-нравственный уровень населения, оно поспособствует более полному усвоению истин христианской веры, позволит людям читать молитвы и Священное Писание. Велико его значение в деле миссии, поскольку появление грамотных людей приводит к появлению новых толмачей и миссионеров, выращенных из учеников этих школ. Кроме того, через обучение детей можно найти путь к сердцу родителей, которые еще не приняли христианство. Мысли архим. Макария и первые попытки устроения системы школ для инородцев в дальнейшем, в 1855–1856 гг., подхватил и развил до целой системы православного просвещения для инородцев Поволжья, Средней Азии и Сибири педагог-миссионер Н.И. Ильминский.

Благодаря трудам архим. Макария в 1831 г. в с. Майма открылась первая школа для мальчиков (обучилось 20 чел.), позже открылась школа для девочек (обучалось 7–12 чел.). В 1840 г. появилась школа для девочек-сирот. Ученикам преподавалась грамота, Закон Божий, их знакомили с молитвой, разбирали службы, учили церковному пению, арифметике; девочек, кроме того, ведению домашнего хозяйства. На каком языке шло преподавание в алтайских школах, точно неизвестно. Предполагается, что использовались как местные наречия, так и церковнославянский язык.

В течение дальнейших почти сорока лет деятельности миссии, при служении двух ее последующих начальников – прот. Стефана Ландышева и архим. Владимира (Петрова) – было открыто еще 24 школы, к 1890 г. – 31 учеб-

ное заведение, к 1897 г. – 35; к 1902 г. – 53; к 1915 г. – 82 заведения[333]. Как отмечает свящ. Георгий Крейдун, они были единственным источником просвещения для коренных жителей Алтая.

Когда количество школ было очень небольшим и возможность обучаться была не у всех детей, миссионеры подходили к задаче просвещения инородцев творчески, используя разные способы. Например, благословляя некоторых новокрещеных, уже понимавших необходимость образования, отдавать своих детей на обучение миссионерам, хотя отношение к этому среди других инородцев было не всегда положительным. В своей работе «Памятное завещание» прот. Михаил Чевалков пишет, что, когда он служил толмачом при миссии (в то время ее возглавлял прот. Стефан Ландышев), он отдал своих детей для обучения грамоте монахине Евдокии. «Улалинцы же осмеивали нас, говоря: «Чевалков отдал дочерей своих учиться, чтобы сделать их писарями; теперь они будут писарями и в Быстрянской волости, и в Копшинской», – говорили они, насмехаясь; а особенно богатые сильно осмеивали нас. Некоторые говорили: какая польза для женщины учиться грамоте? А другие: нет и такого обычая, чтобы женщины учились грамоте. Иные же говорили: ты детей своих не учишь рукоделиям – кто их возьмет?»[334]

Среди инородцев желание изучать грамоту приравнивалось к тому, что человеку лень работать, – так об этом говорил родной отец молодому Михаилу Чевалкову, когда тот бегал учиться грамоте у о. Макария (Глухарева). Но желание молодого человека было твердым, потому что он и на собственном примере знал, как меняется жизнь, когда знаешь грамоту. Интересно, что со временем отношение в народе к просвещению изменилось. О. Стефан и монахиня Евдокия при народе хвалили дочерей о. Михаила, и это значит, что такая похвала ценилась, к миссионерам, духовным лицам было уважение и доверие в среде алтайцев: «Вследствие этого и те, кто смеялся, также стали отдавать своих детей учиться. Из улалинских прежде всех грамоте стали учиться наши дочери»[335].

После того как дочери о. Михаила кончили обучаться грамоте, он стал учить их петь из «Лепты», составленной архим. Макарием (Глухаревым). Все происходило следующим образом: «Каждый день вечером я учил их петь, выходя с ними на улицу и садясь на крыльце. Сестры мои, слыша это, приходили и пели вместе с детьми моими. Когда я таким образом учил по вечерам петь, то и народ, по окончании работ своих, стал приходить ко мне. Я им рас-

---

[333] Алтайская духовная миссия в 1830–1919 годы: структура и деятельность / свящ. Г.А. Крейдун. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. – С. 134.

[334] Чевалков М.В. Памятное завещание: Автобиография миссионера Алтайской духовной миссии. – М.: Тип. А.И. Снегиревой, 1894. – С. 51.

[335] Чевалков М.В. Указ. соч. – С. 52.

сказывал жития святых: не знавшим русского языка говорил по-алтайски». Это своего рода домашнее обучение собственных дочерей влияло и на окружающих людей. Постепенно менялся дух времени, образование становилось социально престижным. Все больше людей понимали: важно не только научить детей вести хозяйство, но и дать им возможность изменить свою жизнь в будущем.

У того же о. Михаила мы встречаем рассказ о том, как он давал молодым людям, приходившим из разных алтайских селений, буквари и, поучивши их немного, отпускал домой. Наиболее способным оказался Николай Майзам. Выучившись, он стал ходить по юртам с букварем и понемногу обучать детей. Андрей Пояркин также ходил по юртам и учил желающих чтению по букварю, а когда они осваивали азы, возвращался домой. Таким образом удалось обучить более 100 чел., впоследствии они сами стали учить друг друга. Было важно, что грамоте обучались как крещеные, так и некрещеные.

В отчетах миссионеров встречались примечательные случаи: например, в Кузедеевском улусе мальчик-подросток (10 лет) сбежал от родителей к миссионерам, захотев креститься и учиться грамоте. Родители всячески отговаривали его, пугали, что миссионеры нанесут ему какой-то вред, заберут его и он никогда больше не увидит родных. Мальчик нашел крещеного инородца-проводника, прошел 160 верст от своего селения до миссионеров, был, по словам автора отчета, «наставлен нами в истинах христианской веры, просвещен св. крещением, получил имя Ермолая и, не понимая ни одного слова по-русски, поступил в число учеников нашего училища»[336].

Первые школы располагались в отдельных комнатах молитвенных и причтовых домов. Бывало, что школа находилась в самой квартире учителя. Со временем благодаря различным пожертвованиям, в т.ч. купцов и новокрещеных зайсанов, были построены отдельные здания училищ, где могли обучаться до 30 чел. Такое училище, например, появилось в Черном Ануе, и вот как описывает его деятельность миссионер свящ. Филарет Синьковский: «При всем том существенным средством к возвышению нравственно-религиозного уровня киргизов должно быть воспитание и обучение молодого киргизского поколения, о чем я заботился, сколько времени и обстоятельства позволяли… В Черном Ануе построено училище просторное и светлое, имеющее до 30 учащихся, в которых заметны задатки к лучшему, чем у родителей их. Познания и характер учителя (М.С. Ильина), удовлетворяющие

[336] Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии священ-ника Василия Вербицкого за 1860 год. – М.: Тип. В. Готье, 1860. – С. 1–2.

призванию учительскому, дают право надеяться, что школьное обучение будет идти вперед»[337].

Для посильного просвещения взрослых миссионеры со временем пришли к такой форме, как воскресные чтения. Цель была такова: «Дабы сколько-нибудь развить в них сознание патриотизма и других христианских и гражданских добродетелей, мы остановились на одном средстве – это воскресные чтения, а для нового поколения школа»[338].

Воскресные чтения начинались осенью, т.к. в летнее время все жители были заняты обработкой земли и даже по воскресеньям не собирались в храме. Чтения проходили каждое воскресенье, когда там был кто-то из миссионеров. «Дабы заохотить черноануйцев к слушанию этих чтений, мы пока предлагали им статьи из бытовой жизни русского народа, преимущественно же рассказы о настоящей войне и отдельных сражениях. При этом мы испытывали совершенную необходимость иметь для народа вроде месячного «обозрения» военных действий, доступного для народного понимания, о чем корреспондент «Московских ведомостей» предлагал позаботиться комитету грамотности. Имея в виду школу как единственное, кроме церкви, воспитательное средство, мы на этих собраниях толковали и о необходимости грамоты, читая подходящие для этого статьи вроде «учение свет, а неучение тьма». Не можем и гадательно сказать о будущности наших воскресных собраний, но нас несколько утешает уже и то, что собрания эти составляют около полусотни душ обоего пола. Но большую надежду возлагаем на школу, имеющую более двадцати питомцев»[339].

Постепенно обучение в миссионерских школах приобрело более упорядоченный характер. Они влились в общую систему православного образования в России, стали подразделяться на церковно-приходские и школы грамоты. Церковно-приходские школы были одноклассными (срок обучения два года) и двухклассными (4 года). В миссионерских школах обучение продолжалось на год дольше, что было связано с плохой посещаемостью из-за большой удаленности от некоторых поселений; также приходилось много времени уделять изучению русского языка[340].

Развитие системы просвещения и образования на Алтае

---

[337] Записки алтайского миссионера Черно-Ануйского отделения священника Филарета Синьковского за 1876, 77, 78, 79, 80 и 81 годы. – М.: Тип. М.Н. Лаврова и К°, 1883. – С. 80.

[338] Там же. – С. 64–65.

[339] Там же.

[340] Кацюба Д.В. Алтайская духовная миссия: вопросы истории, просвещения, культуры и благотворительности: монография / Д.В. Кацюба. – Кемерово: Кемер. гос. ун-т, 1998. – С. 58.

Развитие системы просвещения и образования в регионе происходило в эпоху реформ Александра II (1855–1881) и контрреформ Александра III (1881–1894). Разделение школ на два вида исследователи связывают с деятельностью Александра III, который утвердил «Правила о церковно-приходских школах». Предполагалось, что это улучшит нравственное состояние общества (низшая ступень образования – школы грамоты – передавалась в ведение Священного Синода). Государственной поддержки такие школы не имели, приходам самим нужно было заботиться об их содержании. Средств для этого в миссии не хватало, приходилось искать благотворителей. Некоторые миссионеры добились определенных успехов в этом направлении: местное население постановило платить жалование учителям из своего дохода.

Огромный вклад в дело просвещения и развитие системы образования на Алтае внесли игум. Макарий (Невский), будущий начальник Алтайской миссии, митрополит Московский и Коломенский; свящ. Константин Соколов, также будущий начальник миссии, епископ.

Архим. Владимир (Петров) первым из начальников миссии стал переписываться с Н.И. Ильминским, посылать в Казань для изучения его системы своих помощников, среди прочих был игум. Макарий (Невский). Благодаря ходатайству архимандрита были отправлены в Казанскую инородческую учительскую семинарию пять мальчиков-алтайцев, из которых предполагалось вырастить миссионеров. Впоследствии воспитанники Улалинского миссионерского училища (об этом заведении будет сказано ниже) А. Петров и В. Тозыяков стали священниками, активно принимали участие в трудах миссионерских дружин. П. Кучуков и Я. Кумандин продолжили работу в качестве учителей.

Обучение детей архим. Владимир (Петров) считал одним из наиболее верных способов воздействия на взрослых и на изменение духовного состояния в среде новокрещеных инородцев, помимо переводов и совершения богослужения на местном наречии. «Главным и коренным средством к утверждению новокрещеных в вере, возвышению их нравственного уровня, улучшению самого материального быта их и даже распространению христианства между их язычествующими сородичами служит религиозно-нравственное образование детей. Миссионер сам собою один не сделает всего без добрых помощников из той среды, в которой он действует»[341].

---

[341] К свету: церковно-исторический альманах. Вып. 20: Православный Алтай. – М., 2002. – С. 76–81.

По системе образования Н.И. Ильминского первоначальное обучение инородцев нужно было вести на их родном языке, поэтому уроки в школах преподавались на двух языках – алтайском и русском. Такой подход стал новым словом в российском образовании XIX в., предписывавшем использовать для этого русский и церковнославянский языки. Суть метода вытекала из целостного подхода к просветительско-миссионерской деятельности. Н.И. Ильминский ставил целью не просто обучить детей русской, чуждой для них грамоте, но воспитать из них достойных христиан. Необходимо было пробудить интерес детей прежде всего к их родной культуре и лишь затем переходить к изучению русского языка, а далее и основ православия.

26 марта 1867 г. в Улале было открыто центральное миссионерское Филаретовское училище[342], окончив которое мальчики, обучившиеся чтению, русскому языку и другим дисциплинам, в т.ч. иконописному и переплетному ремеслу, а также сельскому хозяйству, могли преподавать в других миссионерских школах. Вместе с тем начальник Алтайской миссии заботился об устройстве «низших» школ. За время служения архим. Владимира (Петрова) в регионе число школ возросло с 10 до 20, а количество учащихся к 1883 г. достигло 525 чел., из них 358 мальчиков и 167 девочек. «Для облегчения первоначального обучения чтению, по плану и при содействии архимандрита Владимира, о. Макарием (Невским) вместе со старшим толмачом М.В. Чевалковым составлена в 1867 году азбука по упрощенной методе, притом так, что по ней обучение начинается чтением на алтайском языке, затем делается переход к русскому и потом текст идет совместно на двух языках»[343]. Особенность этой грамматики заключалась в применении кириллицы для передачи на письме алтайских звуков и слов. После возвращения о. Макария из Казани «стало выходить много литературы на алтайском языке, для чего была создана собственная переводчески-цензурная комиссия»[344].

К азбуке прилагались основные молитвы и книга для чтения с текстами из Священного Писания. Данное издание вышло в 1868 г. на средства Святейшего Синода и было введено для изучения в алтайских школах. «Миссионерская школа есть по преимуществу церковная школа, преддверие церкви, огласительное училище веры и благочестия, где дисциплина и учение дышат

---

[342] Названо в честь митр. Филарета Московского, учителя и наставника основателя миссии.

[343] Ястребов И.И. Миссионер высокопреосвященнейший Владимир, архиепископ Казанский и Свияжский: исслед. по истории развития миссионерства в России. – Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1898.

[344] История Угреши. Историко-краеведческий альманах. Вып. 1 / Сост. Е.Н. Егорова. – М.: Угреша, 2010. – С. 154.

духом церковным. Здесь учатся и молятся, читают и назидаются, труждаются и пением возбуждаются и укрепляются. Учатся не для экзамена, а для жизни: некоторые добрые обычаи, которые питомцы школы должны вынести с собой в семью, практически научаются и усвояются в школе»[345].

Наиболее способные из окончивших школу детей рекомендовались учителями для продолжения обучения в катехизаторском училище (в него было преобразовано улалинское Филаретовское училище после переезда вместе с резиденцией начальника миссии в г. Бийск). Образовательная программа была достаточно широка: преподавались церковная история, богослужебный устав и пение, дидактика, психология и педагогика; воспитанников учили произносить проповеди. В 1890 г. ему присвоили официальный статус мужского духовного училища. Таким образом, при его успешном окончании выпускник имел возможность полноправно войти в состав Алтайской духовной миссии: начать преподавать в миссионерской школе, стать как церковнослужителем, так и священнослужителем.

В заключение приведем следующие сведения. К 1915 г. в 24 отделениях миссии проживало 86,7 тыс. чел., из которых 13,8 тыс. (16 %) были грамотными (по данным Н.В. Расовой). Между тем в 1897 г. среди оседлых инородцев грамотных было 8 %, среди кочевых – 1,3 % (С.П. Швецов).

Д.В. Кацюба пишет, что миссия всегда считала школу «…могучим средством в деле христианизации инородцев»[346]. Благодаря обучению алтайские дети приобщали к христианству своих родных, соседей, знакомых. Ученики ходили по аилам для чтения по-алтайски назидательных рассказов, бесед и пения молитв. По словам К.В. Харламповича, эти школы стали «учреждениями миссионерскими, христианско-воспитательными, действующими грамотой, богослужением, духовными процессиями и т.д., словом, всем, что только способно возбудить в инородцах христианскую мысль и христианское чувство»[347].

Количество школ Алтайской духовной миссии росло с каждым годом (табл. 1), они делились на несколько типов, причем наибольший охват учащихся был у одноклассных школ (табл. 2) [348].

---

[345] Ястребов И.И. Указ. соч. – С.192.

[346] Кацюба Д.В. Указ. соч. – С. 57.

[347] Харлампович К.В. Архимандрит Макарий Глухарев: По поводу 75-летия Алт. миссии: С портр. и факсимиле Макария / К.В. Харлампович. – Спб.: Тип. М.Меркушева, 1905. – С. 25.

[348] См.: Алтайская духовная миссия в 1830–1919 годы: структура и деятельность / свящ. Г.А. Крейдун. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. – С. 134.

Таблица 1

Количество миссионерских школ Алтайской духовной миссии

Год	Кол-во школ, ед.
1831	1
1845	2
1864	10
1884	25
1891	33
1898	50
1904	54
1910	60
1912	74
1914	82
1916	89

Таблица 2

Количество учащихся миссионерских школ Алтайской духовной миссии на 1916 г.

Кол-во школ по типам, ед.	Кол-во учащихся, чел.
1	2
Одноклассные – 71	1 842
1	2
Двухклассные – 3	241
Школы грамоты – 15	201
ВСЕГО	
89	2 284

Таким образом, на примере формирования и развития системы духовного образования в Алтайской миссии можно проследить, как укреплялось в Русской православной церкви XIX в. осознание необходимости просвещения, причем не только языческих народов, но и русского православного населения страны. Выявляется общность взглядов архим. Макария (Глухарева) и подхода к просвещению инородцев Н.И. Ильминского, у которого, в свою очередь, перенимал педагогический опыт игум. Макарий (Невский).

Просветительская деятельность сотрудников миссии привела к рождению алтайской литературы, а впоследствии – к образованию алтайского общества со своим культурным своеобразием. Подход к христианизации народа, предполагающий заботу о сохранении национальной уникальности, не был распространен повсеместно и составлял важную особенность служения Алтайской духовной миссии.

Список литературы

1. *Алтайская* духовная миссия в 1830–1919 годы: структура и деятельность / свящ. Г.А. Крейдун. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. – 200 с.

2. *Алтайские* инородцы: Сб. этногр. ст. и исслед. алтайск. миссионера, протоиер. В.И. Вербицкого / под ред. А.А. Ивановского. – М.: Т-во скоропечатни А.А. Левенсон, 1893. – 221 с.

3. *Записки* алтайского миссионера Черно-Ануйского отделения священника Филарета Синьковского за 1876, 77, 78, 79, 80 и 81 годы. – М.: Тип. М.Н. Лаврова и К°, 1883. – 175 с.

4. *Записки* миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии священника Василия Вербицкого за 1860 год. – М.: Тип. В. Готье, 1860. – 24 с.

5. *Из духовного* наследия алтайских миссионеров: сборник / Сост. Б.И. Пивоваров. – Новосибирск: Изд-во Правосл. гимназии во имя преп. Сергия Радонежского, 1998. – 271 с.

6. *История* Русской церкви, 1700-1917. [Кн. 8, ч. 1] / И.К. Смолич. – М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1997. – 798 с.

7. *История* Угреши: историко-краеведческий альманах. Вып. 1 / сост. Е.Н. Егорова. – М.: Угреша, 2010. – 288 с.

8. *К свету*: церковно-исторический альманах. Вып. 20: Православный Алтай. – М., 2002.

9. *Кацюба Д.В.* Алтайская духовная миссия: вопросы истории, просвещения, культуры и благотворительности: монография / Д.В. Кацюба. – Кемерово: Кемер. гос. ун-т, 1998. – 155 с.

10. *Нестерова С.В.* Структурообразующие факторы культуры Алтайского (горного) округа: XVIII – начало XX в.: дис. д-ра культурологии: 24.00.01. – Барнаул, 2006. – 432 с.

11. *Письма* Вениамина, архиепископа Иркутского (ум. 1892), к Казанскому архиепископу Владимиру (ум. 1897 г.) / Предисл. и примеч. К.В. Харламповича. – М.: Тип. П.П. Рябушинского, 1913. – 218 с.

12. *Санженаков И.М.* Развитие просвещения и образования инородцев Горного Алтая в XIX – начале XX в.: дис. канд. пед. наук: 13.00.01. – М., 2008. – 167 с.

13. *Тресвятский Л.А.* Влияние православия на духовную жизнь Сибири в XVII – начале XX в.: дис. д-ра культурологии: 24.00.01 / Кемерово: Кемер. гос. ун-т культуры и искусств, 2006. – 372 с.

14. *Харлампович К.* О миссионерских переводах на инородческие языки: письмо архимандрита Владимира, начальника Алтайской миссии, к Иркутскому архиепископу Вениамину / К.Харлампович. – Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1904. – 27 с.

15. *Харлампович К.В.* Архимандрит Макарий Глухарев: по поводу 75-летия Алт. миссии: С портр. и факсимиле Макария / К.В. Харлампович. – Спб.: Тип. М.Меркушева, 1905. – 130 с.

16. *Чевалков М.В.* Памятное завещание: Автобиография миссионера Алтайской духовной миссии. – М.: Тип. А.И. Снегиревой, 1894. – 99 с.

17. *Шмонин Д.В.* Технология блага: очерки теологии образования. – М.: Познание, 2018. – 224 с.

18. *Ястребов И.И.* Миссионер высокопреосвященнейший Владимир, архиепископ Казанский и Свияжский: исслед. по истории развития миссионерства в России. – Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1898. – С. 77–416.

19. *Ястребов И.И.* Краткие сведения о жизни и деятельности архимандрита Макария, основателя Алтайской духовной миссии: по случаю столет. годовщины со дня его рождения (8 ноября 1792 года). – Бийск. 1893. – 17 с.

ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ В УЧЕБНЫХ КУРСАХ МАГИСТРАТУРЫ «ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ» ИСТОРИКО-АРХИВНОГО ИНСТИТУТА РГГУ

А.В. Попов[349]

В статье представлен опыт преподавания исторических дисциплин в рамках магистерской программы «История Русской православной церкви» Историко-архивного института РГГУ.
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: православие, магистратура, история Русской православной церкви, методология, теория, образование.

В 1995 г. впервые в нашей стране кафедра истории и организации архивного дела Историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ) по инициативе профессора Е.В. Старостина и с благословения патриарха Алексия II открыла специализацию «Архивы Русской православной церкви». Специализация успешно развивалась и получила заслуженный авторитет и признание среди студентов Историко-архивного института. Высокое качество представленных к защите дипломных работ, их успешная защита в присутствии представителей Московской патриархии позволили кафедре истории и организации архивного дела рекомендовать пять выпускников к поступлению в аспирантуру.

Директора института и заведующего кафедрой истории и организации архивного дела Е.В. Старостина не покидала мечта открыть полноценный факультет или магистерскую программу, посвященную истории Русской православной церкви и ее архивному наследию. Эта мечта осуществилась уже после его смерти. В 2015 г. появилась программа по направлению подготовки «История Русской православной церкви». Открытие и успешная реализация магистерской программы стали научным и образовательным прорывом в деятельности кафедры.

Образовательная программа высшего образования магистратуры по направлению подготовки 46.04.01 «История» (направленность: история Рус-

---

[349] Попов Андрей Владимирович – кандидат исторических наук, доцент Историко-архивного института РГГУ, руководитель магистратуры «История Русской православной церкви» РГГУ, автор более 200 научных работ, включая четыре монографии, пять учебников, 12 сборников документов по истории Русской православной церкви и русского православного зарубежья.

ской православной церкви) разработана в соответствии с федеральным государственным образовательным стандартом 46.04.01 «История» (уровень магистратуры), утвержденным приказом Минобрнауки России от 3 ноября 2015 г. № 1300.

Целью магистерской программы является подготовка обладающих соответствующими компетенциями магистров истории с профилированием в области исследования проблематики средневековой, новой и новейшей истории церковной деятельности и архивистики в контексте использования историко-документального наследия Русской православной церкви и в целом национальной документальной памяти. Задачи реализации магистерской программы обусловлены ее спецификой, которая заключается не только в ярко выраженном научно-исследовательском профиле, но и в овладении знаниями прикладного характера в сфере изучения архивного наследия Русской православной церкви. Программа ориентирована на проблемно-тематическое изучение истории Церкви в России и за рубежом на всем протяжении ее существования, а также ее историко-документального наследия.

Профессиональная деятельность выпускников, освоивших программу магистратуры, включает работу в общеобразовательных организациях, научных институтах, архивах, музеях, других организациях и учреждениях культуры, в экспертно-аналитических центрах, общественных и государственных организациях информационно-аналитического профиля, в средствах массовой информации, органах государственной власти и органах местного самоуправления, в туристско-экскурсионных организациях. Объекты профессиональной деятельности выпускников – исторические процессы и явления в их социокультурных, политических, экономических измерениях, их отражение в исторических источниках. Специфическими объектами их профессиональной деятельности являются исторические источники о процессах развития духовной культуры, православия, церковных отношений, архивах и историко-документальном наследии Русской православной церкви в России и за рубежом.

Магистерская программа «История Русской православной церкви» призвана восполнить острый дефицит квалифицированных специалистов в области новейших информационных технологий по документированию всех сфер деятельности общества, прежде всего религиозных общественных организаций.

Вместе с ростом в обществе интереса к прошлому страны, ее культурному наследию и духовным ценностям возрастает внимание к истории и источникам по истории Русской православной церкви, на протяжении тысячеле-

тия неразрывно связанной с жизнью Российского государства[350]. Следует понимать, что документы Церкви, хранящиеся в музеях, библиотеках, архивах и др., являются неотъемлемой частью национального достояния России. Подготовка в Историко-архивном институте высокопрофессиональных магистров-историков со специализацией в указанной области вносит ощутимый вклад в сохранение и использование историко-документального наследия Церкви.

Многолетний опыт педагогической и научной деятельности преподавателей Историко-архивного института РГГУ, среди которых есть ученые с мировой известностью, позволяет качественно осуществлять подготовку специалистов в рамках магистерской программы «История Русской православной церкви».

Стержнем, вокруг которого строится научно-образовательный процесс в магистратуре, являются системообразующие дисциплины «История Русской православной церкви», «История Русской православной церкви за рубежом»[351], «Историография истории Русской православной церкви», «Источниковедение истории Русской православной церкви», «Архивы Русской православной церкви», «Церковное управление в России: история и современность».

В магистратуре большое внимание уделяется курсу «Источниковедение истории Русской православной церкви». При этом магистранты изучают не только классификацию источников, методы работы с ними, но и теоретические проблемы источниковедения, методологию и теорию изучения исторических источников. Следует помнить, что источниковедение для историка Русской православной церкви является самодостаточной областью знания. Эта дисциплина разрабатывает специфические теоретико-познавательные проблемы, имеющие фундаментальное значение.

Большое место в учебных планах магистратуры занимают дисциплины, связанные с теорией и методологией истории: «Междисциплинарные подходы в современной исторической науке», «Методология научного исследования и архивная эвристика», «Актуальные проблемы истории Русской православной церкви».

---

[350] Попов А.В. Образовательная программа высшего образования по направлению подготовки 46.04.01 «История». Уровень магистратуры. Направленность (профиль) – история Русской православной церкви. – М.: РГГУ, 2019. – 64 с.

[351] Степанов В. (Русак). Зарубежная Церковь. XX век. Т. 1. – Джорданвилль (NY) – Карлсбад (CA) – Москва – Чикаго (IL): Изд-во «Алтаспера» (Канада), 2017. – 633 с.; Степанов В. (Русак). Зарубежная Церковь. XX век. Т. 2. – Джорданвилль (NY) – Карлсбад (CA) – Москва – Чикаго (IL): Изд-во «Алтаспера» (Канада), 2017. – 661 с.

В учебном курсе «Актуальные проблемы истории Русской православной церкви» рассматриваются традиционные проблемы: периодизация истории Церкви; церковное устройство и церковное управление; богослужебная жизнь; монашество и монастыри; духовное просвещение и духовная литература; народные нравы; распространение веры и миссионерство. Вместе с тем в учебном курсе магистрантами изучаются сравнительно новые проблемы: междисциплинарные методы в истории, вопросы истории повседневности, микро- и макроистории, гендерной истории и др.

В учебный план магистратуры в числе прочих включены такие дисциплины, как «Церковная россика в зарубежных архивах», «Современные проблемы философии религии», «Церковь и власть – проблемы взаимоотношений XI-XXI вв.».

При изучении курса «Церковная россика в зарубежных архивах» особое внимание уделяется крупнейшему в США центру собирания и хранения российского культурного наследия – Свято-Троицкому монастырю в Джорданвилле (юрисдикции Русской православной церкви за границей). В архиве Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле находится более 150 архивных фондов: фонды личного происхождения, фонды организаций, прежде всего самой семинарии (решения педагогического совета, личные дела студентов и преподавателей, ведомости и т.д.), фотоальбомы. Они разделены на следующие категории: фонды, прошедшие описание и частично микрофильмирование; фонды, требующие описания и в настоящее время еще не открытые для использования исследователями. Среди наиболее интересных и значимых следует назвать фонды церковных историков В.А. Маевского, Н.Д. Тальберга, А.К. Свитича, К.Н. Николаева и В.И. Алексеева, а также фонд писателя И.С. Шмелева. Не менее важны личные архивные фонды иерархов и священников: митрополита Лавра (Шкурлы), архиепископов Аполлинария (Кошевого), Аверкия (Таушева), Григория (Боришкевича), архимандритов Амвросия (Коновалова), Константина (Зайцева), Киприана (Пыжова), архиепископа Феофана (Быстрова), протоиереев Стефана Ляшевского, Иннокентия Серышева и др.[352] Магистранты знакомятся и с другими крупными зарубежными собраниями по истории Церкви, хранящимися в национальных архивах США и Франции, Национальной библиотеке Франции, архиве Американской православной церкви, Гуверовском институте войны, революции и мира Стэнфордского университета, архиве русской и

[352] Попов А.В. Документы по истории Церкви в архиве Свято-Троицкой семинарии в Джорданвилле // Вестник РГГУ. Серия «Документоведение и архивоведение. Информатика. Защита информации и информационная безопасность». – 2017. № 2. – С. 127–132.

восточно-европейской истории и культуры при Колумбийском университете, музее общества «Родина» в Сан-Франциско и т.д.

Во время обучения в магистратуре большое значение придается чтению лекционных курсов о новых технологиях в исторических и архивных исследованиях. Общая логика построения программы обусловила выделение следующих дисциплин по выбору студентов: «Архитектура и символика православного храма», «Архивы России – история и современность», «Монастыри и монастырская культура в России XI–XXI вв.», «Законодательство о религии и религиозных организациях», «Церковная археография» и др.

Таким образом, в программу магистратуры включены лекционные курсы по истории Русской православной церкви, философии, архивоведению, методологии исторических исследований, а также информационным технологиям. Это помогает магистрантам самостоятельно сопоставлять подходы светских и церковных историков к спорным проблемам в истории Церкви, овладевать методологией научного исследования и методами архивной эвристики, что принципиально важно для формирования будущих историков.

Следует отметить, что все учебные курсы обеспечены учебниками, учебными пособиями, монографиями, учебно-методическими комплексами, подготовленными преподавателями Историко-архивного института и магистратуры. Учебно-методические комплексы включают программу вступительных испытаний, рабочие программы дисциплин, программы практик, государственной итоговой аттестации, тестовых испытаний, учебный план и др. (см. список литературы).

