ISBN 978-5-907692-51-0

ТЕОЛОГИЯ и ОБРАЗОВАНИЕ 2023

ТЕОЛОГИЯ *и* ОБРАЗОВАНИЕ 2023

Труды молодых ученых

РАНХиГС
Москва · 2023

ТЕОЛОГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ 2023
ТРУДЫ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ

Ежегодник Научно-образовательной теологической ассоциации

Москва – 2023

УДК 2
ББК 86.2/3
Т33

Редакционный совет:
Д. В. Шмонин (Санкт-Петербург) – председатель, Г. И. Теплых (Москва) – заместитель председателя, П. Е. Бойко (Краснодар), А. М. Буттаева (Махачкала), С. В. Васильева (Улан-Удэ), П. Л. Зайцев (Омск), А. А. Левицкая (Москва), Т. И. Липич (Белгород), прот. Михаил Литвинко (Краснодар), Р. М. Мухаметшин (Казань), М. О. Орлов (Саратов), А. М. Прилуцкий (Санкт-Петербург), Б. Г. Протасевич (Тула), Т. Е. Седанкина (Казань), М. С. Стародубцева (Курск), Т. Г. Человенко (Орел), прот. Сергий Штурбабин (Саратов).

Ответственный редактор – Е. В. Мочалов (Саранск)

Т33 **Теология и образование 2023. Труды молодых ученых:** Ежегодник Научно-образовательной теологической ассоциации. – М.: Издательство «Научный консультант», 2023. – 376 с.

ISBN 978-5-907692-51-0

Очередной выпуск ежегодника «Теология и образование» Научно-образовательной теологической ассоциации сформирован по итогам Второго Всероссийского форума молодых теологов, состоявшегося 20-21 февраля 2023 г. на базе ИГСУ РАНХиГС и является результатом деятельности молодого поколения представителей теологической отрасли знания. Он включает в себя статьи, которые распределяются по основным тематическим направлениям — теология и образование, теоретическая теология, историческая теология, практическая теология. Сборник, ставший уже ежегодным, представляет собой интегрированное исследование, посвященное социокультурным вызовам XXI века и способам реагирования на них с позиций теологии. В сборнике рассматривается комплекс проблем, связанных с гуманитарным знанием. Авторами акцентируется внимание на широком спектре вопросов: специфика теологии, идеи и судьбы богословского наследия, духовно-нравственные традиции и их основания.

Издание может заинтересовать богословов, философов, культурологов, может быть использовано при изучении теологии студентами высших учебных заведений. Сборник подготовлен при поддержке ИГСУ РАНХиГС.

УДК 86.2/3
ББК 86.2/3

ISBN 978-5-907692-51-0 © Коллектив авторов, 2023
© Оформление. Издательство «Научный консультант», 2023

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие……8

ТЕОЛОГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

Андреев Е. В. Актуальность принципов воспитания личности в педагогических воззрениях протопресвитера В. Зеньковского……9
Бежевец М. К. Основные проблемы построения процесса воспитания в светской и православной семьях……13
Белинский Н. О. Беседа как основная форма духовно-нравственного воспитания: к вопросу о рецепции наставнического опыта прп. Варсонофия Оптинского……19
Березкин К. С. Подготовка теолога к социальному управлению: проблемы и перспективы……23
Бойцова Т. Н. Образование и воспитание в системе: семья, школа, Церковь……27
Веселова Е. С. Педагогическое значение житий святых жен Средневековой Руси в реализации программ внеурочной деятельности в современной школе……33
Воскресенская П. А. Проблемы изучения религии в междисциплинарном контексте в практике работы современной школы……37
Доммарко М. К. Роль преподавателя и значение исторического метода: концепции Марии Самбрано и Режина Перну……43
Коршунова В. М. Воспитательная направленность христианских сюжетов в русской литературе 10-11 классов….51
Мовчан М. А. Воспитательный потенциал прозы протоиерея Николая Агафонова: теологический и педагогический анализ……...55

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

Гоголев Д. С. Значение догматического богословия в практической жизни христианина (на примере творений аввы Дорофея)……60

Иванов А. Е. Тропарь 3 песни первого канона Святой Пятидесятницы на церковнославянском языке (богословско-филологический анализ)……71
Карпук А. В. Критика конкретно-исторического метода в богословии Э. Трёльча по статье «Об историческом и догматическом методе в богословии» …… 75
Копылова Н. Г. Нравственно-аскетические труды свт. Филарета (Дроздова): тематическое и жанровое своеобразие……..83
Панчеев А. Р. Патриотизм в России как высшая духовно-нравственная ценность Ислама и Православия в условиях вызовов и угроз……88
Поединщиков И. В. Иконография Пресвятой Богородицы: к вопросу ее описания и систематизации…….92
Руснак А. Г. Нравственный монизм митрополита Антония (Храповицкого) как попытка психологизации православного догматического богословия на рубеже XIX–XX вв……98
Сиротина А. Н. Сущность пола и «уединённого» в христианской метафизике В. В. Розанова…….104
Скачков Р. В. Бог и абсолют в философии классического немецкого идеализма……..108
Терлюк М. С. Апофатическое богословие в трудах святителя Григория Нисского……112
Тимофеев В. Р. Вопрос о предопределении в послании апостола Павла к Римлянам на примере анализа отрывка послания (Рим. 9:18)……120
Узунян Н. А. Опыт молитвенного делания архимандрита Ефрема Святогорского в контексте святоотеческого учения об умной молитве……125
Ходунов Е. С. Лицо и личность в православном каноническом праве……130

ИСТОРИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

Архипов М. А. К вопросу о печати Требника при патр. Иоасафе I……137
Волобуева М. А. Актуальные проблемы современной православной и католической эсхатологии: историко-теологический анализ……147

Выродов К. А. Взаимодействие государства и общества в процессе христианизации Исландии……153
Диакон Арсен Артурович Григорян.
Епископ Вазген (Палчян) как кандидат на выборах Святейшего Верховного Патриарха и Католикоса всех армян в 1955 г.: мнения современников иерарха (к 85-летию со дня рождения католикоса Вазгена I)……158
*Демидов А. С.*Митрополит Филарет (Вахромеев) как инициатор создания Белорусского Экзархата Московского Патриархата…… 163
Жеребцов П. В. Теология в пространстве культуры: от прошлого к современности……168
Карпов Л. И. Принцип автокефалии: современные вызовы и разногласия в православном мире……178
Маёршин П. А. Политическая теология православного христианства: византийский контекст……..184
Назмутдинов Р. А. Богословское наследие в фетвах на страницах журнала «Шура» (1908-1917)……187
Пустуева Д. А. Происхождение Иисусовой молитвы и её развитие в течение первого тысячелетия истории Церкви…….190
Рошко В. В. Исторические аспекты церковно-государственных отношений в контексте вопроса о церковном землевладении в XV-XVI вв……195
Савельев К. А. Проблема интерпретации профессором С. В. Троицким языческого брака как таинства на примере заключения браков «sine manu» в Римской империи……..199
Старостенко С. В. Изречения святых жен в традиции христианской литературы. Опыт сравнительного анализа на материале перевода святителя Феофана (Говорова)……..205
Хабибуллина Г. Ф. Вопросы вероучения в татарской богословской мысли (по материалам учебных пособий и трудов по акыде и основам ислама XIX – нач. XX вв.)……212
Хабибуллина Г.Ф. О Священном месяце Рамадан в дореволюционной прессе (по материалам татарской газеты «Нур»)……220
Швец А. В. Теология слабого Бога в философской мысли Дж. Ваттимо……225

Шишова С. С. Особенности канонизации новомучеников и исповедников российских (на примере вологодских новомучеников)……230
Шмелев Д. А. Константин Леонтьев как православный Мыслитель……235
Якушева К. С. Роль Церкви в событиях Смутного времени: к вопросу об историографии проблемы……240

ПРАКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

Абеленцев В. С. Экклезиологический аспект проблемы понимания богослужебного языка Русской Православной Церкви современной паствой……246
Алексеева В. Д. Роль апологетики в работе с молодежью Русской Православной Церкви……251
Асанова Ш. И. Организации исламского сотрудничества: диалог цивилизаций……256
Бочкарев В. О. Священное Писание как памятник истории и культуры древнего Ближнего Востока: теологический анализ……261
Горюнов А. П. Ренессанс джадидизма или мягкая сила иностранных правительств……266
Загидуллин И. И. Вопрос несовместимости классической и современной интерпретаций исламских религиозных текстов на примере аята «руководство в семье»……271
Иванов И. Д. Христианское осмысление произведения Карло Коллоди: «Пиноккио»……275
Изюмов М. М. Современные доктринальные документы ряда христианских конфессий о транссексуализме……281
Макаров И. И. Теологический контекст в классическом музыкальном искусстве……286
Миронов В. А. Религиозные нормы как один из источников построения гражданского общества……293
Нестеров А. И. Теология в цифровом контексте……299
Павленко А. В. Вопросы межконфессиональной и культурной интеграции в диаконической деятельности Евангелической церковь Германии……302
Пахоменков Т. А. Антирационализм Льва Шестова……307

Пилипенко В. И. Взаимосвязь религиозного мировоззрения с архитектурными формами храма……312
Пономаренко А. А. Понятие «исламский радикализм»: сущность и варианты интерпретации……320
Попов Н. Н. Православная традиция в цифровой Цивилизации……326
Рудавина Т. А. Анализ аксиологических аспектов глобализационных процессов современности с позиции православной теологии……330
Рыженков Н. Б. Искажение Божественного Откровения на примере инклюзивности в феминистской теологии……333
Семякин И. Н., Заворина А. Е. Теологический анализ творчества Казимира Малевича……338
Сидоркина Е. В. Культурное пространство города в контексте межрелигиозной коммуникации……343
Синяков О. В. Государственно-конфессиональные отношения как сфера профессиональной деятельности религиоведа в Республике Казахстан……347
Цику Р. Ш. Роль духовных управлений мусульман в противодействии экстремизму и обеспечению социальной безопасности региона (на примере Северного Кавказа)……353
Шемякина О. О. Смысловое контекстуальное значение понятий: духовный рост, саморазвитие и самопознание……358
Шиповалов И. К. Роль Интернет-коммуникации в просветительской и миссионерской деятельности РПЦ МП….365
Яковова Е. В. Миссионерский стан как форма миссионерского служения……369

ПРЕДИСЛОВИЕ

Очередной сборник статей «Теология и образование» традиционно посвящен месту и роли теологии в современной гуманитаристике России. Он включает в себя несколько разделов, статьи которых обращены к тому или иному аспекту теологии.

С первых страниц сборника читателя встречает раздел «Теология и образование», акцентирует значение и роль теологии в современной школе, семейном воспитании.

Следующий раздел «Теоретическая теология» поднимает проблемы святоотечественного наследия, догматики, библеистики и методологии.

Третий раздел «Историческая теология» обращен к историческому ракурсу и содержит оригинальные статьи об идейном наследии ислама, Армянской апостольской церкви, русской и западноевропейской философии, русской богословской мысли.

Завершающий раздел сборника «Практическая теология» исследует перспективные направления и вопросы исламской культуры, цифровизации, антропологии, молодежной политики, межконфессиональных отношений.

Подчеркнем, что сборник, ставший уже ежегодным, представляет собой интегрированное исследование, посвященное социокультурным вызовам XXI века и способам реагирования на них с позиций теологии. В сборнике рассматривается комплекс проблем, связанных с гуманитарным знанием. Авторами акцентируется внимание на широком спектре вопросов: специфика теологии, идеи и судьбы богословского наследия, духовно-нравственные традиции и их основания.

Издание может заинтересовать богословов, философов, культурологов, может быть использовано при изучении теологии студентами высших учебных заведений.

Сборник подготовлен на базе Института государственной службы и управления Президентской академии в рамках межвузовского взаимодействия по линии сотрудничества с Научно-образовательной теологической ассоциацией.

ТЕОЛОГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

Андреев Е. В.

Актуальность принципов воспитания личности в педагогических воззрениях протопресвитера В. Зеньковского

Научный руководитель Остапенко А. А.,
доктор педагогических наук, профессор

Кубанский государственный университет

(г. Краснодар)

Аннотация. *В статье рассматриваются проблемы современного воспитания и пути их решения, которые содержатся в педагогических трудах протопр. Василия Зеньковского, составившего принципы воспитания человека для дальнейшего его возвращения к Богу.*

Ключевые слова: *педагогика, протопресвитер В. Зеньковский, принципы, воспитание, личность.*

Один из главных вопросов человечества – воспитание полноценной самостоятельной личности в мире. Этот вопрос осложняется не только историческими событиями мира, но и методами воспитания человека. Наша страна не исключение: в XX в. Россия пережила не одну войну, несколько революций, переворотов и смену политического режима, что привело к распаду единого педагогического подхода, который в своем идеале должен был привести человека к Богу, происходило постепенное угасание образа Божия в человеке. В наши дни педагогическая система, выстроенная в прошлом столетии, не имеет своей актуальности. Ее результатом является нынешнее состояние подрастающего поколения. В. Ю. Даренский, доктор философских наук, обозначил текущее состояние воспитания основной массы людей как «антропологическую катастрофу», утрату своих духовно-смысловых основ бытия. Если ранее как таковой антропологический кризис Европы был неощутим, то сейчас его

может не обнаружить только человек без зрения. Через процессы глобализации происходит разрушение культурных, исторических и духовных основ, размываются идеологические основы – всё стремится к «расчеловечиванию» человека, о чем ранее говорил доктор психологических наук В. И. Слободчиков. Воспитание человека, предложенное в педагогических взглядах протопресвитера В. Зеньковского, размывает «расчеловечивание», подводя представления о личности к идейным истокам педагогики.

Пока человечество существует, основная и истинная цель воспитания заключается в возрождении образа Божия в каждом человеке, также это возвращение к истокам культурных, духовных и воспитательных принципов. Одним из тех, кто попытался создать универсальную систему педагогических, культурных, психологических и социальных основ, был протопр. Василий Зеньковский (1881–1962), написавший ряд трудов по истории философии, психологии и педагогике в эмиграции за рубежом [5, с. 97]. Его наследие славится в первую очередь изданием «Основ христианской философии», «Истории русской философии», однако труды Зеньковского по педагогике и психологии начали активно изучаться на рубеже XX–XXI вв. Было составлено множество комментариев к педагогическим очеркам мыслителя, защищено несколько диссертаций по философско-педагогической и религиозно-антропологической проблематике.