Историко-архивный институт РГГУ – это в первую очередь методы и культура сохранения памяти, традиций. Именно поэтому в учебных планах магистратуры особое внимание уделяется дисциплинам, связанным с памятью, архивами и архивной эвристикой. Помнить о прошлом, ощущать себя неразрывным звеном в непрерывной исторической и эволюционной цепи – жизненная потребность человека. Именно это и делает его человеком. Если он теряет память, то теряет и разум, остается лишь внешняя человеческая оболочка. Это утверждение относится и к племенам, народам и нациям: потеряв связь с прошлым, потеряв свою историю и память, они теряли себя и уходили в безвестность. Огромную роль в истории человечества играют архивы, а в широком смысле – сохранение и использование ретроспективной информации.

В последние десятилетия в исторической науке меняются приоритеты и тематика исследований, а также подходы к изучаемым проблемам. Многие вопросы, которые ранее находились на периферии исследований, оказались в центре внимания историков и общества. Один из них – проблема памяти в разных ее проявлениях и исследовательских подходах: культурная память;

коллективная память; социальная память; национальная память; традиция; предание; культурное наследие; память и воспоминание; проблема забвения. Понятия «культурная память» и «традиция» тесно связаны, именно благодаря культурной памяти и ее трансформации сохраняется и меняется традиция. Интерес вызывает и проблема культуры памяти, которую рассматривают как политику государства в области доступа и трансляции информации, а также как отношение общества к своему прошлому и к национальному мифу.

Следует отметить, что в дописьменную эпоху важную роль играли устная традиция передачи знаний, а также памятники и монументы. Митрополит Филарет (Дроздов) говорил: «Памятник есть безмолвный проповедник, который в некотором отношении может быть превосходнее говорящего, потому что не прекращает порученной ему проповеди и таким образом она доходит до целого народа и до многих последовательных родов. Памятник есть книга, которую не нужно искать в книгохранилище»[353].

Истоки архивов следует искать в глубокой древности – в те времена, когда человек становился человеком, когда возникла потребность в передаче знаний, умений, опыта во времени и пространстве. Ответом на этот вызов было появление речи как средства коммуникации, что имело огромное значение для эволюции человека. Устная речь, как известно, предшествовала письменной речи. Одной из характеристик бесписьменного общества является хранение – в устной форме – религиозного знания. Особыми формами сохранения и передачи информации в глубокой древности были также изобразительные материалы, музыка и танцы.

Важным элементом исторической памяти являются мифы. С помощью аллегорий и символов миф передает не столько точную последовательность событий, сколько моральное осмысление тех или иных ситуаций, имеет вневременной характер, соединяет прошлое и настоящее.

Предания, легенды помогают нам понять прошлое. Ритуалы с их сакральной символикой – одна из форм сохранения традиции и информации. Информация, содержащаяся в ритуале, должна быть воспроизведена во время обряда с абсолютной точностью, иначе он теряет свою ценность. Именно святость и неизменяемость ритуала способствует сохранению информации, которую он содержит. Праздники и обряды обеспечивают сохранение и распространение знаний. Иными словами, обряды – это форма сбережения и передачи культурного смысла. В течение длительного времени у всех народов

---

[353] Филарет (Дроздов), митр. Речь при заложении в Москве Триумфальных ворот // Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Слова и речи Т. III. 1826–1836. – М.: Тип. А. И. Мамонтова и К°. – 1877. – С. 128.

информация сохранялась и передавалась из поколения в поколение в устных рассказах, обычаях, ритуалах, мифах и эпических произведениях, во всех формах фольклора и лексике.

Важнейшими вехами в истории архивов стали изобретение письменности, печатного станка и компьютера.

Архивы Церкви, в первую очередь архивы епископов, монастырей, церковных общин и приходов, стали мостом между культурой Античности и культурой Средних веков. С раннего Средневековья монастырские библиотеки хранили богослужебные тексты и литературу. Вклад Церкви в формирование практики и методики архивного дела признан современной историографией. Первые системы описания и учета архивных документов возникли именно в церковных архивах.

Совершенствование практики управления и правовых институтов отделило архив от сокровищницы и казны. Появление книгопечатания окончательно разделило библиотеки и архивы. Рост государственного аппарата и бюрократических институтов отделил архивы от канцелярий.

Таким образом, краеугольными вехами в истории архивов стали отделение от сокровищниц, отделение от библиотек, отделение от канцелярий. Это самые важные этапы в истории письменных архивов и письменной традиции передачи знаний и опыта. Изменения формы фиксации, хранения и использования информации – результат четырех информационных революций, орудиями которых были язык (речь), письменность, печатный станок и компьютер. Благодаря этому знанию мы можем разделить процесс фиксации, хранения и использования информации на четыре основных этапа: устный, рукописный, полиграфический, электронный.

Российские архивы прошли длительный путь развития. Они были и «сокровищницами хартий», и «арсеналами власти». Мы верим, что сейчас живем в эпоху архивов «лабораторий истории», когда главный приоритет – это использование архивных документов, а цель – служение: человеку, обществу, государству и нации, в конечном счете – всему человечеству[354]. Именно на достижение этой цели направлено обучение в магистратуре.

Заканчивая статью, следует отметить, что в настоящее время в Российской Федерации в равной мере представлены две модели взаимоотношений Церкви и государства: модель равноудаленных отношений религиозных организаций и органов государственной власти; модель социального партнерства. Тем не менее Церковь не имеет политических механизмов влияния на власть. В Государственной Думе не представлены иерархи и священники, нет

---

[354] Попов А.В. О периодизации истории архивов // Мир Евразии. – 2017. – № 4 (39). – С. 49.

политических партий, поддерживающих православие. Слабость политического влияния Церкви проявляется в том, что, когда ее намерения вступают в противоречие с интересами светских властей, Церковь, как правило, терпит поражение.

В то же время нельзя не заметить тревожные тенденции во взаимоотношениях Церкви, общества и государства в современной России. С одной стороны, несомненно, религия и Церковь продолжает усиливать свое влияние, с другой стороны, нельзя не заметить антиклерикальных настроений среди радикальных общественных групп и отдельных представителей органов государственной власти. Выражается это в первую очередь в «шельмовании» церковных институтов, иерархов и священников. Основные обвинения, выдвигаемые в адрес Русской православной церкви, – чрезмерное слияние или даже подчинение государственной власти и корыстолюбие.

Преодолению тревожных тенденций во взаимоотношениях Церкви и государства, Церкви и общества может способствовать деятельность Научно-образовательной теологической ассоциации (НОТА), а также реализация успешных образовательных проектов, таких как магистерская программа «История Русской православной церкви» Историко-архивного института РГГУ.

Список литературы

1. *Ассман Я.* Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман; пер. с нем. М.М. Сокольской. – М.: Яз. славян. культуры, 2004. – 363 с.

2. *Блоуин Ф.* Происхождение прошлого: «подлинность» для историков и архивистов / Ф. Блоуин, У. Розенберг; [пер. с англ. Ю. Князькиной, Е. Шраги; Европ. ун-т в Санкт-Петербурге]. – Спб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2017. – 375 с.

3. *Всеобщая* история архивов. История и организация архивного дела в странах Европы: учебник. Ч. 1 / Ш. Кекемети, К.А. Мазин, С. Петкова и др. Отв. ред. Т.И. Хорхордина. – М.: РГГУ, 2019. – 379 с.

4. *Горькавая Г.П.* Архивы Русской Православной Церкви в прошлом и настоящем: очерки / Г.П. Горькавая; Под ред. Е.В. Старостина – М.: РГГУ, 2000. – 51 с.

5. *Данилевский Н.И.* Древняя Русь глазами современников и потомков (IX-XII вв.): курс лекций: учеб. пособие для студентов вузов / И.Н. Данилевский. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – М.: Аспект Пресс, 2001. – 398 с.

6. *Законодательство* Русской православной церкви за границей (1921–2007) / Сост. Д.П. Анашкин. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 620 с.

7. *Иларион (Алфеев)*, епископ. Православие в новой Европе: проблемы и перспективы // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – М. – 2004. – № 3 (28). – С. 69–80.

8. *Иларион (Алфеев)*, епископ. Принцип «канонической территории» в православной традиции // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2005. – № 2 (31). – С. 43–61.

9. *Источниковедение:* Теория. История. Метод. Источники российской истории: учеб. пособие для студентов вузов, обучающихся по гуманитарным специальностям / И.Н. Данилевский [и др.]; Рос. гос. гуманитарный ун-т. – М.: РГГУ, 2004. – 701 с.

10. *Каллист (Уэр)*, епископ. Диаспора и миссия // Православная церковь. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. – С. 180–195.

11. *Каштанов С.М.* Русская дипломатика: учеб. пособие / С.М. Каштанов. – М.: Высшая школа, 1988. – 231 с.

12. *Клеман О.* Роль и значение православной диаспоры в Западной Европе // Соборность. Сборник избранных статей из журнала Содружества св. Албания и преп. Сергия. – М., 1998. – С. 228–242.

13. *Попов А.В.* Архивная россика в отечественных и зарубежных архивах: учеб. пособие / А.В. Попов; Отв. ред. Т. И. Хорхордина. – М.: РГГУ, 2019. – 175 с.

14. *Попов А.В.* Архивоведение. Зарубежная россика: учебник для СПО / А.В. Попов. – М.: Изд-во Юрайт, 2018. – 168 с.

15. *Попов А.В.* Документы по истории Церкви в архиве Свято-Троицкой семинарии в Джорданвилле // Вестник РГГУ. Серия «Документоведение и архивоведение. Информатика. Защита информации и информационная безопасность». – 2017. – № 2. – С. 127–132.

16. *Попов А.В.* Образовательная программа высшего образования по направлению подготовки 46.04.01 «История». Уровень магистратуры. Направленность (профиль) – История Русской православной церкви. – М.: РГГУ, 2019. – 64 с.

17. *Попов А.В.* Российское православное зарубежье: История и источники. С приложением систематической библиографии. – М.: ИПВА, 2005. – 619 с.

18. *Попов А.В.* Русское зарубежье и архивы. Документы российской эмиграции в архивах Москвы: проблемы выявления, комплектования, описания и использования / Материалы к истории русской политической эмиграции. Вып. IV. – М.: РГГУ, 1998 – 392 с.

19. *Попов А.В.* Русское церковное зарубежье // Современная российская историография / В.И. Меньковский и др.; Под ред. В.И. Меньковского. В 2 ч. Ч. 2. – Минск: Республиканский ин-т высшей школы, 2009. – С. 228–254.

20. *Российское* православие за рубежом: Библиографический указатель литературы и источников: 1918-2006 / Автор-сост. А.В. Попов. – М.: ИПВА, 2007. – 630 с.

21. *Русак В.С.* История Российской церкви от основания до наших дней. – Джорданвилль: Свято-Троицкий монастырь, 1993. – 580 с.

22. *Савин В.А.* «Хранить нельзя уничтожить». Формирование и организация Государственного архивного фонда РСФСР – СССР. 1918-1950-е годы. – М.: РГГУ, 2000. – 225 с.

23. *Старостин Е.В.* Архивы России. Методологические аспекты архивоведческого знания: учебно-методич. пособие. – М.: РОИА, 2001. – 48 с.

24. *Старостин Е.В.* Архивы Русской православной церкви. X–XX века (Исторический очерк) // Архивы Русской православной церкви: пути из прошлого в настоящее. – М.: РГГУ, 2005. – С. 20–29.

25. *Старостин Е.В.* Архивы Русской православной церкви. X-XX вв.: учеб. пособие. – М.: РГГУ, 2011. – 255 с.

26. *Степанов В. (Русак).* Зарубежная церковь. XX век. Т. 1. – Джорданвилль (NY) – Карлсбад (CA) – Москва – Чикаго (IL): Изд-во «Алтаспера» (Канада), 2017. – 633 с.

27. *Степанов В. (Русак).* Зарубежная церковь. XX век. Т. 2. – Джорданвилль (NY) – Карлсбад (CA) – Москва – Чикаго (IL): Изд-во «Алтаспера» (Канада), 2017. – 661 с.

28. *Степанов В. (Русак).* Московский патриархат. XX век. Т. 1. – Джорданвилль (NY) – Карлсбад (CA) – Москва – Чикаго (IL): Изд-во «Алтаспера» (Канада), 2017. – 648 с.

29. *Степанов В. (Русак).* Московский патриархат. XX век. Т. 2. – Джорданвилль (NY) – Карлсбад (CA) – Москва – Чикаго (IL): Изд-во «Алтаспера» (Канада), 2017. – 654 с.

30. *Тош Дж.* Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка / Дж. Тош. – М.: Весь мир, 2000. – 296 с.

31. *Тошдендаль Р.* Профессионализм историка и историческое знание / Р. Тошдендаль. – М.: Новый Хронограф, 2014. – 346 с.

32. *Хорхордина Т.И.* История Отечества и архивы. 1917-1980-е гг. / Т.И. Хорхордина. – М.: РГГУ, 1994. – 358 с.

33. *Хорхордина Т.И.* Российская наука об архивах: История. Теория. Люди / Т.И. Хорхордина. – М.: РГГУ, 2003. – 525 с.

34. *Хорхордина Т.И.* Российские архивы: история и современность: учебник. / Т.И. Хорхордина, Т.С. Волкова; Отв. ред. В.В. Минаев. – М.: РГГУ, 2012. – 416 с.

35. *Хорхордина Т.И.* Архивная эвристика: учебник. – 3-е изд. / Т.И. Хорхордина, А.В. Попов; Под ред. Е.И. Пивовара. – М.: РГГУ, 2018. – 294 с.

36. *Филарет (Дроздов), митр.* Речь при заложении в Москве Триумфальных ворот // Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Слова и речи. Т. III. 1826-1836. – М.: Тип. А.И. Мамонтова и К°. – 1877.

СПЕЦИФИКА ОТРАЖЕНИЯ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ИНТЕРНЕТ-ПРОСТРАНСТВЕ (ИЗ ОПЫТА РАБОТЫ КИБЕРДРУЖИНЫ ОРЛОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА ИМ. И.С.ТУРГЕНЕВА)

С.В. Свечникова[355]

В статье на основании опыта работы Кибердружины Орловского государственного университета имени И.С.Тургенева анализируются основные перспективы и проблемы межконфессиональных отношений в интернет-пространстве, особенно в социальных сетях.
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: межконфессиональные отношения, образовательные организации, традиционные религии, Кибердружина, социальные сети, экстремизм, противодействие экстремизму.

Информационная цивилизация как современная стадия развития человечества, «всемирная паутина» с ее новыми возможностями обучения, развития и общения создают новые уникальные возможности и вместе с ними новые вызовы для мирового сообщества. Очевидно, что достаточно новое и еще окончательно не изученное, неосознанное и непривычное киберпространство можно использовать совершенно по-разному, и как средство просвещения, межнационального и межконфессионального диалога, и как средство манипулирования общественным сознанием, в том числе его «зомбирования».

Стратегии поведения в интернет-пространстве, способы противодействия новым информационным угрозам окончательно еще не определены, поэтому сейчас фактически российское общество, государство, система образования и традиционные религии вынуждены активно нарабатывать новые методики жизнедеятельности в информационных условиях.

Одним из наиболее важных элементов интернет-пространства, играющим все большую роль в общественной жизни II десятилетия XXI в., становятся социальные сети и мессенджеры, которые создают принципиально новую социальную среду, позволяющую быстро и легко реализовывать онлайн-коммуникацию с помощью таких приложений, как Facebook, Twitter, «В контакте», Instagram, Youtube и др. Их влияние коснулось даже сферы внешней политики, обогатившейся термином твиттер-дипломатия, очевидно, для ре-

---

[355] Свечникова Светлана Владимировна ,кандидат исторических наук, доцент ФГБОУ ВО «Орловский государственный университет имени И.С. Тургенева».

алий внутренней политики, социополитической и социокультурной жизни их значение еще более высоко. Причем, если среднее и старшее поколение осваивает социальные сети как удобное средство общения, то для молодежи они являются одним из неотъемлемым элементов их жизнедеятельности, социальной идентификации, процесса социализации в целом, включающего в себя ныне количество комментариев, репостов, лайков и дизлайков и т.д.

При этом зачастую участники диалога в социальных сетях этого не осознают, и социальные сети сейчас переживают сложный этап становления как социокультурного феномена, правил поведения, регулирования межличностных взаимоотношений, в котором не только окончательно не определены, но пока даже не всеми осознается факт их наличия. При этом ложное чувство анонимности в соцсетях, возможности создать себе любой образ и биографию или сразу несколько приводят к нарастанию новых и усилению старых социальных проблем. В итоге нередкими явлениями в интернет-пространстве являются кибербуллинг, троллинг, флейминг, хейтерство, использование ненормативной лексики. [1, 2, 4] А значительная часть постов демонстрирует высокий уровень безграмотности населения. В том числе безграмотности правовой, особенно среди молодежи, которая зачастую вообще не понимает, что в социальных сетях, как и в обычной жизни, они должны соблюдать законодательство своей страны и нормы общественного поведения, уважать права и чувства других пользователей. Многие молодые люди не знают, что их оскорбительные публичные высказывания в адрес представителей других этносов или иных конфессий могут противоречить таким статьям УК РФ как статья 148 «Нарушения права на свободу совести и вероисповеданий».

Поэтому киберпространство нуждается в государственном и общественном регулировании процессов онлайн-коммуникации, в том числе в деле защиты национальной безопасности. Одна из наиболее острых проблем последнего времени – размещение экстремистских материалов в сети Интернет, пропаганда в социальных сетях расовой и религиозной исключительности, разжигание межнациональной и межконфессиональной розни, вербовка новых членов различными экстремистскими и террористическими организациями.

Для адаптации к новым условиям и проблемам киберпространства в феврале 2019 г. в ОГУ на базе исторического факультета было создано студенческое объединение Кибердружина. Связано это было прежде всего с тем, что в XXI в. задачами образовательных организаций является выстраивание стратегии противодействия современным вызовам информационного общества и новым опасностям для молодежи. Алгоритм современной воспитательной деятельности должен включать в себя:

1) просветительскую деятельность, включая информирование о законодательных актах РФ, регламентирующих активность в социальных сетях. Опыт сотрудничества с ФСБ и ЦПЭ УМВД России по Орловской области показал, что многие деяния совершаются молодежью по незнанию или недооценке серьезности поступков, что значительная часть молодежи не представляет, что именно они делают, считая свои действия «забавными» или даже «модными», а не опасными. Причем, если функцию просвещения не возьмет на себя система образования или традиционные религии, ее возьмут «советчики» из социальных сетей.

2) мониторинг и защиту собственного киберпространства, выработку механизма оценки информационной опасности, распознания скрытой пропаганды.

Деятельность Кибердружины направлена на укрепление гражданского единства, достижение межнационального и межконфессионального согласия, формирование в молодежной среде атмосферы нетерпимости к экстремистской деятельности и распространению экстремистских идей. [6]

Перед традиционными религиями стоят фактически те же задачи, что и перед образовательными организациями: с одной стороны – использование уникальных возможностей интернет-пространства, с другой – аналогичные задачи противодействия тем же вызовам киберпространства, что стоят и перед образовательными организациями.

В XXI в. благодаря интернет-пространству, социальным сетям и мессенджерам религиозные организации получили уникальную возможность использовать различные интернет-каналы с миссионерскими целями для поддержания целостности религиозной общины и ее развития, обеспечения необходимой в современных условиях интенсивности информационного обмена. [5] Среди очевидных плюсов, прекрасно осознаваемых обществом и отмеченных в том числе и нашей Кибердружиной, социальные сети и мессенджеры создают уникальные возможности для «безлимитного общения», позволяют священнослужителям поддерживать своих прихожан, членов своей общины, невзирая на расстояние, а иногда и время. Так как религия зачастую именно лечит души, обеспечивает духовную поддержку, последнее, действительно, является крайне важным. Особенно четко преимущества подобного подхода проявились в эпоху пандемии. Сразу стоит отметить, что есть и негативная сторона как в отношении явно возрастающей информационной и социальной нагрузки на священнослужителей, так и в плане необходимости освоения ими новых навыков.

Кроме того, благодаря возможности участия в различных интернет-сообществах, верующий человек обретает «дополнительную религиозную идентичность»: помимо того, что он является членом реальной приходской

общины, он становится членом всего религиозного сообщества, в котором формируются межличностные связи. [5]

И важнейшая роль, которую играет интернет в религиозной жизни России, состоит в том, что это площадка для межрелигиозного диалога как на официальном уровне, так и на уровне рядовых членов религиозных организаций и активистов. Обмен мнениями, взаимная работа в сфере просвещения, создание атмосферы взаимного уважения крайне важны для российского общества.

Также необходимо отметить, что традиционные религии России это прекрасно осознают и погружаются вслед за своей паствой в интернет-пространство, социальные сети. С 2010 г. различные религиозные организации активно подключаются к онлайн-диалогу, заводят социальные страницы для своих духовных лидеров, формируют различные онлайн-сообщества в социальных сетях. [3]

Но кроме новых возможностей для общественного и духовного развития, как уже упоминалось, есть и иная сторона. Опыт деятельности Кибердружины ОГУ показывает, что в интернет-пространстве традиционным религиям и образовательным организациям необходимо совместно противодействовать ряду явлений, хотя сразу стоит уточнить, что Орловская область – регион с проживанием преимущественно православного населения, так что наш опыт может не совпадать с проблемами иных регионов.

Во-первых, в социальных сетях появилось огромное количество сообществ, посвященных неоязычеству. Зачастую оно связано не с чисто религиозными вопросами, а подается как историко-культурный продукт, возвращение к истокам. Однако кроме историко-культурных проектов есть и иные, для регистрации в сообществах которых надо, например, выполнить определенный ритуал, да и в некоторых историко-культурных грань между исторической реконструкцией и внедрением новых духовных практик зыбка. На данный момент времени стоит говорить не только о псевдославянском контенте, но и неогерманском, в том числе благодаря популярности скандинавских мотивов, рун, благодаря киносаге «Мстители». Данные сообщества потенциально опасны распространением националистической экстремистской символики, прежде все в виде рун.

Причем зачастую молодежь сама не осознает степени влияния на них данных сообществ, связывая их скорее с чем-то вроде онлайн-этнографических деревень, где все ходят в красивой одежде, стреляют из лука, пишут друг другу красивые сообщения и постят картинки… Но в этих псевдославянских группах периодически вбрасывается образ какого-нибудь врага. Частично существует представление о том, что они духовная оппозиция, противостоящая союзу Путин-РПЦ. Сети подобных сообществ порой жестко

отрицают официальную мультикультурную отечественную историю и выдвигают собственные варианты, а также превозносят идеи расовой исключительности с их культом силы.

Говоря о неоязычестве, логично сразу же упомянуть опасность сект, активно действующих в социальных сетях. К счастью, у Кибердружины ОГУ нет собственного прямого опыта в этой сфере, среди наших студентов попыток распространения сектантского контента нет, но профилактику проблемы никто не отменял. Специфика распространения информации в сети интернет состоит в том, что все равно молодежь сталкивается с сектантскими материалами в рамках огромного ситуационного интернет-контента. Например, в сентябре-октябре СМИ сообщили о запрете секты Виссариона, но при переходе по чисто информационной ссылке пользователю зачастую предоставляются материалы схожей направленности, включая вполне себе пропагандистские материалы самой секты.

Очевидно, что традиционным религиям интернет способен дать меньше, чем новым религиозным движениям. Для мировых религий интернет является лишь еще одним инструментом, для сект он зачастую единственное эффективное средство распространения своих идей. Особенно уязвимы именно социальные сети. С их помощью секты получают информацию о контактах, дружеских связях, личных отношениях пользователей. В дальнейшем эту информацию можно использовать для вербовки новых сторонников или для преследования людей, ставших врагами секты. Тематические группы также активно используются сектантами: они анализируют подписчиков пабликов с подходящей тематикой (христианство, ислам, иудаизм, буддизм), чтобы отыскивать объекты вербовки.

При этом противодействие сектам зачастую неуспешно именно с точки зрения интернет-пространства, где даже запрещенные организации продолжают вести свои страницы или открывать новые.

Следующим опасным явлением является религиозный радикализм и экстремизм, прежде всего исламский. Значительная часть проблем связана с распространением в социальных сетях материалов международных организаций и групп, действующих на Ближнем и Среднем Востоке, в Северной Африке и т.д. То есть в данном случае опасность зачастую является внешней, а не внутренней, но сложность проблемы это не отменяет. По опыту нашей работы можно сказать, что распространение агрессивного контента, связанного с исламским фундаментализмом, зачастую является следствием суицидальных настроениий молодых людей. Особенно уязвимой группой являются иностранные студенты, оторванные от родины, семьи, привычной духовной среды и наставников.

В-четвертых, крайне опасным явлением является резкий рост в последние годы антисемитского контента. Он чаще всего еще и представлен в крайне сложной для противодействия форме: это не тексты, которые можно раскритиковать, или призывы, которые надо дискредитировать, а, во-первых, развлекательный контент – интернет-мемы, приколы, которые кажутся забавными и неопасными, а реально создают атмосферу нетерпимости и розни. Во-вторых, в современной ситуации сложных отношений с Западом антисемитские настроения маскируются под защиту памяти о Великой Отечественной войне и пытаются представлять себя как защитников памяти о подвиге советского народа и его страданий в противовес западной идее Холокоста как главной трагедии Второй мировой войны.

В-пятых, в рамках информационной цивилизации с ее гигантским количеством информации, хранением ее сколь угодно долгое время, легким поиском частым явлением становятся информационные скандалы и информационные атаки, связанные с иным неосторожным словом. Например, летом 2020 г. проблемой для имиджа РПЦ и причиной популистского скандала в интернет-пространстве стало неудачное построение фразы во время интервью замминистра обороны Иванова, который, заявив о хранении реликвий в главном храме министерства обороны, плавно перешел к хранению там личных вещей А. Гитлера. В итоге интернет-пространство взорвали многочисленные мемы, связанные с отождествлением как реликвии фуражки Гитлера, которую на коллажах пристраивали в руки патриарху, располагали среди ритуальных предметов, изображения Гитлера накладывали на иконостас и т.д.

С точки зрения ислама проблемы вновь вспыхнули в последние дни в связи с убийством фанатиком учителя во Франции, интернет-пространство вновь наводнили интернет-мемы, появлявшиеся и ранее в связи с различными терактами, совершенными фанатиками, вроде картинки с надписью «Ислам – мирная религия! Если ты не веришь – мы тебя убьем». Нельзя не отметить, что здесь серьезные проблемы связаны и с отсутствием у общества четкого понятийного оформления проблемы. Существуют термины: исламский фундаментализм, исламские радикалы, дистанцирующие традиционную религию от экстремистов и террористов, но единого общеупотребительного термина, позволяющего обществу четко разделять информацию, пока нет.

Поэтому запросом эпохи является выстраивание грамотной интернет-стратегии и проведение активной интернет-политики, противодействие негативным явлениям в сети интернет для различных общественных структур, включая образовательные и религиозные организации, наши и их совместные действия.

Список литературы

1. *Бочавер А.А., Хломов К.Д. Кибербуллинг:* травля в пространстве современных технологий // Психология. Журнал ВШЭ. 2014. № 3. URL:https://cyberleninka.ru/article/n/kiberbulling-travlya-v-prostranstve-sovremennyh-tehnologiy (дата обращения: 15.11.2020).

2. *Горбатов А. В*. Социальные сети // Труды Института государства и права РАН. 2011. №6. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/sotsialnye-seti-3 (дата обращения: 15.11.2020).

3. *Ковлягина Т.* Интернет, прости господи. Мировые религии в онлайне и соцсетях // Lenta.ru. 26.08.2015.

URL: https://lenta.ru/articles/2015/08/26/gosinet/

4. *Левин Л.М.* Социальные сети: основные понятия, характеристики и современные исследования // Проблемы современного образования. 2019. №4. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/sotsialnye-seti-osnovnye-ponyatiya-harakteristiki-i-sovremennye-issledovaniya (дата обращения: 15.11.2020).

5. *Лученко К.* Интернет и религиозные коммуникации в России. URL:http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu- www.woa/wa/Main?textid=2228&level1=main&level2=articles

6. *Илюхин М.Ю., Свечникова С.В.* Педагогическая система профилактики экстремизма среди молодежи в системе университетского исторического образования // Инновационный потенциал гуманитарного образования в высшей школе. Материалы всероссийской конференции. − Орел: ОГУ имени И.С. Тургенева, 2019. − С. 80–88.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ИНТЕНЦИИ НАД ТЕОЛОГИЕЙ

Т.Е. Седанкина, А.В. Писаренко[356]

В статье приводится философско-теологический взгляд на проблему теологии и экзистенциальных вопросов в ней. Эксплицируются способы теологического познания, рассматриваются экзистенциальные проблемы веры, смысла жизни, одиночества, свободы, абсурда. Выводится проблема многоуровневой теологической рефлексии, которая через познание обращается к непосредственному существованию человека, а далее проецируется с целью познания Бога. Данная статья создана на основе курсовой работы студента направления «теология», которая определенно носит неординарный характер. Каждый авторский посыл является новаторским взглядом, даже вызовом, который можно оспаривать, критиковать и даже отрицать, а можно принимать.
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Бог, теология, рефлексия, экзистенция, вера, абсурд, грех, парадокс методологии теологии, диалектика веры и сомнения, парадокс смысла, рефлексия абсурда.

Мы отдаем себе отчет, что данное изложение не совсем научно, так как, исходя из требований к написанию научной статьи, необходима четкая структура; ссылки на исследователей, изучавших данный вопрос ранее; обоснование логики выбора тех или иных авторов и т.д. Но как, например, рационально обосновать, что в качестве теоретической базы выбраны труды, нашедшие отклик в душе, послужившие не отправной точкой мысли, а вдохновением, спусковым механизмом для решения обнародовать свои собственные мысли. Как нам видится, человек, следуя своему духу, не может следовать четкой структуре, потому что он абсурден сам по себе, его вера абсурдна, его чувства абсурдны, он живет в вечных парадоксах и это является его истинной сутью. При прочтении большинства современных статей в некотором роде ощущается страдание – по утрате сути человеческого, его иррациональной основы, по утрате живого духа самой науки. Человек теряется в излишней рациональности, отрекаясь от своей внутренней сути, в результате чего

[356] Седанкина Татьяна Евгеньевна –кандидат педагогических наук, доцент, зав. кафедрой систематической теологии ЧУВО РИИ (г. Казань), Tatiana-svetlaya@mail.ru; Писаренко Артур Валерьевич – студент 3-го курса направления «теология» ЧУВО РИИ, pisart34@gmail.com.

остается голая рациональность. Пишущий же человек своей изначальной природой идет навстречу абсурду, запутывается, заблуждается, ищет, обретает и снова запутывается. Он пытается распутаться через запутывание, обретая крупицы «живого знания» через ощущение тупика, и это ощущается как страдание, но страдание «живое», естественное, не то «страдание по мертвому», ощущающееся в ходе чтения современных научных статей. Это «живое страдание» можно сравнить со страданием, присущим поэтам, музыкантам, заключающимся в том, что внутреннее содержание мысли переполняет и человек более не может держать это в себе, это должно освободиться, выйти наружу, чтобы не мучило, так как оно всегда мучит. Нечто подобное испытывает и автор представленной статьи.

Обучаясь на факультете теологии, задаюсь вопросом: что такое теология? Еще ни один человек не дал мне вразумительного ответа, который бы удовлетворил мою душу и успокоил разум. Это подтолкнуло меня к еще более глубокому размышлению над теологией, ее методологией. И вот наступил момент, когда я больше не могу держать свои размышления в себе.

Обращение внимания на осмысление понятия «теология» дает ощущение обладания его пониманием, однако само понятие, привнесенное извне (социальный, исторический, культурный контекст), дает представление о теологии лишь как о некоем сухом теоретическом явлении, рассматриваемом со стороны. Обладая понятием, по сути мы не обладаем ничем, так как не можем прикоснуться к самой сути. Чтобы осознать суть явления, нам необходимо находиться в непосредственной близости к этому явлению, проникнуть в него изнутри. То есть чтобы осознать суть теологии, надлежит как бы обладать самой теологией, ее миром – посмотреть на нее изнутри, из нее самой, т.е. необходимо осуществить глубинную рефлексию над понятием «теология», опосредовав социальные, культурные и исторические установки, т.е. обратить свой взор на теологию в чистом виде, на «чистую теологию».

По мнению С.Ю. Степанова и И.Н. Семенова, рефлексия как метод способствует раскрытию «душевно-духовного мира человека»[357], а значит, человек, рефлексирующий о сути понятия «теология», познавая ее глубины, одновременно познает и свой душевно-духовный мир, преобразуя его в «экзистенциальный мир теолога». В данном контексте можно говорить об особом роде рефлексии – теолого-философской, дающей возможность помыслить теологию не просто исходя из экзистенции самого теолога, его внутренних смыслообразующих посылов, направленных на постижение сути, но также посредством самой теологии как отдельной научной методологии, исходя-

[357] Степанов С.Ю. Психология рефлексии: проблемы и исследования / С.Ю. Степанов, И.Н. Семенов // Вопросы психологии. – 1985. № 3. – С. 31–32.

щей из «душевно-духовного мира» самого теолога. Причем оба посыла крайне важны: как глубокая включенность теолога в рефлексивный процесс, так и его научная опора.

Возникает вопрос, что первично: теология как наука или теолог, дающий ей научное обоснование; теология, оказывающая влияние на человека, или человек, дающий ей различные определения и выстраивающий ее в соответствии с научными основаниями и со своим внутренним миром? Несомненно, человек влияет на теологию, но и теология влияет на мировоззрение верующего человека, находящегося внутри нее и одновременно окруженного ею. Размышляя о том, какое значение теология как наука, действующая извне, может иметь для верующего человека, мы не имеем в виду то, что человек становится ее творцом, скорее наоборот, она берет на себя роль сотворения человека. Однако, когда она начинает свое активное «существование» благодаря тому, что кто-то ей это существование дает, то теология как бы становится сотворенной человеком.

Анализируя глубокую включенность теолога в процесс рефлексии над теологией, возможно наблюдение проявления его экзистенциального существования. Что же включает в себя экзистенциальное существование теолога? Попытаемся проанализировать это через такие феномены, как парадокс методологии теологического познания; диалектика веры и сомнения; парадокс смысла существования; парадокс веры и греха.

Теолог является человеком верующим, в подавляющем большинстве случаев принадлежащим к определенной религии. По мнению ярчайшего представителя «теологии освобождения» Густаво Гутьерреса, каждый верующий – это теолог, а каждый рефлексирующий над своей верой рождает теологию. То есть, согласно данному подходу, находясь внутри религии, осуществляя рефлексию по поводу своей религии, человек создает теологию. Фрей Бетто несколько подкорректировал данную мысль, подчеркнув, что теолог – тот, чья рефлексия научно осмыслена и в то же время сопричастна сознанию общины. К.М. Антонов же в своей статье «Теология как научная специальность», опровергая вышеупомянутую точку зрения, констатирует, что теология как форма рефлексии весьма ограничена и не может выходить за рамки церковного вероучения[358]. Столь противоречивые заявления возникают из-за различных, порой противоречивых, определений теологии.

Говоря о теологии, бывает сложно абстрагироваться от того ее образа, который принят в различных академических кругах. Осуществим размышление по аналогии. Например, увидев круг на бумаге, в чистом смысле не-

---

[358] Антонов К.М. Теология как научная специальность // Вопросы философии. – М.: Наука, 2012. – С. 74.

возможно сразу понять, круг это или нет. Под чистым мы подразумеваем в самом по себе, в идейном образе. Понимать, круг изображен или нет, мы можем только в том случае, когда мы его уже видели, когда нам дали понятие этого круга. До этого же понятия определить круг мы можем только в случае, когда сами дадим ему определение круга и окружности. Но даже так, видя круг, мы не можем быть уверены, что находимся в двумерной плоскости, ибо этот круг может оказаться и шаром, если посмотрим на него, к примеру, сбоку, как бы выйдя за пределы собственного взгляда, взглядом извне. Так же и в определении нами теологии: в состоянии (в некотором, не абсолютном смысле) тотального скептицизма дать определение нам придется, абстрагировавшись от того, что принято считать в обществе. Так как невозможно быть уверенным в том, что представленные научные и общественные концепции верны и исчерпывающи.

Однако вернемся к нашему первоначальному посылу о том, что теолог однозначно является человеком верующим. Но что значит быть таковым? Как именно человек чувствует свою веру? Немало философов размышляли над подобными вопросами. Так, например, С. Кьеркегор задавался вопросом: действительно ли то, что чувствует верующий, называется верой, действительно ли это религиозное чувство[359]? А. Камю выдвигал предположение о том, что это может быть чувство страха перед реальностью, чувство слабости и попытка найти смысл, защиту от смерти (самоубийства)[360].

Вышеописанные вопросы, представляющие собой экзистенциальные размышления о самом чувстве веры, более подробно будут рассмотрены далее. Здесь же лишь отметим, что, если вера является состоянием, не имеющим причин и ответов на вопросы «для чего, почему и зачем?», не имеющим выгоды, тогда стремление человека к вере означает, что вера в нем уже действует, иначе он даже не знал бы, что она существует.

На основе веры теолог принимает религиозные знания безоговорочно как истинно данные (так как он верит). После этого он пытается их осмыслить, понять, объективируя через индивидуальное мышление. Фактически мы можем говорить о том, что он занимается теологией, а значит, однозначно констатировать ее существование. Теолог занимается ей не по причине того, что она существует, но она существует по той причине, что теолог занимается ей. Он же в свою очередь начинает строить свое мышление через

---

[359] См.: Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор; пер. с дат. Н. Исаевой, С. Исаева. – СПб.: Академический проект, 2018. – С. 27–30.

[360] См.: Камю А. Посторонний. Миф о Сизифе. Калигула / А. Камю; сборник; пер. с фр. – М.: АСТ, 2014. – С. 152–156.

удивление (по М.К. Мамардашвили)[361] или отчаяние (по С. Кьеркегору)[362], которые в дальнейшем выражаются в вопросе, обращающем себя к религиозным знаниям или к проблеме Бога. Следовательно, существование теологии заключается не в знании о Боге, не в «истине», а в самом вопросе, в познании. Если рефлексия над теологией исходит от человека (теолога), выражаясь в познании, в ее существовании, то рефлексия самой рефлексии (рефлексия в квадрате, двойная рефлексия) над теологией будет обращаться к познанию этого (теологического) познания. В этом и состоит нерв теологии, на наш взгляд.

Возникающий вопрос, для чего теолог занимается теологией, приводит нас к выводу: ни для чего, а потому что так хочет (по желанию, по собственной свободе), потому что теология для него является интенцией его сознания. Оно вечно направлено на что-то, и выбор теолога – направлять его на определенные вещи. Поэтому теология для него является выбором, желанием. Интенция его сознания имеет качество удвоенной рефлексии над теологией и обращается к познанию самого познания, т.е. к самому сознанию рефлексирующего – из чего происходит генезис сингулярности внутри самого «сознания – познания», когда сознание, существование и познание человека взаимосвязаны и сходятся в одной точке, составляют одно целое.

Парадокс методологии теологического познания

Итак, человек верующий, задающий вопросы о Боге, об окружающем его мире, пытающийся отыскать ответы на них, тем самым порождает теологию, следовательно, становится теологом. Через вопрос он направляется к мышлению. Поэтому суть теологии находится в познании этого мышления, т.е. в самом процессе. Это мы обозначили как «рефлексию рефлексии» над теологией. Иначе это можно определить как мышление о мышлении, опосредуемое религиозными догмами.

Рефлексия рефлексии над чем-то вынуждает это «что-то» убрать. Как в нашем случае, при удвоенной рефлексии вопрос Бога как бы отпадает, так как мы переносим наше внимание на само познание. То есть его предмет на данном этапе нам не столь важен, а важно само познание по своей сути и форме. В процессе рефлексии рефлексии мы стремимся к теологии ради нее же самой. Подобное происходит при адаптации религиозного знания к научному. Если при рефлексии над теологией мы обращаемся к религиозному знанию, то при удвоенной рефлексии – к самому познанию, как бы ра-

---

[361] См.: Мамардашвили М.К. Беседы о мышлении / М.К. Мамардашвили. – СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2019. – С. 47.

[362] См.: Кьеркегор С. Или-или. Фрагмент из жизни / С. Кьеркегор; пер. с дат. Н. Исаевой, С. Исаева. – 4-е изд. – М.: Академический проект, 2019. – С. 47–48.

ционализируя это знание, пытаясь его логически рефлексировать. К этому можно отнести пример апологетики. Веря, что Бог существует, далее мы совершаем над этим «знанием» рефлексию, чтобы каким-то образом пояснить это (для себя). Вопрос Бога при этом актуален. Когда же мы над этой рефлексией совершаем еще одну рефлексию, то мы обращаемся к самому познанию (пояснению). То есть мы рационализируем это религиозное знание. В какой-то мере с этого ракурса теология онаучивается.

Возвращаясь к двойной рефлексии, мы можем ее рассматривать как методологию способов познания Бога или осмысления религиозного знания. Способ, описанный выше, можно назвать методом от религии. При его осуществлении мы исходим от самой религии, пытаемся рефлексировать над ней и ее познанием, приходя к тем или иным выводам. Наряду с этим способом можно смоделировать метод к религии, т.е. от нерелигиозного знания (эмпирического или спекулятивного). Прежде чем приступить к рефлексии над каким-либо знанием, которое бы вело к вопросу Бога, нам предстоит произвести рефлексию, направленную на поиск этого вопроса (к Богу). В этом случае рефлексия тоже удваивается. Например, при изучении физики, биологии и других наук человек удивляется устройству мира. От отчаяния обосновать это как-то рационально (или удивления) он приходит к вопросу о Боге. То есть изначально ему предстоит прийти к этому удивлению и (или) отчаянию и только после этого, приблизившись к вопросу Бога, произвести рефлексию над познанием самого Бога. Он мыслит Его через сугубо эмпирические знания, теоретизируя их. Так же дело обстоит и со спекулятивным знанием. Например, М.К. Мамардашвили, описывая мышление, приходит к тому, что сам акт появления мышления мы объяснить не можем. Мы понимаем, что это вопрос, но почему на вопрос возникает мысль – неизвестно. Есть что-то еще, связанное с нашим существованием (религиозной душой)[363]. То есть в этом методе нам тоже предстоит сначала «отыскать» Бога, а потом помыслить Его через это.

В случае попытки мышления, которое производится над самим познанием при двойной рефлексии (как спекулятивный метод), мы возвращаем вопрос Бога. Правда, это возвращение уже будет выражаться не двойной рефлексией, а тройной. При двойной рефлексии вопрос Бога устраняется, но возвращается при тройной, так как при познании самого познания, которое познает религиозные знания (Бога), мы заходим в тупик самого мышления. Мы понимаем, что мы мыслим, но не понимаем, как это происходит, и через это наталкиваемся на абсурд, на некое «нечто». Это «нечто» напрямую связывается с нашим существованием. То есть в нас есть еще что-то помимо наше-

[363] См.: Мамардашвили М.К. Указ. соч. – С. 82.

го удивления, отчаяния, нашего вопроса, что приводит к мышлению. В этом случае оно («нечто») выражается экзистенциальной тайной или подобием чуда. Это чудо может быть напрямую обращено к Богу (тем более если исследователь верующий). Возможно, эта тайна заключена в душе, при этом в своем мышлении мы производим полноценный акт нашего существования. «Я мыслю – я существую» – не просто следствие (от одного к другому), а тождественные вещи. Как отмечает М.К. Мамардашвили, мысль человека связана не только с предметом, о котором он мыслит, его сложностями и глубиной, но и с состоянием самого мыслящего или с некоторым преобразованием и изменением в нем самом, чтобы он мог помыслить то, что существует[364]. Теология по самой своей природе является, на наш взгляд, сугубо экзистенциальной деятельностью, потому как в экзистенциальном мышлении объект в него вовлечен.

Через эту вовлеченность или существование теолога можно выделить еще один метод рефлексии над теологическим познанием. Он будет выражаться через нас, точнее, через «я», через «мою» личную экзистенцию. При теологической рефлексии важным вопросом становится вопрос веры. Не просто как процесс веры в Бога и в принятие религиозного знания, а как нечто отдельное, которое бы обращалось непосредственно к нашему существованию. Этот метод будет являться не от религии и не к религии, а как бы самим методом, самой религией, верой (метод существования). От самого существования мы также можем обратиться к этическому и аксиологическому методу, т.е. направленному через такие этические и аксиологические качества, как мораль, справедливость, страх и т.д. Вера, добро, любовь по своей сути являются трансцендентными предметами для нашего познания, поэтому по своей природе могут обращаться напрямую к вопросу Бога.

Вопрос Бога тоже трансцендентен, из этого мы можем «отождествить» наше существование (через веру, любовь, добро и т.п.) с Богом. Не в том смысле, что мы есть Бог, а в том, что мы есть Его проявление в нас. Через религиозный способ, этический и аксиологический мы прибегаем к Богу, к познанию Его.

В этом же способе через наше существование, в состоянии невыразимой мысли мы в действительности в состоянии страсти доказательства миру своего существования, того, что оно не напрасно. Такое доказательство необходимо по одной простой причине: ведь если бы было иначе, то любой человек, например испытывающий чувство любви, был бы лишним и напрасным. Потому что любовь всем давно известна, она испытана миллионами. Именно

---

[364] Мамардашвили М.К. Указ. соч. – С. 74.

в том, что для «я» является самым живым, и в том, в чем оно больше всего чувствует себя существующим, – именно в этом «я» мир отрицает[365–366].

Если перевернуть это, то получается, что через существование мы идем к самой мысли, а от мысли мы идем к самому чувству любви. Под любовь можно так же подставить гносеологию, веру, любое другое религиозное, этическое, аксиологическое чувство. Допустим, человек стремится к вере; если вера – состояние, не имеющее причин и ответа на вопросы «для чего, почему и зачем?», не имеющее выгоды, тогда стремление человека к вере означает, что вера в нем уже действует, иначе он даже не знал бы, что она существует. Он знает веру, потому что она в нем уже действует, и стремление человека к вере есть просто проявление существования и действия в нем веры, она в его стремлении и действии как бы смыкается сама с собой. Верующий человек верует – и это самое большее, что мы можем об этом сказать.

И если бы не было некоего «нечто», странного элемента, странной тавтологии, то человек из религиозного чувства вообще ничего не мог бы воспринять и усвоить, он не был бы способен иметь религиозный опыт. У человека, который был бы лишен этого «нечто», также отсутствовали бы и все моральные и мыслительные явления. Точно так же, как нельзя начать просто мыс-

---

[365] Мамардашвили М.К. Указ. соч. – С. 46.

[366] Данный абзац научным руководителем рекомендовалось удалить, но автор его отстоял следующим доводом: «Он очень важен, так как раскрывает всю концепцию работы. До этого мы рассказывали про методологию, рефлексию и т.д. И вот сейчас говорим на примере чувства любви, что все это пусто само по себе, вся методология, познание, вся теология, да и вообще вся наука, – все это пусто, если не идет от нашего существования с той целью, чтобы его проявить. Тут, по сути, и прослеживается первый шаг к протесту против этого культа рациональности, против этого рационального нигилизма. Последнее предложение абзаца как раз на это и направлено: «именно в этом «я» мир отрицает», – я говорю про отрицание меня, т.е. моего «я», этим излишне рациональным миром. Человек в него не вписывается, так как он не рационален, и поэтому отрицается его самое главное, его человечность – против чего я, в общем-то, и высказываюсь. Такая «игра» с читателем имеет цель воздействовать на него не только содержанием, но и формой, особой структурой. Мы сначала описываем методы теологического познания, а потом берем и переворачиваем это, т.е. отходим к изначальной точке самого познания, к человеку, к его существованию. После этого абзаца и случается слом, который раскрывает идею по-новому. И человек смотрит на все, что было сказано выше, на всю эту методологию теологического познания и думает так (конечно, в идеале): «Ах вот для чего это надо было! Это не для теологии (хотя для нее тоже), а для человека, чтобы показать, что это все отражено через человека, его существование». Что касается самой теологии, то о методологии здесь написано, так как мной уже продуманы новые способы в более структурированном виде, о которых, возможно, будет написано в другой работе».

лить, нельзя начать верить, если веры нет – мы уже должны быть в ней или она в нас. «Нечто» уже должно быть. Это «нечто» всегда обращено непосредственно к самому существованию и через существование может находить себя в вопросе Бога.

В этом же и состоит еще один ответ на вопрос, для чего человек занимается теологией. Его занятие обуславливается его верой, т.е. его существованием. Теология − способ через веру, религиозное чувство доказать миру свое существование, производя над этим чувством рефлексию. В этом, по нашему мнению, и выражается стержень рефлексии над теологией – в проявлении своего существования. «Верю – мыслю – существую» – не просто следствие, но тождество, тавтология. Эта тавтология и обращает нас к теологии, к Богу.

Как уже было сказано ранее, теология по самой своей природе является явно экзистенциальной деятельностью, потому как в экзистенциальном мышлении объект в него вовлечен. В теологии эта вовлеченность соотносится первостепенно с проблемой веры. Эта проблема первична потому, что человек, по нашему мнению, становится верующим, определившись в вопросе веры (хотя бы на профанном уровне), почувствовав ее, и только потом, совершая над ней (или над каким-либо другим религиозным чувством или знанием) мышление (рефлексию), становится теологом. Поэтому для теологии, а точнее, для теолога насущным экзистенциальным вопросом является вопрос веры, через которую он приходит далее к вопросу своего личного существования, к экзистенции.

Диалектика веры и сомнения

Ранее мы поставили для себя несколько вопросов. Действительно ли то, что верующий человек чувствует, называется верой, действительно ли это то самое религиозное чувство?[367] Ведь это может быть чувство страха перед реальностью, чувство слабости и попытка найти смысл, защиту от смерти (самоубийства)?[368]

А. Камю, будучи атеистом, писавший: «Есть лишь один поистине серьезный философский вопрос – вопрос о самоубийстве»[369] и критиковавший религию, выдвигал мысль о том, что религиозный человек слаб и жалок, потому что не в состоянии справиться с этим вопросом из страха его масштабности, а прибегает к религии как к спасению и затмевает тем самым свой рассудок иллюзорными религиозными образами. Также и Ф. Ницше, в основном критикуя христианство, называл людей верующих слабыми, ссылаясь

---

[367] См.: Кьеркегор С. Страх и трепет. − С. 27–30.

[368] См.: Камю А. Указ. соч. − С. 152–156.

[369] Там же. − С. 128.

на то, что христианство – это религия терпимости, тогда как человек стремится к власти, тем самым не давая своему существу раскрыть себя, считая, что человеческое существование на самом деле состоит не из логики и упорядоченности, а из хаоса и абсурда[370].

В некотором смысле мы позволим себе согласиться с рассуждениями А. Камю. Мы считаем, что человек через отчаяние, страдание в обычном смысле приходит к религии не совсем верным путем. Это случается по причине различия мысленных категорий, которыми он оперирует и к которым приходит. К примеру, самый обычный человек, живущий размеренной и рутинной жизнью, вдруг потрясается каким-либо горем, несчастьем, которое нарушает эту стабильность, комфортность его жизни. Первое, что пытается сделать человек, – закрыть этот экзистенциальный вакуум чем-то материальным. В этом качестве могут выступать деньги, алкоголь, наркотики, лекарства, если он болен, какие-то другие вещи или удовольствия. Не зря Ж.-П. Сартр сказал: «У человека в душе дыра размером с Бога, и каждый заполняет ее как может»[371]. В том случае, если все эти внешние стимулы не могут помочь ему с его страданием, человек приходит к вопросу о Боге. Однако же тут возникает парадокс: он в попытке закрыть свою «дыру» изначально чем-то материальным (ибо он живет в материальном мире и для него таковой более понятен) приходит к вопросу Бога, т.е. автоматически присуждает Ему материальную категорию, иначе говоря, в этом случае его Бог становится «материальным богом». Далее он пытается помыслить Бога также материальными категориями. Поэтому неудивительны такие вопросы, как: «Почему я не вижу Бога?», «Если Он есть, где Он находится?» и т.п. Следовательно, для познания проблемы Бога требуется иное качественное (категориальное) мышление. Такие моральные и аксиологические формы, как любовь, добро, страх, справедливость и т.п., не могут быть познаны материалистически, для этого нужен выход за пределы собственного материального существования – трансцендирование, так как все эти формы являются трансцендентными. Так же и вопрос Бога требует в познании использования трансцендентных категорий. Таким образом, ставя вопрос о Боге в материальной категории, человек, возможно, так никогда и не сможет приблизиться к Его верному познанию. Поэтому слова Ницше: «Бог умер!»[372] – можно рассмотреть в том смысле, что люди действительно «убили Бога», возведя Его в материальную категорию, помыслив своим миром, определив Его тем, чем Он не является.

---

[370] См.: Ницше Ф. Генеалогия морали / Ф. Ницше. – СПб.: Азбука, 2015. – С. 63.

[371] Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Сартр Ж.-П. – М.: Вагриус, 2006. – С. 4–5.

[372] Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше; пер. с нем. Ю. Антоновского. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2019. – С. 9.

Мы можем сказать, что такие люди являются «названными верующими» или «неверующими верующими», так как, на наш взгляд, их предрассудки о Боге связаны с некоторыми общественными образами, которые могут никак не коррелироваться с «истиной верой». Однако же откуда знать, что наша вера именно такова, какой и должна быть? Выходит, что по отношению к ее проблеме мы как бы вынуждены всегда пребывать в сомнении относительно нее. В данном случае мы подходим к некоему парадоксу (или даже иронии): мы верим, однако сомневаемся в этом, через что данное сомнение становится причиной еще большей веры (ее усиления). Не следует ли из этого, что в действительности верит тот, кто больше других сомневается в этой вере, т.е. сомнение и есть вера?

Итак, мы осознаем, что вопрос веры имеет трансцендентную категорию, так как обращается к трансцендентному Богу. В работах многих философов мы встречаем, что для того, чтобы совершить акт самотрансценденции, нужно выйти за пределы самого себя. Так, например, В. Франкл считает, что способность к самотрансценденции – фундаментальная онтологическая характеристика человека, которая выражается в постоянном его выходе за пределы самого себя, в направленности на что-то существующее вовне. Более того, способность к самотрансценденции – это не просто фундаментальная характеристика человека, но сама сущность человеческого существования заключена в его самотрансценденции[373]. Развитие этой способности лежит через одиночество (и страдания в нем). С.В. Кручинин в своем анализе пишет, что, например, для С. Кьеркегора подлинное существование характеризуется следующими определениями: решительный и единичный. Подлинное существование связано с одиночеством, поскольку человек в качестве единичного одинок, он «один во всем мире, один – перед лицом Бога». Принципиальную значимость имеет способность человека пройти путь одиночества, так как именно это является свидетельством мужества человека. В целом в концепции С. Кьеркегора одиночество и уединение – это путь к Богу: «В одиночестве… «рыцаря веры» заключены не только трагедия, «нужда и страх», но и высшая экзистенциальная свобода (в ее обращенности к одному лишь Богу), и «героизм веры», и ее мужество, доступны далеко не всем, и, наконец, тайна и чудо веры, не доступны ни для кого (в смысле их непостижимости со стороны)»[374].

---

[373] Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – С. 51.

[374] Кручинин С.В. Экзистенциализм, проблема человека и его одиночество в экзистенциализме / С.В. Кручинин, Е.В. Багрова // Global Trends Of Development Of Ethnic Languages In The Context Of Providing International Communications. Traditions And Moderns Trends In The Process Of Formation Of Humanitarian Values. – 2014. № 1. – С. 85–86.

Парадокс смысла существования

Вопрос об одиночестве отсылает нас к проблеме смысла жизни. Первым, на что обращает внимание человек в процессе саморефлексии, – это ценность своей жизни и оправданность траты усилий: не тщетны ли они?[375] Изучая этот вопрос в ракурсе исламской теологии, рассмотрим аят из Корана, в котором Бог говорит: «Я сотворил джиннов и людей только для того, чтобы они поклонялись Мне» (51:56)[376]. Казалось бы, что ответ у нас перед глазами, однако данный аят указывает на смысл жизни всех людей как вида, абсолютизируя (обобщая). Но где и как искать смысл жизни каждому отдельному человеку, каждой личности? Аят Корана указывает вектор поиска – через поклонение Всевышнему. Но, как известно, поклонение определяется не только непосредственными физическими поклонами и молитвами, но и всем тем, что ведет к приближению к Богу, Его познанию (с точки зрения религии). Однако этот вектор не дает исчерпывающего ответа на вопрос о смысле жизни. Несмотря на то что у человека имеется некая установка, направление, тем не менее он не определен в этом мире изначально, а потому отыскивать свое определение, смысл жизни необходимо самостоятельно.

В единичном, индивидуальном смысле человек брошен в этот мир на поиски себя, смысла своей жизни, на попытку раскрыть свое существование – и самый смелый вызов самому себе. Для верующего человека проблема познания Бога или тем более вопрос о том, в каком качестве он испытывает чувство веры, стоят не так остро, как проблема его существования, так как вопрос Бога и Его познания является лишь желанием, выбором направленности интенции своего сознания. Без смысла жизни же человек подобен кораблю, который плывет мимо айсбергов в густом тумане, – он не знает точного направления, поэтому каждый раз находится в опасности столкнуться со льдиной и пойти на дно – тогда-то весь его путь, все его существование будут напрасными. Верующий человек в данном случае всегда пребывает в страхе перед Богом «сделать шаг не туда», дабы не утерять главный смысл своей жизни, заданный Им, и не попасть в ад. Н. Исаева пишет: «Невозможно познать экзистенцию – ее можно только переживать и ощущать. Человек выброшен в это наличное существование без каких-либо гарантий, он оказывается внутри непрерывного потока перемен, причем всегда – с мучительным предчувствием неизбежной смерти. «Единичный индивид» так или иначе всегда одинок, – он неизменно один перед взглядом Господа»[377].

---

[375] См.: Камю А. Указ. соч. С. 128.

[376] Кулиев Э. Коран. Перевод смыслов / Э. Кулиев. – М.: Эксмо, 2016. – С. 231.

[377] Исаева Н. Выбор духа – бессмертие на вырост / Н. Исаева. – М.: Академический проект, 2019. – С. 16.

Это страдание о собственном смысле жизни и далее просто ее течении в состоянии одиночества порождает процесс первичной рефлексии. Человек ищет свободу от всех образов общества, обобщающих идеалов, концепций счастья и т.п., его интересует только его личная экзистенция, его личная трагедия жизни. Во имя ее исполнения он должен освободиться, дав волю своему существу (хоть и в рамках религии), так как все то, что навязывает ему общество своими парадигмами, может затмевать проявление его личного бытия. Обрести эту свободу он может только в проявлении личности, для чего ему требуется произвести над собой усилие, помыслить себя с разных уровней и точек зрения. «Мыслить – значит испытывать желание создавать мир (или, что то же самое, задавать границы собственному миру). Это значит, что, только исходя из фундаментального разлада между человеком и его опытом, можно найти почву для согласия», – пишет А. Камю[378].

Этот разлад, возникающий у человека, представляется нами как абсурд, выражающийся в столкновении рационального и иррационального, имманентного и трансцендентального, правдивого и ложного. А. Камю писал, что мир сам по себе понятен и мы как люди, индивиды, личности понятны сами по себе, однако абсурд происходит в момент соприкосновения (столкновения) одного с другим, человека с миром. «Абсурдно же столкновение этой рациональности с отчаянной жаждой ясности, зов которой раздается в глубинах человеческой души. Абсурд зависит от человека в той же мере, в какой он зависит от мира»[379]. Встретившись с абсурдом, человек подходит к осознанию того, что мир для него до конца неясен, а посему пугающ. А. Камю также говорил, что человек, по этой причине обращающийся к религии, слаб, как и тот, кто совершает самоубийство, такие люди не могут выдержать давящего на них веса абсурда[380]. Однако на самом ли деле человек обращается к Богу только из-за страха абсурдности положения? Ведь, возможно, это обращение к религии происходит не от отчаяния абсурдности существования, а от удивления?

Как было отмечено ранее, человек во имя освобождения своего существа и в попытке полного проявления своего существования приобщается к одиночеству, чтобы в процессе саморефлексии приблизиться к постижению себя и своих мыслей (сознания), раскрыться (дать максимально возможную волю существованию). Это раскрытие происходит посредством многоуровневой рефлексии. Во время обычной (внешней) рефлексии человек смотрит на себя глазами другого человека, как бы анализируя себя со стороны. Далее, обра-

---

[378] Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / А. Камю. – М.: Политиздат, 1990. – С. 98.

[379] Камю А. Посторонний. Миф о Сизифе. Калигула. – С. 151.

[380] Там же. С. 190.

щая взор внутрь самого себя, он начинает смотреть на себя своими же глазами, его рефлексия как бы переворачивается вовнутрь, становясь двойной. При этой рефлексии человек смотрит на самого себя, того, кто смотрит с точки зрения смотрящего извне на свои мотивы к действиям, т.е. на внутреннее «я». Далее, еще более углубляясь, он начинает смотреть с предыдущей точки зрения на рождение этих мотивов к своим действиям, т.е. на свои собственные мысли (тройная рефлексия). Далее он начинает обращать внимание на свою душу, свое существование (сущность), то, откуда берет начало рождение этих мотивов, т.е. он обращен к сознанию (четверная рефлексия)[381]. Тут и возникает тупик, ведущий к абсурду.

Этот абсурд проявляется в попытке помыслить наше же познание (сознание). В этой попытке человек одновременно выступает и в роли субъекта (человека), и в роли объекта (мира). А как мы уже говорили выше, абсурд возникает во время соприкосновения, столкновения человека с миром, как в нашем случае – сознания с самим сознанием. Так возникает пятая рефлексия, рефлексия абсурда. Только после этой рефлексии перед человеком стоит выбор. Человек же верующий через удивление и чувство веры обращается через этот абсурд к Богу, через трансцендентный прыжок (прыжок веры), – таким образом, он совершает акт самотрансценденции, направленный к познанию Бога, через предыдущую многоуровневую рефлексию самопознания. Так и Кьеркегор подчеркивал, что вера трансцендентна и потому абсурдна. Вера в Бога является абсурдом, потому что не поддается логическому обоснованию. «Нет ничего более тонкого и замечательного, нежели диалектика веры, обладающая силой душевного взмаха…» – пишет С. Кьеркегор[382].