Основой для принципов воспитания личности Зеньковский полагал базовые положения психологии, педагогики и христианской антропологии, на которую о. Василий опирался больше всего. Исходным пунктом взглядов Зеньковского являлась его убежденность в свободе человека и вера в единственный путь истины – Бога: «Все педагогические усилия, какие вообще осуществимы, должны быть направлены на то, чтобы юное существо могло найти себя и творчески преображать свой состав, какой оно в себе находит, как взаимодействие наследственности, социальных и духовных влияний» [4, с. 253].

Изучению вопросов воспитания детей дошкольного возраста, юношества и молодежи Зеньковский посвятил сорок лет своей жизни, публикуя труды по педагогике и психологии, выстраивая универсальную христианскую педагогическую систему, основанную на приоритете детской индивидуальности, на самостоятельном и выбранном пути в интересах ребенка. В

социально-биологическом плане Зеньковский подразделял жизнь человека на периоды детства, зрелости и старости, а в психологическом и физическом плане формирования личности выделял четыре этапа: первое, или раннее, детство (до 7 лет), период второго детства (до 10–11 лет), отрочество (до 16 лет) и период юности (до 19–21 года). Каждый период имеет свое важное место, постепенно формируя полноценность личности. На первый период о. Василий обращал особое внимание, так как в это время ребенок постепенно познает многообразие всего, что его окружает. Во второй период ребенок начинает приспосабливаться к миру и людям. В следующем периоде ребенок убеждается в том, что он имеет право построить свою жизнь так, как он хочет. Период юности завершает процесс формирования целостной личности, так как к этому возрасту созревают чувственно-эмоциональные силы, интеллектуальный и физический уровень. Принципы воспитания и подходы к каждому этапу становления личности Зеньковский изложил в нескольких работах: «Психология детства» [3], вышедшая в 1923 г., рассматривает психологические и педагогические принципы воспитания ребенка; в 1955 г. была выпущена книга «На пороге зрелости», посвященная периоду юности, и т. д.

В 1930-х гг. происходит педагогическое переосмысление идей в жизни Зеньковского. Вместо ранее разработанных частных аспектов каждого периода формирования личности он создает общие принципы воспитания в религиозном аспекте, обозначенные в книге «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии» (1934). Среди всех принципов о. Василий выделял следующие. Принцип личностного ориентира в воспитательном процессе предполагает подбор целей и средств для воспитания духовности. Задачи заключаются в раскрытии творческих сил и помощи ребенку в реализации своего будущего. Важнейшим фактором духовного роста и правильности выбора выступает критерий индивидуальности в воспитании каждой личности. При построении концепции динамической системы, содержащей взаимозаменяемые цели для сменяющихся возрастных периодов, был определен принцип соответствия целей и средств для педагогических ориентиров к каждому этапу взросления человека. В вопросе соотношения воспитания и образования Зеньковский разработал принцип приоритетности воспитания над образованием:

знания, полученные в процессе обучения, используются как инструмент для развития творческих способностей. К основным принципам духовного воспитания относится также принцип приоритета духовного познания над эмпирическим. Богослужение, покаяние и участие в церковных таинствах реализует, по мысли Зеньковского, самораскрытие, самоочищение, общение с Богом и поиск самого себя [1].

В религиозно-педагогическом смысле протопресвитер В. Зеньковский видел реализацию всех аспектов в духовности, вере и свободе через Церковь и ее основателя – Христа. Участие Церкви в воспитании ребенка он полагал не как ее административное подчинение светскому образованию, но как ее духовное проникновение в жизнь школы, раскрытие смысла христианской жизни через образование во всех сферах деятельности человека [2]. Таким образом, цель воспитания во взглядах Зеньковского – это постепенное раскрытие утраченного образа Божия в человеке в период формирования его личности при использовании правильного педагогического ориентира, направленного не на внешнее принуждение к тому или иному решению ребенка, а на его собственный выбор в жизни. В наши дни как никогда каждый из нас нуждается в универсальных и многофункциональных методах воспитания, которые как раз можно заимствовать из многообразия философско-педагогического наследия протопресвитера В. Зеньковского, актуального в первую очередь для начинающего педагога и родителя.

Список источников и литературы

1. *Зеньковский В. В., прот.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Клин: Христианская жизнь, 2002. 246 с.

2. *Зеньковский В. В., прот.* Педагогика. Клин: Христианская жизнь, 2002. 222 с.

3. *Зеньковский В. В., протопр.* Психология детства: учеб. пособие для вузов. Екатеринбург: Деловая книга, 1995. 346 с.

4. *Зеньковский В., прот.* История русской философии: в 2 т. Л.: ЭГО, 1991. Т. II. 268 с.

5. Зеньковский В. В. // Православная энциклопедия. М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2008. Т. 20. С. 96–108.

Бежевец М. К.

Основные проблемы построения процесса воспитания в светской и православной семьях

Научный руководитель Бежевец Д. А.,
кандидат педагогических наук

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

(г. Москва)

Аннотация. *В статье актуализируется значение воспитания в семьях, обзорно рассматриваются цели воспитания в светской и православной семьях, выявляется основное различие этих целей. Далее раскрываются основные проблемы воспитания в семьях обоих типов.*

Ключевые слова: *семейное воспитание, цель воспитания светской и православной семьи, проблемы воспитания.*

Вопросы семейного воспитания являются одними из важнейших в современных реалиях. Семейное воспитание во многом определяет построение жизни ребенка и судьбу государства. Пример родителей, их мировоззрение, семейные традиции и уклад – всё это определяет формирование и развитие личности ребенка и способно оказывать на него большее влияние, чем школа и общество в целом. Соответственно, от правильности построения воспитания в семье зависит не только развитие отдельно взятой личности, но и ее проявление в обществе, способность жертвовать собой для Родины, создавать семью.

Для раскрытия темы семейного воспитания важно понимать, какая цель стоит в основе осуществления воспитания в семье. Часто цель обуславливается мировоззрением родителей, которое в свою очередь определяется окружающим семью обществом, его традициями, религиозными воззрениями. Присутствие религиозной составляющей может упорядочивать отношения в семье, служить так называемым моральным стержнем, способным сохранять и укреплять семью. Рассмотрим понимание задач воспитания в светской и православной семьях.

Светская семья с точки зрения современной светской педагогики – это «основанная на супружеском союзе и родственных отношениях малая социальная группа, члены которой связаны общностью быта» [9, с. 17]. Данное определение можно логически связать с определением советского социолога и педагога А. Г. Харчева, в пояснении которого присутствуют обязательная моральная составляющая в отношениях между супругами и обоснование необходимости семьи как «ячейки общества»: «Семья – это исторически конкретная система взаимоотношений между супругами, между родителями и детьми, как малой группы, члены которой связаны родственными или брачными отношениями, общностью быта и взаимной моральной ответственностью и социальная необходимость которой обусловлена потребностью общества в физическом и духовном воспроизводстве населения» [10, с. 66]. Таким образом, светская семья готовит ребенка к жизни в обществе, взаимодействию с другими людьми, социальному становлению, «горизонтальной и вертикальной социальной мобильности» [2; 8, с. 50; 10; 13].

Православная педагогика объясняет возникновение семьи иначе. Она опирается на «Божественное определение о семейной жизни, данное Богом нашим прародителям (Быт. 1:27–28; 2:18), [которое] подтверждено и освящено Христом Спасителем в таинстве Брака», пишет современный русский писатель и историк С. А. Рогатко [6, с. 18–19].Так, первый брак был заключен между Адамом и Евой Самим Богом и назначение семьи определяется в контексте истории о наших прародителях. При создании Адама Господь дал ему помощницу, от него же «взятую», почему она была названа женой мужа (муж – др.-евр. «иш», жена – др.-евр. «иш**а**»). Потеряв Царствие Небесное, муж и жена вместе понесли горести и стали искать обратный путь к Царствию Божиему.

Основной конечной целью христианина является спасение или возвращение «домой», а потому православная семья помимо всего прочего направляет дело воспитания в русло приближения детей к Богу [3, с. 11–12]. Сама семья понимается как «малая, домашняя церковь», в которой путем молитвы, труда, взаимопомощи, стремления к умению по-настоящему любить «совершается труд по стяжанию Царствия Небесного» [4, с. 167–168].

Исходя из сказанного, мы можем отметить некоторые из проблем построения воспитания, которые встречаются в светских и

православных семьях. Например, кандидат педагогических наук И. А. Блинков обращал внимание на важность постановки родителями задач воспитания. **Непонимание родителями значения воспитания и его функций** может привести к педагогической запущенности детей. Иначе эту запущенность можно назвать безнадзорностью, которая «создает условия для стихийных влияний на ребенка, в силу чего предопределить последствия этих влияний невозможно» [1]. С православной точки зрения мы можем назвать это явление «нерадением о воспитании». Тихон Задонский в своих трудах отмечал чрезвычайный вред от нерадения родителей в воспитании детей, вспоминая историю Илии, «который за то, что правильно не воспитывал и не наказывал сынов своих за дерзости их, и сам был наказан, и дети его (1Цар. 4:17–18)» [8]. Исходя из этого, родителям еще до появления ребенка следует определить, какова цель воспитания, как лучше можно ее достичь? На этом же этапе можно устранить и другой потенциальный недостаток родителей – **незнание элементарных основ детской психологии и педагогики**. Здесь поможет изучение проверенных источников, научной литературы [1, 2].

Бывают случаи, когда **родители начинают процесс воспитания не сразу после рождения ребенка**, полагая, что это бессмысленно, поскольку он еще ничего не понимает. С точки зрения христианства ребенок является личностью, находясь в материнской утробе в состоянии зародыша. Ему могут быть до поры недоступны многие умения взрослых в силу возраста, но восприятие мира начинается с первых секунд его существования. Потому для родителя важно сразу проводить работу над собой, понимая, что с грудного возраста и старше ребенок будет брать за образец поведение ближайшего окружения – в первую очередь родителей. Так что **бездействие родителя по отношению к своему духовному состоянию** является особенно вредительным по вышеизложенной причине.

Важной проблемой является выстраивание семейной иерархии. С точки зрения Православия очевидно, что зримой главой семьи является отец. В современной светской семье это утверждение может подвергнуться критике, поскольку в нынешних реалиях женщины наравне с мужчинами зарабатывают и «кормят» семью, а потому берут бразды правления в свои руки. Другой вариант – установление равных прав между мужчиной и женщиной,

что является нормой для современного демократического государственного строя: «Мужчина и женщина имеют равные права и свободы и равные возможности для их реализации» (гл. 2 ст. 19 Конституции РФ).

Однако именно правильно выстроенная семейная иерархия определяет семейный климат и эффективность воспитания детей. С точки зрения христианства именно мужчина был сотворен первым, а женщина была «взята от мужа» и названа «помощницей» (Быт. 2:17, 23). Это определяет степень ответственности между мужем и женой. Существенным для христианства является и то, что мужчина находится в подчинении у Бога или у священника, благодаря чему он ведет семью «не вслепую».

Для современной семьи часто неочевидна важность данной иерархии. Однако неправильно выстроенная иерархия в большинстве случаев является отправной точкой для конфликтных ситуаций и проблем воспитания. Рассмотрим некоторые из них.

Среди самых распространенных явлений находятся конфликты между родителями. Одна из причин – проблема отцовства. Роль отца во многих семьях бывает принижена. Руководящая семьей женщина формирует в детях **неуважительное отношение к отцу**, в результате чего у детей складывается противоестественное представление о браке, отношениях. С другой стороны, дети, не научившиеся уважать родителя, вряд ли станут впоследствии уважать других людей, закон, государство. С третьей стороны, **унижение личности и значимости одного из родителей** может восприниматься ребенком как унижение его самого, поскольку он неминуемо ощущает себя родительским продолжением: сын – продолжением отца, дочь – продолжением матери. И последняя сторона данной проблемы – **неправильное отношение к труду отца** [11, с. 137–143]. Возможно, в семье нет проблемы принижения статуса отца, однако он может ощущать себя ненужным и неинтересным. Причиной этого является рассмотрение отцовского труда как источника дохода. В таком случае у детей формируется потребительское, холодное и расчетливое отношение к отцу, отсутствует восприятие его как личности. В отношении государства воспитанный таким образом ребенок останется тем же потребителем, который, как правило, не способен любить Родину, знать ее историю, быть готовым постоять за нее [11, с. 141].

Говоря о месте матери в семье, мы должны вспомнить, какая роль отводится ей исторически. Известно, что в Смольном институте благородных девиц, в ранних отечественных трудах (например, «Домострое») девушке предписывалось обучение домашним делам: шитью, вязанию, приготовлению пищи. Женщина создавала домашний уют, недаром сегодня существует устоявшееся выражение «хранительница домашнего очага». Став матерью, она занималась воспитанием детей, пока муж работал [3, с. 167–168]. В современной же обстановке в большинстве случаев женщина работает, а потому не всегда имеет силы на домашнее обустройство, полноценное общение с детьми. Таким образом, дети могут быть педагогически запущенными из-за того, что **оба родителя заняты и не могут уделять им должного внимания**. В результате ребенок может сформироваться под воздействием бесконтрольных случайных обстоятельств, разорвать духовный контакт с родителями и остаться на них в обиде [11, с. 144–157].

В семье, где нет устойчивой иерархии, могут возникать проблемы **несогласованности воспитания**, когда разные члены семьи дают ребенку разные установки, что в итоге его дезориентирует. Позже он начинает использовать это «слабое звено» для своей выгоды [2].

Огромное значение имеют установки, которые даются детям в зависимости от конечной цели воспитания. Так, **светская семья стремится к гармоничному развитию личности** [5; 10]. Гармоничное развитие означает всестороннее. Этот принцип в своей сущности напоминает демократический строй семьи: все члены имеют одинаковые права и обязанности, поэтому все равны. Однако это противоестественно. Как дети должны быть в подчинении у родителей и ощущать перед ними свою беспомощность и стремление к совершенствованию, так и телесное их развитие должно быть в подчинении у душевного и духовного.