Парадокс веры и греха

Говоря о диалектике веры, невозможно не упомянуть в этом смысле грех. Вера является вершиной экзистенциального самопознания и началом самотрансценденции к познанию Бога, однако в противоположность ей стоит грех – падение веры. В.И. Добрынина, анализируя религиозных экзистенциалистов, пишет о двойственности и неоднозначности человека как феномена: он является носителем смысла человеческого бытия, но он же совершает грехопадение, а значит, и обрекает смысл своего бытия на поругание[383].

---

[381] См.: Седанкина Т.Е. Теолого-психологическое осмысление феномена рефлексии // Минбар. – 2019. № 12. – С. 1058–1060.

[382] Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор; пер. с дат. Н. Исаевой, С. Исаева. – СПб.: Академический проект, 2018. – С. 67.

[383] См.: Добрынина В.И. Философия XX века: учеб. пособие / В.И. Добрынина. – М.: ЦИНО общества «Знание» России, 1997. – С. 147–149.

Попробуем осуществить мыслительный, в некотором смысле парадоксальный эксперимент. Когда с человеком верующим происходит какое-либо несчастье, он с большим усердием начинает обращаться к Богу в стремлении приблизиться к Нему. Однако можно предположить специальное совершение греха во имя приближения к Богу. К тому же грех этот должен быть не обычным, а таким, чтобы вызвать сильное переживание, страх, страдание. Например, один из «смертных грехов» – убийство или прелюбодеяние. Он должен быть настолько большим, чтобы вызвать настолько сильное страдание, дабы человек еще с большим усилием обратился к Богу[384].

В данном контексте можно рассматривать жизнь как борьбу человеческого существования, выражающуюся в противостоянии веры и греха. С одной стороны, человек находится перед благим побуждением приблизиться к Богу, однако с другой – это благое стремление происходит через грех. Иначе говоря, грех как бы становится верой, а вера грехом. В этом же смысле грех выступает как симулякр веры. Этот пример – симуляция, направленная на поиск альтернативы в том, что так же неотъемлемо от человеческого естества. Как бы мы ни отвергали грех и ни боролись с ним, мы не можем отрицать его как часть человеческой природы, как неотъемлемую черту существования. Мы можем говорить об однородности природы веры и греха, точно так же как рая и ада. Такая однородность тоже ведет нас к акту самотрансценденции как через веру, так и через грех. Грех в этом смысле тоже абсурден, так как проявляется через противопоставление абсурдной веры. Осознание греха и его проявления в нас тоже ведет к самопознанию, осознанию и проявлению человеческого существования. Мы не можем его отвергнуть, так как он является также нашей сущностью – люди грешны. «С человеком происходит то же, что и с деревом. Чем больше стремится он вверх, к свету, тем глубже впиваются корни его в землю, вниз, в мрак и глубину, – ко злу», – пишет Ф. Ницше[385].

Все это также относится к нашему существованию и проблемам, связанным с ним. При некоторой субъективации «по умолчанию» человек рискует вечно остаться при своем страдании, ходя по кругу своего субъектирования, не решаясь выйти за его границу. Это также не дает высвободить ему его подлинное существо, так как новые рамки его субъективности, точнее, стремление к ним всегда в большей степени будет соотноситься именно с его внутренним миром, его существованием. Они абстрагируются от всего и возникают исключительно по причине процессов, протекающих внутри его экзи-

---

[384] Данный абзац также предполагалось удалить, но автор посчитал, что в данном случае не будет до конца понятен смысл последующего рассуждения.

[385] Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Книга для всех и ни для кого. – С. 173.

стенции, тем самым давая человеку раскрыться, становясь возможностью для акта самотрансценденции.

Выводы

Рассматривая понятие «теология», мы попытались развернуть проблему человеческого существования посредством него. Наш посыл, заключающийся в том, что первично теология является продуктом деятельности человека, отсылает нас к рассмотрению экзистенциальной проблематики в ракурсе теологии через такие феномены, как парадокс методологии теологического познания; диалектика веры и сомнения; парадокс смысла существования; парадокс веры и греха.

В ракурсе феномена парадокса теологического познания нами осуществлена попытка выделить некоторые его методы:

1. *Метод от религии* (метод упразднения Бога). Данный метод раскрывается через рефлексию рефлексии над религиозным знанием (двойная рефлексия). Он выражается тем, что вопрос о религиозных знаниях отпадает (как и вопрос о Боге), так как познание будет направляться не к знаниям, а к самому познанию, которое рефлексирует над ними.

2. *Метод к религии* (метод приближения к Богу). Данный метод заключается в том, что, прежде чем приступить к рефлексии над каким-либо знанием, которое бы вело к вопросу Бога, предстоит произвести рефлексию, направленную на поиск этого вопроса (к Богу). В этом случае рефлексия тоже удваивается. Данный метод мы разделили на два подметода:

а) *эмпирический* (метод практического отыскивания Бога). При этом методе познания теологу предстоит отыскать вопрос Бога через эмпирический опыт – это можно выразить как изначальную рефлексию метода. Далее же над данной эмпирической рефлексией совершается еще одна – двойная рефлексия, которая уже будет обращена непосредственно к Богу;

б) *спекулятивный* (метод теоретического отыскивания Бога). Этот метод несколько похож на эмпирический, с той лишь разницей, что изначальная рефлексия, направленная на поиск вопроса о Боге, будет проявляться через спекулятивное мышление, над которым далее также совершается еще одна рефлексия. Фактически можно говорить, что это удвоенное спекулятивное мышление, выраженное рефлексией.

3. *Метод абсурда* (метод возвращения Бога). При двойной рефлексии вопрос Бога устраняется, но возвращается при тройной, так как при познании самого познания, которое познает религиозные знания (Бога), мы заходим в тупик самого мышления. Мы понимаем, что мы мыслим, но не понимаем, как это происходит, и через это наталкиваемся на абсурд, на некое «нечто».

4. *Метод существования* (метод через личностную экзистенцию к Богу или метод самотрансцендирования через абсурд). Этот метод будет выражаться через существование самого человека, через «я», через «мою» экзистенцию. То есть рефлексия будет совершаться над различными экзистенциальными чувствами: этическими, религиозными и аксиологическими. Поскольку они являются трансцендентными предметами для нашего познания, рефлексия над этим познанием и будет вести к Богу, так как Он тоже трансцендентен. То есть теолог мыслит самого себя через собственную рефлексию, которая мыслит ее.

В ходе размышления над вопросом диалектики веры и сомнения нами было произведено обращение к вере через вышеописанный метод через личностную экзистенцию к Богу или метод самотрансцендирования через абсурд. Рефлексия, как процесс самоанализа, направлена к самому чувству веры, т.е. к сомнению о ней. Над ней же производится еще одна рефлексия с целью выявления качества веры, направленная к определению ее изначального появления, ее категории. Итак, категория веры является трансцендентальной, таким образом, наше существование через познание трансцендентальной веры следует к акту самотрансценденции, через «абсурд», «прыжок веры». Следовательно, вера – это не просто феномен определения верующего человека, но его естество, так как она сопрягается с его экзистенциальным осуществлением.

В процессе рассмотрения парадокса смысла существования осуществлена попытка анализа безнадежности стремления человека отыскать смысл своей жизни. Через данную безнадежность человек порождает первичную рефлексию и через упомянутый ранее метод теоретического отыскивания Бога приходит к абсурдности своего положения. Осознание возможности совершения человеком многоуровневой рефлексии привело нас к обнаружению ее замыкающей формы − рефлексии абсурда, которая направлена к свободе выбора человека: совершить акт самотрансценденции и «прыжок веры» либо иным путем справиться с абсурдностью своего положения.

В ходе рассмотрения феномена парадокса веры и греха нами также было произведено обращение к вере и греху как аксиологическим категориям, через вышеописанный метод через личностную экзистенцию к Богу или метод самотрансцендирования. Только в ракурсе этого феномена рефлексия выражалась в парадоксе, образуемом верой и грехом. Поскольку они являются в равной степени трансцендентными категориями, за счет их однородности и диалектического противопоставления вера становится грехом, а грех − верой. Следовательно, как вера, являясь осуществлением проявления экзистенции человека, так и грех, являясь тем же самым, может стать причиной того, что приведет также к акту самотрансценденции и познанию Бога.

Таким образом, нами была осуществлена попытка представления методов теологического познания как способа проявления посредством этого личной экзистенции. Теология как наука ставит человека выше традиционной рациональности, так как религиозные чувства (например, вера) абсурдны. Абсурдность не может быть познана исключительно рациональным путем. И самым важным, действующим иррациональным звеном в данном контексте будет выступать сам человек, точнее, его существование. Проявление этой экзистенции человека (в науке) не исключительно рациональным путем смещает традиционную науку к антирациональности, т.е. к отходу от рационалистической традиции в область проявления человеческого существа не только сугубо рациональным путем, но и возможным иным.

Список литературы

1. *Антонов К.М.* Теология как научная специальность // Вопросы философии. – М., 2012.

2. *Добрынина В.И.* Философия XX века: учеб. пособие / В.И. Добрынина. – М.: ЦИНО общества «Знание» России, 1997. – 288 с.

3. *Исаева Н.* Выбор духа – бессмертие на вырост / Н. Исаева. – М.: Академический проект, 2019. – 30 с.

4. *Камю А.* Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / А. Камю. – М.: Политиздат, 1990. – 450 с.

5. *Камю А.* Посторонний. Миф о Сизифе. Калигула / А. Камю; сборник; пер. с фр. – М.: АСТ, 2014. – 381 с.

6. *Кручинин С.В.* Экзистенциализм, проблема человека и его одиночество в экзистенциализме / С.В. Кручинин, Е.В. Багрова // Global Trends Of Development Of Ethnic Languages In The Context Of Providing International Communications/ Traditions And Moderns Trends In The Process Of Formation Of Humanitarian Values. – 2014. № 1. – 100 с.

7. *Кулиев Э.* Коран. Перевод смыслов / Э. Кулиев. – М.: Эксмо, 2016. – 479 с.

8. *Кьеркегор С.* Или-или. Фрагмент из жизни / С. Кьеркегор; пер. с дат. Н. Исаевой, С. Исаева; 4-е изд. – М.: Академический проект, 2019. – 774 с.

9. *Кьеркегор С.* Страх и трепет / С. Кьеркегор; пер. с дат. Н. Исаевой, С. Исаева. – СПб.: Академический проект, 2018. – 154 с.

10. *Мамардашвили М.К.* Беседы о мышлении / М.К. Мамардашвили. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2019. – 576 с.

11. *Ницше Ф.* Генеалогия морали / Ф. Ницше. – СПб.: Азбука СПб, 2015. – 224 с.

12. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра: Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше; пер. с нем. Ю. Антоновского. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2019. – 352 с.

13. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм / Сартр Ж.-П. – М.: Вагриус, 2006. – 18 с.

14. *Седанкина Т.Е.* Теолого-психологическое осмысление феномена рефлексии // Минбар. – 2019. № 12. – 1130 с.

15. *Степанов С.Ю.* Психология рефлексии: проблемы и исследования / С.Ю. Степанов, И.Н. Семенов // Вопросы психологии. – 1985. № 3. – 97 с.

16. *Франкл В.* Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.

ЭВОЛЮЦИЯ ЗАКОНОДАТЕЛЬНОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КАФЕДР БОГОСЛОВИЯ В УНИВЕРСИТЕТАХ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ XIX в.

Г.И. Теплых[386]

В статье проанализированы основные положения уставов российских университетов в отношении функционирования кафедр богословия православного, католического и протестантского вероисповеданий; раскрывается содержание законодательных норм, регулировавших изучение богословских дисциплин и деятельность преподавателей; показано место кафедр богословия в структуре университетов.
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Российская империя, Министерство народного просвещения, университет, кафедра богословия.

Развитие теологического образования в современных российских вузах актуализирует изучение деятельности кафедр богословия в российских университетах XIX в. Исследование этого вопроса имеет определенную традицию как в исторической, так и в историко-педагогической науке (А.Ю. Андреев, М.Н. Костикова, Н.Ю. Сухова и др.). Однако до сих пор в тематике научных исследований одним из малоизученных остается вопрос о функционировании в российских университетах кафедр богословия с учетом конфессиональной принадлежности; фрагментарно изучен вопрос о законодательно-правовом регулировании их деятельности. Между тем углубленное и систематическое исследование этих вопросов даст возможность получить объективное знание о месте и роли богословия в пространстве российских университетов XIX в., поможет избежать прежних ошибок и повторных поисков уже найденных ответов.

Источниковую базу исследования составили нормативные правовые документы Министерства народного просвещения: уставы и циркуляры, которые регулировали деятельность российских университетов в XIX в.

Как показал анализ документов, учреждение кафедр богословия регламентировалось Предварительными правилами народного просвещения от 24 января 1803 г., которые утверждали изучение богословия в шести университетах: уже работающих Московском, Виленском и Дерптском, а также

---

[386] Теплых Галина Ивановна – кандидат экономических наук, доцент, исполнительный директор Научно-образовательной теологической ассоциации.

вновь учреждаемых Санкт-Петербургском, Казанском и Харьковском[387]. При этом в указанных правилах не говорилось о вероисповедном характере богословия, которое должно преподаваться в университетах. Здесь сама жизнь вносила свои уточнения. Так, в Виленском университете, расположенном в западном регионе Российской империи, где преимущественно проживало население католического вероисповедания, планировалось открыть кафедру католического богословия; в Дерптском университете, расположенном в северо-западной части страны, где преимущественно исповедовался протестантизм, – кафедру протестантского богословия. В остальных университетах планировалось учредить кафедры богословия православного вероисповедания.

5 ноября 1804 г. были утверждены уставы Московского, Харьковского и Казанского университетов[388], согласно которым в них учреждались две кафедры: кафедра богословия догматического и нравоучительного и кафедра толкования Священного Писания и церковной истории. Эти кафедры входили в состав отделения (факультета. – *Г.Т.*) нравственных и политических наук. За каждой кафедрой закреплялся профессор богословия догматического и нравоучительного, а также профессоры толкования Священного Писания и церковной истории.

Согласно уставам, профессор допускался к преподаванию богословия в университете в случае его избрания на университетском совете с последующим утверждением в Министерстве народного просвещения. Избрание профессора проходило по рекомендации профессоров того отделения, на работу в котором претендовал кандидат. При этом во внимание принимались не только печатные труды и «общие рассуждения о науке» кандидата, но и его нравственное состояние и личные качества. Таким образом, формулируя эту норму в отношении преподавательского штата, уставы 1804 г. упраздняли законодательную норму, изложенную в Предварительных правилах народного просвещения, согласно которой преподавателями богословия «в каждом университете определяются духовные особы Святейшим Синодом»[389].

---

[387] Об устройстве училищ // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. Царствование императора Александра I, 1802-1825. Изд. 2-е. – СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1875. – С. 13–21.

[388] Уставы Московского, Харьковского и Казанского университетов и подведомых оным учебных заведений // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. – С. 295–331.

[389] Об устройстве училищ // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. – С. 16.

Однако спустя некоторое время Министерство народного просвещения пересмотрело вопрос о преподавании богословия «духовными особами». В циркуляре Казанскому университету от 14 июня 1819 г. министерство определило для преподавания богословия («богопознания и христианского учения») «наставника из духовных», при этом поручив ректору университета контроль за преподаванием богословия[390].

26 июля 1835 г. был утвержден Общий устав императорских российских университетов для Санкт-Петербургского, Московского, Харьковского и Казанского университетов. Он утвердил обязательное изучение православными студентами всех факультетов догматического и нравоучительного богословия, а также церковной истории; для студентов юридического факультета устанавливался обязательный курс церковного законоведения. Для преподавания этих дисциплин устав определил открытие «особой» (самостоятельной. – *Г.Т.*) кафедры, не входящей в структуру ни одного из факультетов университета[391], закрепив за ней одного профессора, который должен принадлежать «духовным лицам».

Также документ регламентировал должностные обязанности профессора кафедры богословия следующим образом: «Должность профессора заключается: 1) в полном, правильном и благонамеренном преподавании своего предмета; 2) в точном и достоверном сведении о ходе и успехах наук, им преподаваемых, в ученом мире и 3) в заседаниях в совете (университета. – *Г.Т.*), факультетских собраниях и правлении, смотря по назначению каждого»[392]. Кроме этого, в должностные обязанности профессора входило преподавание своего предмета не менее 8 часов в неделю так, чтобы «возложенные на него курсы преподавались вполне»; профессор прилагает «равное старание к обучению каждого из студентов, посещающего лекции, и в конце семестра удостоверяется посредством словесных вопросов, с успехом ли слушатели следуют за преподаванием»[393].

18 июня 1863 г. был утвержден Общий устав императорских российских университетов для Санкт-Петербургского, Московского, Харьковского, Казанского и университета Святого Владимира в Киеве.

---

[390] О преобразовании в Казанском университете // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. – С. 1287–1288.

[391] Общий устав императорских российских университетов // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 2. Царствование императора Николая I, 1825-1855. Отделение 1-е. 1825–1839. Изд. 2-е. СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1875. – С. 972.

[392] Там же. – С. 982.

[393] Там же.

Не входя в подробное рассмотрение вопроса об истории этого документа, отметим, что его утверждению предшествовала почти трехлетняя дискуссия, основанием для которой послужила сложная обстановка в преподавании богословия и, как следствие, в деятельности кафедр богословия, сложившаяся в университетах в 1840-е гг. На это было обращено внимание в инструкции ректорам университетов и деканам факультетов от 1 января 1850 г., поэтому документ наложил на ректоров обязанность «усилить надзор над университетским преподаванием»[394] и представить «совокупные меры надзора за духом и направлением преподавания…, если они будут достаточны к предупреждению зла, а где оно возникает, к прекращению его в самом начале»[395].

Инструкция определила порядок утверждения программ для богословских дисциплин: по согласованию с Министерством народного просвещения и духовным ведомством православного исповедания. (Для сравнения: программы других учебных дисциплин разрешалось утверждать на собрании факультета.) При рассмотрении программ требовалось обращать внимание на полноту изложения изучаемого предмета «сообразно с потребностью университетского учения», чтобы «как общие начертания, так и отдельные статьи программы строго соответствовали и ученой, и нравственной цели», чтобы «в содержании программы не укрывалось ничего несогласного с учением православной церкви или с образом правления и духом государственных учреждений наших», чтобы, «напротив, ясно и положительно выражались везде, где только это правило может иметь рассудительное применение, благоговение к святыне, преданность государю и любовь к Отечеству»[396].

Инструкция предписывала ректору университета и деканам факультетов очень внимательно наблюдать за содержанием лекций, которые читает профессор. Если профессор, говорится в инструкции, «дозволил себе говорить студентам на лекциях что-либо вредное», то ректор и декан обязаны были без отлагательства «представить о том попечителю округа, а сей последний, по надлежащем удостоверении в основательности их представления и по принятии немедленно нужных мер к прекращению зла, донести министру народного просвещения»[397].

---

[394] Инструкция ректорам университетов и деканам факультетов от 1 января 1850 г. // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 2. – С. 1243.

[395] Там же. – С. 1247.

[396] Инструкция ректорам университетов и деканам факультетов от 1 января 1850 г. // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 2. – С. 1245.

[397] Там же.

Учитывая эти и другие обстоятельства, Министерство народного просвещения разработало проект университетского устава, который был предложен для обсуждения в том числе иерархам Русской православной церкви, среди которых был митрополит Московский Филарет. Одним из вопросов, который получил самое серьезное рассмотрение, была деятельность «особой» богословской кафедры.

Так, в проекте устава, составленном в Ученом комитете Главного правления училищ, говорилось: «Для студентов православного исповедания всех факультетов, в виде предмета необязательного, определяется особая, не принадлежащая ни к какому факультету кафедра общего богословия или общей христианской апологетики и церковной истории. Профессор богословия преподает студентам православного исповедания в юридическом факультете»[398].

Главное правление училищ – высший совещательный орган Министерства народного просвещения, рассмотрев предложения Ученого комитета, определило: «Для студентов православного исповедания всех факультетов определяется особая, не принадлежащая ни к какому факультету кафедра богословия»[399].

После рассмотрения предложений Главного правления училищ «в особом совещании» следующих лиц: генерал-адъютанта графа Строганова, статс-секретаря барона Корфа, обер-гофмейстера барона Мейендорфа, генерал-адъютанта князя Долгорукова и министров внутренних дел и народного просвещения, статс-секретарей Валуева и Головнина – была принята следующая редакция: «Для доставления желающим из числа студентов православного исповедания всех факультетов возможности слушать лекции богословия, при каждом университете состоит особая, не принадлежащая ни к какому факультету кафедра богословия»[400]. Данная редакция была доложена государю императору в Совете министров, и последовало высочайшее повеление: «Проект университетского устава, составленный на этих главных основаниях, внести на рассмотрение Государственного совета с проектом штатов»[401].

---

[398] Общий устав императорских российских университетов 18 июня 1863 г. // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 3. Царствование императора Александра II, 1855 – 1864. СПб.: Тип. императорской Академии наук, 1865. – С. 962.

[399] Там же.

[400] Общий устав императорских российских университетов 18 июня 1863 г. // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 3.

[401] Там же. – С. 961.

В результате Общий устав императорских российских университетов учредил «особую кафедру богословия» для студентов православного исповедания всех факультетов[402]. Эта кафедра должна обеспечить обязательное изучение ими богословия. Отметим, что устав утверждает эту норму, несмотря на то что, согласно его же положению, право определять предметы, обязательные для изучения студентами, предоставлено совету университета. Министерство в своем циркуляре, разъясняя еще раз эту норму, определяет: богословие остается обязательным «для всех студентов православного исповедания»[403].

Предметом преподавания кафедры богословия утверждается «общее богословие» или «общая христианская апологетика», т.е. наука, «в которой излагается учение о религии и откровении вообще и о христианской религии в частности, с исследованием самих источников богословия: Библии (экзегетика) и церковного предания»[404]. В одном из своих циркуляров Министерство народного просвещения так объяснило выбор «общего богословия»: «Эта часть богословских наук гораздо уместнее в университете, нежели догматическое и нравственное богословие, потому что совершенно соответствует требованиям светского высшего учебного заведения, где нет надобности входить в наукообразное изложение частных истин веры и деятельности христианской, а следует систематически изложить общие, так сказать, философско-богословские понятия о религии, и притом преимущественно с ее социальной стороны»[405].

Организуя таким образом преподавание богословия в российских университетах, Министерство народного просвещения считало, что «представляется возможность поставить преподавание богословских наук на такую степень полноты и совершенства, на которой оно будет соответствовать как особенной важности этой отрасли знаний, так и достоинству университетской науки вообще», а также выражало надежду, что «студенты университетов будут ревностнее, чем до сих пор, заниматься изучением богословских наук, и не потому, что это изучение обязательно, а потому, что самые науки эти, при надлежащем их преподавании, займут в университетах принадлежащее им по праву высокое место»[406].

В целом, несмотря на дискуссионность, Общий устав императорских российских университетов 1863 г. стал базовым документом, который регламентировал деятельность кафедр богословия до конца XIX в.

---

[402] Там же. – С. 929.

[403] Университетский устав 1863 года. СПб.: Тип. Огризко, 1863.

[404] Там же. – С. 125.

[405] Там же.

[406] Там же.

Последовательно обеспечивая законодательное регулирование деятельности кафедр богословия в Санкт-Петербургском, Московском, Харьковском, Казанском университетах, а также в университете Святого Владимира в Киеве, Министерство народного просвещения также занималось отработкой нормативно-правового обеспечения деятельности кафедр богословия в Виленском и Дерптском университетах.

Так, 18 мая 1803 г. был утвержден устав императорского Виленского университета, согласно которому на отделении нравственных и политических наук были учреждены три кафедры: кафедра Священного Писания, кафедра догматического богословия, кафедра нравоучительного богословия. За каждой из них закреплялся один профессор. Важно подчеркнуть, что три богословские кафедры составляли третью часть от остальных кафедр, открытых на этом отделении.

Устав утверждал порядок избрания профессоров богословия на преподавательские должности: «Всяк желающий заступить оное место обязан представить в университет свои сочинения, изданные или рукописные, равным образом общее свое мнение о той науке, о которой идет дело, о предмете оной, о ее пространстве, пределах, успехах, действительном или настоящем состоянии и удобнейшем способе ее преподавания и разных писателях, лучшим образом объяснивших разные относящиеся к ней предметы»[407]. Отметим, что требования к избранию преподавателей богословия не отличались от требований, предъявляемых к преподавателям других наук. Согласно уставу, в обязанности профессора богословия входило преподавание курсов «лучшим и удобнейшим способом», а также присутствие на заседаниях и испытаниях[408], и в целом эти обязанности также не отличались от обязанностей других преподавателей университета.

Так как при университете учреждалась главная семинария «для совершенного образования священников римско-католического исповедания»[409], три профессора богословия, согласно уставу главной семинарии от 6 сентября 1806 г., вместе с ректором университета, двумя членами кафедрального капитула Виленской епархии и одним униатским прелатом входили в «особенный совет», который управлял семинарией и осуществлял надзор за ее

---

[407] Устав или общие постановления императорского Виленского университета и училищ его округа // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. Царствование императора Александра I, 1802-1825. – СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1875. – С. 55.

[408] Там же. – С. 56.

[409] Там же. – С. 59.

«внутренним устройством», при этом ответственность за такое наблюдение возлагалась на «правящего (регента)»[410].

23 августа 1803 г. были опубликованы высочайше утвержденные Правила для учащихся в императорском Дерптском университете, согласно которым учреждался богословский факультет протестантского вероисповедания с целью привести обучающегося «к тому источнику, из которого может он почерпать правильные понятия об отношениях и должностях своих к Верховному Существу и к ближним и достоверные сведения о достоинстве человека, возвышающие его до возможной степени совершенства в сем мире»[411]. Однако вопрос об открытии кафедры богословия в этом документе не оговаривался.

12 сентября 1803 г. вышел в свет Устав императорского Дерптского университета, согласно которому на богословском факультете учреждались четыре кафедры богословия: 1) догматики и богословского нравоучения; 2) экзегетики и восточных языков; 3) церковной истории и богословской словесности; 4) практического богословия. За каждой кафедрой закреплялся один профессор[412].

Устав четко регламентировал «образовательный ценз» преподавателя богословия – ординарного профессора: он должен иметь докторскую степень («достоинство докторское»), т.е. высший уровень «университетских достоинств», защитить диссертацию и иметь опыт чтения лекций по богословию. Также устав утверждал его учебную нагрузку: два курса в течение одного полугодия. Годовой оклад профессора богословского факультета составлял 2 000 руб.

На кафедрах проводилась подготовка обучающихся по трем «университетским достоинствам» (образовательным уровням. – *Г.Т.*): кандидатскому, магистерскому и докторскому. В то же время из устава видно, что кафедра практического богословия дополнительно могла руководить практической подготовкой обучающихся к пастырской деятельности. Так, профессор богословия, предварительно испытав студента, разрешал проводить проповеди[413]. С открытием в университете богословской семинарии к работе в ней были привлечены два преподавателя кафедр богословия, один из которых –

---

[410] Устав главной семинарии для римско-католического духовенства при императорском Виленском университете // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. – С. 458.

[411] Правила для учащихся в императорском Дерптском университете // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. – С. 106.

[412] Устав императорского Дерптского университета // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. – С. 141.

[413] Там же. – С. 138.

профессор практического богословия. Они преподавали такие дисциплины, как сочинение проповедей, катехизис, экзегетика, церковная история и догматика. Каждый преподаватель был обязан один раз в неделю прочитать одну лекцию. За эту работу он получал ежегодно по 300 руб. ассигнациями. Кроме того, профессор практического богословия возглавлял семинарию[414].

Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что деятельность кафедр богословия в российских университетах XIX в. была обеспечена необходимой законодательной базой, которая помогала регулировать функционирование этих подразделений. В университетских уставах и циркулярах Министерства народного просвещения отражены те необходимые правовые положения, которые нормировали количество действующих кафедр, содержание образовательных программ, реализуемых кафедрами богословия, и устанавливали требования к преподавателям богословия. Все это говорит о том, что Министерство народного просвещения, как и государственная власть, уделяло серьезное внимание деятельности кафедр богословия, возлагая на них решение различных задач, в т.ч. государственных.

Список литературы

1. *Инструкция* ректорам университетов и деканам факультетов от 1 января 1850 г. // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 2. Царствование императора Николая I, 1825-1855. Отделение 2-е, 1840–1855. Издание 2-е. – СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1876. – С. 1242–1248.

2. *О преобразовании* в Казанском университете // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. Царствование императора Александра I. 1802-1825. Издание 2-е. – СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1875. – С. 1287–1288

3. *Об устройстве* училищ // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. Царствование императора Александра I, 1802–1825. Издание 2-е. – СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1875. – С. 13–21.

4. *Общий* устав императорских российских университетов // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 2. Царствование императора Николая I, 1825-1855. Отделение 1-е. 1825-1839. Издание 2-е. – СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1875. – С. 969–995.

5. *Общий* устав императорских российских университетов 18 июня 1863 г. // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения.

[414] Там же. – С. 1274–1275.

Т. 3. Царствование императора Александра II. 1855 -1864. – СПб.: Тип. императорской Академии наук, 1865. – С. 923–991.

6. *Правила* для учащихся в императорском Дерптском университете // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. Царствование императора Александра I, 1802-1825. – СПб.: Тип. императорской Академии наук, 1864. – С. 104–124.

7. *Университетский* устав 1863 года. – СПб.: Тип. Огризко, – 1863.

8. *Устав* главной семинарии для римско-католического духовенства при императорском Виленском университете // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. Царствование императора Александра I. 1802–1825. – СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1875. – С. 457–465.

9. *Устав* или общие постановления императорского Виленского университета и училищ его округа // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. Царствование императора Александра I. 1802–1825. – СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1875. – С. 46–65.

10. *Устав* императорского Дерптского университета // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. Царствование императора Александра I. 1802-1825. – СПб.: Тип. императорской Академии наук, 1864. – С. 124–186, 1251–1310.

11. *Уставы* Московского, Харьковского и Казанского университетов и подведомых оным учебных заведений // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. Царствование императора Александра I, 1802-1825. Издание 2-е. – СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1875. – С. 295–331.

Раздел III.
ТЕОЛОГИЯ ГЛАЗАМИ МОЛОДЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

УЧАСТИЕ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА АНДРОНИКА (НИКОЛЬСКОГО) В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ДУХОВНО-УЧЕБНОГО ОТДЕЛА ПОМЕСТНОГО СОБОРА 1917–1918 гг.