Светская семья не признает учений Спасителя, а потому **воспитывает ребенка в гуманистическом духе** [5]. В Евангелии от Луки мы встречаем фразу: «Может ли слепой вести слепого? Не оба ли упадут в яму?» (Лк. 6:39).Человек, превознося свое же имя и стремясь к эфемерным идеалам, не может возвыситься над своей природой. Считая же себя потомком обезьяны, человек с большой вероятностью будет оправдывать «животные» стремления и

потакать им, не боясь быть осужденным. В иерархии, во главе которой стоит Сам Господь, родители понимают, к чему должны стремиться их дети, знают, что в них заложен Образ и Подобие Божие и поэтому недопустимо потакание греховным страстям.

В любой семье должен присутствовать дух соборности. Молитвенное правило, трапеза, прогулки, паломнические поездки и другие важные традиции – всё должно делаться совместно. Так укрепляется семья, ее члены становятся ближе друг к другу, так семья учится радоваться, дружить, любить. **Отсутствие семейных традиций и установки всё делать совместно** препятствует возникновению такой сплоченности. **Игнорирование или пренебрежительное отношение к молитвенным правилам, церковным таинствам** также может отрицательно сказаться на духовном здоровье семьи. Православная семья, являясь малой церковью, постоянно должна укрепляться добрыми делами, учиться любви и тем самым приближаться к Царствию Божию, что немыслимо без молитвы, участия в церковной жизни.

Таким образом, мы видим, что проблемы построения воспитания имеют место как в светской, так и в православной семье. Однако стремление к духовному идеалу, соблюдению естественной семейной иерархии, ответственное и внимательное отношение к деторождению и особенностям ребенка могут помочь родителям сделать процесс воспитания более плодотворным.

Список источников и литературы

1. *Блинков И. А.* Ошибки в семейном воспитании и пути их преодоления. М., 1961. 26 с.

2. *Ганичева А. Н., Зверева О. Л.* Семейная педагогика и домашнее воспитание детей раннего и дошкольного возраста: учеб. пособие для вузов. М.: Юрайт, 2022. 291 с.

3. *Дивногорцева С. Ю.* Теория православного воспитания: учеб. пособие. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2022. 88 с.

4. *Дивногорцева С. Ю.* Теоретическая педагогика: учеб. пособие: в 2 ч. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2012. Ч. 1: Введение в педагогическую деятельность. Теория и методика воспитания. 195 с.

5. *Куликова Т. А.* Семейная педагогика и домашнее воспитание: учеб. для студентов сред. и высших пед. учеб. заведений. М.: Academia, 1999. 232 с.

6. *Рогатко С. А.* Христианское воспитание в историческом понимании. М.: Великий Градъ. 2018. 448 с.

7. *Ростовская Т. К., Кучмаева О. В.* Семья в системе социальных институтов общества: учеб. пособие для вузов. М.: Юрайт, 2022. 299 с.

8. Симфония по творениям свт. Тихона Задонского. М.: Даръ, 2007. 1328 с.

9. *Соловьева Е. А.* Психология семьи и семейное воспитание: учеб. пособие для вузов. М.: Юрайт, 2022. 255 с.

10. *Харчев А. Г.* Брак и семья в СССР. М.: Мысль, 1979.66 с.

11. *Шишова Т. Л.* Чтобы ребенок не был трудным. Воспитание детей от 4 до 14 лет. Рязань: Зёрна-Книга, 2018. 416 г.

12. *Штейнер Л. Б.* Семейная педагогика. Эмпирические исследования: практич. пособие для вузов. М.: Юрайт, 2022. 317 с.

Белинский Н. О.

Беседа как основная форма духовно-нравственного воспитания: к вопросу о рецепции наставнического опыта преподобного Варсонофия Оптинского

Научный руководитель Непочатова М. И.,
кандидат теологии

Московский педагогический государственный университет

(г. Москва)

Аннотация. *В данной статье рассматривается тема продуктивного использования беседы при ведении духовно-нравственной работы, а также раскрывается вопрос о возможной рецепции наставнического опыта прп. Варсонофия Оптинского.*

Ключевые слова: *прп. Варсонофий Оптинский, прп. Никон (Николай Беляев), беседа, воспитательная работа, наставник.*

В современной педагогике беседа почти утратила признаки коллективно-воспитательного мероприятия. Всё реже в своей педагогической практике учителя используют беседы для обсуждения актуальных и жизненных вопросов, волнующих подрастающее поколение. Опытные педагоги говорят, что проблема заключается в недостатке методических рекомендаций по проведению бесед [4, с. 47]. А некоторые молодые преподаватели, столкнувшись с первыми неудачами на этом пути, и вовсе отказываются применять в своей работе данную методику. 2023 г. объявлен Годом педагога и наставника, что дополнительно дает нам основание обсудить способы, которые помогут педагогу успешно использовать такую форму воспитательной работы, как беседа.

Беседа как метод обучения – это целенаправленный, заранее подготовленный диалог, инициатором которого является направляющий, т. е. учитель. О ценности беседы в вопросе духовно-нравственного воспитания в разные времена писали многие известные педагоги. Например, В. А. Сухомлинский огромное значение придавал слову как невероятной силе, чудесным образом воздействующей на собеседника. Он говорил: «Слово учителя – ничем не заменимый инструмент воздействия на душу воспитанника...» [3, с. 189].

Прп. Варсонофий Оптинский особую роль в беседе отводил личности духовного наставника, которую видел как «завет между старцем и учеником, по которому старец берет на себя дело руководства души ученика ко спасению, а ученик безбоязненно всего себя, с душою и телом, отдает наставнику» [5, с. 51]. Примером таких теплых и доверительных отношений являются отношения самого о. Варсонофия и его послушника Николая Беляева – последнего оптинского старца прп. Никона. Наставления о. Варсонофия настолько сильно влияли на жизнь, мировоззрение и внутренний мир Николая, что он старался не забыть ни одного слова своего учителя и детально, скрупулезно записывал их в дневник. Некоторые страхи молодого человека, жившего в начале XX в., описанные в дневнике, актуальны и в наши дни. А ответы старца буквально представляют собой инструкцию по выходу из затруднительных жизненных обстоятельств. Так, например, ученик о. Варсонофия очень боялся призыва на воинскую службу. Как-то он спросил старца: можно ли просить Господа в молитве об избавлении от нее? Батюшка ответил, что нельзя: «Это надо всецело предоставить воле Божией, ибо, прежде всего, это законно.

И потом, мы не знаем, будет ли для нас полезно это. Молиться об этом равносильно тому, чтобы молиться об избавлении от послушания» [2, с. 268].

Помимо страха воинской службы у молодого человека были и обычные человеческие слабости, о которых он также искренне делился с о. Варсонофием. Например, он часто просыпал службы. Когда Николай просил у старца наказания за подобное поведение, о. Варсонофий говорил так: «Есть маленький секрет, чтобы легко вставать к утрене и не просыпать: не осуждать тех, кто просыпает и опаздывает. Если не будете осуждать других, и вам будет легко...» [2, с. 82].

Но не только молодой послушник делился самыми сокровенными мыслями с духовным учителем – сам наставник не раз приглашал Николая в свою келью, чтобы поговорить о том, что у него на душе. Эти беседы затрагивали самые разные мирские темы, близкие и интересные послушнику, например искусство. О. Варсонофий говорил: «Все ищут Бога. Вот и художники в области поэзии, живописи, особенно музыки – все желают найти Бога. Да не так ищут...» [2, с. 58]. Он очень печалился о том, что люди искусства идут легкой дорогой и совсем не хотят смиряться. Старец сравнивал некоторых из них с теми, кто пришел в храм, но остановился на его пороге, не войдя внутрь. Сегодня так же, как и во времена о. Варсонофия, люди, обладающие невероятным талантом, глупо погибают в страстях этого мира, порой в самом расцвете лет.

В разговорах с Николаем преподобный проявляет себя заботливым и любящим отцом, который всё понимает и прощает недостатки молодого человека. О. Варсонофий действительно очень тепло относился к своему ученику, терпеливо наставлял его в минуты слабости. Так, 28 июля 1909 г. Николай Беляев записал в дневнике: «Как-то Батюшка говорил мне, что бывает время, когда человек устает и неспособен ни к молитве, ни к письму, ни к чтению, – тогда пусть займется рукоделием, что и исполнял сам преосвященный на деле: он имел, кажется, токарный станок» [2, с. 265].

Бывали и такие времена, когда батюшка не имел даже возможности заранее подготовиться к беседе. И тогда, по его словам, он был похож на нищего из стихотворения Полонского, который мог рассчитывать только на Господа [1, с. 169]. Все слова о. Варсонофия особенно пригодились Николаю во времена жутких гонений, когда старцу невольно пришлось покинуть скит и

передать управление Оптиной своему верному ученику. Духовная работа о. Варсонофия получила высшую награду в лице нового наставника, которым стал последний оптинский старец о. Никон.

Разбирая столь успешный опыт духовного наставничества преподобного, невольно задаешься вопросом: что именно в качестве методического применения мы можем извлечь для наставнической деятельности и духовно-нравственной работы? В первую очередь это ведение грамотной, глубокой беседы, которую используют духовные наставники для воспитательной работы. В поучительных разговорах с подопечным о. Варсонофий постоянно приводил примеры из жизни святых отцов Церкви, а также своего наставника о. Варнавы. Долгие откровенные беседы преподобного с учеником, отраженные в дневнике, дают понимание того, что, сколько бы ни прошло лет со времени его написания, вопросы, волнующие молодых людей, остаются теми же. А мудрые советы святых отцов будут актуальны для представителей еще не одного поколения, и это является твердым основанием для рецепции данного опыта с целью нашей воспитательной работы сегодня. К тому же необходимо уделять особое внимание личности наставника, так как именно он является символическим капитаном корабля, который задает курс для дальнейшего плавания. О. Варсонофий не просто вел длительные нравоучительные беседы со своим послушником, он всегда интересовался внутренним миром, мыслями и даже бытом ученика. И исходя из трудностей, с которыми сталкивался молодой человек, выбирал тему духовного общения с ним.

Главное правило, которым руководствовался духовный учитель, – это любовь. Любовь к ближнему, предопределяя наставническую деятельность о. Варсонофия, сделала его одним из любимейших духовных наставников дореволюционной России. По воспоминаниям современников, он очень любил своих воспитанников, а духовное родство ставил выше кровного.

Прот. Артемий Владимиров отмечает: «Как важно, чтобы наши дети, вступив в отрочество, не были изуродованы грубыми страстями... мы – родители, воспитатели, старшие – должны сами уметь любить и учить любить наших детей... мы призваны день за днем вкладывать любовь в детское сердце, чтобы лампада этой христианской добродетели, едва затеплившись, уже никогда не погасла бы от ветра себялюбия и эгоизма» [5, с. 59].

Таким образом, можно отметить, что, выстраивая свои беседы на основе опыта таких великих духовных пастырей, как о. Варсонофий, начинающие педагоги и наставники могут

научиться успешно вести воспитательную работу и вложить в умы молодых людей главные духовно-нравственные принципы.

Список источников и литературы

1. *Варсонофий Оптинский, прп.* Духовные беседы. Келейные записки. Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина пустынь, 2020. 400 с.

2. Дневник послушника Оптиной пустыни Николая Беляева (преподобного Никона исповедника). Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина пустынь, 2022. 464 с.

3. *Мухин М. И.* В. А. Сухомлинский о слове учителя как средстве перевода науки воспитания в искусство и мастерство// Народное образование. 2018. № 10. С. 185–192.

4. *Орсаг Ю. В.* «Такая разная беседа...», или Беседа как активная форма взаимодействия классного руководителя со школьниками// Социальная педагогика. 2019. № 4. С. 46–51.

5. *Шафажинская Н. Е.* Духовное наставничество как эталон психолого-педагогической культуры // Вестник ПСТГУ. Сер. 4, Педагогика. Психология. 2009. № 15. С. 50–61.

Березкин К. С.

Подготовка теолога к социальному управлению: проблемы и перспективы

Научный руководитель Грязнова Е. В.,
профессор

Нижегородский государственный педагогический университет
имени Козьмы Минина

(г. Н. Новгород)

Аннотация. *Анализ современной ситуации подготовки теологов показывает, что она не всегда соответствует социальному заказу общества, особенно в сфере социального управления. При этом светская теология, по сути, имеет гораздо*

больше возможностей в подготовке специалистов различных профилей, чем теология на базе религиозных образовательных организаций. Чтобы их реализовать, необходимо применение принципиально новых подходов к разработке образовательных программ по теологии, учитывающих возможность получения двойных дипломов, отвечающих требованиям рынка труда.

Ключевые слова: *цифровая экономика, теология, образование, социальное управление, цифровая культура.*

Сегодня в условиях нестабильного техногенного мирового экономического пространства остро встают вопросы социального управления. Разрабатываются новые его модели с применением систем искусственного интеллекта, виртуальной реальности и высоких технологий [2; 13; 14]. Социальное управление в техногенном мире отличается особой чертой – превалированием техногенных идеалов, что сводится к его манипуляторской специфике [11; 12].

Возникает проблема подготовки управленческих кадров, способных реализовывать управленческую деятельность на основе как высоких технологий, так и этических идеалов. Одним из направлений, готовящих такие кадры, является теология. Сегодня она развивается как на базе духовных учебных заведений, так и на базе светских университетов. Подготовка теологов ведется на основе единых государственных образовательных и профессиональных стандартов. Образовательные стандарты последнего поколения предусматривают подготовку теологов в различных сферах деятельности, среди которых административно-управленческая и офисная деятельность (в сферах: медиации, затрагивающей религиозную деятельность; национальных и религиозных отношений; государственной гражданской и муниципальной службы в сфере управления культурной и национальной политикой) [8–10].

В рамках теологических программ, например православной теологии, возможна подготовка специалиста в сфере управления, который в своей деятельности опирается на знание христианских истин, а не только на правовые нормы, сформулированные человеком и порой далекие от истоков Божественной истины. Однако, как показывает практика, требования стандарта и социальный заказ общества не всегда совпадают. Теологу

оказывается достаточно сложно трудоустроиться в таких сферах, как государственная и муниципальная служба, без наличия диплома о базовом образовании госслужащего. В этом случае выпускникам приходится получать соответствующее второе высшее образование или диплом магистра.

Такая ситуация возникает не случайно. Современные образовательные программы по теологии готовят специалиста, дублируя уже существующие светские специальности, и при этом теологи остаются востребованными в церковных, а не в государственных организациях, которые решают управленческие и межконфессиональные вопросы во взаимоотношениях Церкви и государства [1; 3].

Трудности, которые испытывает сегодня теология в нашей стране, имеют исторические корни. Еще в эпоху развития университетов в России она так и не была включена в систему светского образования. В 1917 г. развитие светской теологии было вообще остановлено. Возобновление ее изучения началось только в конце XX в., а в начале XXIстолетия она признана научной специальностью. Получается, что теология как светская наука исчезает в эпоху аграрного общества, пропуская индустриальный этап его развития, а возвращается в эпоху цифровой цивилизации. За этот период происходит многократная смена культурных идеалов в стране, технологий и культуры в целом. Религиозные ценности остались в традиции архаического общества, что неминуемо привело к возникновению противоречий с системой ценностей современного общества высоких технологий и инноваций [4–6].

Теология с ее традиционным знанием и методологией, в основе которых лежат религиозные тексты и источники, вступает в противоречие со многими достижениями современной науки, а также права и управления. Получается, что светская теология, пробыв в забвении несколько столетий, вернулась в чуждый ей мир. Ее измерение действительности на основе Священного Писания и Предания не принимается обществом и наукой. Если наука и общество изменчивы, то теология традиционна. Чтобы соответствовать запросам современного экономического развития, теологии необходимо меняться. Но эти изменения не могут касаться ее фундаментальных основ. Должна измениться интерпретация правовой основы гражданского общества на основе

теологических истин. Возникает необходимость пересмотра правовой системы современного государства, в основе которой должны быть духовные ценности, религиозные истины.

Список источников и литературы

1. *Гаврилюк Н. П., Гуреев Я. В.* Актуальность реализации в вузе образовательных программ и практик, направленных на профилактику межэтнических и межконфессиональных конфликтов // Мир науки, культуры, образования. 2022. № 6(97). С. 275–277.
2. *Грязнова Е. В., Гончарук А. Г., Виноградова Н. В., Матвейчук Т. Б.* Цифровое образование в начальной школе: первые негативные результаты // Глобальный научный потенциал. 2020. № 11(116). С. 87–89.
3. *Головушкин Д. А.* Коррелятивность теологии и религиоведения в научно-образовательном пространстве современной России: пути и перспективы // Теология традиционных религий в научно-образовательном пространстве современной России: сб. материалов междунар. симп., Казань, 22–23 октября 2020 г. Казань: Бриг, 2020. С. 52–55.
4. *Грива О. А., Валлиулина Ф. М.* Психолого-педагогические аспекты в выборе профессии теолога // Труды Таврической духовной семинарии: сб. ст. Вып. 1. Симферополь: Ариал, 2023. С. 44–50.
5. *Грязнова Е. В., Афанасьев С. В., Хлап А. А.* «Информационная культура» и «психологическая виртуальная реальность» как категории информационной концепции виртуальной реальности // Человек и культура. 2018. № 6. С. 83–92.
6. *Грязнова Е. В., Афанасьев С. В.* О соотношении понятий «ценности», «духовные ценности» и «культурные ценности» // Инновационная экономика: перспективы развития и совершенствования. 2019. № 5(39). С. 38–44.
7. *Ехлакова Е. А., Гузенко С. С.* Теологическая модель управления в истории управленческой мысли // Меридиан. 2020. № 9(43). С. 508–510.
8. *Зайцев П. Л., Оводова С. Н.* Подготовка теолога к административно-управленческой и офисной деятельности в рамках ФГОС ВО (3++): учебно-методическое обеспечение // Теология традиционных религий в научно-образовательном пространстве современной России: сб. материалов междунар. симп., Казань, 22–23 октября 2020 г. Казань: Бриг, 2020. С. 56–62.

9. *Иванова Е. В., Кузнецова О. В., Мельникова Е. В.* Государственные образовательные стандарты (уровень бакалавриата) о профессиональной деятельности религиоведа и теолога: характеристики и изменения // Перспективы науки и образования. 2019. № 6 (42). С. 55–64.

10. *Королев М. Г.* К вопросу о необходимости подготовки специалистов-теологов // Практическая подготовка специалистов в условиях университетского образования: состояние, проблемы, перспективы: материалы междунар. науч.-практ. конф., Витебск, 20 марта 2008 г./ редкол.: Н. А. Ракова [и др.]. Витебск: Витебский государственный университет им. П. М. Машерова, 2008. С. 109–110.

11. *Савеленок Е.* Чему и как учить менеджера: теология управления // Проблемы теории и практики управления. 2014. № 8. С. 92–98.

12. *Сизов В. С.* Библия как учебник управления // Философия хозяйства. 2012. № 4(82). С. 47–58.

13. *Gryaznova E. V., Lanskaya I. A., Kozlova T. A.* Virtual reality as a category of psychology within the information concept // Perspectives of Science and Education. 2020. № 2(44). С. 308–316.

14. *Gryaznova E. V., Maltceva S. M., Goncharuk A. G. et al.* Problems of virtualization and internetization of social space // The 21st century from the positions of modern science: intellectual, digital and innovative aspects. Cham, 2020. С. 119–124.

Бойцова Т. Н.

Образование и воспитание в системе: семья, школа, Церковь

Научный руководитель Шмонин Д. В.,
доктор философских наук, профессор

Институт теологии Санкт-Петербургского
государственного университета

(г. Санкт-Петербург)

Аннотация. *В статье представлен авторский взгляд на развитие полноценной личности ребенка в концепции единства семьи, школы и Церкви как нравственного ориентира человеческой*

деятельности. Благодаря балансу этих трех институтов образование способно раскрыть индивидуальность каждого человека в обществе.

Ключевые слова: *образование, воспитание, семья, школа, Церковь, духовно-нравственное воспитание, душа, духовно-нравственные ценности.*

Образование на Руси носило семейный и домашний характер. Естественными учителями ребенка были родители и община. Практическое воспитание и познание жизни происходили в труде и совместной деятельности [1, с. 170], где формировались навыки и умения, а также представление о физическом мире, человеке и обществе. Вместе с возникновением на рубеже VIII–IX вв. христианских общин в Киевской Руси в 863 г. появилась письменная культура на основе славянского алфавита. Благодаря усилиям святых равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия стало возможным иметь богослужебную литературу на родном языке, что способствовало быстрому распространению христианской культуры.

В церквях, внутри жизни общины складывалось церковно-приходское обучение мирян. Семья и христианская община воспитывали детей своим примером, передавая опыт жизни, навыки и наставления в духовной жизни, через жития святых, летописи, сказания. А. С. Хомяков очень точно замечает, что «воспитание есть попечительная деятельность, посредством которой одно поколение приуготавливает следующее за ним к деятельности на историческом поприще отцов» [3, с. 29]. В Священном Писании о воспитании детей сказано так: «Передайте об этом детям вашим; а дети ваши пусть скажут своим детям, а их дети следующему роду» (Иоил. 1:3)» [13].

Нравственность в христианской культуре – производное, одно из измерений и проявлений духовности человека. По причине склонности человека ко злу естественный нравственный закон жизни не мог реализовываться в полной мере. В заботе о человеке Господь дал ему инструкцию для жизни. В Ветхом Завете закон был передан людям через Моисея – 10 заповедей Божиих. В Новом Завете Сам Господь Иисус Христос сообщил этот нравственный закон в двух главных заповедях:

1) о самоотвержении: «…если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мф. 16:24);

2) о любви к Богу и ближнему: «…возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим... возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22:37, 39).

Первая заповедь призывает к избавлению от греха – гордости и самолюбия. Вторая настраивает на новую, святую и богоугодную жизнь, чтобы соединиться с Богом, Который есть любовь (Ин. 4:8).

Христианское учение подчеркивает, что Бог сотворил мир с опорой на семью, где два человека учатся любить друг друга, видеть в другом образ Божий, осознавать несовершенства и исправлять, раскрывать возможности, дарованные Творцом. Утверждение «семья – это малая Церковь» дошло до нас с ранних веков христианства. Церковь объединяет людей, стремящихся к Богу. В Евангелии от Матфея Христос говорит: «…где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20).

Семья – это опора духовного возрастания ребенка. Апостол Павел дает наставления детям: «Дети, повинуйтесь своим родителям в Господе, ибо сего требует справедливость» (Еф. 6:1) [14]. Родителям указывает не раздражать детей, но воспитывать в «учении и наставлении Господнем» (Еф. 6:4) [15]. Он видит семью как единый организм, где все члены гармонично существуют и строят отношения на основе любви, потому что «Бог есть любовь» (Ин. 4:8) [16]. Можно сказать, что семья – доступная и понятная модель отношений, которые Бог создает в Церкви. Люди учатся строить отношения в семье, тем самым приближаясь к Богу и открывая Его чаяния о нас.

«Об*о*жение» как приближение человека к Богу – такова раз и навсегда установленная в православной педагогической культуре общая цель образования человека, реализуемая как через обучение, так и через воспитание [2, с. 174]. Церковь ориентируется на содействие школе в плане воспитания детей. Православная антропология рассматривает человека как созданного Богом по Его образу и подобию. С момента рождения человек уже наделен разумом и свободой, уже несет в себе образ Божий и в течение своей жизни имеет возможности достичь совершенства, обрести подобие Бога. Нравственное начало в человеке распознается через

его поступки, но и здесь возможны ошибки: под благовидными делами кроются худые мысли. Точно и емко говорит о содержании воспитания А. И. Ильин:

«Воспитать ребенка значит заложить в нем основу духовной жизни, сформировать характер и довести его до верного самоопределения в жизни и способности самовоспитания. Воспитать ребенка значит подготовить его к вполне самостоятельному существованию в сложном современном мире, принятию правильных решений в любых неожиданных ситуациях. Воспитать ребенка значит поставить его на стезю самоотверженного и радостного служения своим ближним, своему Отечеству, своему Господу» [5, с. 42].

В христианском мировоззрении человек как личность и индивид не представляется только частью физического мира, он находится одновременно над этим миром. Он обладает творческим началом, неся в себе образ Божий и имея возможность прямого диалога с Творцом. Потеряв опору в Боге, добровольно покинув Его, с позиции христианской антропологии человек оказался в одиноком поиске собственного «я». Он вынужден соединяться с себе подобными, чтобы не остаться наедине с самим собой, а постараться извлечь из этого выгоду.

Свт. Тихон Задонский считал, что в основе воспитания лежит поддержка добродетели и непопущение греху. Главная роль в этом отводится семье, которая воспитывает делом и примером. Пребывание ребенка в семье уже воспитывает по умолчанию, так как дурное влияние извне легко впустить, но трудно изгнать. Дурной поступок, оставленный без исправления, приводит к плохим привычкам и неправедной жизни. Тихон Задонский говорил о трудностях становления родительского сознания, о самовоспитании и бесконечности данного процесса. Заботу об этом проявлял император Николай II. В замыслах государя было перераспределить власть школы так, чтобы возникло образовательное сообщество, управляемое лучшими представителями из народа, проживающими на конкретной территории, включая родителей. В. В.Зеньковский в своих «Проблемах воспитания в свете христианской антропологии» подчеркивал, что христианским ориентирам со стороны Церкви следует проникать в школьную среду, не затрагивая ее педагогических подходов, скорее наоборот, поддерживая, для

достижения общей цели – взращивания образованного, духовно и нравственно здорового молодого человека.

Школа жизни для человека начинается в семье, главном институте традиционного общества. «Именно в семье человек усваивает базовые нормы поведения и ценностные ориентиры, получает нравственное воспитание и приобщается к духовной традиции своего народа» [17]. Подрыв духовно-нравственной опоры семьи ведет к разрушению общества. Отказ от традиционных семейных ценностей, определенных Богом как союз мужчины и женщины, под предлогом реализации свободы противоречит заповедям Божиим. Если законы легализуют грех, то общество как бы не замечает греха, живя в мире своих представлений о существовании разнообразного человеческого поведения.

К. П. Победоносцев считал, что в развитии русской культуры и общества важная роль отводится школе: «…единственным надежным средством к воспитанию нового поколения служит школа, и именно церковно-приходская, неразрывно связанная с Церковью, самая близкая к народу и самая для него сочувственная» [8, с. 183]. Из этого высказывания мы видим, что идеалы для воспитания закладываются Церковью и одновременно существует тесная связь с родителями, черпающими духовную подпитку в ней. Преображение жизни человека происходит в сотворчестве с Богом, благодаря чему он может открыть глубину своего «я». Это самосознание позволяет человеку увидеть свою инаковость по отношению к другим людям и даже к Богу. Рождается идея свободы. Свобода – это дар и возможность, данная Богом, освободиться от власти природы, от привязанности к греху. Творчество зарождается в момент осознания свободы. Задача воспитания как раз сводится к тому, чтобы зажечь душу ребенка идеей свободы. «Свобода не дана, а задана – но не в смысле чего-то надуманного или выдуманного; она нужна душе как живая вода, сообщающая ей жизнь, дающая ей крылья» [4, с. 30]. Воспитание воздействует на личность через физический мир. Внутренние духовные силы ребенка, включая дар свободы, – это семена для воспитания, но не продукт воспитания. И поэтому задача воспитания обретает другой смысл – помочь ребенку стать свободным. Личность человека всегда ищет Бога, даже если этого не осознает. Начало личности, как «момент» абсолютности в нас,

зовет нас к преображению, то есть к обожению (теозису), не вне психофизической «оболочки», а в ней и с ней [4, с. 52].

«Образ Божий в человеке не есть его «природа», но он входит в его природу и дает ей то начало личности, которого в тварном мире вне человека нет» [4, с. 150]. В заключение хотелось бы отметить, что для развития полноценной личности ребенка, учитывая, что корень индивидуальности и неповторимости человека как его целостности исходит из духовного начала, необходимо создание условий через выстраивание отношений союза семьи, школы и Церкви. Как следствие, мы получаем духовно и нравственно здоровую нацию и общество, а именно в этом и заключается «сверхзадача» образования во все времена.

Список источников и литературы

1. *Беленчук Л. Н., Янушкявичене О. Л.* История зарубежной и русской педагогики. М.: Про-Пресс, 2011. 312 с.

2. *Дивногорцева С. Ю.* Основы православной педагогической культуры.М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. 240 с.