М.А. Адамов[415], *А.А. Адамова*[416]

В статье, основанной на архивных материалах, дана характеристика позиции священномученика Андроника (Никольского) в ходе работы в рамках духовно-учебного Отдела Поместного Собора 1917–1918 гг. Специфика взглядов архиепископа Андроника состояла в утверждении принципиального значения епископской власти для управления духовными школами и призыве к открытию пастырских школ всесословного характера, главной целью которых являлась подготовка достаточного количества достойных кадров духовенства.
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: священномученик Андроник (Никольский), духовно-учебное заведение, пастырская школа, духовно-учебный Отдел Поместного Собора 1917–1918 гг., духовная школа, духовная семинария.

Роль личности в истории всегда актуальна, прежде всего, потому, что сам исторический процесс состоит из взаимодействия людей, как на макро, так и на микроуровне. Аргументированная личная позиция, взгляды и мировоззрение отдельного человека влияют на окружающих людей. Особенно ярко это проявляется в условиях совместного обсуждения и выработки решений. Поместный Собор 1917–1918 гг. как раз и являлся местом выработки общих предложений о путях развития Русской Церкви. (В настоящее время

---

[415] Адамов Михаил Алексеевич – кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры теологии и религиоведения Курского государственного университета; преподаватель кафедры исторических дисциплин Курской духовной семинарии; редактор XXI тома документов Поместного Собора «Отдел о духовно-учебных заведениях», автор 44 научных статей (adamovm@mail.ru).

[416] Адамова Анна Алексеевна – магистрант 2 курса факультета теологии и религиоведения Курского государственного университета (nuta.an@yandex.ru).

ведется активная работа по публикации документов Поместного Собора 1917–1918 гг. Планируемая концепция предполагает выпуск 36-томного издания.)

Одним из самых важных направлений соборной работы стала проблема дальнейшего развития духовных семинарий и училищ, которая разрабатывалась в рамках специально образованного для этого духовно-учебного Отдела. Он, свою очередь, имел два подотдела: о пастырской школе и о женских духовных школах. Документы духовно-учебного Отдела в настоящий момент планируется издать в XXI томе собрания документов Поместного Собора 1917-1918 гг. Данная статья является частью общего комплекса исследований, связанных с этим изданием.

Одной из самых ярких личностей духовно-учебного Отдела, чья личная позиция выражалась на всём протяжении дискуссий о духовной школе, стал архиепископ Пермский и Кунгурский Андроник (Никольский)[417].

Исследованию жизненного пути священномученика Андроника (Никольского) посвящен целый ряд трудов[418]. Один из недавно изданных имеет характерное название «Огнь пылающий»[419]. Отметим, что именно так называли владыку Андроника участники Поместного Собора 1917-1918 гг. Архи-

---

[417] Архиепископ Пермский и Кунгурский Андроник (Никольский) как священномученик входит в празднуемый 5/18 ноября Собор Отцов Поместного Собора Церкви Русской 1917-1918 гг., в который помимо него входят еще 46 соборян, из них семь состоявших в духовно-учебном Отделе: архиепископ Черниговский и Нежинский Василий (Богоявленский), Василий Зеленцов (впоследствии епископ Прилукский, викарий Полтавской епархии), епископ Елисаветградский, викарий Херсонской епархии (на момент мученической кончины архиепископ Херсонский и Николаевский) Прокопий (Титов) и архимандрит Матфей (Померанцев), а также священноисповедник Петр Чельцов и мученик Иоанн Попов.

[418] Агафонов П. Н. Архиепископ Пермский и Кунгурский Андроник (Владимир Никольский). Пермь: Издание Пермского Петропавловского собора. 1995. – 71 с.; Королев В. А. Простираясь вперед. Жизнеописание архиепископа Пермского Андроника в документах. Пермь: Перм. гос. национ. исслед. университет, М.: Содружество Православный Паломник. 2013. 640 с.; Нечаев, М. Г. Страсти по Андронику. Жизнеописание и подвиг новомученика. Пермь: Панагия. 1996. – 32 с.; Канурская И.Н. Наследие священномученика Андроника (Никольского, 1870–1918), архиепископа Пермского // Православный монастырский мир: история и современность. Материалы международной научно-практической конференции под ред. Ю. Ю. Иерусалимского. 2017. – С. 406–414.

[419] Дамаскин (Орловский) архимандрит Огнь пылающий: Житие священномученика Андроника (Никольского), архиепископа Пермского и Кунгурского. Из духовного наследия Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина пустынь, 2019. – 376 с.

мандрит Дамаскин (Орловский) так пишет о нем: «Размышления архиепископа Андроника (Никольского) тем более ценны, что он не был кабинетным ученым, теоретиком, он был практиком»[420]. В книге «Огнь пылающий» публикуются и некоторые работы священномученика Андроника. Помимо издаются и собрания его сочинений[421].

Также выпускаются работы, посвященные его взглядам на вопросы воспитания[422], отношения к патриотизму[423], участию в общественной жизни[424], отношению к монархии[425], политическим партиям[426], теме богослужебной практики[427].

---

[420] Дамаскин (Орловский), игумен. Воззрения архиепископа Пермского и Кунгурского Андроника (Никольского) на русский гражданский строй //Вестник архивиста. 2013. № 2. – С. 264–273.

[421] Андроник (Никольский), архиепископ Пишу от избытка скорбящего сердца. М: Сретенский монастырь, 2007. – 304 с.; Андроник (Никольский), священномученик Творения. Книга I: Статьи и заметки. – Тверь, Булат, 2004. 512 с.; Андроник (Никольский), священномученик Творения. Книга II. Проповеди, обращения, послания. – Тверь, Булат, 2004. – 464 с.; Андроник (Никольский), архиепископ. Как должно жить и действовать русским людям. Составитель Виктор Королев. – М.: Содружество Православный Паломник, 2003. – 240 с.

[422] Безшлеева Н.Ю. О духовно-нравственном воспитании и чистоте русского языка в произведениях архиепископа Андроника (Никольского) // Сборник научных и учебно-методических статей преподавателей и студентов факультета иностранных языков МАИ-НУИ. – М., 2015. – С. 26–34; Безшлеева Н.Ю. О роли национальных ценностей в деле воспитания молодежи (по произведениям архиепископа Пермского Андроника (Никольского) // Научно-методический семинар кафедр факультета иностранных языков. Сборник научных и учебно-методических докладов и статей. Факультет иностранных языков МАИ-НИУ; Ответственный редактор Аникеева И.Г. – М., 2016. – С. 26–34.

[423] Безшлеева Н.Ю. О воспитании патриотизма как высшей формы служения Отечеству (по произведениям архиепископа Андроника Никольского) // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2015. №8-1. – С. 91–95.

[424] Гоголин Н.А. Роль Церкви в общественных процессах: исторические параллели по письмам и статьям священномученика Андроника (Никольского), архиепископа Пермского и Кунгурского // Церковь. Богословие. История. Церковь. Богословие. История: материалы III Международной научно-богословской конференции. – Екатеринбург: Информ.-изд. отдел ЕДС, 2015. – С. 149–163.

[425] Печерин А.В., Разин А.В. Представление о монархической власти в публицистическом и гомилетическом наследии священномученика Андроника (Никольского) // Церковь. Богословие. История. Материалы IV Международной научно-богословской конференции, посвященная Собору новомучеников и исповедников Церкви Русской. – Екатеринбург: ЕДС, 2016. – С. 118–120.

Но при этом деятельность архиепископа Андроника как одного из самых активных участников духовно-учебного Отдела Поместного Собора 1917–1918 г. Поместного Собора 1917-1918 г. во много остается без внимания. Характерно, что нередко сам факт его участия в этом Соборе либо упоминается вскользь, либо не упоминается вообще[428].

Некоторое внимание деятельности священномученика Андроника в рамках духовно-учебного Отдела уделяет в своей статье митрополит Феодосий (Васнев)[429].

Для изучения темы участия священномученика Андроника в деятельности духовно-учебного Отдела необходимо обращение к архивным материалам. В данной статье были использованы материалы Государственного архива Российской Федерации (далее – ГАРФ) фонд Ф.Р-3431 (Всероссийский Церковный Поместный Собор (Священный Собор) 1917–1918 гг.).

Для лучшего понимания личности священномученика Андроника (Никольского) необходимо дать краткий обзор биографических сведений о нем. Он родился в семье сельского псаломщика, то есть принадлежал к наиболее бедной части представителей духовного сословия. В крещении получил имя Владимир. Его дальнейший жизненный путь был во многом типичен для выходца из этой среды. Владимир закончил Угличское духовное училище и Ярославскую духовную семинарию. Но в годы учебы в Московской духовной академии, он избирает для себя иную стезю, а именно принимает монашеский постриг с именем Андроник. Затем он был рукоположен в иеродьякона, а через два года в иеромонаха. В дальнейшем его путь был типичным для ученого монаха. С 1895 г. иеромонах Андроник занимал административные и преподавательские должности в Кутаисской духовной семинарии и Александровской миссионерской семинарии. Эти духовные школы были нелегким местом для служения, так как их учащиеся были особенно подвержены про-

---

[426] Рогов В.В. Оригинальная партийная концепция архиепископа Андроника (Никольского) // Актуальные проблемы права. Сборник научных трудов. под ред. Е.В. Протас. – М., 2010. – С. 441–456.

[427] Рева К.А. Регламентация богослужебной практики в наследии священноисповедника Агафангела (Преображенского) и священномученика Андроника (Никольского) // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 2. – С. 433–439.

[428] Горбунов И.Г. Миссионерский путь священномученика Андроника (Никольского) // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии. 2019. № 1(3). – С. 211–217.

[429] Феодосий (Васнев), митр. Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. и обсуждение проекта реформ духовных учебных заведений // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2019. Вып. 7. – С. 64–65.

тестным настроениям. Позднее одна из них, а именно Кутаисская семинария, была по этой причине закрыта (в 1904 г.).

В период с 1897 г. по 1899 г. он служил в составе православной миссии в Японии, а после возвращения на Родину был назначен ректором Ардонской миссионерской семинарии. С 1900 г. Андроник – ректор Уфимской духовной семинарии. Всё это во многом закладывало основу его будущих представлений о деятельности духовно-учебных заведений и в частности систему взаимоотношений духовных школ и епархиального архиерея.

В 1906 г. он был рукоположен в епископа Киотосского и вновь направлен в Японию, где служил под началом равноапостольного Николая (Касаткина). Сложность задачи состояла в том, что недавно закончилась русско-японская война, и миссионеры в этой ситуации воспринимались как представители враждебного государства. Поэтому от епископа Андроника требовались особые такт и выдержка. Развитию миссионерской деятельности помешали тяжелые заболевания, которые стали развиваться у него в непривычном для него климате[430].

В связи с этим в 1907 г. он был направлен г. Холм, где замещал пребывавшего на сессиях Государственной Думы епископа Евлогия (Георгиевского). Затем с 1908 г. владыка Андроник являлся епископом Тихвинским, викарием Новгородской епархии. С 1913 г. он уже правящий епископ Омский и Павлодарский. А в 1914 г. владыку Андроника назначают епископом Пермским и Кунгурским. С этой кафедры он по своему статусу правящего архиерея и был направлен на Поместный Собор 1917–1918 гг.

7/20 июня 1918 г. в г. Пермь владыка Андроник принял мученическую смерть. (Отметим, что при попытке провести следствие об обстоятельствах гибели священномученика Андроника мученическую смерть 14/27 августа 1918 г. приняли еще два члена духовно-учебного Отдела священномученик архимандрит Матфей (Померанцев) и священномученик архиепископ Черниговский и Тихвинский Василий (Богоявленский)[431].) К этому времени работа Поместного Собора еще не завершилась[432].

---

[430] Подробнее о миссионерской деятельности священномученика Андроника см.: Павлова О.С. Вклад православных миссионеров в развитие межкультурных связей России и Японии в конце XIX века: по материалам воспоминаний о. Андроника (Никольского) // Европейская цивилизация: мировой исторический опыт и современные проблемы. Сборник научных трудов. ФГБОУ ВПО Башкирский государственный университет. – Стерлитамак, 2015. – С. 193-194; Сергеев А.Д. Священномученик Андроник (Никольский), архиепископ Пермский и Соликамский, как пастырь и миссионер // Труды Белгородской духовной семинарии. 2019. №9. – С. 236–244.

[431] Некоторые архивные материалы об этих событиях см.: Суханов А.В., Документы предварительного следствия по делу об убийстве Пермской Чрезвычайной

Переходя непосредственно к заявленной теме, следует сказать, что владыка Андроник практически сразу стал активным участником дискуссии в духовно-учебном Отделе. Уже на втором его заседании, проходившем 5 сентября 1917 г., владыка Андроник отметил, что основная проблема духовных школ – это двоякая цель их существования. С одной стороны, необходимость дать образование детям духовенства, что обусловливает их фактический сословный характер. С другой стороны, духовно-учебные заведения имели своей основной целью подготовку будущего духовенства. И между двумя этими целями существовало противоречие. Большинство выпускников, для которых это был единственный способ получить образование, не желали принимать сан. В связи с этим священномученик Андроник говорил: «Духовная школа должна быть общедоступной, бессословной, общеобразовательной, с платой за обучение, должна отличаться особым режимом, высотою курса по Закону Божию»[433]. У этих школ должна быть, по его мнению, единственная цель – подготовка будущего духовенства «добрых кандидатов в клир в достаточном числе»[434]. Учебно-воспитательный процесс этих учебных заведений, по его мнению, должен носить строго церковный характер. Следует сказать, что хотя архиепископ Андроник и являлся по своему рождению представителем духовного сословия, но в своих взглядах он выходил за рамки сословных интересов и принципиально важным считал интересы Церкви, в лице её духовенства и мирян.

Преобразование духовно-учебных заведений он обусловливал необходимостью катехизации народа и тем фактом, что «светская школа становится языческою» [435]. Сами духовно-учебные заведения он оценивал выше, чем светские: «Я должен сказать, что наша школа гораздо выше светской школы, и корпорации наших школ гораздо развитее и способнее светских» [436].

Свою позицию священномученик отстаивал последовательно и принципиально, подчас не соглашаясь с большинством членов духовно-учебного Отдела. При этом он не раз выражал свои взгляды в письменной форме в виде «Отдельного мнения». Нередко к нему присоединялись и другие члены

Комиссией ряда лиц духовного звания в 1918 г. // Вестник архивиста. 2015. № 2. – С. 231–244.

[432] Безшлеева Н. Ю. Новомученичество как феномен в истории России: на примере служения архиепископа Пермского и Кунгурского Андроника (Никольского). Вестник Пятигорского государственного лингвистического университета. 2014. № 1. – С. 185–189.

[433] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 386. Л. 9.

[434] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 389. Л. 47/

[435] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 386. Л. 9.

[436] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 389. Л. 48.

духовно-учебного Отдела из числа епископата, например, митрополит Антоний (Храповицкий) и Прокопий (Титов), епископ Елисаветградский[437].

Некоторые предложения архиепископа Андроника отклонялись большинством голосов его членов[438]. Отстаивая свою позицию, архиепископ Андроник даже покинул проходившее 19 сентября 1917 г. шестое заседание духовно-учебного Отдела, в знак не согласия с мнением большинства.

Будучи членом духовно-учебного Отдела, владыка Андроник обосновывал свои взгляды указаниями на личный административный опыт «Я, бывши ректором, служил при 3 архиереях»[439]. Он говорил это в ответ на многочисленные заявления своих оппонентов указывавших на примеры епископского произвола, как на основание для существенного ограничения вмешательства архиерея в жизнь духовной школы.

Владыка Андроник был активным противником проекта автономии духовно-учебных заведений, суть которого состояла в существенном ограничении прав епархиальных архиереев по отношению к духовным школам и введении выборного начала при назначении их административно-преподавательского состава. Архиепископ Андроник говорил по этому поводу на восьмом заседании 26 сентября 1917 г.: «… та автономия духовной школы, где епископ низводится на положение лишь наблюдателя за преподаванием Закона Божия, Попечителя о внешнем ее благосостоянии и председателя школьного Попечительного Комитета, противоречит учению Церкви о епископской власти и всем началам церковности»[440]. Вопрос о роли епископа в руководстве духовно-учебными заведениями владыка Андроник считал принципиальным и подлежащим первоочередному рассмотрению. Свое мнение он выражал достаточно категорично: «От Бога поставленный хозяин епархии архиерей – должен быть хозяином и духовной школы; руководителем ее ответственным и перед Богом и перед Церковью»[441].

Архиепископ Андроник на десятом заседании духовно-учебного отдела состоявшемся 3 октября 1917 г. заявлял, что архиерейское служение особенно тяжело в революционный период: «Откровенно говоря, по теперешнему времени нам, епископам, следовало бы отказаться от всякой власти (пусть управляют всякие советы), но у нас есть архиерейская совесть, которая не позволяет нам сделать это»[442].

---

[437] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 386. Л. 41.
[438] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 386. Л. 55.
[439] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 389. Л.51 Об.
[440] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 386. Л. 42-43.
[441] ГАРФ. Ф. 3431 Оп. 1 Д. 389. Л. 25 Об.
[442] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 389. Л. 48.

В вопросе управления духовно-учебными заведениями он предлагал следующий порядок назначения учебно-воспитательного состава духовных школ. Педагогический Совет этих учебных заведений должен был представлять кандидатуры на утверждение епархиальному архиерею, а тот, в свою очередь, в Синод[443]. При этом владыка Андроник говорил в своем отдельном мнении от 10 октября 1917 г.: «Если говорить последовательно, то выбирать педагогов могут родители учеников, а не педагоги, как это и было в старое время, когда для своих детей родители сами избирали более подходящих и способных учителей»[444]. То есть, он допускал выборное начало, только как участие родителей, а не самих педагогов в формировании административно-преподавательского состава духовных школ. Владыка Андроник считал, что выборное начало само по себе нецелесообразно: «Но повторяю свою уверенность, что выборное начало в духовной школе отменит сама жизнь, как совершенно неприложимое к делу, и, прежде всего, по чисто техническим основаниям: жизнь, а не начальственное усмотрение, отменила это выборное начало и прежде»[445].

Достаточно много примеров того, когда выступавшие на заседаниях члены духовно-учебного Отдела ссылались на мнение архиепископа Андроника, как на своего оппонента. Так, преподаватель Ярославского духовного училища С. П. Кехгиопуло, обосновывая свою позицию о необходимости автономии духовной школы, прямо указывал на высказывания владыки Андроника как своего оппонента[446]. Аналогичным образом о нем высказался преподаватель Красноярской Духовной Семинарии И. В. Фигуровский[447]. Он считал что «до тех пор, пока мы не поднимем авторитета корпораций, мы не поднимем авторитета нашей школы» [448].

Еще одной особенностью позиции архиепископа Андроника, были его систематические призывы к рассмотрению актуальных вопросов, связанных с ситуацией с духовно-учебными заведениями. Владыка Андроник считал более важным рассматривать текущую ситуацию, сложившуюся в условиях революции, а не следование программам, разработанным в дореволюционный период. Так на семнадцатом заседании, состоявшемся 27 октября 1917 г., он призывал «в первую очередь заняться вопросом о судьбе епархиальных женских училищ, в виду чрезвычайной остроты вопроса на местах и необхо-

---

[443] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 389. Л. 46.
[444] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 390. Л. 82а.
[445] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 390. Л. 82а Об.
[446] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 389. Л.53.
[447] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 389. Л.53.
[448] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 389. Л.53 Об.

димости скорейшего его разрешения»[449]. Его мнение поддержал и епископ Елисаветградский Прокопий (Титов). Предложение вынесли на голосование, по результатам которого было принято решение отложить рассмотрение данного вопроса до выработки решений подотдела о женской духовной школе.

Срочных мер архиепископ Андроник требовал и для решения вопроса о пастырской школе[450] и одним из первых уже к февралю 1918 г. он открыл в своей епархии этот новый тип духовно-учебных заведений, необходимость существования которых он постоянно отстаивал в своих выступлениях. После выхода в свет декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», именно пастырские школы стали единственно возможным легальным типом духовно-учебных заведений.

Отметим, что и в отношении женских школ архиепископ Андроник считал необходимым отмену сословного принципа набора учениц[451].

Подводя итоги исследования, следует сказать, что священномученик Андроник принадлежит к числу епископов Русской Церкви, принявших мученическую кончину в числе первых, еще в годы Гражданской войны. И из числа членов духовно-учебного Отдела Поместного Собора 1917-1918 гг., причисленных к лику святых, он принял мученическую кончину самым первым. Священномученик Андроник (Никольский) был убежденным сторонником укрепления архиерейской власти над духовно-учебными заведениями и соответственно идейным противником проекта автономии духовных школ. Его мнение шло вразрез с тенденциями революционного периода, а именно ограничения единоличной, в том числе и архиерейской власти, и максимального расширения управленческих полномочий коллегиальных органов. Однако для него укрепление статуса епископа, прежде всего, было долгом ответственности и власти пастыря идущего впереди своей паствы.

Список литературы

1. *Агафонов П. Н.* Архиепископ Пермский и Кунгурский Андроник (Владимир Никольский). – Пермь: Издание Пермского Петропавловского собора, 1995. – 71 с.

2. *Андроник (Никольский),* архиепископ. Пишу от избытка скорбящего сердца. – М: Сретенский монастырь, 2007. – 304 с.

[449] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 386. Л. 78.

[450] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 386. Л. 107.

[451] ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 389. Л. 171

3. *Андроник (Никольский),* архиепископ. Как должно жить и действовать русским людям. Составитель Виктор Королев. – М.: Содружество Православный Паломник, 2003. – 240 с.

4. *Андроник (Никольский),* священномученик Творения. Книга I: Статьи и заметки. – Тверь, Булат, 2004. – 512 с.

5. *Андроник (Никольский),* священномученик Творения. Книга II. Проповеди, обращения, послания. – Тверь, Булат, 2004. – 464 с.

6. *Безшлеева Н. Ю.* Новомученичество как феномен в истории России: на примере служения архиепископа Пермского и Кунгурского Андроника (Никольского). Вестник Пятигорского государственного лингвистического университета. 2014. № 1. – С. 185–189.

7. *Безшлеева Н. Ю*. О воспитании патриотизма как высшей формы служения Отечеству (по произведениям архиепископа Андроника Никольского) // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2015. №8-1. – С. 91–95.

8. *Безшлеева Н.Ю*. О духовно-нравственном воспитании и чистоте русского языка в произведениях архиепископа Андроника (Никольского) // Сборник научных и учебно-методических статей преподавателей и студентов факультета иностранных языков МАИ-НУИ. – М., 2015. – С. 26–34.

9. *Безшлеева Н. Ю*. О роли национальных ценностей в деле воспитания молодежи (по произведениям архиепископа Пермского Андроника (Никольского) // Научно-методический семинар кафедр факультета иностранных языков. Сборник научных и учебно-методических докладов и статей. Факультет иностранных языков МАИ-НИУ; Ответственный редактор Аникеева И.Г. – М., 2016. – С. 26-34.

10. *Государственный архив Российской Федерации* (далее – ГАРФ). Фонд Ф.Р-3431 (Всероссийский Церковный Поместный Собор (Священный Собор) 1917-1918 гг.). Оп. 1 Д. 386, 389, 390.

11. *Гоголин Н.А.* Об участии Пермской делегации в Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. // Ноябрьские историко-архивные чтения в Пермском партархиве: материалы научной конференции. – Пермь, 2018. – С. 150–156.

12. *Гоголин Н.А.* Роль Церкви в общественных процессах: исторические параллели по письмам и статьям священномученика Андроника (Никольского), архиепископа Пермского и Кунгурского // Церковь. Богословие. История. Церковь. Богословие. История: материалы III Международной научно-богословской конференции. – Екатеринбург: Информ.-изд. отдел ЕДС, 2015, – С. 149–163.

13. *Горбунов И.Г.* Миссионерский путь священномученика Андроника (Никольского) // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии. 2019. № 1(3). – С. 211–217.

14. *Дамаскин (Орловский)* архимандрит. Огнь пылающий: Житие священномученика Андроника (Никольского), архиепископа Пермского и Кунгурского. Из духовного наследия. – Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина пустынь, 2019. – 376 с.

15. *Дамаскин (Орловский*), игумен. Воззрения архиепископа Пермского и Кунгурского Андроника (Никольского) на русский гражданский строй //Вестник архивиста. 2013. № 2. – С. 264–273.

16. *Канурская И.Н.* Наследие священномученика Андроника (Никольского, 1870-1918), архиепископа Пермского // Православный монастырский мир: история и современность. Материалы международной научно-практической конференции под ред. Ю.Ю. Иерусалимского. 2017. – С. 406–414.

17. *Королев В.А.* Простираясь вперед. Жизнеописание архиепископа Пермского Андроника в документах. – Пермь: Перм. гос. национ. исслед. университет, – М.: Содружество Православный Паломник. 2013. – 640 с.

18. *Нечаев М.Г.* Страсти по Андронику. Жизнеописание и подвиг новомученика. – Пермь: Панагия. 1996. – 32 с.

19. *Павлова О.С.* Вклад православных миссионеров в развитие межкультурных связей России и Японии в конце XIX века: по материалам воспоминаний о. Андроника (Никольского) // Европейская цивилизация: мировой исторический опыт и современные проблемы. Сборник научных трудов. ФГБОУ ВПО Башкирский государственный университет. – Стерлитамак, 2015. – С. 193–194.

20. *Печерин А.В., Разин А.В.* Представление о монархической власти в публицистическом и гомилетическом наследии священномученика Андроника (Никольского) // Церковь. Богословие. История. Материалы IV Международной научно-богословской конференции, посвященная Собору новомучеников и исповедников Церкви Русской. – Екатеринбург: ЕДС, 2016. – С. 118–120.

21. *Рева К.А.* Регламентация богослужебной практики в наследии священноисповедника Агафангела (Преображенского) и священномученика Андроника (Никольского) // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 2. – С. 433–439.

22. *Рогов В.В.* Оригинальная партийная концепция архиепископа Андроника (Никольского) // Актуальные проблемы права. Сборник научных трудов. под ред. Е. В. Протас. – М., 2010. – С. 441–456.

23. *Сергеев А.Д.* Священномученик Андроник (Никольский), архиепископ Пермский и Соликамский, как пастырь и миссионер // Труды Белгородской духовной семинарии. 2019. № 9. – С. 236–244.

24. *Суханов А.В.* Документы предварительного следствия по делу об убийстве Пермской Чрезвычайной Комиссией ряда лиц духовного звания в 1918 г. // Вестник архивиста. 2015. № 2. – С. 231–244.

25. *Феодосий (Васнев*), митр. Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. и обсуждение проекта реформ духовных учебных заведений // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2019. Вып. 7. – С. 58–70.

РУССКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ЖЕНСКОЕ МОНАШЕСТВО В УСЛОВИЯХ СТАНОВЛЕНИЯ АТЕИСТИЧЕСКОГО ГОСУДАРСТВА (1917–1920-е годы)

Е.А. Антоненко[452]

Статья раскрывает особенности монашеской жизни в период с 1917 г. до конца 1920-х гг., а также государственные решения большевиков в отношении Русской Православной Церкви и монашества, утвержденные после свержения Временного правительства. Автор анализирует политику государства в отношении православного монашества в 1920-е гг., основанную на национализации монастырского имущества, обысках, ревизиях собственности женских обителей, изъятии церковных ценностей, выселении монашествующих из обителей, ликвидации монастырей и других мерах.
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: монашество, монастыри, обители, политика государства, гонения на Русскую Православную Церковь.

Период расцвета женского монашества XIX – начало XX вв. был остановлен рядом государственно-политических изменений, происходивших в стране после свержения монархии. Октябрь 1917 года прервал естественное развитие более тысячи российских монастырей, история которых, в большинстве своем уходила вглубь веков. Русский мыслитель Н. Бердяев писал об этой эпохе так: «Революция ударила по Церкви и разрушила старую связь Церкви и государства. Внешне в строе церковном все пришло в движение. Русская Церковь должна перестроиться снизу доверху» [453].

Изменения государственной политики в отношении Русской Православной Церкви были определены на следующий день после свержения Временного правительства, что, несомненно, наложило отпечаток и на жизнедеятельность православного монашества. Принятый Декрет о земле 1917 года[454] лишал монастыри и церкви своих земель, тем самым подрывая эко-

---

[452] Антоненко Елена Александровна − кандидат исторических наук, доцент кафедры теологии и религиоведения Курского государственного университета, e-mail: lenapuzikova@yandex.ru

[453]Бычков С. С. Большевики против Русской Церкви // Очерки по истории Русской Церкви. 1917 – 1941 гг. – Т. II. – М., 2006. – С. 55.

[454]Декрет 11 Всероссийского Съезда Советов (О земле) // Конституция Российской Федерации [Электронный ресурс]. URL: http://constitution.garant.ru (дата обращения 01.03. 2013).

номическое положение Церкви. Постановление СНК от 11 декабря 1917 года предусматривало переход школ духовного ведомства в ведение Народного комиссариата по просвещению (Наркомпрос). Передаче подлежали все церковно-приходские (начальные, одноклассные, двухклассные) школы, учительские семинарии, духовные училища, академии и все другие низшие, средние и высшие школы и учреждения духовного ведомства. При этом все их движимое и недвижимое имущество (здания, земельные участки, библиотеки, ценные бумаги и т.д.) также переходило в ведение государства. А ведь монастыри на протяжении многих столетий являлись духовными и культурно-просветительскими центрами, при многих обителях действовали церковно-приходские школы. Но в 1917 году Церковь утратила право на религиозно-нравственное воспитание молодого поколения.

С каждым последующим годом государственное давление на Русскую Православную Церковь продолжало усиливаться, так 20 января 1918 года Совнарком утвердил Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви[455]. Декрет, который официально назывался «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» объявлял народным достоянием все имущество церковных и религиозных обществ и лишал их права на преимущества и субсидии от государства. Церковь теряла права юридического лица. Все здания и предметы, предназначенные для богослужебных целей, по особым постановлениям отдавались местной или центральной власти в бесплатное пользование соответствующих религиозных обществ. Еще одним документом, который имел основополагающее значение и для судеб монашествующих, стала Конституция РСФСР, вступившая в силу в июле 1918 года, согласно которой монашествующие лишались избирательного права[456]. Новое законодательство ограничило жизнедеятельность Русской Православной Церкви в целом и монастырей в частности.

Первый удар приняли на себя многие московские монастыри. Настоятели получили указания освободить монастыри в трехдневный срок, передав бытовой инвентарь. В Богоявленский монастырь юридический отдел Моссовета направил распоряжение сдать все документы в семидневный срок, за нежелание исполнять распоряжение власти предупредили об уголовной ответственности.

---

[455]Декрет СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» // Конституция Российской Федерации [Электронный ресурс]. URL: http://constitution.garant.ru (дата обращения 01.03. 2013).

[456] Конституция (Основной Закон) РСФСР (Принята V Съездом Советов в заседании от 10 июля 1918 г.) // Конституция Российской Федерации [Электронный ресурс]. URL: http://constitution.garant.ru (дата обращения 1.03. 2013).