3. *Зелененко А., прот.* О сущности, смысле и содержании понятия «духовно-нравственное воспитание» в православной среде//Светское и духовное культурное наследие как ценностная основа формирования личности современника: материалы междунар. науч.-практ. конф. (11–12 декабря 2017 г. Пюхтицкий Успенский ставропигиальный женский монастырь). Куремяэ, Эстония, 2017. С. 28–35.

4. *Зеньковский В. В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Изд-воСвято-Владимирского братства. 1993. 224 с.

5. *Ильин И. А.* Путь духовного обновления. М.: 1995. С.42.

6. *Корольков А. А.* Обретение образа Божиего: религиозно-философский взгляд на образование // Духовный смысл русской культуры. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2006.

7. *Корольков А. А., Преображенская К. В., Романенко И. Б.* Педагогическая антропология в зеркале философии. СПб.: Алетейя, 2017. 176 с.

8. *Победоносцев К. П.* Московский сборник. СПб., 1996. С. 309.

9. *Победоносцев К. П.* Государь император Александр Александрович. СПб.,1996.С.164.

10. *Шмонин Д. В.* «Толедские принципы» и теология в школе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 4. С. 72–88.

11. *Шмонин Д. В.* Теология образования: введение в предмет // Вопросы теологии. 2021. Т. 3, № 4. С. 460–477.

12. *Шмонин Д. В.* Технология блага: очерки теологии образования. М.: Познание, 2018. 224 с.

13. URL: https://bible.optina.ru/old:iol:01:02#blzh_ieronim_stridonskij (дата обращения: 18.10.2022).

14. URL: https://bible.optina.ru/new:ef:06:01 (дата обращения: 19.10.2022).

15. URL: https://bible.optina.ru/new:ef:06:04 (дата обращения: 19.10.2022).

16. URL: https://bible.optina.ru/new:1in:04:07#lopuxin_ap (дата обращения: 19.10.2022).

17. URL: https://www.nra-russia.ru/vazhno/patriarx-kirill-osobuyu-znachimost-priobretaet-vopros-soxraneniya-vospitatelnoj-roli-otechestvennogo-obrazovaniya.html (дата обращения: 04.11.2022).

Веселова Е. С.

Педагогическое значение житий святых жен Средневековой Руси в реализации программ внеурочной деятельности в современной школе

Научный руководитель Дьяченко О. Н.,
доктор философских наук, доцент

Курский государственный университет

(г. Курск)

Аннотация. *Рассматривается одна из насущных педагогических проблем – отсутствие интереса к отечественной культуре у детей и подростков. Автор обращается к житиям святых жен Средневековой Руси, а именно прп. Евфросинии Полоцкой и прав. Иулиании Лазаревской, и приходит к выводу, что*

это одно из лучших средств педагогического воздействия, которое может стать неотъемлемой частью воспитательных программ внеурочной деятельности. С педагогической точки зрения важен дух патриотизма, соборности, преемственности, который окружает житийную литературу и невольно передается каждому читающему.

Ключевые слова: *святые жены, Средневековая Русь, прп. Евфросиния Полоцкая, прав. Иулиания Лазаревская, святые, педагогическая практика, современная школа.*

В настоящее время активно популяризируются образы и идеи, контрастирующие с отечественными культурными традициями и с ценностями, сформировавшимися в русле Православия. Многочисленные интернет-блоги, сайты, порталы предлагают быстрые и легкие способы обогащения, представляют красивые картинки успешной, комфортной жизни. Для многих молодых людей такие понятия, как духовность и нравственность, не входят в иерархию ценностных представлений, поскольку на первом месте оказываются материальные блага, приобретение «земных сокровищ», построение карьеры, развлечения.

В практике работы современного учителя очень важно как можно чаще обращаться к житиям русских святых, так как их жизнь, мысли, миропонимание могут служить духовным маяком для обучающихся. Жития святых имеют поучительный характер, поскольку наглядным образом являют примеры скромности, смирения, мужества, терпеливости в перенесении тягот и верности избранному пути именно в повседневных ситуациях. Произведения агиографического жанра, повествуя о людях, неуклонно следовавших заповедям Христа, позволяют школьникам осмыслить образцы праведной жизни и не только представляют образы христианского подвижничества, но также раскрывают непреходящую значимость и ценность нравственных качеств личности человека вне зависимости от эпох и социокультурных условий.

В нашей работе мы обращаемся к одному из сложных, противоречивых периодов русской истории, когда само существование женщины было связано со множеством опасностей для ее жизни, здоровья, личности. Небольшое количество сохранившихся житий святых жен Средневековой Руси помогают

понять национальные особенности духовной культуры русского человека. В святых женах воплотились все лучшие качества, позволявшие женщинам во все времена быть опорой для своей семьи, общества, своего народа. Среди русских святых немало женщин, которые прославились не только праведной жизнью, но и активным социальным служением. Так, прп. Евфросиния Полоцкая основала Спасо-Евфросиниевский монастырь в Сельце, при котором было открыто училище для девушек. В нем обучали грамоте, переписыванию книг, шитью и другим ремеслам. Также Евфросиния воздвигла церковь Пресвятой Богородицы, при котором был учрежден мужской монастырь [1, с. 108–109]. В свободное от молитвы время Евфросиния писала книги и продавала их, а вырученные деньги раздавала нищим [3, с. 628].

В нынешних реалиях очень важна просветительская миссия учителя, и для ее реализации педагог может ориентироваться на жития святых жен, так как жития есть «единственная православная педагогика… в них бесчисленным множеством евангельских способов, многовековым опытом в совершенстве разработанных показано, как вырабатывается и выстраивается совершенная человеческая личность, совершенно идеальный человек…это и есть евангельский воспитательный идеал, единственный воспитательный идеал, достойный такого богообразного существа, как человек, идеал, установленный Евангелием Господа Христа» [2].

Жизнь святых угодниц многие столетия являлась идеалом нравственного совершенства, и в настоящее время они могут служить для школьников примером проявления любви и добродетели, поскольку мы видим, как словом «любовь» называются совершенно иные вещи и проявления поведения человека, а добродетель оказывается словом, не имеющим никакого содержания. Русская земля взрастила немало мирянок и инокинь, которые в дальнейшем прославились в лике святых. У каждой был свой путь служения Богу: например, блгв. Анна Кашинская кормила при своем княжеском дворе бездомных, помогала вдовам и сиротам, а прп. Евфросиния Московская основывала монастыри и храмы, и многие другие праведные деяния совершали святые жены на Руси. Жития святых жен наглядно демонстрируют школьникам, что человек живет и трудится не для себя, и тем самым

предотвращают формирование потребительского сознания у детей и молодежи.

На примерах житий святых жен Средневековой Руси педагог показывает обучающимся красоту подвига служения Господу, Отечеству и людям. Жития иллюстрируют школьникам, как можно в жизни воплотить слова Господа нашего Иисуса Христа «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22:39). В пример приведем подвиг прав. Иулиании Лазаревской. Из ее жития мы узнаем, что на Руси в конце XVI в. вслед за голодом началась эпидемия: жители настолько были поражены ужасом, что запирались в своих домах и не впускали к себе больных, не прикасались к их одежде. Но Иулиания ничего не боялась, она обмывала в бане больных людей с язвами, лично занималась их лечением и молила Бога об их скорейшем выздоровлении. Для современного школьника поступки прав. Иулиании служат настоящим примером, как важно сохранять трезвость духа и не поддаваться панике, без укора и ропота помогать нуждающимся и больным. Это настоящий пример нравственности и духовной чистоты.

Таким образом, анализ житий святых жен Средневековой Руси – это одно из лучших средств педагогического воздействия на обучающихся, которое позволяет раскрыть сущность фундаментальных нравственных принципов не в форме моральных наставлений, а в виде ярких примеров жизни святых подвижниц. Их жития являются источником познания добродетелей и их практического воплощения, помогают учащимся понять положительные ценностные ориентиры, определять в повседневной жизни нравственные приоритеты. Все святые жены сыграли огромную роль в деле укрепления Руси и возвышения русского национального самосознания. С педагогической точки зрения важен тот дух патриотизма, соборности, преемственности, который запечатлен в житийной литературе и невольно передается каждому читающему.

Список источников и литературы

1. *Малкова Н. А.* Служение женщины в житиях святых жен Руси // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. № 1. С. 107–114.

2. *Иустин (Попович) Челийский, преп.* Что такое святость и зачем православному христианину читать «Жития святых». URL:

https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Popovich/chto-takoe-svjatost-i-zachem-pravoslavnomu-khristianinu-chitat-zhitija-svjatykh/ (дата обращения: 25.01.2023).

3. Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих миней св. Димитрия Ростовского. Книга девятая. Май. М.: Ковчег, 2010. 628 с.

Воскресенская П. А.

Проблемы изучения религии в междисциплинарном контексте в практике работы современной школы

Научный руководитель Дьяченко О. Н.,
доктор философских наук, доцент

Курский государственный университет

(г. Курск)

Аннотация. *В статье рассматриваются аспекты преподавания религии в современной школе, делается вывод о необходимости серьезных преобразований для решения проблем в ее изучении.*

Ключевые слова: *религия, ЕГЭ, образование, государство.*

Одной из основных целей среднего общего образования в Российской Федерации является воспитание достойного гражданина нашей страны, обладающего достаточным багажом знаний, которые помогут ему при получении профессии и в дальнейшей деятельности на благо Отечества. Для достижения поставленной цели, по нашему мнению, необходимо духовно-нравственное образование учеников, которое формирует базовые качества современного человека: патриотизм, гражданственность, высокие нравственные идеалы, гуманизм, милосердие, справедливость, взаимопомощь и взаимоуважение; человека, способного ценить семью, созидательный труд, приоритет духовного над материальным, сохранять нашу многонациональную культуру и историческую память.

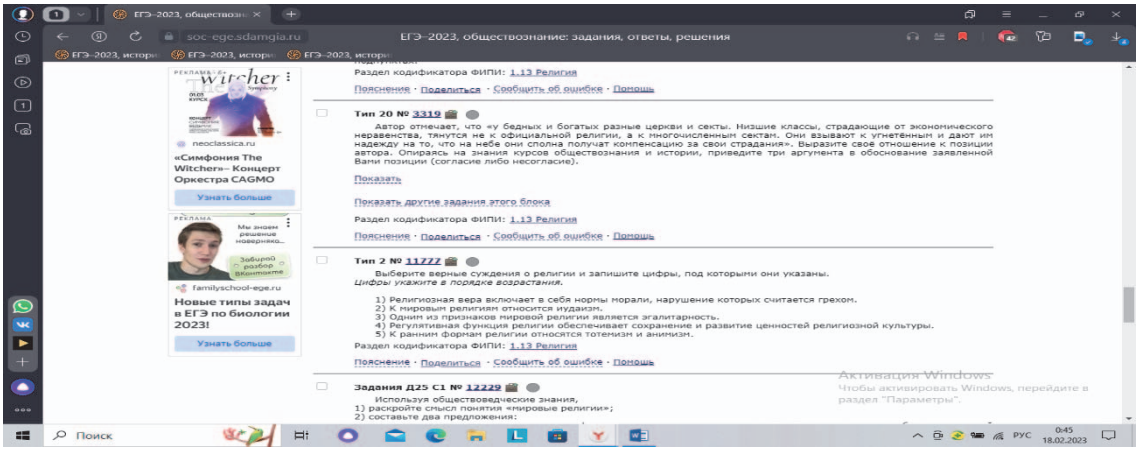
Религия является неотъемлемой частью истории и культуры нашей страны, о чем говорит ст. 67.1 Конституции Российской Федерации, а также другие законы и нормативно-правовые документы (например, Указ Президента РФ от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» и т. д.). Самым тесным образом она связана и с образованием. Русская культура первоначально выстраивалась по образцу византийской. Религия и воспитание – это основные формы социально-культурной деятельности, оформляющей общественное воспроизводство, совершаемой институтами Церкви и школы. В настоящее время образование в области религии имеет множество пробелов, о чем пойдет речь в данном исследовании.

Проанализировав содержание изданий, которые входят в федеральный перечень учебников, допущенных к использованию при реализации имеющих государственную аккредитацию образовательных программ начального общего, основного общего, среднего общего образования организациями, осуществляющими образовательную деятельность, мы пришли к выводу: религия как культурный феномен, особенности религиозной культуры, истории разных конфессий рассматриваются в таких дисциплинах, как «Основы православной культуры» (ОПК),«Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ), «Основы духовно-нравственных культур народов России» (ОДНКНР), история, обществознание, искусство, мировая художественная культура (МХК). Мы тщательно исследовали также задания ЕГЭ по истории, обществознанию и выявили ряд проблем, связанных с изучением религии.

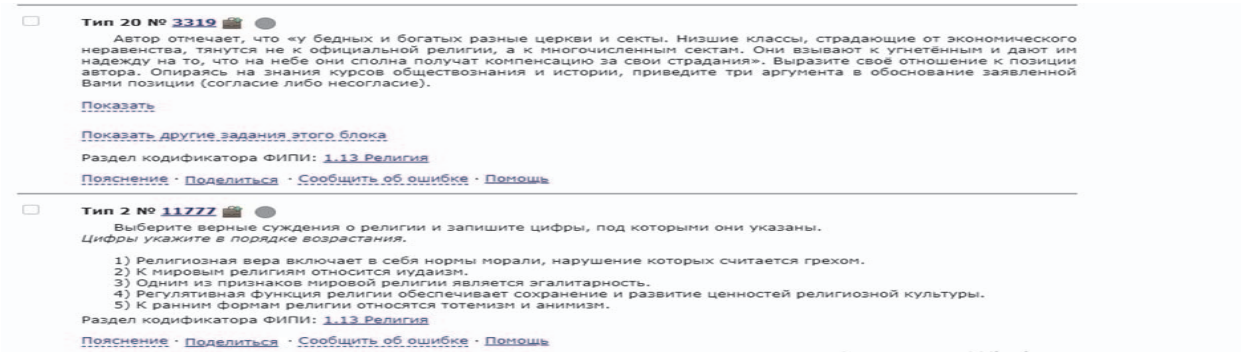
Так, например, в ЕГЭ по обществознанию, который выбирают большинство выпускников, вопросы о религии включены в блок заданий «Человек и общество» и могут встречаться в номерах 1–4, 16–20, 24–25. Однако на изучение религии на уроках обществознания отводится всего один час в 8-м классе и два часа в 10-м. За это время учитель успевает лишь обзорно осветить данные вопросы [2].

Рассмотрим типовые задания, например задание № 20. Ученикам нужно аргументированно выразить свое отношение к позиции автора о том, что низшие классы, страдающие от экономических проблем, тянутся не к официальной религии, а к сектам. Для ответа на этот вопрос ученик должен обладать достаточными знаниями в области сектоведения: понимать, что

представляет собой секта, ее отличие от деноминации, знать типы сект, методы вербовки в секты и т.д. Подобные задания предлагаются студентам бакалавриата направления «Религиоведение» на 3-м курсе. Возникает вопрос: может ли ученик 11-го класса при таком количестве часов, отведенных на изучение данной темы, успешно справиться с заданием? Ответ очевиден [2]:

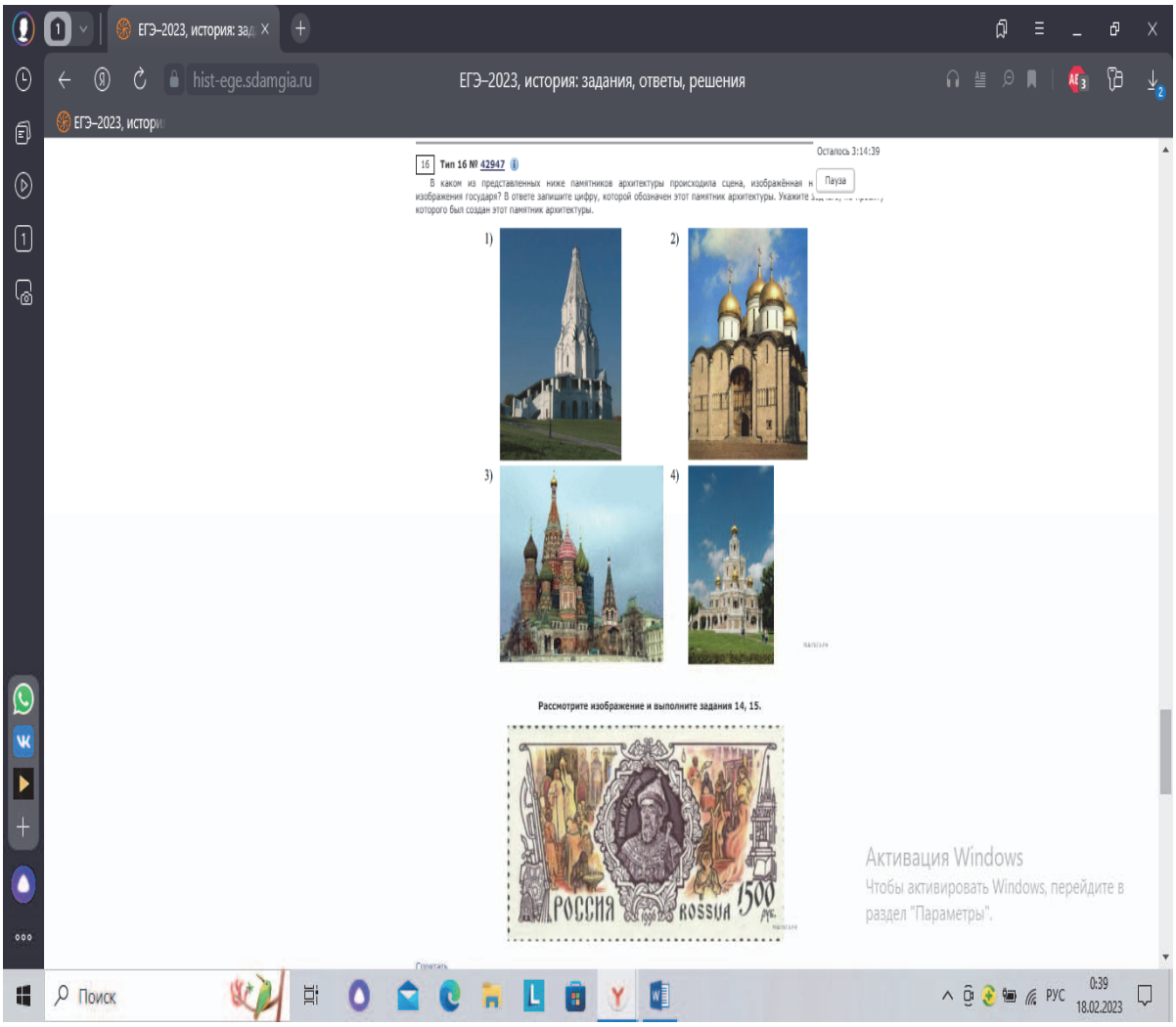


Обратимся к заданию № 2, где нужно выбрать верные суждения о религии. Для этого ученику надо знать, что такое религиозная вера, мировые, национальные и первобытные религии, признаки мировой религии, функции религии. По нашему мнению, обзорного изучения данной темы на трех уроках недостаточно, чтобы аргументированно ответить на этот вопрос [2]:



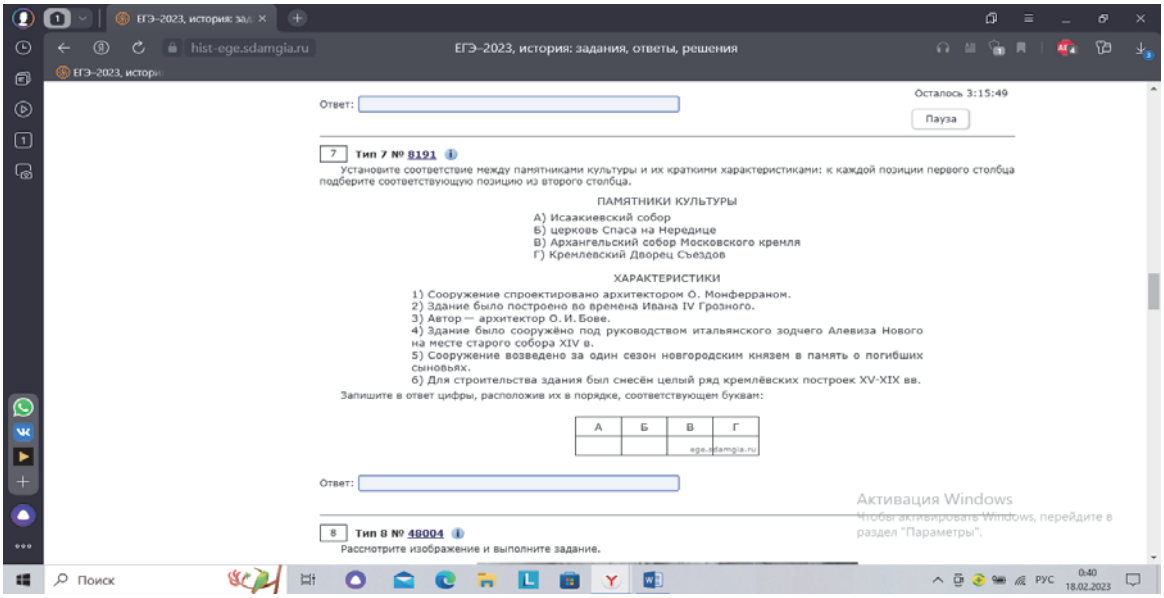
Вопросы, связанные с религиозным искусством, включены в ЕГЭ по истории (7–8, 14–19). Однако и на них в программе учебной дисциплины «История» выделяется малое количество часов. Также в связи с переходом с концентрической системы обучения на линейную возникает проблема: вспомнит ли ученик 11-го класса на ЕГЭ памятники храмовой архитектуры, которые изучал в 6-м классе [2]?

Для ответа на вопрос № 14 ЕГЭ по истории ученик должен определить, что на марке представлена сцена венчания на царство Ивана IV, проходившего в Успенском соборе Московского Кремля (архитектор Аристотель Фиораванти). Несомненно, он должен обладать достаточно глубокими знаниями в области культуры и искусства, чтобы дать правильный ответ [2]:



Выполняя задания на соответствие памятников культуры их кратким характеристикам, одиннадцатиклассник должен знать, что архитектором Исаакиевского собора был Огюст Монферран, церковь Спаса на Нередице возведена при новгородском князе Ярославе в память о сыновьях Изяславе и Ростиславе, Архангельский собор Московского Кремля спроектировал Алевиз Новый и при строительстве Кремлевского Дворца съездов было снесено несколько кремлевских построек. Нам кажется, что с таким заданием легко может справиться если не историк искусств, то ученик специализированного класса, но не выпускник обычной

общеобразовательной школы. При этом в большинстве школ отсутствуют либо существуют в качестве факультативов уроки МХК, ОПК, ОРКСЭ, ОДНКНР, которые могли бы помочь учащимся при подготовке к ЕГЭ по истории и обществознанию [2]:



Анализируя результаты областной олимпиады по основам православной культуры за последние пять лет (она проводится в Курской области более 20 лет), мы отметили, что обучающиеся в 7–11-х классах чаще всего затрудняются в выполнении междисциплинарных заданий, которые связаны с оценкой образцов православной культуры. Изложенные факты свидетельствуют о том, что современное состояние изучения религии, подходы к преподаванию религиозной культуры нуждаются в серьезном переосмыслении и изменениях.

Отметим, что если в школах и преподают перечисленные выше предметы, то лишь в начальной школе и 5-х классах. Между тем доктор педагогических наук И. В. Метлик в своих трудах утверждает, что для изучения религии требуется соответствующая база: ученик должен достичь определенного уровня понимания, должен иметь устойчивые моральные принципы, ценности. По его мнению, это может быть доступно только старшеклассникам, которые обладают определенным уровнем духовной зрелости и личность которых уже сформирована. И. В. Метлик полагает, что учащиеся начальной и средней школы не могут получать полноценное знание о религии, так как их личность и мировоззренческие взгляды еще не сформированы [1]. Мы же считаем, что духовно-нравственное становление личности должно

осуществляться на всех ступенях образования: от детского сада до высших учебных заведений, ведь самые важные базовые ценности закладываются в период формирования личности и должны быть ее фундаментом.

В преподавании факультативов МХК, ОПК, ОРКСЭ, ОДНКНР возникает еще одна проблема – нехватка компетентных учителей, так как их ведут педагоги, прошедшие курсы повышения квалификации в объеме 144 часов или профессиональную переподготовку, а не специалисты, обучавшиеся в течение 4–6 лет.

В интерактивном пространстве мы видим огромное количество некачественной информации, лживых ценностей, часто транслируемых в интернете, и любой современный ребенок может оказаться под этим влиянием.

Религия – хранилище традиционных ценностей и основа духовного здоровья нации, которое невозможно без духовно-нравственного воспитания. В этом вопросе религия всегда занимала лидирующие позиции: она учит добру, милосердию, любви, пробуждает в человеке лучшие качества. Важную роль религии в нашей жизни подтверждают Основы государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей: «Христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, являющиеся неотъемлемой частью российского исторического и духовного наследия, оказали значительное влияние на формирование традиционных ценностей, общих для верующих и неверующих граждан. Особая роль в становлении и укреплении традиционных ценностей принадлежит православию».

Суммируя изложенное, мы вынуждены признать, что в настоящее время требуется ряд существенных преобразований в государственной образовательной системе для улучшения качества изучения религии именно в междисциплинарном контексте:

1. Введение единой междисциплинарной программы для изучения культуры в междисциплинарном контексте, например «Религия в истории культуры».

2. Дополнение федерального государственного образовательного стандарта основного общего образования, предусматривающее разработку образовательными организациями подпрограммы «Человек в пространстве культуры» подобно программам развития, воспитания и социализации, которые существуют во всех образовательных организациях Российской Федерации.

3. Продолжение изучения дисциплин «Мировая художественная культура», «Основы духовно-нравственной культуры народов России», «Основы православной культуры» в ряду обязательных предметов.

4. Увеличение в учебных планах по истории и обществознанию количества часов, отводимых на изучение культуры и искусства России.

5. Прохождение обязательной конфессиональной экспертизы для педагогов, которые преподают религиозные модули в курсе ОРКСЭ.

По нашему мнению, эти преобразования помогут в решении проблем и противоречий, которые требуют серьезного исследования и осмысления, а также в создании условий духовно-нравственного развития современных детей – будущего нашей страны.

Список источников и литературы

1. *Метлик И. В.* Религия и образование в светской школе. М., 2004. 560 с.

2. Сдам ГИА: решу ЕГЭ: образовательный портал для подготовки к экзаменам. URL: https://soc-ege.sdamgia.ru/search?keywords=1&cb=1&search=1.13%20Религия (дата обращения: 02.02.2023).

Доммарко М. К.

Роль преподавателя и значение исторического метода: концепции Марии Самбрано и Режин Перну

Научный руководитель Токарева Е. С.,
доктор исторических наук

Общецерковная аспирантура и докторантура имени
святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

(г. Москва)

Аннотация. *В статье анализируются взгляды философа Марии Самбрано на роль преподавателя, а также взгляды*

историка Режин Перну на исторический метод в образовании и обществе. Доказывается необходимость общения с преподавателем как носителем знаний; актуализируется важность воспитательной функции преподавателя при осуществлении образовательного процесса в эпоху цифровых технологий.

Ключевые слова: *исторический метод, роль преподавателя, Мария Самбрано, Режин Перну.*

В современных условиях распространения цифровых технологий особую актуальность получил вопрос о роли преподавателя в образовательном и воспитательном процессе. Действительно, доступ к информации оказывается очень простым и человек сталкивается даже со слишком высоким количеством сведений, доступных в интернете (в том числе в соцсетях) или в печатном виде. Тем более студенты, исследователи и ученые в процессе учебной и научной деятельности постоянно встречаются с проблемой достоверности информации, доверия ее источникам и точности интерпретации данных. В этой связи очень важна роль преподавателя, непосредственно связанного с процессом подготовки молодых ученых и, соответственно, организации образования. Несомненно, мир всё больше испытывает потребность комбинировать онлайн-взаимодействие и аудиторное обучение, но, по нашему мнению, общение с преподавателем, с воспитателем, хотя и с помощью современных цифровых технологий, является необходимым условием интеллектуального роста студентов и молодых ученых.