Антирелигиозная политика государства распространилась и все остальные регионы огромной страны. Как свидетельствуют материалы Государственного архива РФ, в ноябре 1917 года было совершено нападение крестьян и солдат на Николаевскую общину Новрожевского уезда Псковской губернии. О случившемся событии монахиня Вячеслава в своем рапорте писала:

С 1 на 2 ноября в 9 вечера общину окружили около ста вооруженных мужчин: 4 …кавалерийские солдаты новоржевского гарнизона, председатель Аполинского земельного комитета и еще три знакомых крестьянина, а остальные совершенно неизвестные люди»[457]. Результат подобной агрессии в отношении Николаевской общины также содержится в архивном документе: «Все имущество описано, лошади берут неизвестно на что и куда гоняют целыми днями, а община сдана под охрану трех крестьян, чтобы сестры не могли самовольно что-либо сделать. Хотят отобрать весь хлеб и дрова[458].

Архивные документы свидетельствуют о случаях защиты женских обителей генералами бывшей царской армии. Так, в декабре 1917 года в Соборный Совет поступило доношение настоятельницы Коломенского Успенко-Брусенского монастыря на имя Л. К. Артамонова – русского генерала, участника русско-японской и Первой мировой войн, с выражением глубокой благодарности за его действия в «охранении монастыря от разграбления» [459].

Старались уберечь православные обители и простые жители России. В Нижегородской губернии местное население пыталось отстоять интересы монашества своего края, которое не впервые спасало от закрытия Макарьевский Желтоводский монастырь. В 1860-е годы «многие жители г. Макарьевка и с. Лысовка поддерживаемые Нижегородским и Московским купечеством …ходатайствовали …о сохранении святой обители на будущие времена» [460] перед императором Александром II. В результате пришедший в упадок мужской монастырь был преобразован сначала в женскую общину, а потом монастырь, «древняя обитель спасена от разрушения»[461]. В 1918 году жители с. Лыскова указанного региона вновь просили власть сохранить монастырь: «мы хотим, чтобы обитель Преподобного Макария как культурно-просветительский центр для всего Нижегородского края, была гарантирована правительством от чьих бы то ни было посягательств на ее существова-

---

[457] Государственный архив Российской Федерации (далее ГАРФ). Ф. Р-3431. – Оп. 1. – Д. 563. – Л. 140.

[458] Там же.

[459] ГАРФ. Ф. Р-3431. – Оп. 1. – Д. 562. – Л. 41.

[460] Макарьево-Желтоводский монастырь. (1434–1882). – Нижний Новгород: тип. Н. Ройского и Д. Душина, 1882. – С. 10.

[461] Там же. – С. 11.

ние»[462]. «Монастырь существует 300 лет, а город Макарьев так мал и беден, что уничтожение монастыря равносильно уничтожению города»[463], – писали в своем ходатайстве жители г. Макарьев.

В письмах граждан Тверской губернии В. И. Ленину сообщались просьбы о сохранении монастыря в г. Твери:

Мы женщины глубоко протестуем против насилия, издевательства над нашею верою и представителями веры и просим Вашего спараведлимого подтверждения декрета и помощи в тот, чтобы был сохранен монастырь…[464]

Заметим, что при изъятии церковных ценностей в храмах, монастырях, как правило, скапливалось огромное количество людей, выражая протест в отношении действий властей. Нередко «собирались большие толпы верующих, угрожали и сыпали камнями... были случаи поранения красноармейцев»[465].

Как показало исследование, широкое наступление на монастыри началось с 1918 года, хотя монашествующим сначала и допускалось пребывать в обителях под видом трудовой артели или коммуны. Потом последовала национализация монастырей, кампания по вскрытию святых мощей. В 1919 – 1920 годах были вскрыты мощи преподобных Сергия Радонежского, Серафима Саровского, Макария Калязинского, святителей Тихона Задонского, Митрофана Воронежского, Питирима Тамбовского и других. Так, к концу 1920 года состоялось уже 66 публичных вскрытий мощей[466].

В СССР в течение всего второго десятилетия XX столетия активно продолжалась кампания по вскрытию мощей. Заметим, что иногда хранившиеся мощи в обителях насельникам удавалось сохранить. В Московском Иоанно-Предтеченском женском монастыре находились мощи блаженной схимонахини Марфы, которая умерла в 1638 году. Но комиссия по проведению декрета об отделении церкви от государства при ЦК ВКП(б) решила – в 1927 году «ввиду ликвидации монастыря и церкви при нем передать мощи в Наркомздрав» [467]. В итоге властями было дано разрешение на перезахоронение гроба с останками схимонахини Марфы, однако, точное место и время

---

[462] ГАРФ. А – 353. Оп. 2. Д. 702. Л. 27 – 27 об.

[463] Там же. Л. 36 – 36 об.

[464] Российский государственный архив социально-политической истории (далее РГАСПИ). Ф. 5. – Оп. 1. – Д. 2881. – Л. 17 –18.

[465] РГАСПИ. Ф. 5. – Оп. 60. – Д. 336. – Л. 80–81.

[466] Протоколы комиссии по проведению отделения церкви от государства при ЦК РКП (б) – ВКП (б) (Антирелигиозной комиссии). 1922-1929 гг. / Православный Свято-Тихоновский гуманит. ун-т, Российская акад. наук, ин-т Российской истории. – М.: ПСТГУ, 2014. – С. 5.

[467] РГАСПИ. Ф. 17. – Оп. 113. – Д. 353. – Л. 39.

произошедшего не известно. В начале XXI века блаженная схимонахиня Марфа прославлена в лике московских святых.

В 1920-е годы советской власти удалось закрыть многие монастыри по всей стране. Большевики применяли различные способы выселения монашествующих из обителей: от арестов до выселения в Сибирь.

После революции Вятский Преображенский женский монастырь, основанный в 1624 году по указу царя Михаила Федоровича, преобразован был в сельскохозяйственную трудовую общину-коммуну. Осенью 1918 года Комиссия по ликвидации церквей постановила закрыть Афонскую церковь при общине. Численность монахинь-прихожанок в то время составляла 400 человек.

В Государственном архиве Российской Федерации хранится письмо-прошение монашествующих в данную комиссию, благодаря которому нами определен характер деятельности, условия существования монашествующих в сложные 1920-е годы:

Так, ею были устроены детские приюты… потом закрытые окружным военным комиссариатом, поместивших в оные солдат; к только что минувшему празднику революции, по заказу местной Советской власти, ею было изготовлено огромное количество флагов с ценными вышивками, сестры, по просьбе Советов, убирают овощи, шьют для детских приютов постельное … белье и детскую обувь и ухаживают за детьми и ранеными, и больными в лазаретах[468].

Единственной просьбой монахинь была предоставление возможности «отдохнуть душой после трудов около своего родного храма» [469]. В итоге в 1918 году была закрыта часть храма, а в 1924 году монастырь окончательно ликвидирован.

Советское государство постепенно уничтожало христианские святыни согласно разработанным программам. В официальной документации 1928 года сообщалось: «Поручить комиссии в составе т.т. Толчачева, Тучкова и представителей Наркомзема и Соцбеза в месячный срок разработать практические мероприятия о дальнейшей их ликвидации …»[470].

После официального закрытия монастырей монашеская жизнь продолжалась нелегально. Многие монахини вернулись в места, где была их родина, но объявленные уже врагами существующего строя они были постоянно под подозрением. Государство заняло непримиримую позицию относительно Церкви, избирая лишь формы и сроки для ее уничтожения. 1929 год подвел

---

[468] ГАРФ. Ф. Р-130. Оп. 2. Д. 156. Л. 20–23 об.

[469] Там же.

[470] РГАСПИ. Ф. 17. – Оп. 113. – Д. 871. – Л. 14–16.

итог тем мероприятиям, которые проводились относительно Русской Православной Церкви в 1920-х годах. 24 января 1929 года ЦК ВКП(б) утвердил окончательный текст указа «О мерах усиления антирелигиозной работы», после чего продолжились массовые аресты священнослужителей и мирян, закрытие храмов. В данном документе отражена была и судьба православных обителей:

Фракциям советов необходимо взять на себя инициативу разработки ряда мероприятий, около проведения которых можно было организовать широкие массы на борьбу с религией, правильное использование бывших монастырских и церковных зданий и земель, устройство в бывших монастырях мощных сельскохозяйственных коммун, сельскохозяйственных станций, прокатных пунктов, промышленных предприятий, больниц, школ, школьных общежитий и т.п., не допуская ни под каким видом существования в этих монастырях религиозных организаций[471].

Гонения на Церковь, начавшиеся по инициативе В.И. Ленина в 1920-е годы, продолжались и в 1930-е годы.

Таким образом, как мы видим 1917–1920-е годы стало временем планомерного наступления на религию и Церковь со стороны партийных и государственных органов, в котором православное монашество и монастыри стали объектом пристального внимания власти. По принятому в 1917 году Декрету о земле монастыри и церкви лишались своих земель. Постановлением СНК от 11 декабря 1917 года предусматривался переход школ духовного ведомства в ведение Наркомпроса. Передаче подлежали все церковно-приходские школы, учительские семинарии, духовные училища, академии и все прочие учреждения духовного ведомства, соответственно их движимое и недвижимое имущество также переходило в ведение государства. Из любви и уважения к монашествующим, учитывая многовековые монашеские традиции духовного окормления мирян, их широкую культурно-просветительскую деятельность, простой народ очень часто выходил на защиту от посягательств на православные обители.

1920-е, 1930-е годы в СССР стали эпохой жестокого и системного уничтожения православных обителей и храмов, монашествующих, священнослужителей и мирян. Государственная политика в отношении монастырей и их насельников выразилась в национализации монастырского имущества, обысках, ревизиях собственности, выселении монашествующих из обителей, изъятии церковных ценностей, ликвидации монастырей, арестах, репрессиях

---

[471] Игумен Дамаскин (Орловский). Гонения на Русскую Православную Церковь в советский период // Региональный общественный фонд «Память мучеников и исповедников Русской Православной церкви» [Электронный ресурс] – URL: http//www.fond.ru. (дата обращения 22.02.13.).

и массовых расстрелах. Но, несмотря антирелигиозную политику в стране, основы русского православного иночества удалось сберечь и передать будущему поколению благодаря тайному монашескому служению, ведению монашеского образа жизни женщин, покинувших ликвидированные монастыри. Накал антицерковной борьбы властей то утихал, то вспыхивал с новой силой, но гонения в той или иной степени на Церковь продолжались на протяжении всего советского периода. С началом Великой Отечественной войны интенсивность репрессий резко снизилась и через некоторое время государство даже пошло на нормализацию отношений с Церковью.

Список литературы

1. *Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ).* Ф. Р-3431. – Оп. 1. – *Д.* 563.

2. *ГАРФ.* Ф. Р-3431. – Оп. 1. – *Д.* 562. – *Л.* 41.

3. *ГАРФ*. А – 353. Оп. 2. *Д.* 702.

4. *ГАРФ*. Ф. Р-130. Оп. 2. *Д.* 156.

5. *Российский государственный архив социально-политической истории* (РГАСПИ). Ф. 5. – Оп. 1. -*Д.*2881.

6. *РГАСПИ*. Ф. 5. – Оп. 60. – *Д.* 336.

7. *РГАСПИ.* Ф. 17. – Оп. 113. – *Д.* 353.

8. *РГАСПИ*. Ф. 17. – Оп. 113. – *Д.* 871.

9. *Государственный архив Курской области* (ГАКО). Ф. Р -750. – Оп. 1. – *Д.*29.

10. *ГАКО.* Ф. Р -750. – Оп. 1. – *Д.* 339.

17. *Декрет 11 Всероссийского Съезда Советов (О земле)* // Конституция Российской Федерации [Электронный ресурс]. URL: http://constitution.garant.ru (дата обращения 01.03. 2013).

12. *Декрет СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»* // Конституция Российской Федерации [Электронный ресурс]. URL: http://constitution.garant.ru (дата обращения 01.03. 2013).

13. *Конституция (Основной Закон) РСФСР* (Принята V Съездом Советов в заседании от 10 июля 1918 г.) // Конституция Российской Федерации [Электронный ресурс]. URL: http://constitution.garant.ru (дата обращения 1.03. 2013).

14. *Бычков С.С.* Большевики против Русской Церкви // Очерки по истории Русской Церкви. 1917–1941 гг. – Т. II. – М., 2006. – С. 55.

15. *Гонения на Русскую Православную Церковь в советский период* // Региональный общественный фонд «Память мучеников и исповедников Русской

Православной церкви» [Электронный ресурс]. URL: http//www.fond.ru. (дата обращения 22.02.13.).

16. *Конституция (Основной Закон) РСФСР* (Принята V Съездом Советов в заседании от 10 июля 1918 г.) // Конституция Российской Федерации [Электронный ресурс]. – URL: http://constitution.garant.ru (дата обращения 1.03. 2013).

17. *Макарьево-Желтоводский монастырь.* (1434–1882). – Нижний Новгород: тип. Н. Ройского и Д. Душина, 1882. – С. 10.

18. *Протоколы комиссии по проведению отделения церкви от государства при ЦК РКП (*б) – ВКП (б) (Антирелигиозной комиссии). 1922–1929 гг. / Православный Свято-Тихоновский гуманит. ун-т, Российская акад. наук, ин-т Российской истории. – М.: ПСТГУ, 2014. – С. 5.

ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ КОМФОРТНОСТИ ГОРОДСКОЙ СРЕДЫ: НРАВСТВЕННО-ЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Е.А. Батраченко[472], А.В. Алымова[473]

Статья посвящена проблемам взаимодействия человека и окружающей среды при формировании урбоэкосистем. Качество городской среды определяется комплексом факторов как природных, так и антропогенных. Существуют механизмы индикации экологической комфортности городской среды. Особое значение при современных темпах урбанизации и индустриализации имеет смена антропоцентрической парадигмы понимания взаимодействия человека и природы. Уровень экологической культуры может стать определяющим фактором для изменений в качестве городской среды.
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: урбоэкосистемы, комфортность, экологическая культура.

Создание наиболее благоприятной комфортной среды обитания является главной задачей урбанистики. На современном этапе актуально решение социальных и экологических проблем городской среды. В связи с этим необходимость изучения современных процессов, происходящих на урбанизированных территориях, неуклонно возрастает. Оценка комфортности проживания населения на городском уровне представляет большой научный и практический интерес. Разработка мероприятий по улучшению комфортности проживания населения и их внедрение позволяют сформировать городской ландшафт и среду, отвечающие требованиям, предъявляемым населением к территории проживания. Культурный аспект общественного пространства выражается в постоянном формировании и воспроизводстве не только городской культуры, городского образа жизни, но и наивысших образцов культурной деятельности.

Культура формирования устойчивой городской среды – это диалектическое единство материальных, экологических, нравственно-этических, эстети-

[472] Батраченко Екатерина Александровна – доцент кафедры географии, ФГБОУ ВО «Курский государственный университет», e-mail: ostkat@yandex.ru

[473] Алымова Анастасия Владимировна – студентка 2 курса естественно-географического факультета ФГБОУ ВО «Курский государственный университет».

ческих, духовно-нравственных систем. Для формирования устойчивой городской среды необходимо использовать выявленные современные тенденции ландшафтного дизайна: формирование целостного пространства городской среды; эффективное использование ландшафтных компонентов городских открытых пространств; учет потребностей человека в необходимом уровне комфортности; достижение зрительной выразительности, функциональной упорядоченности ландшафтных объектов городской среды; оздоровление среды городских пространств; творческое преобразование природы; формирование узнаваемости городского пространства. Большое значение имеет совершенствование личностной культуры современного человека. Общественное пространство не только позволяет горожанам реализовывать свои культурные и социальные потребности, но и позволяет формировать общекультурные компетенции, в том числе способность уважительно и бережно относиться к историческому наследию и культурным традициям, уважительно воспринимать социально-культурные различия, способность организовывать свою жизнь в соответствии с социально значимыми представлениями о здоровом образе жизни, в соответствии с принятыми в обществе нравственными и ценностными ориентирами.

Экологическая и социальная комфортность проживания населения формируются при влиянии комплекса факторов, что особенно ярко проявляется на локальном уровне.

1. Природный потенциал комфортности
2. Экологическая ситуация и безопасность среды
3. Социальный потенциал территории

Этап 1. Сбор исходных данных

Разработчики данного проекта на основе анализа современных отечественных и зарубежных теорий в урбанистики и урбоэкологии выявили комплексный подход к оценке комфортности городской среды на основе анализа следующей совокупности факторов:

- климатические показатели комфортности (среднегодовые температуры воздуха и скорость ветра);
- загрязнение атмосферного воздуха (так как данный показатель отражает прямое воздействие на органы дыхания, поверхностные и подземные воды, депонирующие среды, растительность и сооружения);
- шумовое и радиационное загрязнения как отражение наиболее действенного из всех физических полей городской среды;
- геолого-геоморфологические условия как показатель сложности градостроительного освоения и реконструкции, с одной стороны, и неблагоприятных гидро-геологических явлений, в том числе, имеющих прямое воздействие на организм человека (геопатогенные поля), с другой;

- социальная удовлетворенность комфортностью

Этап 2. Анализ и цифровая обработка данных:

1) создание баз данных по выделенным блокам;

2) оцифровка имеющихся тематических карт.

Климатическая комфортность на основе данных среднегодовых температур и скорости ветра город располагается в зоне климатической комфортности, как следствие небольшой площади территории города дифференциации не наблюдается.

Геолого-геоморфологические условия

Поверхность Курска представляет возвышенное плато, высоты изменяются от 150 до 250 м. Сложный рельеф поверхности и рыхлый характер слагающих ее пород определяли исторические особенности городской застройки: застраивались водораздельные пространства, на склонах отсутствовали каменные строения превышающие 1 этаж. В настоящее время строительство многоэтажных домов производится на территориях с незначительным уклоном, но есть исключения (17-этажный дом на ул. К. Зеленко – уклон 6 градусов!). Подобные примеры можно привести по строительству в пойме рек Тускарь и Кур. Также дифференциация уклонов создает трудности для пешеходно-транспотного движения (ул. Мирная, Володарского, Тускарная).

Отмечается наличие шумового загрязнения. Превышения уровней звука регистрировались в дневное и ночное время – в районе ул. К. Маркса, площадь Перекальского, ул. Дубровинского, ул. Дзержинского. Уровень шума в данных районах в ночное время суток составляет от 50 до 65 дБА. наиболее неблагополучным является центральная часть города – ул. К. Маркса, ул. Ленина, К. Зеленко, М. Горького, Дзержинского. Самое существенное шумовое загрязнение селитебных территорий оказывает КПКО «Курскаэропорт». В железнодорожном округе формируется зона акустического дискомфорта. В зону потенциального акустического дискомфорта от аэродрома попадает частная застройка **в** окрестностях аэродрома.

Анализ автомобильной нагрузки позволяет сделать вывод о загрязнении атмосферного воздуха и депонирующих сред. Данный вид нагрузки неоднородно распределяется по территории города: наиболее высока нагрузка в центральном округе и соответственно комфортность проживания на прилегающих селитебных территориях к дорожно-транспортной сети на ул. Ленина, К. Маркса, Дзержинского, 50 лет Октября будет снижена вследствие многопланового воздействия автотранспорта.

Радиационный фон оценивался в 30 точках города в 5 кратной повторяемости. По итогу диагностики более благоприятный фон в Железнодорожном округе города (на 0, 2 мЗ в /год ниже, чем в Сеймском и Центральном

округе). Были выявлены несколько точек, показатели которых превышают среднее фоновое значение (от 0, 03 до 0,04 мкЗв/ч). Относительно повышенные значения отмечались территориально рядом с ТЭЦ, автомобильными трасами и отдельными панельными домами. Но тем не менее превышения, опасные для здоровья отсутствуют.

В результате социологического опроса, в котором участвовали представители обоих полов, разных профессий, в возрасте от 14 до 78 лет, были выявлены группы факторов комфортности, которые можно сгруппировать в 4 проблемных поля:

1. Озеленение (наличие природных рекреационных пространств)
2. Благоустройство территории
3. Несовершество пешеходно-транспортной структуры
4. Безопасность (экологическая и социальная)

Выводы. Сохранение природно-территориального комплекса в условиях стремительной урбанизации и индустриализации – это чрезвычайно сложная проблема. Ее решение – в объединении усилий экологов, географов, проектировщиков и многих других специалистов при разработке конкретной схемы рационального использования территории и охрана окружающей среды.

Для обеспечения комфортного проживания населения необходимо:

1. Планомерное развитие социальной инфраструктуры в жилых микрорайонах.
2. Совершенствование транспортно-пешеходной структуры, в первую очередь создание безопасных пешеходных маршрутов и дополнительных общественного транспорта.
3. Формирование единой системы озеленения, включающей

- линейные элементы, проектирование которых должно коррелировать со строительством дорог, что снизит шумовую и техногенную нагрузку от автотранспорта.
- площадные, стабилизирующие экологическую обстановку и рекреационный потенциал.

Список литературы

1. *Абеляшева Т.М.* Антропогенные факторы формирования городского ландшафта (на примере г. Курска) / Т.М. Абеляшева // География и окружающая среда: Матер. Междунар. Конф. Молодых географов. – Белгород: БелГу, 2002.

2. *Антипова А.В.* География России. Эколого-географический анализ территории: Учебное пособие. – М.: МНЭПУ, 2001. – 208 с.

3. *Владимиров В.В.* Исследование экологических проблем городских агломераций // Экологические аспекты городских систем. − Минск: Наука и техника. 1984. − 45 с.

4. *Курбатова А.С.* Ландшафтно-экологические основы формирования градостроительных структур. − М.; Смоленск: Маджента, 2004. − 400 с.

5. *Прохоров Б.Б.* Экология человека. Понятийно терминологический словарь. − Ростов-на-Дону. 2005. − 287 с.

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ В РУССКОЙ АРМИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Священник Георгий Безик[474]

В статье анализируется опыт духовно-нравственного воспитания будущих воинов, распространенный в русской армии до революции 1917 г.; выявляются его особенности; показана возможность применения этого опыта в современных условиях.
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Православие, Русская Православная Церковь, русская армия, духовно-нравственное воспитание, военное духовенство.

Участие Русской Православной Церкви в воспитании военнослужащих является одной из добрых традиций, унаследованных нашими современниками из прошлого. Сохранение этой традиции в настоящем обеспечивает хорошие возможности для полноценного духовно-нравственного воспитания современных военных. Тем более, что сегодня определенные условия для организации духовно-нравственного воспитания в вооруженных силах Российской Федерации созданы. Об этом свидетельствуют:

— принятие совместного Заявления Министерства обороны Российской Федерации и Патриарха Московского и всея Руси по вопросам укрепления сотрудничества и взаимодействия армии и Русской Православной Церкви (2 марта 1994 г.);

— образование Координационного комитета по взаимодействию между РПЦ и Вооруженными Силами Российской Федерации и принятие (в апреле 1994 г.) Положения об этом Комитете;

— введение должности офицера по взаимодействию с религиозными организациями, начиная от соединения до вида Вооруженных Сил (май 1994 г.; с мая 1995 г. – офицер по взаимодействию с общественными и религиозными организациями);

— проведение первой Всероссийской конференции «Православие и Российская армия» (25–27 октября 1994 г.);

— учреждение Синодального отдела Московского Патриархата по взаимодействию с Вооруженными Силами Российской Федерации и право-

---

[474] Иерей Георгий Безик, кандидат военных наук, клирик храма преп. Андрея Рублева в Раменках.

охранительными органами (июль 1995 г.), в который организационно вошел Комитет по взаимодействию между Вооруженными Силами Российской Федерации и Русской Православной Церковью;

— образование факультета православной культуры в Академии РВСН имени Петра Великого;

— издание приказа министра обороны Российской Федерации № 235 от 3 июня 1995 г. «О совершенствовании воспитательной работы в Вооруженных Силах Российской Федерации»;

— деятельность православных храмов в расположениях воинских частей и в местах дислокации воинских соединений;

— служение войсковых священников в силовых ведомствах Российской Федерации.

Каким же образом осуществлялось воспитание будущего воина в русской армии в дореволюционной России? В чем заключались его смыслы и содержание?

До революции 1917 г. существовали духовные, религиозно-нравственные основы воспитания. Религиозная основа воспитания включала в себя:

— во-первых, благодать Святого Духа в человеке;

— во-вторых, веру в Бога: если есть в человеке благодать Святого Духа, то есть и вера в Него. А если в человеке нет благодати, нет Бога, то и веры в Бога нет;

— в-третьих, религиозную общенациональную, государственную «идеологию» – Православие.

Здесь, прежде всего, речь идет о православной вере. Так в соответствии с директивой Главного штаба № 16 от 3 февраля 1909 г. и Уставом внутренней службы 1910 г. воинское воспитание состояло из духовного или религиозно-нравственного. Целью духовного или религиозно-нравственного воспитания являлось формирование у воинов жертвенной любви к Богу, как к самому себе, и на этой основе – сознательной готовности добровольно отдать жизнь свою за веру в Бога. Поскольку Царь являлся представителем Бога на земле, то соответственно и за царя, и за землю свою – Отечество, своих командиров – ближних своих.

Духовное воспитание являлось тем внутренним стержнем, который обеспечивал верующему добровольное самопожертвование. Воспитательное воздействие командиров и штабов было лишь дополнительным внешним воздействием на воина.

Нравственная основа воспитания включила в себя 10 заповедей Божиих, любовь жертвенную к Богу, к жизни вечной, Отечеству Небесному (это высший, православный патриотизм), а потом и к ближнему, всем людям, отече-

ству земному (это земной патриотизм как начало патриотизма высшего, православного).

Таким образом, духовное воспитание – это воспитание на основе смирения (послушания); веры в Бога – в вечное, а не во временное; любви жертвенной к Богу и ближним; уяснения смысла смерти как жизни (вечной); добродетелей: совести, долга, чести, героизма, патриотизма; православного, безгрешного, святого образа жизни и самопожертвования.

В целом духовные основы воинского воспитания до революции 1917 г., то есть в течение более 900 лет, выражались формулой: за Веру, Царя и Отечество (или: Православие – православное Самодержавие – православная народность). Однако после 1917 г. духовные основы воспитания были разрушены. Религиозные основы (благодать, вера, религиозная общенациональная идея) были отменены полностью, а нравственные основы утрачены почти полностью или сведены лишь к низшему, земному патриотизму, любви к Отечеству земному, причем безбожному.

Поэтому оказались утерянными смысл смерти как жизни (вечной) в раю; религиозная потребность в смерти, в самопожертвовании ради жизни вечной. «Потребность в смерти», в саможертвоприношении стали привносить в человека извне, насильно – с помощью атеистической идеологии, огромного партаппарата. Однако нельзя заменить внутреннее – внешним, добровольность – насилием и т. д.

Необходимо обратить внимание на связь духовно-нравственного и патриотического воспитания воинов. Эта связь обеспечивала формирование у воинов патриотического сознания, верности воинскому долгу, готовности пожертвовать жизнью за свой народ и Отечество.

Также следует отметить и то, что большую роль в воспитании будущих воинов играл институт военного духовенства. До революции 1917 г. в русской армии институт военного духовенства насчитывал до 1000 человек и включал следующие три основные ступени:

— высшую ступень – протопресвитер военного и морского духовенства с соответствующими органами управления;

— среднюю ступень – институт дивизионных благочинных;

— нижнюю ступень – полковых священников, на которых ложилась основная работа по духовному (религиозно-нравственному), воспитанию воинов.

В целом, высокий уровень духовного и патриотического воспитания личного состава армии дореволюционной России обеспечивался следующими факторами:

— во-первых, сильным влиянием религии. Сила религиозных идей заключалась в способности создавать душевное равновесие, уверенность в

правоте устремлений верующего человека, в надежде на справедливость по отношению к нему в будущем. счастливым. Православный русский человек не боялся смерти, потому что ее, по Православию, нет, а есть жизнь, причем вечная, после смерти. Поэтому А. В. Суворов и говорил своим воинам: «Убьют — что на пенсию с полным пансионом...». «Кого из нас убьют — Царство Небесное! Церковь Бога молит»;

— во-вторых, частым покаянием в своих грехах на исповеди и причастием Плоти и Крови Иисуса Христа во время Божественной литургии. К этим таинствам не могут приступить воины, не примирившиеся со своими ближними, личными врагами или обидчиками. Принявшим эти таинства в день смерти Бог может даровать спасение души – главное, чего должен достичь человек за время своей земной жизни.

— в-третьих, молитвой и постом, то есть самоограничением не только своей плоти (страстей), но и души (своих отрицательных мыслей, чувств, ощущений по отношению к ближним, в том числе к личным врагам своим). Адмирал Ф. Ф. Ушаков после взятия штурмом крепости острова Корфу приказал отслужить благодарственный молебен Богу. В день сражения в Синопской бухте (18 ноября 1853 г.) на всех кораблях был молебен. А после сражения вице-адмирал П. С. Нахимов приказал: «На всех судах эскадры отслужить благодарственный молебен Господу Богу...»;

— в-четвертых, воспитанием патриотизма, жертвенной любви к своей Родине, своему отечеству земному. Суворов завещал: «До издыхания будьте верным Государю и Отечеству». Но земной патриотизм, любовь к Отечеству земному – лишь *часть любви* христианской, *православной*, жертвенной до смерти прежде всего за Бога. Суворов призывал: «Умирай за Церковь и Царя... Умирай за Дом Богородицы!». В декабре 1798 г. А. В. Суворов послал императору Павлу 1 прошение: «Ваше Императорское Величество, всеподданнейше прошу позволить мне отбыть в Нилову Новгородскую пустынь, где я намерен окончить мои краткие дни в службе Богу. Спаситель наш один безгрешен. Неумышленности моей прости, милосердный Государь. Повергаю себя к освященнейшим стопам Вашего Императорского Величества. Всеподданнейший богомолец Божий раб Граф Александр Суворов-Рымникский»;

Патриотизм, самопожертвование проистекают из самой сути христианства. Христианство – это Христос, Бог. А Бог есть Любовь жертвенная: Иисус Христос принес в жертву себя за преступления (грехи) других, за наши грехи, чтобы мы могли, покаявшись, попасть в рай, обрести там жизнь вечную после смерти.

Православная вера была тем внутренним стержнем, который пронизывал все содержание и все виды воинского воспитания – физическое, умствен-

ное и духовное. При этом духовное, религиозное воспитание было главным, основным.

Таким образом, главное, что лежало тогда в основе духовного воспитания и патриотизма – это покаяние, причастие, таинства, благодать Святого Духа.

После революции 1917 г., когда духовные основы воинского воспитания были разрушены, на первое место, вышло внешнее принудительное воспитание: политическое, атеистическое, советское, социалистическое, бездуховное. А духовное, православное воспитание воинов запрещалось. Отсутствие духовного воспитания и института военного духовенства в это время компенсировали внешним принуждением, партийно-политическим воспитанием. Однако заменить отсутствие духовного воспитания политическим невозможно, так как, во-первых, другим становится смысл жизни (в смерти, а не в жизни вечной) и, во-вторых, другими, бездуховными (без таинств, без благодати) становятся и средства воспитания. Следовательно, одно дело — умирать за политическую партию и ее генерального секретаря (человека грешного), и принять смерть вечную. И другое — за царя, помазанника Божьего, за Бога, то есть за жизнь вечную.