В данной статье мы не рассматриваем вопрос о том, целесообразна ли постоянная замена аудиторных занятий на дистанционное обучение, а ограничиваемся некоторыми замечаниями о личности преподавателя и его значении для передачи ученикам метода понимания и анализа действительности (реальности) посредством размышлений испанского философа Марии Самбрано и французского историка Режин Перну. Действительно, проблема роли преподавателя останется и в эпоху цифровых технологий – не только потому, что преподавателем оказывается, в общем смысле, тот человек, который читает лекции в каком бы то ни было виде, но и потому, что настоящий преподаватель, т.е. авторитетное лицо, в рамках собственного предмета способен сопровождать методологическими уроками

молодых или уже не молодых ученых в ходе научной работы. Таким образом, при встрече с авторитетным преподавателем (лично в аудитории, через его научные труды или через цифровые технологии) для ученика возникает ряд вопросов, находятся ответы, начинается диалог, который часто содержит ссылки на научное сообщество, либо на самого преподавателя, либо на других коллег. Этот процесс формирования знания показывает, насколько важным является научное взаимодействие с другими людьми.

Мария Самбрано: раскрывающее действие преподавателя

Испанский философ Мария Самбрано родилась в 1904 г. в г. Велес-Малага, вскоре после ее рождения семья переехала в Мадрид [4, с. 13]. Родители сыграли важную роль в ее воспитании. Будучи уже в зрелом возрасте, Мария Самбрано вспоминала, что от матери получила глубокое религиозное чувство, а отец стал для нее первым учителем: он «любил ясность, творя ее с нуля, а не воспринимая ее как должное» [4, с. 45]. Преподавала метафизику в Мадридском университете с 1931 до 1936 г., когда вышла замуж за историка и дипломата Альфонсо Родригеса Альдаве, назначенного секретарем испанского посольства в Чили, и переехала с ним в Латинскую Америку. Семья вернулась в Испанию в 1937 г., во время гражданской войны, Альдаве вступил в ряды республиканской армии. В январе1939 г., после падения Барселоны Мария была вынуждена покинуть Испанию: в течение сорока пяти лет она жила в Южной Америке и Европе [4, с. 16], где преподавала и публиковала свои произведения. Вернуться на родину смогла только в 1984 г. В 1988 г. она была удостоена крупнейшей награды для испаноязычных авторов – премии Сервантеса по литературе. Скончалась в Мадриде в 1991 г. [4, с. 18].

В своих сочинениях и письмах Мария Самбрано, исходя из личного опыта, очень четко описала характерные черты настоящего учителя/педагога. Особое внимание она уделяла его влиянию на учеников. Прежде всего, Самбрано обозначила пределы его действий, сформулировав концепцию, напоминающую сократическую майевтику: учитель не должен ничего формировать, ученик не является строительным материалом в его руках, а, напротив, уже с рождения носит в себе «существо неповрежденное», которому учитель только помогает проявиться из неопределенности: «Учитель должен быть как проводник,

держащийся за край той тайны бытия каждого, которая является его призванием» [4, с. 51]. Тем не менее роль преподавателя в этом майевтическом процессе оказывается крайне важной: благодаря диалогу ученику открывается возможность задавать свои вопросы другому человеку и вместе с тем самому себе, потому что это он – ученик – должен найти те ответы, которые помогут ему на пути к более глубокому знанию. Самбрано писала: «Не иметь учителя – это как не иметь того, к кому обратиться, и, что еще более важно, не иметь того, перед кем спросить себя; это означает оставаться закрытым внутри первичного лабиринта, которым изначально является разум каждого человека; оставаться взаперти, как Минотавр, не могущий найти выхода» [4, с. 51].

Итак, отношения с настоящим учителем являются для ученика открытием самого себя: «Помогая нам прислушаться к себе, он помогает нам становиться самими собой» [4, с. 53]. Именно это Самбрано испытывала в отношениях со своим учителем – философом Хосе Ортега-и-Гассетом, от которого взяла «исходную точку» (т. е. концепцию «жизненного порыва» [2]) для развития собственной философской концепции: «Самая большая верность учителю заключается в том, чтобы продолжать думать» [4, с. 53]. Поэтому образы учителя и ученика, по Самбрано, очень динамичные: первый не требует от второго следовать его путем или разделять его мнение, но, наоборот, хочет, чтобы ученик, обрабатывая информацию, мог вести конструктивный научный диалог с учителем так, чтобы оба – учитель и ученик – углубляли свои знания. Кроме того, в этом майевтическом процессе, при всех специфических чертах каждой научной дисциплины, учитель может вызвать интерес своих учеников, поддерживая их вовлечение в научное исследование для гармоничного развития личности. Самбрано уверена: «Драма современной культуры – отсутствие контакта между истиной разума и жизнью, которая запутывается и чувствует себя униженной перед чистой истиной. Всякая чистая, рациональная и общая истина должна увлекать, очаровывать жизнь; она должна заставить ее влюбиться в себя» [4, с. 21].

Испанский философ выделила характерную еще со Средневековья черту для европейской культуры – «традиционный поиск гармонии между сердцем и разумом», как его определил историк-медиевист Жак Ле Гофф [1, с. 83], подчеркивавший активное взаимодействие учителя с его учениками, характерное для

европейских стран с IX в., в виде маленького, но открытого научного сообщества [1, с. 73–83].

Исходя из размышлений Самбрано, следует отметить, что она не предлагала чего-либо принципиально нового для человечества, никакой новой педагогической концепции, но в эпоху разрыва с традицией (т. е. в XX в.) обратила внимание на положительную роль учителя, который воспринимает, как и представлено выше, свою профессиональную деятельность как отношения с учениками.

Проблема роли учителя связана с проблемой передачи метода исследования, который, как известно, является специфическим для каждой сферы знаний. Вместе с тем взаимодействие с учителем через используемый им метод является встречей с прошлым. Так всегда происходит, когда речь идет о передаче материального объекта или теоретического знания. В этом процессе необходимо – сознательно или бессознательно – иметь вовлеченное отношение к происхождению объекта из более или менее далекого прошлого: либо сам учитель является, как обычно и бывает в связи с разницей в возрасте, частью прошлого, либо объект несет в себе часть прошлого как в естественных, так и в гуманитарных науках (все научное знание является результатом совокупности открытий или интерпретаций ученых, следовавших друг за другом в более или менее короткий промежуток времени).

Однако сейчас, опираясь на размышления историка Режин Перну, сфокусируемся на методе исторического исследования (историческом методе), который является прямо связанным с прошлым, и попытаемся выявить его общее значение для других наук, а также его значение для развития личности.

Режин Перну: правильно поставить вопрос

Режин Перну (1909, Шато-Шинон – 1998, Париж) – французский историк-медиевист, преподавательница, писательница, занимала высокое положение в научном сообществе. Была главным куратором Национального архива Франции в Париже и Центра Жанны д'Арк в Орлеане, который основала в 1974 г. по предложению писателя и политика Андре Мальро[1].

Вклад Режин Перну в исторические исследования состоит в новом, авторитетном для историографии интерпретации эпохи

[1] См.: http://www.jeannedarc.com.fr/centre/centre.htm (дата обращения: 23.07.2020).

Средневековья, основанной на внимательном изучении документальных источников и их реинтерпретации. Перну выявила положительные черты данного периода и сфокусировалась на исследовании происхождения буржуазии, истории рыцарского ордена тамплиеров, изучении важных женских фигур Средневековья [2]. В конце 1970-х гг. она изложила некоторые размышления о значении истории и исторического метода для общества, проблеме правильной передачи научных знаний от преподавателя к студентам.

Перну подчеркивала, что «историческое чувство» [3, с. 168] не является образовательным предметом для специалистов или для студентов, которым нравится история, это врожденное стремление к людям и пространству вокруг каждого человека. Действительно, будучи ребенком (или подростком), каждый человек задает вопросы о своих родителях, их истории, узнает какие-то факты через анекдоты, и уже в более зрелом возрасте в нем возрастает интерес к окружающей территории и другим людям. Это поведение свойственно и современным людям, которые тем не менее редко всерьез воспринимают свое прошлое: «“Как можно увлекаться историей в эпоху, когда люди ходят по Луне?” – спросили меня однажды. Ответ простой. Какое было первое действие совершено человеком, как только он оказался на Луне? Наклониться, чтобы подобрать камешек. Поступок археолога. Первое действие первого космонавта – вывести на свет сам материал истории» [3, с. 170].

Таким образом, исходя из ежедневного человеческого опыта, Перну опиралась на отказ от теории «чистой доски», поскольку «всё то, что является жизнью, – оно дано, оно передано» [3, с. 170]. И еще она указывает на опасности данной концепции, напоминая о ее последствиях в конкретном мире: «Каждый раз при переходе от теории к фактам искушение “начать с нуля” соединялось со смертью, с множеством смертей и разрушений во всех областях» [3, с. 171]. Следует отметить, что для Перну связь, даже взаимодействие, между историей и развитием человеческого знания о своем прошлом, а значит, об истории является очевидной и непосредственно сопряженной с историческими переломами. Можно сказать, преподаватель играет для студентов центральную роль, обращая их внимание на то, что уже присутствует в

[2] Aliénor d'Aquitaine (1965); Hildegarde de Bingen: conscience inspirée du XIIe siècle (1994); Les Templiers (1974); Histoire de la bourgeoisie en France (1981).

действительности как данность. И в этом процессе исторический метод помогает научить человека не пассивно принимать расхожие суждения, а терпеливо искать фрагменты исторической истины, которые могут даже изменить само понимание прошлого.

Перну писала: «История – это жизнь именно потому, что она включает в себя данность, какую-то часть, предшествующую нашей концепции, нашим предрассудкам, нашим системам» [3, с. 172]. Поиск истины является непростым путем, но только он, при уважении к источникам, позволяет человеку лучше понимать окружающий мир и самого себя, не вдаваясь в априорные рассуждения: «[История] – наука не из легких, которая требует долго склоняться над обломками или непонятными документами [...]. Историческая данность находится там, но, чтобы ее анализировать и выявить впоследствии ее сущность, требуется много времени, много работы, требуется большое уважение. Таким образом, прекрасно понятно, как некоторые предпочитают отделываться презрением; это намного легче, чем продвигать идеи; следовательно, игнорируя документацию, можно со всей безмятежностью продвигать идеи для создания утешительных и удовлетворяющих дух историко-социологических систем» [3, с. 173].

Итак, роль преподавателя в образовательном процессе для Перну заключается в том, что он позволяет подростку встречаться не только с современным пространством, но и с прошлым, откуда он (подросток) происходит: «В том возрасте, когда подросток ищет “другого человека”, в котором он образуется по отношению к “другому человеку”, ничто не может быть более плодотворным для него, чем встреча с тем, что предшествовало ему во времени и что так же близко, так же необходимо, как и то, что окружает его в пространстве. Изучение истории приносит молодежи опыт, которого ей не хватает; это может помочь подростку преодолеть его самый привычный соблазн: бросить эксклюзивность, заранее осудить определенную тенденцию, определенного человека, определенную группу; […] и это касается не только подростка!» [3, с. 173–174]. Поэтому Перну выводит общее значение исторического метода как рассмотрение человека и общества, к которому он принадлежит.

Действительно, нельзя подлинно знать объект исследования «без возвращения к истории», т.е. без рассмотрения всех его

характерных черт. Данное обстоятельство позволяет ученому «правильно поставить вопрос», потому что он – если прибегает к историческим данным и уважает их больше, чем свои априорные гипотезы, – может таким образом стать ближе к истине данного объекта, не редуцируя его в некий компонент [3, с. 176]. Это непосредственно связано с исторической памятью народа, т.е. с обществом, где образовательные учреждения имеют большое значение в воспитательном процессе: «Правильно поставить вопрос значит уже наполовину решить его [...]. Нет настоящего, подлинного знания без возвращения к истории. И это справедливо и верно, где бы ни находились человек и жизнь человека [...]. Если он оставляет в стороне формирование исторического смысла, если забывает, что история – это память народов, то обучение формирует людей без памяти. В наши дни иногда жалуются на то, что в школах, университетах получают образование безответственные люди [...]. Но также серьезна проблема образования людей без памяти» [3, с. 176–177].

****

Подводя итоги данной работы, можно отметить некоторые общие черты в размышлениях Самбрано и Перну, имеющие значение как для современного научного сообщества, так и для системы образования. Во-первых, по мнению обоих ученых, преподаватель является центральной фигурой в воспитательном процессе, потому что он может показать ученику методы исследования, учитывающие инаковость самого ученика и объекта его исследования. Кроме того, следует обратить внимание на такие особенности: данность человека (ученика), которая оказывается иной по отношению к преподавателю, и данность объекта исследования, исторически предшествующая учителю и ученику. Таким образом, преподаватель является ответственным и перед своим студентом, и перед объектом его (их совместного) исследования и должен относиться к ним с уважением. Эта форма ответственности и уважения, начиная с прилежного анализа объекта исследования, требует от преподавателя и ученика готовности к возможному изменению собственных теорий на основе новых сведений – как в гуманитарных, так и в точных науках. Приводя многие примеры из истории, Перну писала: «Решение сегодняшнее никогда не является решением послезавтра» [3, с. 176].

Итак, можно заметить, как выбор между аудиторными занятиями и занятиями на дистанционном режиме, хотя и сохраняет свою значимость в дискуссиях, уступает место важности передачи ценных сведений о методах исследования, через которые человек постоянно изучает действительность во всех ее компонентах, пытаясь избежать идеологических предрассудков, чтобы «наслаждаться истинной свободой без опасности для себя и своих собратьев» [3, с. 177].

Список источников и литературы

1. *Le Goff J.* Il Medioevo. Alle origini dell'identità europea. Bari: Laterza, 2010. 126 p.
2. *Ortega y Gasset J.*Sistema di psicologia e altri saggi. Roma: Armando Editore, 2012. 240 p.
3. *Pernoud R.* Medioevo. Un secolare pregiudizio. Milano: Bompiani, 1983.184 p.
4. Vocare. María Zambrano, una vocazione alla conoscenza / a cura di Carmen Giussani. Firenze: Società Editrice Fiorentina, 2009.72 p.

Коршунова В. М.