После революции религиозное воспитание воинов и институт военного духовенства были упразднены. Вместо них была создана система воспитательной работы в лице командиров, политорганов и военных советов, опиравшихся в своей деятельности на партийные и комсомольские организации. В основе антидуховного, антирелигиозного воспитания воинов стало атеистическое мировоззрение, вера в непогрешимость руководства страны и Коммунистической партии, чувство ненависти к классовым врагам.

В результате отделения (в 1918 г.) государства и школы от Церкви народ лишился духовного воспитания благодатью Святого Духа. Но, благодать Бога невозможно заменить человеческим (партийным, политическим, классовым и др.) воспитанием.

Таким образом, опираясь на опыт духовно-нравственного воспитания будущих воинов в русской армии дореволюционной России, мы можем выделить несколько составляющих, значимых в духовно-нравственном воспитании будущих военных в современной российской армии.

Во-первых, восстановление внутренней религиозной потребности военнослужащего: патриотизм, любовь к Родине, самопожертвование проистекают из самой сути христианства, из примера жертвенной любви Иисуса Христа. А внешнее воздействие (командира и штаба) – это лишь дополнительная помощь воину в бою для преодоления естественного страха гибели. Сама идея добровольной готовности к самопожертвованию, провозглашен-

ная в Православии, как нельзя лучше выражает стремление солдата совершить подвиг во имя защиты Отечества.

Во-вторых, восстановление института военного духовенства. Как показало время, институт военного духовенства в вооруженных силах России, в настоящее время, возможен, функционирует и успешно развивается.

Список литературы

1. *Деникин А.И.* Путь русского офицера. – М.: ВЕЧЕ, 2012.

2. *Курсовое сочинение.* Русское военное духовенство в годы первой мировой войны. Санкт-Петербургская Православная Духовная Академия. Санкт-Петербург, 2005.

3. *Брусилов А.А.* Мои воспоминания / А.А. Брусилов.(Путь русского офицера). – М.: ВЕЧЕ, 2014

4. *Головин Н.Н.* Военные усилия России в Первой мировой войне. – М.: ВЕЧЕ, 2014, – М.: ВЕЧЕ, 2014 М.: Кучково поле, 2001.

ЗНАЧЕНИЕ РЕЛИГИОЗНО-ПЕДАГОГИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ СВЯТИТЕЛЯ ОНУФРИЯ (ГАГАЛЮКА) ДЛЯ СОВРЕМЕННОГО ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ

М.Е. Есипова[475]

Статья посвящена анализу религиозно-педагогического наследия святителя Онуфрия (Гагалюка) и его значения для современного духовно-нравственного воспитания. Изучение жизни и деятельности святителя Онуфрия имеет большое значение для формирования духовно-нравственных и патриотических позиций подрастающего поколения. В связи с этим в статье раскрываются вопросы, связанные с историей жизни и духовного подвига священномученика Онуфрия, анализируются ведущие понятия его литературного наследия.
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: священномученик Онуфрий, религиозно-педагогическое наследие, духовно-нравственное воспитание, Церковь, христианин, вера, проповеди.

История своего народа, своей страны всегда волновала умы людей. Каждое новое поколение приносит что-то своё в развитие общества, страны. Актуальность данной темы обусловлена общественной потребностью восстановить утраченные страницы духовного наследия родного края. Господь Бог даровал многострадальной России не только десятки, а даже сотни своих сподвижников, которые должны были укрепить веру народа. Эти святые люди, наставляли нас на путь истинный духовными советами, предупреждали об опасностях, врачевали духовные и телесные недуги, призывали к покаянию и смирению.

Среди новомучеников и исповедников российских особое место занимает священномученик Онуфрий (Гагалюк), который является одним из известнейших подвижников христианского благочестия в XX веке, ревностным проповедником, призывающим христиан непрестанно нести слово Божие всем людям. Священномученик Онуфрий усердно осуществлял разностороннюю пастырскую деятельность, посвятив всю свою жизнь служению Богу и людям. Епископ Онуфрий проповедует, служит, пишет письма и посла-

[475] Есипова Марина Евгеньевна – магистрант 2 курса (направление подготовки 44.04.01 Педагогическое образование) факультета теологии и религиоведения Курского государственного университета, e-mail: theology@kursksu.ru

ния. В своих проповедях Владыка Онуфрий поучал людей быть всегда неизменно верными и преданными чадами Святой Православной Церкви. Многие из приезжающих к нему утверждались в православии и верности Церкви его проповедью, словом, посланиями и личным примером. В лоно Церкви возвращались многие священники, а также приходы, ушедшие в обновленчество.

Архиепископ Онуфрий принадлежал к плеяде глубоких духовных мыслителей России первой половины XX столетия. Его судьба и труды не оставляют равнодушными многих исследователей. Наследие владыки Онуфрия включает 564 статьи, которые были написаны за период с 1923 по 1935 годы. Из них 70 статей написаны в Старом Осколе. Труды Владыки включают богослужебные проповеди, размышления по Священному Писанию, статьи о пастырском служении и христианском вероучении, а также письма. В его трудах нашли отражение сложные перипетии церковной жизни, обличение расколов и обновленчества, размышления о взаимоотношениях Церкви и государства, о русских писателях и культуре, о пути спасения, о любви и служении ближним. В трудах Владыки отражается весь спектр вопросов и проблем, волновавших в то время людей. Его письма, статьи, наставления являются неиссякаемыми источниками богомыслия, трепетной и всеобъемлющей любви к Богу. Духовное наследие святителя Онуфрия оказало огромное влияние на нравственное развитие русского общества.

Характеризуя труды святителя Онуфрия в целом, следует отметить, что их главная цель – научить человека правильной духовной жизни, утвердить в христианской вере и нравственности и, благодаря этому, дать основы и ориентиры духовно-нравственной жизни. Главное достоинство трудов святителя Онуфрия с педагогической точки зрения заключается в том, что он был в первую очередь аскет-практик, а потом уже теоретик, богослов.

Литературные труды священномученика Онуфрия отличаются строгостью формы, легкостью стиля и в основном имеют апологетическую направленность. Начало прошлого столетия было эпохой безбожия, атеизма, массового разгула. Духовные учебные заведения закрывались, выпуск религиозной литературы был прекращен. В то же время огромными тиражами выходили псевдонаучные и антирелигиозные статьи и книги, в которых критиковались христианское вероучение и различные аспекты жизни Церкви. Поэтому слово архипастыря звучало особенно отчетливо и громко. В своих трудах он отвечал на конкретно поставленные современностью вопросы.

Основной задачей новомученика Онуфрия (Гагалюка) было духовное наставление людей, возвращение их на путь христианской духовности и нравственности. Знакомство с его духовным наследием показывает, что всё им написанное было связано с основной целью – помочь верующим как

можно глубже входить в церковную традицию, укрепляться в вере и помогать в этом другим.

Святитель Онуфрий считал, что огромную роль в духовной жизни христианина играет его отношение к религии. Являясь мировоззрением, то есть системой принципов, идеалов, взглядов и убеждений, религия объясняет устройство мира и определяет место человека в этом мире, указывает, в чем состоит смысл жизни. Религия дает людям надежду, духовное удовлетворение, опору и утешение. Не случайно в тяжелые моменты своей жизни люди обращаются к религии. Через систему ценностей, моральных установок и запретов она управляет поведением человека.

По мысли святителя, религия обладает рядом неотъемлемых свойств. Признание Бога личностью является основным критерием религиозного сознания. В связи с этим священномученик Онуфрий обращается к проблеме существования истинной религии, утверждая, что границами истиной религии становятся границы Церкви Христовой. Истинной же Церковью, по мнению святителя, может быть только одна – Православная Церковь, которая представляется им вместилищем истины и залогом ее вечного существования.

Одной из центральных тем в письменном наследии священномученика Онуфрия являются его размышления о природе и судьбах Церкви. По мысли святителя, Церковь – это то место, где человек может и должен спастись от греха и смерти, это место спасения, место обретения единства с Богом. Его проповеди и статьи проникнуты заботой о Церкви и любовью к Ней. Он самой жизнью своей подтвердил тезис святых отцов и учителей Церкви: вне Христа и Его Церкви не может быть спасения.

Особого внимания заслуживают основные идеи святителя Онуфрия, касающиеся христианского духовно-нравственного воспитания человека.

Творения святителя Онуфрия раскрывают нам духовные недуги человека, причины их появления и указывают на необходимость исправления жизни, дают ценные рецепты духовного лечения. Архиепископ утверждает, что смыслом существования человека является достижение вечной жизни, а ее он может иметь только в благодатном единении с Богом, в «знании» Бога.

Особое внимание святитель Онуфрий уделяет раскрытию необходимости познания смысла жизни и его содержания: «В слове Божием указаны нам пути жизни земной и вечной. Важнее всего иметь идеал, знать смысл жизни: высокий, всеобъемлющий, разумный. А таков смысл жизни, указанный словом Божиим, – жить здесь на земле не так, как хочется нашему естественному, греховному человеку, а по заповедям Божиим: любить Бога и ближнего, быть честным, добрым, трудолюбивым, воздержанным, чистым и прочее – готовиться к вечной блаженной жизни загробной в Царстве Христовом, ко-

торому не будет конца. Правда, мы можем далеко уйти от пути Божьего – можем погрязнуть в преступлениях; но если у нас есть истинный смысл жизни, если мы знаем путь Господень, – мы можем вернуться к нему» [2].

Святитель Онуфрий считает, что отсутствие религиозного воспитания в детстве непременно сказывается на характере человека и, что в душевном складе таких людей ощущается надломленность. По его мнению, только через христианское воспитание человек может приобщиться к истинному счастью, воспитать в себе гуманность, стать цельным человеком, потому что христианство объемлет все силы души и тела человека. В своих письмах он предупреждает родителей, которые из ложного страха отказались от веры и тому же учили своих детей: «Внушай их детям твоим... Научай, возлюбленный, слову Божию и детей твоих, пока они с тобою и послушны тебе. Возможно, что они потом и отойдут от веры в Бога. Но все же у них останется знание пути Божьего. И когда в часы раздумья или в дни несчастий твой сын сознает, как жалко и ничтожно, и пусто безбожие и разврат, и захочет иной, светлой и чистой жизни, – тогда вспомнит он об истине и жизни христианской и потянется к ней, если только он не осатанел и не развратился вконец!» [3].

В служении ближним и заботе духовном спасении всех людей святитель Онуфрий видел сущность пастырской деятельности: «Молиться Богу и заботиться о спасении всех людей, не только верующих, но и неверующих (Мф. 10, 6), и даже особенно о последних. Почему? Потому что верующий легче идет в храм Божий и сердце у него расположено к Богу, а неверующий – далеко ушел от Бога. В чем забота у служителей Православной Церкви? О спасении души человеческой, о привлечении людей к Богу и исполнении Его заповедей» [3].

Таким образом, труды святителя Онуфрия и опыт его жизни имеют высокое религиозно-педагогическое значение для современного духовно-нравственного воспитания. Подвиг жизни священномученника Онуфрия служит прекрасным примером для подражания, показывает, как стоять за Истину при любых вызовах современности. Всю свою жизнь он посвятил служению Богу и людям. Доверие к Богу, твердое убеждение, что все происходящее в жизни совершается по воле Божией и во благо, и послужило для архипастыря источником душевного мира. Оно определило и его неподдельное, братское, участливое отношение к людям. Всегда и в любой ситуации он оставался добрым и искренним христианином. Святитель Онуфрий нас учит: « …Всякий наш добрый христианский поступок, слово истины и правды, даже религиозный порыв оздоравливают общество и через то сохраняют бытие всей стране» [4, с. 358]. Прошло почти столетие, а наставления священномученика Онуфрия не утратили проникновенной воспитательной силы.

Список литературы

1. *Дамаскин (Орловский),* игумен Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 4 / игумен Дамаскин (Орловский). – М.: ВЕЧЕ, 2014, Тверъ: ООО, «Булат», 2000. – М.: ВЕЧЕ, 2014. – 479 с.

2. *Память священномучеников Онуфрия (Гагалюка)*, архиепископа Курского, Антония (Панкеева), епископа Белгородского и иже с ними [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.fond.ru/(Дата обращения 06.05.2018)

3. *Священномученик Онуфрий (Гагалюк).* Письма и статьи. Часть 87. В защиту христианской веры/ Сайт "Азбука веры" [Электронный ресурс] Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Onufrij_Gagaluk/pisma-i-stati/87 (дата обращения 06.05.2019)

4. *Священномученик Онуфрий (Гагалюк*), архиепископ Курский. Творения: 2-х томах. – М.: ВЕЧЕ, 2014 Тверь: Изд-во «Булат», 2005. Том II. – 459 с.

ОБРАЗ И СМЫСЛ ТВОРЧЕСТВА В ТЕКСТАХ ПРОТОПРЕСВИТЕРА АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

А.А. Кореневский[476]

В тезисах показано место и роль культуры и творчества в жизни прот. Александра Шмемана, раскрыт смысл культуры как области явления благодати Божией, выявлен смысл творчества как одного из главных проявлений Богоподобия человека.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: культура, творчество, человек, Богоподобие.

В каждой музыке Бах,
В каждом из нас Бог.

И. Бродский

Александр Шмеман действительно выделяется среди прочих православных авторов уникальным и самобытным взглядом на Церковь во всём многообразии её проявлений. О Шмемане как богослове и литургисте написано множество работ, но именно его отношение к культуре и искусству (шире – к творчеству) и определяет, на наш взгляд, ту его неповторимую чуткость, ту духовную и интеллектуальную проницательность в видении православного христианства, которая отличает его от множества других, не менее значимых авторов.

Отношение к личности и творчеству протопресвитера Александра Шмемана нередко выступает едва ли не маркером принадлежности к определённому кругу внутри Православной Церкви. Круг этот составляют, прежде всего, люди, чьё понимание Православия наименее укоренено в узко национальных, патриотических, охранительных идеях.

Через всё творчество отца Александра (и в особенности в его знаменитых «Дневниках») «красной нитью» проходит мысль о наднациональном, вселенском характере христианства. Следуя завету апостола Павла (Кол 3:11), отец Александр, тем не менее, никогда не отрекался от русской культуры, но считал её как и любую иную культуру своего рода средой обитания Церкви, но не тождественной ей и тем более её не поглощающей (именно в этом он

---

[476] Кореневский Антон Андреевич – аспирант 2 курса Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (г. Москва).

усматривал великую беду византизма, отчасти унаследованную и русской православной религиозно-политической мыслью).

Отец Александр не просто разбирался в искусстве, музыке, литературе. Он жил в мире культуры, он мыслил через образы, его тексты (в особенности «Дневники», беседы на радио «Свобода» и тексты, объединённые недавно в том под заголовком «Основы русской культуры») наполнены цитатами из литературы, причём зачастую это вольный, близкий к первоисточнику пересказ, но это как раз подчёркивает естественность для него этих упоминаний, созвучность их его собственной жизни, его глубокую личную вплетённость в ткань мировой культуры.

В своих статьях, проповедях, беседах отец Александр часто обращается к примерам из мировой культуры, она для него – одно из замечательных проявлений благодати Божией в этом мире.

Отец Александр Шмеман был хорошо знаком не только с произведениями искусства, но и с многими ныне признанными авторами – Бродским, Солженицыным, Синявским.

Пожалуй, лучший пример его «включённости» в мир культуры, восприятие её как неотъемлемой части (он вообще стремился видеть мир целостным, не дробя явь на сегменты – «Церковь», «общество», «культура») жизни были отношения с живыми классиками – с очарованиями и разочарованиями, принятием и критикой, во всей полноте жизни, к которой он всегда стремился как христианин, пастырь, педагог и писатель.

При всей любви к искусству, при всей его погружённости в мир культуры, отец Александр Шмеман не считал её самоцелью, самодостаточным явлением (более того – в этом он видел искажение и самой культуры, и Божьего замысла о ней). Культура была для него тем пространством, тем плодородным полем, на котором могут и должны всходить семена Истины Христовой. Он видел культуру – в некотором смысле и богословие к ней относя – как некую область наиболее точно и тонко являющую благодать Божию, а творчество как одно из главных проявлений человеческого богоподобия.

ТЕХНОЛОГИИ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: НРАВСТВЕННО-ЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

А.Л. Лисицин[477]

В статье обзорно рассмотрены изменения, произошедшие в ходе четвёртой промышленной революции, значение искусственного интеллекта в развитии общества, раскрыты подходы в нравственно-этическом аспекте изучения технологии искусственного интеллекта.
КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: четвёртая промышленная революция, искусственный интеллект, нравственность, ценность.

Четвёртая промышленная революция, опирающаяся на цифровую революцию, активно распространилась на все уровни: государства, компаний, общества. Её основные черты – это широко распространённый мобильный интернет, миниатюрные производственные устройства, искусственный интеллект и обучающиеся машины. Искусственный интеллект является одним из ярких составляющих трендов четвёртой революции. То, что ещё вчера было фантазией, сегодня стало реальным проектом, над которым работают инновационные компании, а завтра станет вполне естественным обыденным явлением. Так было с компьютером интернетом смартфоном и будет с новыми технологиями.

Сегодня технологии искусственного интеллекта используется в разных областях нашей жизни: в промышленности, медицине, в повседневной жизни человека и др. Так, например, в 2014 году хирургическая система «Да Винчи» выполнила 570 тысяч операций. В Индии под руководством врачей, находящихся в 32 километрах от пациента, робот CorPath GRX компании Corindus помог провести операцию на сердце, выполнив задачу перекрывания кровеносных сосудов в сердце [3].

Устройства становятся неотъемлемой частью личной экосистемы современного человека: они «слушают» человека, предупреждая его потребности, помогают по мере необходимости. В последние несколько лет стали появляться интеллектуальные личные консультанты, а в настоящее время распознавание голоса и системы искусственного интеллекта развиваются с такой скоростью, что беседа с компьютером вскоре станет нормой.

---

[477] Лисицин Александр Леонидович – ассистент кафедры информационной безопасности Курского государственного университета, e-mail: vip.lisicin@mail.ru.

Необходимо отметить, что в настоящее время технологии искусственного интеллекта развиваются особенно стремительно, поскольку появились огромные вычислительные мощности и объёмы данных. Так, например, компания Гугл имеет в распоряжении около 10 млн. серверов, а термин «Большие данные» уже широко используется во многих отраслях и сферах деятельности.

При этом важно учитывать и тот факт, что развитие технологий искусственного интеллекта породило в обществе тревогу, которая связана с тотальной слежкой и систематизацией персональных данных (в связи с этим отметим, что, британские общественные организации и некоторые политики подписали коллективное письмо, направленное против систем распознавания лиц, основываясь на том, что даже очень продвинутые алгоритмы не редко ошибаются [2]); с дистанционным управлением техникой, жилищем, транспортными средствами и даже искусственными органами в живом человеческом теле, приобретенными на определенных условиях у собственника, который оставляет за собой возможность компьютерного контроля. Также большую тревогу вызывают попытки сращивания мозга человека с нейрочипами и нейрокомпьютерными структурами, порождающими монстров с «расширившимися возможностями», но без чести, совести и нравственности.

Известный писатель, лауреат престижных литературных премий Э.В. Геворкян суммировал прямые угрозы, явно исходящие от разработок технологии искусственного интеллекта. Это, во-первых, попытки создания имитационного интеллекта с целью атомизации общества (замыкание коммуникации индивида на машину, вне общения с другими людьми) и быстрого решения глобальных задач с помощью самой бессовестной социальной инженерии. И, во-вторых, это строительство своего рода электронного «кумира» – подобия Бога в виде «бога из машины», т.е. идола информационного мира [1].

Наконец, вызывает тревогу готовность современного человека использовать технологии искусственного интеллекта в своей повседневной жизни. Результаты опроса, проведённого сотрудниками НИУ ВШЭ, показал, что россияне не готовы к внедрению, независимо действующих роботов. В смоделированных ситуациях респонденты принимали только такие условия, в которых окончательное решение зависело от них, например, могли бы доверить роботам часть домашних дел или доставку покупок, но не вождение автомобиля или заботу о пожилых родителях. С этим многие категорически не согласны. Исследователи придерживаются мнения, что даже продвинутые в технологическом плане пользователи пока не готовы к внедрению самостоятельных роботов [5].

Таким образом, приведенные выше факты очевидно свидетельствуют, что искусственный интеллект – это явление неоднозначное, в котором можно выявить как положительное, так и отрицательное.

Именно поэтому искусственный интеллект получил серьезное внимание у международного научного сообщества. Так в 2017 г. в г. Асиломаре прошла международная конференция, на которой были выработаны принципы работы с искусственным интеллектом. Как показал анализ материалов конференции, главным принципом работы с искусственным интеллектом был признан принцип «принесения пользы человечеству». Как отметили участники конференции, «цель исследований искусственного интеллекта должна лежать в области создания не бесцельного разума, но систем, направленных на принесение пользы человечеству».

При этом участниками конференции был сформулирован спектр вопросов, положительное решение которых необходимо для разработок технологии искусственного интеллекта, среди которых был поставлен вопрос о ценностных ориентирах, которые должны лежать в основе искусственного интеллекта и его нравственно-этическом статусе.

В этой части участники конференции обозначили следующие позиции:

1) Синхронизация ценностей: системы искусственного интеллекта с высокой степенью автономности должны быть разработаны таким образом, чтобы их цели и поведение были согласованы с человеческими ценностями на всем протяжении работы.

2) Человеческие ценности: устройство и функционирование систем искусственного интеллекта должно быть согласовано с идеалами человеческого достоинства, прав, свобод и культурного разнообразия.

3) Свобода и конфиденциальность: применение систем искусственного интеллекта к персональным данным не должно безосновательно сокращать реальную или субъективно воспринимаемую свободу людей.

4) Ответственность: разработчики и создатели продвинутых систем искусственного интеллекта напрямую заинтересованы в моральной стороне последствий использования, злоупотребления и действий искусственного интеллекта, и именно на их плечах лежит ответственность за формирование подобных последствий.

5) Совместная выгода: технологии искусственного интеллекта должны приносить пользу максимально возможному числу людей.

6) Совместное процветание: экономические блага, созданные при помощи искусственного интеллекта, должны получить широкое распространение ради принесения пользы всему человечеству.

7) Контроль искусственного интеллекта человеком: люди должны определять процедуру и степень необходимости передачи системе искусственно-

го интеллекта функции принятия решений для выполнения целей, поставленных человеком.

8) Устойчивость систем: те, кто обладает влиянием, управляя продвинутыми системами искусственного интеллекта, должны уважать и улучшать общественные процессы, от которых зависит здоровье социума, а не подрывать таковые [4].

Однако, вместе с этой точкой зрения, выдвинутой международным научным сообществом, на технологию искусственного интеллекта имеется и другая точка зрения, выражаемая представителями религиозных сообществ. В частности, заслуживает внимания позиция представителей Русской Православной Церкви, представленная в рамках работы конференции «Вызовы искусственного интеллекта» (13 августа 2020 г., г. Переславль-Залесский).

Отметим, что конференция собрала не только представителей Русской Православной Церкви, но и ведущих ученых России. Главный посыл конференции заключался в том, что «технические открытия – результат действия в людях дара Божьего, то есть таланта к научной работе. Они порой несут безусловную пользу обществу. А вред, который они также могут принести, связан с неразумным или прямо злонамеренным использованием… Сложнейшие информационные технологии способны сильно облегчить жизнь, но также способны стать орудием оскорбления, ограбления, даже убийства в преступных руках». В этой связи обсуждать проблему искусственного интеллекта следует с точки зрения «предостережения от ошибок, сделанных поспешно… следует пристально вглядываться в проблему цены или иных изменений, происходящих в нашем обществе» и дать «нравственную оценку с точки зрения учения Христа, имеющего вечную ценность». Как отметил председатель Издательского Совета митрополит Калужский Боровский Климент, «Церкви подобает роль нравственного стража. Овеянная мудростью вечности, она стоит между человечеством и пропастью, и ловит в шаге от обрыва тех, кто заигрался, кто легкомысленно ставит на кон как собственное благополучие и саму жизнь, так и благополучие и жизнь ближних. Церковь ничего не тормозит и не запрещает. Но она имеет право и обязанность предостерегать от ошибок, сделанных поспешно. Прогресс останавливать не нужно, да и невозможно. Однако следует пристально вглядываться в проблему цены тех или иных изменений, происходящих в нашем обществе. В этом контексте и следует обсуждать проблемы искусственного интеллекта» [1].

Позиция оценки технологии искусственного интеллекта с точки зрения «вечной ценности» – Христова учения наполняет нравственно-этический аспект изучения проблема технологии искусственного интеллекта новыми

смыслами. И в этой связи она заслуживает поддержки и самого серьезного внимания со стороны научной общественности.

Список литературы

1. *В Переславле-Залесском* прошла организованная Издательским Советом конференция «Вызовы искусственного интеллекта». Режим доступа: https://pravoslavie.ru/133309.html. [Дата обращения: 08.09.2020 г.]

2. *Выступление британских политиков против распознавания лиц.* Режим доступа: https://roskomsvoboda.org/49815/. [Дата обращения: 08.09.2020 г.]

3. *Дистанционное проведение операции с участием робота*. Режим доступа: https://www.popularmechanics.com/technology/robots/a28941179/robot-performs-first-long-distance-heart-surgery/. [Дата обращения: 08.09.2020 г.]

4. *Двадцать три принципа Асиломара.* Режим доступа: https://www.sovmash.com/node/348. [Дата обращения: 08.09.2020 г.]

5. *Полякова В. В*. Восприятие населением взаимодействия с роботами. Режим доступа: https://ict.moscow/static/nti-n-142-04092019.pdf. [Дата обращения: 08.09.2020 г.]

ИНТЕГРАЦИЯ ТЕОЛОГИИ И ГУМАНИТАРНЫХ НАУК В ОБРАЗОВАТЕЛЬНУЮ СРЕДУ (НА ПРИМЕРЕ КАЗАЧЬЕГО ОБРАЗОВАНИЯ)

Священник Тимофей Чайкин[478]

Статья посвящена рассмотрению вопроса об интеграции теологии и гуманитарных наук в образовательное пространство (на примере казачьих образовательных организаций). Автор раскрывает понятия: интеграция, уровни интеграции, христианская психология, православная педагогика, душа, модальности личности, развитие личности и др. В статье представлена концепция непрерывного казачьего образования в свете интеграции теологии и гуманитарных наук; проанализирован опыт работы Первого казачьего университета (МГУТУ им. К.Г. Разумовского); вниманию читателей предлагается программа «История и культура казачества», ориентированная на интеграцию православной христианской теологии, истории и культуры казачества.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: интеграция, теология, гуманитарные науки, образовательная среда, христианская психология, религиозное образование, социальное воспитание, казачье образование, духовно-нравственное развитие личности.

Развитие современного образования во многом связано с духовно-нравственным развитием личности обучающихся. Последнее предполагает поиск аксиологических детерминант, предполагающих интеграцию церковных и светских наук в научно-мировоззренческом конструкте теологии. Это требует совместных исследований богословов, философов, психологов, культурологов, педагогов, ориентирующихся в вопросах развития богословской теории образования, современной государственной и церковной образовательной политики[479]. Другими словами, имеет место внедрение богословия в систему светского образования через реализацию интегративного подхода.

---

[478]Тимофей Константинович Чайкин – священник, ответственный секретарь Синодального комитета по взаимодействию с казачеством, аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. св. равноап. Кирилла и Мефодия.

[479]Шмонин Д.В. Научная рациональность и «возвращение к теологии» // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 3. С. 280–306.

В общефилософском понимании интеграция представляет собой одну из сторон развития, связанную с объединением в целое ранее разнородных частей и элементов[480]. Иначе говоря, интеграция означает объединение в целое каких-либо частей и характеризует процессы взаимосвязи ранее автономных элементов в тех или иных совокупностях[481]. Согласно сказанному, она предполагает наличие специфических свойств у частей, «собранных» в целое, обеспечивающих возможность возникновения между ними определенных связей. Эти свойства В.А. Энгельгардт называет десмогенными. По его мнению, интеграция проявляется, с одной стороны, в том, что часть входящих в состав нового, более сложного целого, утрачивает долю своих свойств (либо они изменяются), а с другой стороны, у самой новой целостности появляются свойства, порождаемые теми связями, которые возникли при вхождении частей в это целое[482]. Исходя из этого, интегративный подход вводит в сферу научного анализа проблему субстратных характеристик изучаемого объекта.

Относительно интеграции идей богословия в образовательную культуру казачества есть проблема выстраивания богословского конструкта в содержании научного гуманитарного знания. В области непрерывного казачьего образования это отображается в определенной интегративной структуре. Последнее образует некую духовную целостность. Другими словами, интеграция богословия в системе казачьего образования есть содержательная конструктивная взаимосвязь теологии и гуманитарных наук в построении человеческой духовной целостности.

В качестве системообразующего мировоззрения, определяющего методологическую основу интеграции гуманитарных наук и христианского православного богословия в понимании человеческой духовности, выступает христианское учение, представленное в Священном Писании, Апостольских посланиях, составляющих основу учения Христианской Церкви, творениях святых отцов Православной Церкви. Наиболее целостно это нашло свое отображение в христианской антропологии: святителей Григория Богослова, Афанасия Великого, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Паламы, преподобных Антония Великого, Иоанна Дамаскина, Пахомия Великого, Феодосия Великого, Петра Дамаскина, аввы Дорофея, Макария Египетского, Иоанна Лествичника, Никодима Святогорца, Григория Синаита, Ефрема Сирина и многих других. При этом в контексте основополагающих идей, целей и принципов духовного бытия и культуры исихазма особое место зани-

---

[480]Философский энциклопедический словарь / Гл. ред. Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федолеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов и др. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.

[481]Урсул А.Д. Перспективы экоразвития. – М.: Наука, 1990. 269 с.

[482]Энгельгардт В.А. Интегратизм – путь от простого к сложному в познании явлений жизни // Вопросы философии. – № 11. 1970. – С. 103–115.

мают сочинения богословов и религиозных мыслителей: святителей Филарета (Дроздова), Игнатия (Брянчанинова), святого праведного Иоанна Кронштадтского, митрополита Илариона (Алфеева).

Следует обратить внимание, что в рамках интеграции теологии и гуманитарных наук каждая из человеческих целостностей имеет относительную завершенность (К. Ясперс, П.С. Гуревич и др.). Другим словами, различные целостности – это не более чем отдельные перспективы «человеческого» или частные аспекты его проявления» (К. Ясперс). Каждая из целостностей «не есть целое как таковое; все они суть не более чем относительные целостности в ряду других относительных целостностей»[483].

Сказанное может выступить основой в понимании содержательной взаимосвязи теологии и гуманитарных наук при выстраивании отдельных компонентов и частей в определенную интегративную структуру. При этом могут иметь место два уровня его реализации:

1) когда образуются отдельные самостоятельные целостности;

2) когда осуществляется проникновения структурных компонентов одной целостности в другую и возникает качественно новая целостность.

Первый уровень характерен для межпредметной интеграции культурологии, педагогики, социологии и христианской православной теологии. В этом отношении обращают на себя внимания фундаментальные исследования духовных основ воспитания в российской культурной традиции (С.С. Аверинцев, М.М. Бахтин, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.И. Гессен, В.В. Зеньковский, И.А. Ильин, И.В. Киреевский, Д.С. Лихачёв, А.Ф. Лосев, В.С. Соловьёв, П.А. Флоренский, С.Л. Франк, А.С. Хомяков, Д.В. Шмонин, Н.Е. Шафажинская и др.); исследования теории и практики религиозного образования и воспитания (В.А. Беляева, Л.П. Гладких, С.Ю. Дивногорцева, Ф.Н. Козырев, В.М. Меньшиков, И.В. Метлик, Н.Д. Никандров, Т.И. Петракова, И.В. Соловцова, Л.А. Харисова, Е.В. Шестун); работы по социологии религии (В.И. Гараджа, С.Д. Лебедев, И.П. Рязанцев).Также исследования, посвященные изучению влияния православия на развитие отечественной педагогики (А.А. Гагаев, А.П. Гагаев, А.Н. Джуринский, М.Н. Костикова, В.М. Меньшиков, М.С. Стародубцева, Н.Л. Чупахина, Д.В. Шмонин и др.); выявлению значения, анализу духовно-нравственных традиций, принципов и форм христианского воспитания и отечественного православного образования (Г.З. Агафонова, В.Г. Безрогов, Л.Н. Беленчук, Е.П. Белозерцев, В.М. Кларин, Т.А. Костюкова, И.В. Метлик, Н.Д. Никандров, А.А. Остапенко, Т.И. Петракова, М. Петров, В.В. Смирнов, архим. Георгий (Шестун), игум. Киприан (Ященко) и др.). Имеют место исследования, направленные на сопоставление

---

[483]Гуревич П.С. Психология. М.: «Старик Ватулинг», 2005. С. 470.

традиций духовно-нравственного воспитания в светской и православной педагогической культуре (В.А. Беляева, И.А. Соловцова и др.). Феномен православного воспитания как явления русской педагогической культуры рассматривается в работах Н.В. Маслова, Е.А. Никитской, М.В. Разиной, А.О. Сергеева, Т.В. Скляровой, Э.А. Чурсиной и др.

Второй уровень имеет место при рассмотрении различных аспектов, человеческой духовности в раках взаимосвязи православной антропологии, сотериологии и психологии (Б.С. Братусь, Ф.Е. Василюк, Ю.М. Зенько, С.В. Кондратьев, Н.В. Лагутов, М.Н. Миронова, прот. Б. Ничипоров, М.А. Остапенко, митр. Амфилохий (Радович), Т.А. Флоренская, С.А. Чурсанов, Л.Ф. Шеховцова и др.). Как интегративный конструкт последнее наиболее системно представлено в человеческих целостностях в рамках христианской психологии.

Следует заметить, что и христианское вероучение, и психология имеют единую категориальную ориентацию – личность. Так, в психологии личность есть одна из системообразующих категорий, вокруг которой «вращается» не только теория, но и психологическая практика. Личность является системообразующей категорией и в христианском вероучении. Известно, что данное вероучение «не от мира сего», оно существует исключительно в системе «Человек – Бог». В этом отношении многое из того, что представляет ценность в этом мире, не имеет ценности для христиан. Другими словами, мирское теряет всякий смысл, в отношениях человека и Бога. Из Священного Писания Нового Завета и творений Отцов Церкви во многом следует, что христиане «пришельцы и странники» на земле, что их жительство «на небесах» и что они движутся в «вечный дом» Царствия Божия [1 Пет.2:11; 2 Кор.4:16–18]. Христианам не следует скапливать сокровища на земле [Флп.3:20], «Где сокровище ваше, там будет и сердце ваше», – говорит Спаситель [Мф. 6:21]. Для христианина не следует преследовать эгоистические амбиции и обременяться лишь только заботами земной жизни. Христианство во многом персоналистично, в нем имеет место диалог отдельной личности с Богом через молитву, через духовный поиск, через духовный подвиг и др. Персоналистичность христианства можно проследить через заповеди Спасителя, представленные в Нагорной Проповеди Иисуса Христа [Мф.5:1-7:29; Лк.6:12-49]. Именно в «заповедях блаженства» имеет место призыв не только ко всему роду человеческому, а к отдельным личностям.

Говоря об интеграции христианской теологии и христианской психологии, следует заметить, что одной из ведущих методологических проблем, стоящих в настоящее время перед христианской психологией является определение понятия души, как базисной психологической категории, раскрывающий ее научный объект (предметом христианской психологии выступает

субъектность как интегративное качество души, как форма арефлексивного, рефлексивного и трансцендентно-рефлексивного самобытия человека)[484].

Представления о душе занимают одно из ведущих мест в святоотеческом учении и религиозной философии. В традициях святоотеческого учения душа трактуется многоаспектно, и мыслится как «субстанция самоцельная и бестелесная», «одинаковая с духом по существу» и т.д. Отмечается, что душа есть «сущность разумная, безымянная, непознаваемая, словесная, оживляющая и составляющая тело. Это сущность тонкая, невещественная, безобразная, но образ и тип Божий»[485]. Наиболее полное представление святых отцов о душе выразил преподобный Иоанн Дамаскин: «Душа есть существо живое, простое, бестелесное, телесными очами по своей природе, невидимое, бессмертное, разумом и умом одаренное, безвидное, действующее посредством органического тела и сообщающее ему жизнь, возрастание, чувство и силу рождения, имеющее ум, не как что-либо отличное от нее, но как чистейшую часть самой себя. Душа есть существо свободное, одаренное способностью хотеть и действовать, изменяемое и именно изменяемое в воле, как существо сотворенное»[486]. Таким образом, определение души в святоотеческом учении идет либо через ее отношения к телу, либо через отношения к духу. Так, например, блаженный Августин писал, что «душа есть некая субстанция, имеющая участие в разуме и приноровленная к управлению телом»[487]. В целом человеческая душа мыслится как идеальная, метафизическая субстанция, интегрирующая в себе духовное и природное в человеке. Будучи невидимой, она проявляет себя через видимое тело[488]. В этой связи понимание ее сущности невозможно вне рассмотрения Божественного творчества мира.

Идея Божественного творения мира наиболее целостно отражена в христианской метафизике[489]. Согласно ее позициям, в человеке имеют место две субстанциональные основы: духовная и природная, при этом первая отражается во втором. Результатом такого отражения является возникновение неко-

---

[484]Кондратьев С.В., Кондратьева О.В. Христианская психология. – М.: ИНФРА-М, 2017. С. 191.

[485]Киприан (Керн) архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. 204.

[486]Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Ростов-н/Д.: Приазовский край, 1992 С. 465.

[487]Скворцов К. Блаженный Августин как психолог // Труды Киевской духовной академии. Киев: 1870, № 5. С. 350.

[488]Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995.

[489]Зеньковский В.В. Основы христианской философии. - М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1992. С. 123.

го сущностного интегратива, образующего относительно автономную человеческую субстанцию – душу. Другими словами, душа есть сущностная человеческая целостность, возникающая в результате отражения духовного в телесном, и представляющая собой оживляющую энергетическую систему[490]. По своей сути душа, как и дух идеальны (метафизичны), однако результаты ее проявления можно наблюдать в жизнедеятельности человека. Именно в такой трактовке понимается душа человека в христианской психологии.

Говоря об интеграции православной теологии и психологии особенно, следует обратить внимание на философско-психологическое наследие В.В. Зеньковского, во многом выступающим методологической основой христианской психологии. В этой связи системообразующим в душе человека представляется личность. Согласно В.В. Зеньковскому, личность человека можно представить в виде двух центров (слоев): метафизического и эмпирического[491]. Метафизическое в личности представляется как некая данность, как духовно-детерминированная человеческая целостность, как некая «ипостась». Эмпирическая же личность есть продукт онтогенетического развития, она несет в себе некий «эмпирический состав»[492]. Исходя из вышесказанного, личность человека в христианской психологии представляется в виде трех модальностей: «Адам», «Каин (Современный человек)» и «Иисус»[493].

Следует заметить, что в отличие от Адама и современного человека Иисус Христос рожден от Бога. И как Сын Божий Он воплотил в себе Божественную Сущность. Исходя из сказанного, Иисус Христос не обладал метафизической личностью, т.к. Он есть Бог. Это, с одной стороны. С другой стороны, Он был рожден от Девы Марии, и в этом отношении Он являл собой человека. Он пришел в этом мир младенцем и возрастал в определенных социокультурных условиях, и в этом плане у Него формировалась эмпирическая личность. При этом следует заметить, что Его эмпирическая личность раскрывает уникальность Иисуса Христа как Спасителя рода человеческого. Христос говорит: «…Я есмь путь и истина и жизнь; никто не может приходить к Отцу, как только через Меня» [Ин.,14:6]. Другими словами, только через систему отношений «Человек – Мир», в котором представлена эмпирическая личность Иисуса Христа, любой из нас обретает возможность выйти

---

[490]Кондратьев С.В., Кондратьева О.В. Христианская психология. – М.: ИНФРА-М, 2017. С. 18.

[491]Зеньковский В.В. Психология детства. – М.: Академия, 1996. С. 280–292.

[492]Зеньковский В.В. Основы христианской философии. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1992. – С. 215.

[493]Кондратьев С.В., Кондратьева О.В. Христианская психология. – М.: ИНФРА-М, 2017. С. 30–33.

на уровень отношений «Человек – Бог». Именно через Иисуса Христа, живущего в мире людей, можно прийти к Богу.

Исходя из сказанного выше, следует, для эмпирической личности современного человека эмпирическая личность Иисуса Христа выступает не только идеалом, но и путем личностного развития, когда смыслом жизни и основной ценностью выступает стремление к Богу. Одним из способов такого развития личности современного человека является религиозное образование.

Религиозное образование, с точки зрения Шмонина Д.В., есть «….образование, построенное на религиозно-теологическом, религиозно-философском, религиозно-нравственном фундаменте, на принципах <…> креационизма, теоцентризма и провиденциализма <…> это всегда взгляд изнутри «мировоззренческой церковной ограды», <…> то есть религиозное образование <…> строится на соответствующих данной религии принципах просвещения и воспитания»[494].

Такое понимание религиозного образования во многом согласуется с концепцией В.В. Зеньковского «Социальное воспитание». Основной задачей воспитания, согласно этой концепции, является развитие «*социальной активности*» как способности «подняться» над «эгоистическими замыслами»[495]. Исходя из этого, социальное воспитание мыслится как подготовка ребенка к социальной жизни «...не с точки зрения социальной техники, а с точки зрения социального идеала. Вне этого идеала, вне духа солидарности и братства социальное воспитание может быть даже опасным, поскольку оно будет на буксире у жизни...»[496]. Методологической основой концепции социального воспитания В.В. Зеньковского является христианская антропология. В ней представлена православная парадигма воспитания в целом и школьного образования в частности[497]. Другими словами, имеет место интеграция православной христианской теологии и педагогики. Эта интеграция реализуется на первом уровне, т.е. имеет место внедрение педагогического конструкта в предметную область теологии и возникновение межпредметной области «самостоятельные целостности».

Реализация социального воспитания по В.В. Зеньковскому во многом обеспечивается развитием личностной рефлексии как «способности челове-

---

[494]Шмонин Д.В. Технология блага: очерки теологии образования. М.: Познание, 2018. С. 14–15.

[495]Зеньковский В.В. Психология детства. – М.: Академия, 1996. – С. 298.

[496]Зеньковский В.В. Психология детства. – М.: Академия, 1996. – С. 301.

[497]Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1993. 224 с.

ческой души оборачиваться на саму себя»[498]. В этом случае имеет место развитие личности по пути от эгоцентризма к альтруизму.

Наряду с духовными образовательными организациями религиозное воспитание системно реализуется в условиях казачьего образования. Это касается, в том числе, и социального воспитания как развития личности от эгоцентризма к альтруизму.

В последние годы в России формируется целостная система непрерывного казачьего образования, от детского сада до высших образовательных учреждений, в основе которой лежат ценности и традиции российского казачества. Современное казачье образование – это сочетание общеобразовательной и специальной подготовки, целенаправленное духовно-нравственное развитие личности, патриотическое и гражданское воспитание, военно-прикладное обучение, которые в совокупности обеспечивают готовность казака к государственной и иной службе на различных поприщах. При этом православное вероисповедание являет собой системообразующую основу всего казачьего образования.

Казаки с давних пор пребывают в православной вере, сама принадлежность к Православию являлась единственным правом, по которому человек мог вступить в казачество. Если определяющийся в казачество человек был другой веры, то он должен был креститься в Православие. Православная вера для казаков – это не просто религиозное учение, не только совокупность догматов и канонов в виде заповедей. Это целостная система мировосприятия, которая формировалась на протяжении всей истории казачества. Веками Православие служило и служит духовной основой казачества.

Говоря об интеграции теологии и гуманитарных наук, в особенности психологии и педагогики, в казачьем образовании, следует обратить внимание на опыт Московского государственного университета технологий и управления им. К.Г. Разумовского (Первый казачий университет). Университетом разработана концепция непрерывного казачьего образования, в рамках которой религиозное образование представлено принципами: православие, государственность, патриотизм.

Системообразующим принципом религиозного образования, в контексте интеграции теологии и гуманитарных наук, выступает принцип «Православие». Его реализация в университетской концепции непрерывного казачьего образования выражается в виде духовного просвещения на основе христианского вероучения и нравственное воспитание в свете православного вероисповедания. В результате у обучающихся имеет место:

---

[498]Кондратьев С.В., Кондратьева О.В. Христианская психология. – М.: ИНФРА-М, 2017. С. 33–40.

- представления о Боге, мире и человеке в свете христианского вероучения;
- формирование чёткой системы знаний по основам православного вероисповедания;
- развитие умений анализировать жизненные ситуации и формы обыденного поведения с позиции христианского вероучения;
- духовно-нравственное развитие личности по пути от эгоцентризма к альтруизму;
- формирование модели поведения православного человека.

В конечном итоге, реализация данного принципа направлена на воцерковление личности в системе непрерывного казачьего образования и определенным образом находит отражение в содержании духовного просвещения и нравственного воспитания.

На этапе дошкольного образования, акцент делается, в первую очередь, на эмоциональное переживание православного вероисповедания. Ребенок погружается в христианское вероучение на уровне переживаний земной жизни Иисуса Христа, Его миссии как Спасителя всего человечества. Важным здесь является то, что казачата становятся прихожанами православных храмов. Здесь ведущую роль играет семья, отношение матери и отца к Православной вере, формирование у ребенка эмоций радости, праздника от посещения храма, церковных служб, формирование мотивации быть православным человеком. Семейное воспитание взаимосвязано с дошкольным образованием. С первых семейных «уроков», с первого дня посещения дошкольного образовательного учреждения (детский сад, ясли) казачата должны усваивать свое главное «человеческое» назначение, впитывать в себя требования христианского учения для праведной жизни. Понимать всю полноту ответственности за нарушение христианских норм жизни и, главное, что Творцом всего сущего есть Бог. Евангелие и Псалтырь, как и иконы Святого угла являются главным источником формирования православной души ребенка.

На этапе школьного обучения в рамках реализации данной концепции духовное просвещение и нравственное образование казачат наполняется предметным содержанием. Последнее нашло отражение в образовательных программах, реализуемых в казачьих кадетских корпусах, казачьих классах общеобразовательных школ. Так, например, имеет место образовательная программа «Духовно-нравственные основы российского казачества». Данная программа ориентирована на решение задач воцерковления личности в системе казачьих образовательных организаций. В ее основании лежит учение Православной Церкви, Святоотеческие учения, базисные концепции христианской философии и психологии, психотерапии и педагогики, в частности концептуальные положения о структуре и психологическом содержании че-

ловеческой личности, условиях и средствах ее развития. При этом акцентируется внимание учащихся на таких вопросах, как:

- назначение человека;
- естественное откровение;
- сверхъестественное Божественное Откровение;
- знание молитв;
- знание правил поведения в храме;
- личностная сопричастность Православной вере;
- Таинства и обряды;
- история Церкви.

В результате освоения курса учащиеся должны иметь представление об основных положениях христианского вероучения; знать категориальный состав и систему методов, позволяющих ему решать задачи в образовательной среде, связанные с духовно-нравственной ориентированностью на православную модель поведения; знать христианскую терминологию и основные богословские и библейские понятия христианского вероучения; знать основные факты истории Церкви; знать отличия православия от других христианских конфессий и религий; уметь адекватно воспринимать и оценивать личность другого человека, эмпатически относиться к нему, устанавливать достоверный контакт в диалоге; уметь правильно применять христианскую терминологию и основные богословские и библейские понятия.

В системе высшего казачьего образования духовное просвещение и нравственное воспитание организуется во многом через курсы «Основы православного вероучения», «Основы христианской психологии» и ряда других дисциплин. Изучение этих дисциплин дополняется внеучебной воспитательной работой.

В реализации концепции непрерывного казачьего образования в направлении духовного просвещения и нравственного воспитания в Первом казачьем университете одну из ведущих ролей играет университетский Духовно-просветительский центр имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, созданный по благословению митрополита Ставропольского и Невинномысского Кирилла, председателя Синодального комитета Русской Православной Церкви по взаимодействию с казачеством. Данный Центр совместно с Синодальным комитетом по взаимодействию с казачеством проводит мероприятия, направленные на духовно-нравственное развитие студентов-казаков. Для этого используются различные формы организации духовного воспитания не только студентов-казаков университета, но и молодых казаков со всей России, участвующих в мероприятиях, проводимых университетом или при участии университета. В головном университете и 15 его филиалах назначены духовники и созданы духовно-просветительские цен-

тры. В рамках работы Центра для встречи с молодыми казаками приглашаются известные богословы, философы, православные педагоги и христианские психологи. С их участием идет обсуждение вопросов духовного развития, православного духовного образования и т.д. Немаловажно то, что обсуждаются реальные проблемы молодых людей и пути их решения. Студенты-казаки участвуют в богослужениях казачьего храма г. Москвы в честь иконы Пресвятой Богородицы «Отрада и Утешение», совершают паломнические поездки. Студенты-казаки также занимаются научно-исследовательской деятельностью. Они не только участники различных научно-практических конференций, семинаров, но и сами организуют различные научно-практические мероприятия, реализуют научно-исследовательские проекты в областях православной теологии, христианской философии, христианской психологии, истории казачества. В качестве примера можно привести ежегодное участие студентов в подготовке и проведении казачьего направления Международных Рождественских образовательных чтений.

В целом работа, проводимая Московским государственным университетом технологии и управления им. К.Г. Разумовского (ПКУ) в рамках религиозного образования, направлена на решение задач формирования стратегии поведения православного человека. В конечном итоге молодой человек должен научиться находить ответ на вопросы: «Как можно соотнести нормы христианской нравственности с желанием человека иметь материальный достаток?»; «Как можно соотнести желание личности самореализоваться и быть «кротким»?»; «Что значит любить человека?» и другие вопросы, затрагивающие базисные христианские ценности. Все это, естественно, предполагает интеграцию теологии и гуманитарных наук, наиболее системно представленной в христианской психологии и православной педагогике.

Также интегративную взаимосвязь теологии следует рассматривать с историей и культурой казачества. В этой связи можно представить программу «История и культура казачества», разработанную Синодальным комитетом по взаимодействию с казачеством РПЦ. Данная программа представляет факультативный курс основной образовательной программы высшего образования по направлению подготовки 48.03.01 Теология (православное богословие), а также может быть использована в духовных образовательных организациях Русской Православной Церкви в качестве дополнительной образовательной программы повышения квалификации выпускников бакалавриата, клириков Русской Православной Церкви, представителей казачества.

Компетенции, полученные в рамках освоения данной программы необходимы для пастырского служения в казачьих общинах и окормления казачьих частей, а также будут полезны епархиальным сотрудникам, ответственным за взаимодействие с казачьими обществами.

Тематическое содержание курса включает:

Модуль I: История казачества.

Тема 1. Вводная лекция.

- Цели и задачи курса. Основные понятия.
- Историография.

Тема 2. Происхождение казачества.

- Основные версии и гипотезы происхождения казачества.
- Проблемы формирования и этнического состава казачества.
- *Тема практического занятия:* Современные дискуссии по проблеме происхождения казачества.

Тема 3. Казачья вольница и службу казаков Отечеству.

- Политика государства по отношению к казакам до XX вв.
- Организация управления и службы казачества, казачьи вольницы и восстания.
- Участие казаков в присоединении новых территорий и защите границ. Казаки в войнах России XVI-XIX вв.
- *Тема практического занятия:* Казачество: путь от вольницы к служению вере, царю и Отечеству.

Тема 4. Казачество в XX веке.

- Казаки в русско-японской и Первой мировой войнах.
- Участие казачества в революционных событиях и Гражданской войне.
- Расказачивание.
- Казачество в годы Великой Отечественной войны. Герои-казаки.

Тема 5. Казачество в эмиграции.

- Волны эмиграции. Казачьи диаспоры за рубежом.
- Особенности адаптации.
- Казачьи коллаборационистские формирования во Второй мировой войне.
- Казачье зарубежье в послевоенный период.
- Культура и искусство казачьего зарубежья.
- Специфика ближнего зарубежья.

Тема 6. История казачества в регионе реализации программы.

Тема 7. Современное состояние казачества.

- Возрождение казачества.
- Государственная политика в отношении казачества.
- Типы казачьих формирований. Структура, организация, чины в войсковых казачьих обществах и общественных объединениях казачества.
- Казачий этикет.
- Система казачьего образования.
- *Выездное занятие* – беседа с атаманом войска / приглашение представителя казачьего войска на лекцию.

Модуль II: Культура казачества

Тема 8. Культура казачества.

- Традиции и обряды.
- Традиционные занятия казаков.
- Военно-патриотические традиции казачества.
- Обычаи. Говоры. Кухня. Одежда. Казачья справа.
- Литература. Фольклор.
- *Выездное занятие* – посещение казачьего этнопарка (краеведческого музея, казачьих поселений).
- *Тема практического занятия:* Образы казачества в культуре и искусстве.

Тема 9. Религиозные взгляды казаков.

- Религия и верования казаков.
- Христианская нравственность в основе жизненного уклада, быта и семейной культуры казачества.
- Идеи христианской нравственности в отношении казаков к военной службе.
- Конфессиональная организация в казачьих войсках.
- Казачьи святые и святыни.
- Старообрядчество. Сектантство. Ислам. Буддизм.
- Угрозы распространения новых религиозных движений.

Тема 10. Особенности пастырского служения в казачьих общинах.

- Нормативно-правовые основы взаимодействия Русской Православной Церкви и казачества.
- Основные направления взаимодействия канонических подразделений Русской Православной Церкви со структурами казачьей самоорганизации.

- Катехизация в среде казачества.
- Особенности пастырского окормления казачьих образовательных и молодежных организаций.
- *Тема практического занятия:* Войсковые праздники

По завершении обучения выпускник должен:

- знать культурные и духовные традиции казаков;
- уметь излагать основные этапы истории казачества, факты жизни и деятельности казаков, сыгравших выдающуюся роль в истории казачества и России;
- иметь навык разумного обоснования особенностей исторического понимания казачества как особого пути служения Богу и Отечеству;
- излагать и анализировать официальную позицию Церкви и государства по вопросам духовной жизни казачьих обществ;
- уметь применять руководящие принципы деятельности клира и мирян в данной области, а также основные направления взаимодействия канонических подразделений Русской Православной Церкви со структурами казачьей самоорганизации, действующими на всей ее канонической территории;
- анализировать специфику и тенденции современного процесса возрождения казачества.

Данная программа предполагает интеграцию первого уровня. Здесь имеет место внедрение теологического конструкта в предметную область истории и культуры казачества и возникновение межпредметной «самостоятельные целостности».

С целью изучения влияния интеграции теологии и гуманитарных наук в казачьем образовании на духовно-нравственное развитие личности по направлению от эгоцентризма к альтруизму автором статьи проводилось исследование (мониторинг) в период с 2017 по 2019 гг. В качестве объекта исследования выступили обучающиеся казачьих общеобразовательных организаций (кадетских корпусов, школ с казачьими кадетскими классами и т.д.) г. Москвы и Московской области, Ростовской области, Краснодарского края, Ставропольского края, Омской области, Самарской области, Ульяновской области, Липецкой области, Красноярского края). В исследовании приняли участие более 2000 обучающихся. Использованная диагностическая методика[499] является проективной, и диагностирует уровень и форму развития лич-

[499]Карпиков А.А., Кондратьев С.В., Психология обучения и воспитания: гуманитарная христианская парадигма. – М.: ИНФРА-М, 2017. С. 231–237.

ности с позиции христианской психологической парадигмы. Применен метод контент-анализа[500].

Полученные результаты представлены в таблице:

Процентное распределение обучающихся казачьих общеобразовательных организаций (2017–2019 гг.)

Формы развития личности	*Процентное распределение*
Эгоизм	0
Инфантильный эгоцентризм	5
Авторитарный эгоцентризм	5
Интернальный эгоцентризм	55
Авторитарный альтруизм	25
Гуманистический альтруизм	10

Из таблицы видно, что большинство обучающихся демонстрируют интернальный эгоцентризм (55%). Это означает, что обучающиеся готовы и способны нести ответственность за происходящее вокруг них (они стремятся отвечать не только за себя и «значимого другого», но и «за общество», представителей животного мира и т.д.). Однако такая ответственность связана с переживанием личностного комфорта и нежеланием в дальнейшем переживать негативные психические состояния[501]. Достаточно большое количество обучающихся показали альтруистический уровень развития личности (35%). Имеет место авторитарная форма альтруизма (25%), когда личность выстраивает «нравственные» отношения с окружающим миром, зачастую стремясь к жертвенности в угоду интересов общества, отдельных социальных групп, религиозных общин и т.д. В основе этого лежит некая идеология, которая выступает в качестве стандарта социального поведения, образа жизни, ценностей и т.д. При этом такая идеология принимает на себя ответственность и право делать людей «счастливыми» в том отношении как требует детерминирующая идеология. Небольшое количество обучающихся продемонстрировали гуманистический альтруизм (10%), когда личность ориентирована на нравственные ценности, связанные со свободой, равенством и братством всех людей. Эта личность не только всецело принимает другого человека, но и готова жертвовать собой ради него, несмотря на различия культур, религий, образа жизни и т.д. В поведении такой личности имеет место любовь ко всем

[500]Абрамова Г.С. Практикум по возрастной психологии. – М. Академия, 1998. С. 49.

[501]Карпиков А.А., Кондратьев С.В., Психология обучения и воспитания: гуманитарная христианская парадигма – М.: ИНФРА-М, 2017. С. 76.

людям[502]. В целом полученные в исследовании данные свидетельствуют об эффективности воспитательной работы по духовно-нравственному развитию личности, организуемой в казачьих общеобразовательных организациях в рамках интеграции теологии и гуманитарных наук.

В заключение статьи следует отметить, что полноценное духовно-нравственное развитие личности в условиях светского образования может быть эффективным на современном этапе общественного развития лишь в том случае, если имеет место интеграция теологии и гуманитарных наук в построении образовательной среды. Наиболее системно и последовательно такая интеграция имеет место в религиозном образовании, которое полноценно представлено в непрерывном казачьем образовании. Говоря об образовании в целом, можно согласиться с Д.В. Шмониным в том, что современное образование – это «…универсальное условие воспроизводства и развития культуры. Это способ формирования человека, синтез воспитания и просвещения, интеллектуального, культурного и духовного становления человеческого «я», открытия в душе человека образа Бога»[503]. Именно такое образование предполагает интегративную содержательную взаимосвязь теологии и гуманитарных наук обеспечивает создание не только интеллектуальной, но и духовно-нравственной среды, объединяющей в себе «церковных и светских специалистов, осознающих религиозно-ценностные основания»[504] в разработке целеполагания, содержания и организации процессов обучения и воспитания.

Список литературы

1. От Матфея святое благовествование: Новый Завет//Библия– М.: Российское библейское общество, 2001. С. 1011–1053.

2. От Луки святое благовествование: Новый Завет//Библия– М.: Российское библейское общество, 2001. С. 1081–1126.

3. От Иоанна святое благовествование: Новый Завет//Библия– М.: Российское библейское общество, 2001. С. 1127–1160.

4. Первое послание апостола Петра: Новый Завет//Библия– М.: Российское библейское общество, 2001. С. 1209–1214.

5. Второе послание к Коринфянам апостола Павла: Новый Завет//Библия– М.: Российское библейское общество, 2001. С. 1261–1272.

---

[502]Карпиков А.А., Кондратьев С.В., Психология обучения и воспитания: гуманитарная христианская парадигма. – М.: ИНФРА-М, 2017. С. 78.

[503]Шмонин Д.В. Технология блага: очерки теологии образования. М.: Познание, 2018. С. 9.

[504]Шмонин Д.В. Технология блага: очерки теологии образования. М.: Познание, 2018. С. 35.

6. Послание к Филиппийцам апостола Павла: Новый Завет//Библия– М.: Российское библейское общество, 2001. С. 1285–1289.

7. Абрамова Г.С. Практикум по возрастной психологии. – М. Академия, 1998. – 320 с.

8. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995.

9. Гуревич П.С. Психология. М.: «Старик Ватулинг», 2005. – 720 с.

10. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Ростов-н/Д.: Приазовский край, 1992465 с.

11. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. - М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1992. – 269 с.

12. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1993. – 224 с.

13. Зеньковский В.В. Психология детства. – М.: Академия, 1996. – 347 с.

14. Киприан (Керн) архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.

15. Карпиков А.А., Кондратьев С.В., Психология обучения и воспитания: гуманитарная христианская парадигма– М.: ИНФРА-М, 2017. – 256 с.

16. Кондратьев С.В., Кондратьева О.В. Христианская психология. – М.: ИНФРА-М, 2017. 191 с.

17. Скворцов К. Блаженный Августин как психолог // Труды Киевской духовной академии. Киев: 1870, № 5. 350 с.

18. Урсул А.Д. Перспективы экоразвития. – М.: Наука, 1990. 269 с.

19. Философский энциклопедический словарь / Гл. ред. Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федолеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов и др. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.

20. Шмонин Д.В. Технология блага: очерки теологии образования. М.: Познание, 2018. – 177 с.

21. Шмонин Д.В. Научная рациональность и «возвращение к теологии» // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 3. С. 280–306.

22. Энгельгардт В.А. Интегратизм - путь от простого к сложному в познании явлений жизни // Вопросы философии. – № 11. 1970. – С.103–115.

ТЕОЛОГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ 2020

ЕЖЕГОДНИК НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ АССОЦИАЦИИ

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Подписано в печать 24.12.2020. Формат 70x100/16. Объем 35,0 печ. *л.*
Заказ № 73.

Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ».
115409, Москва, Каширское ш., 31.