Воспитательная направленность христианских сюжетов в русской литературе для 10–11-х классов

Научный руководитель Дьяченко О. Н.,
доктор философских наук, доцент

Курский государственный университет

(г. Курск)

Аннотация. *Автор рассматривает воспитательную направленность христианских сюжетов русской литературы для учеников 10–11-х классов.*

Ключевые слова: *литература, русская литература, воспитание, христианство.*

В настоящее время ученые-теоретики и педагоги-практики всё больше говорят о необходимости усиления воспитательного компонента, возможности и способах включения его в образование. Изучение литературных произведений во все времена было неотъемлемой составляющей обучения и ориентировано на решение задач воспитания. Несомненно, в этой области Россия имеет давнюю историю и богатейшие традиции.

Изначально такого предмета, как литература, не существовало вообще, был курс словесности, который включал в себя грамматику, этимологию, правописание и многое другое, что мы встречаем на уроках русского языка в современной школе. В XIX в. министр народного просвещения С. С. Уваров о преподавании словесности говорил так: «Я обращаю свое слово преимущественно к тем преподавателям, которым досталось обрабатывать на ученом поприще участок славный, но трудный: русский язык и русскую словесность с прочими соплеменными наречиями, как вспомогательными средствами для родного языка, русскую историю и историю русского законодательства» [6].

«Наставление преподавателям русского языка и словесности в гимназиях С.-Петербургского учебного округа», подготовленное академиком Императорской академии наук И. И. Срезневским, вышло в 1852 г. В своей работе наша современница Е. В. Гетманская отмечает: «Характерно, что документ рекомендовал для изучения в школе в первую очередь не художественную («легкую») литературу, а тексты, имеющие большой дидактический и исторический потенциал: «изучение истории русской литературы может быть признано действительно полезным, когда будет заключать в своем содержании не одну только легкую литературу, но литературу вообще и особенно те части, которые находятся в ближайшей связи с успехами просвещения» [...].Преимущественным вниманием в «Наставлении» также пользовалась религиозная литература» [2].

За почти два века система образования преобразилась, и теперь литература существует как самостоятельная учебная дисциплина, при этом являясь одним из важнейших предметов, без которого современному школьнику достаточно тяжело будет сдать ЕГЭ (итоговое сочинение, собеседование и др.). Воспитательная направленность уроков литературы обусловлена произведениями, которые изучаются в школе.

Сочинения М. Ю. Лермонтова, Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, М. А. Булгакова, Б. Л. Пастернака и многих других классиков остаются неизменными образцами высокой литературы, через которые многие читатели познают христианские истины, даже не всегда догадываясь об этом. Литература вообще, а русская в особенности, обращается к внутреннему миру человека, его духовности, она предлагает образцы милосердия, добродетели, сострадания, учит жить согласно христианским принципам.

Несмотря на большие периоды в истории России, когда вера была под запретом и даже преследовалась, можно сказать, что нашему народу присуща религиозность. В самые трудные моменты жизни мы обращаемся к Богу. Так, религиозными мотивами пронизано творчество М. Ю. Лермонтова: эпиграфом ко многим его произведениям стали цитаты из Священного Писания, поэзия наполнена обращениями к Богу, даже в описании природы чувствуется присутствие Создателя:

Ночь тиха. Пустыня внемлет Богу,

И звезда с звездою говорит [5, с. 356].

«Молитва», «Молитва странника» и даже «Смерть поэта» – эти стихотворения, как и многие другие, выражают, по мнению историка В. О. Ключевского, национально-религиозное настроение русского народа.

В романе «Преступление и наказание» Ф. М. Достоевского есть сцена, где Соня Мармеладова читает Родиону Раскольникову евангельский сюжет о воскрешении Лазаря [4]. Этот пример помогает читателю осознать, что даже совершив страшный грех, человек, раскаявшись, получает надежду на спасение души и обретение света.

К христианским мотивам и символам в своем творчестве обращается М. А. Булгаков. Один из эпиграфов к роману «Белая гвардия» взят из Откровения Иоанна Богослова: «И судимы были мертвые по написанному в книгах сообразно с делами своими…» [1, с. 101]. Елена Турбина молится Богородице о спасении тяжелораненого брата, и Алексей чудесным образом преодолевает смерть. Алексей Турбин видит сон о рае, который помогает понять, что перед Богом все равны, а справедливость, по мнению автора, есть лишь на Небе, на грешной же земле царствует безбожие.

Б. Л. Пастернак неоднократно подчеркивал свою веру в Божественную силу, ибо в ней, по его мнению, истина. Это

христианское мировосприятие он переносит в сюжет романа «Доктор Живаго», убеждая, что есть вечная жизнь, а содержание этой жизни зависит от поступков, которые совершают люди, от их доброты, благонравия и духовной силы [3]. К сожалению, школьная программа предполагает только обзорное рассмотрение данного произведения, однако вдумчивое и основательное его изучение может помочь в постижении глубинных вопросов духовности.

Таким образом, осмысливая воспитательные аспекты изучения литературных произведений на уроках в российских школах, можно сделать вывод о том, что во многих произведениях содержатся ключевые библейские сюжеты и идеи, моральные аксиомы и нравственные принципы, которые раскрываются читателю. Это очень важно, поскольку долгое время в нашей стране не преподавались основы православной культуры, религиозных культур и светской этики, а также духовно-нравственных культур народов России, а сегодня эти предметы представлены в общеобразовательных программах только 4–5-х классов. В числе задач уроков литературы – научить школьников размышлять, анализировать, выявлять скрытые, но очень важные стороны жизни. Однако в настоящее время при разборе нравственных понятий отсутствует сопоставление с религиозным контекстом. Именно поэтому необходимы программы внеурочной деятельности, которые могли бы дать старшеклассникам целостное представление не только о глубинных смыслах русской литературы, но и об отражении в ней христианских идей, которые помогут понять непреложные ценности духовного мира, значимость нравственного выбора в жизни.

Список источников и литературы

1. *Булгаков М. А.* Полное собрание романов, повестей и рассказов в одном томе. М.: Альфа-книга, 2020. 1247 с.

2. *Гетманская Е. В.* Преподавание литературы: исторический опыт русской школы // ИСОМ. 2014. № 5. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/prepodavanie-literatury-istoricheskiy-opyt-russkoy-shkoly (дата обращения: 16.02.2023).

3. *Пастернак Б. Л.* Доктор Живаго. М.: АСТ, 2018. 704 с.

4. *Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание: роман в 6 частях с эпилогом. М.: Советская Россия, 1988. 350 с.

5. *Лермонтов М. Ю.* Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. Стихотворения / отв. ред. тома Н. Г. Охотин. СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2014. 776 с.

6. Наставление преподавателям русского языка и словесности в гимназиях С.-Петербургского учебного округа // Сборник распоряжений по МНП: в 16 т. (1850−1867). Т. 3. СПб., 1867. С. 88−96.

Мовчан М. А.

Воспитательный потенциал прозы протоиерея Николая Агафонова: теологический и педагогический анализ

Научный руководитель прот. Сергий Штурбабин, доцент

Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского

(г. Саратов)

Аннотация. *Статья посвящена роли литературных произведений прот. Николая Агафонова в духовно-нравственном воспитании молодежи. Рассматриваются сюжеты, которые формируют в ней православные ценности, приобщают к православной культуре.*

Ключевые слова: *православная педагогика, теологическое образование, православная культура, православная традиция, православная художественная проза, прот. Николай Агафонов.*

Внимание научных теологических и филологических сообществ не первый год привлекают литературные произведения, написанные православными священниками и воцерковленными мирянами, которые посвящены религиозной проблематике и ставят своей целью знакомство современного человека с миром русского Православия и церковной жизни. Эта цель реализуется в них «с помощью сюжета, образной системы, специфики литературных жанров» [3, с. 89].

Исследователь И. С. Леонов выделяет следующие социокультурные причины возникновения данного литературного явления [3]:

1. Повышение у граждан интереса к религии, и в частности к Православию, вследствие распада СССР и окончания пропаганды государственного атеизма.

2. Воцерковление представителей творческой интеллигенции, часть которых принимает священный сан, продолжая реализовывать свой творческий потенциал уже в области православной культуры.

3. Стремление Церкви наладить диалог с современным обществом, познакомить его со своими обычаями, традициями, этическим и мировоззренческим богатством.

4. Трудности при изучении новоначальными христианами серьезной литературы вследствие их неподготовленности (труды Святых Отцов Церкви). При этом художественные произведения религиозно-церковной проблематики становятся своеобразными «посредниками» между верой и современным миром.

Одним из наиболее интересных представителей данного литературного направления является прот. Николай Агафонов (1955–2019) – священник Русской Православной Церкви, член Союза писателей России, автор нескольких сборников рассказов и двух исторических романов, лауреат Патриаршей литературной премии, в 1991–1995 гг. являлся ректором Саратовской духовной семинарии.

О. Николай считал свой писательский труд частью пастырского служения: «Литература дает мне возможность как священнику затронуть вопросы духовной жизни, которые меня волнуют, поведать в доступной форме о том, что может быть полезно современному человеку, поддержать людей, которые только недавно пришли к Богу. В своих книгах я пытаюсь помочь человеку поверить в Промысел Божий» [4]. По мнению прот. Николая Агафонова [4], в современном мире люди реже читают большие и трудоемкие романы, благодаря чему тенденцией стало распространение малых жанров – рассказа, повести, эссе и т. д.

Многие рассказы прот. Николая Агафонова могут использоваться для воспитания нравственности в молодом поколении, что является одной из самых главных задач

образования в современной России. Его произведения приобщают к ценностям морали, нравственности, православной культуры. В своих рассказах о. Николай учит разным добродетелям, например уважительному отношению к родителям («Возмездие», «Вика с Безымянки»), состраданию («Очень важный поступок», «По щучьему велению»), но в первую очередь все они учат вере.

В рассказе «Возмездие» автор описывает распространенное, к сожалению, в современном обществе явление – неуважительное отношение детей к родителям. Главная героиня Раиса Кузьминична – пожилая женщина, родственники которой – неблагодарные и нечестные люди – уговаривают ее на квартирный обмен, и в результате она оказывается притесненной своим взрослым сыном и его женой. Ее сноха воспитала своего сына «без всяких предрассудков». Сын вырос и стал относиться к родителям «вполне по-современному – потребительски» [1, с. 200]. Главная героиня не мыслит своей жизни без православной веры, в отличие от детей и внука – атеистов, единственное утешение для нее – вера и молитва. Так она и проводит свои дни, но от переживаний заболевает и отходит ко Господу. Через некоторое время с внуком Сергеем случается беда, он совершает преступление.

Интересно, что в рассказе присутствует элемент фантастики. Исследователь С. В. Тарасова проводит параллель между сценой, когда к Сергею при совершении преступления является нечистый дух в виде кота и разговаривает с ним, и сюжетами из книги Ю. Н. Вознесенской «Мои посмертные приключения» и первоисточником – «Рассказом блаженной Феодоры о мытарствах» [5]. Прот. Николай Агафонов описывает «так называемый «пятый отдел», по которому «проходят» в последнее время очень многие нарушители пятой заповеди» [5]. Рассказ называется «Возмездие», так как позволяет молодому поколению понять, к каким негативным последствиям может привести потребительское и неблагодарное отношение детей к их родителям. Также в нем поднимается тема ответственности родителей: воспитание детей «без предрассудков» может привести к самым неожиданным результатам.

В рассказе «Вика с Безымянки» поднимается не менее важная и актуальная тема – трудности, возникающие при распаде семьи, и их преодоление. Главная героиня, 13-летняя Вика, переживает уход отца из семьи, его травму, гонения на верующих. Справляться с

тяжелыми жизненными обстоятельствами ей помогает вера. Героиня на протяжении рассказа черпает силы благодаря молитве за отца у иконы Пресвятой Богородицы «Взыскание погибших». Примечательно, что Вика любит своего отца и молится за него несмотря на то, что он ушел из семьи, она радуется каждой возможности пообщаться с ним. Вика даже идет на риск, чтобы привести священника в больницу к отцу – в 50-е гг., при условии гонений на Церковь. Благодаря ей семья воссоединяется. В своем рассказе о. Николай показывает, каким должно быть отношение детей к своим родителям.

Подводя итог сказанному, можно сделать вывод, что «православная книга – это средство оздоровления общества на фоне духовного обнищания современного мира с его ложными сиюминутными ценностями и бездуховными гедонистическими жизненными ориентирами и предпосылками» и, исходя из этого, «цель православной литературы – сообщить о духовной реальности и повлиять на нравственное начало в человеке» [2].

Произведения прот. Николая Агафонова раскрывают для молодого поколения православные ценности, приобщают к православной культуре. Они, по нашему мнению, могут быть успешно задействованы в образовательном процессе в современных образовательных учреждениях. Такие рассказы могут быть рекомендованы для прочтения в общеобразовательных школах на уроках литературы или при внеклассном чтении, в воскресных школах, а также в рамках подготовки в вузах будущих педагогов при изучении ими дисциплин, предполагающих знакомство с духовно-нравственной культурой.

Список источников и литературы

1. *Агафонов Н., прот.* Отшельник поневоле: рассказы. М., 2010. 656 с.

2. Доклад иерея Павла Коллегова к Дню православной книги в г. Киржач // Сайт приходов Киржачского благочиния Александровской и Юрьев-Польской епархии Русской Православной Церкви Московского Патриархата. URL: http://blagochinie-kirzhach.ru/events/events_78.html (дата обращения: 19.02.2023).

3. *Леонов И. С.* Современная духовная проза: типология и поэтика // Русский язык за рубежом. 2010. № 4(221). С. 89–95.

4. *Николай Агафонов, прот.:* «В своих книгах я пытаюсь помочь человеку поверить в Промысел Божий» // Омилия. URL: https://omiliya.org/interview/prot-nikolai-agafonov-v-svoikh-knigakh-ya-pytayus-pomoch-cheloveku.html (дата обращения: 14.02.2023).

5. *Тарасова С. В.* Идейно-тематическое своеобразие рассказов протоиерея Николая Агафонова // Актуальные вопросы изучения православной культуры: материалы междунар. науч.-практ. конф. «Славянская культура: истоки, традиции, взаимодействие» IX Кирилло-Мефодиевских чтений. М.; Ярославль, 2008. С. 125–131.

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

Гоголев Д. С.

Значение догматического богословия в практической жизни христианина (на примере творений аввы Дорофея)

Научный руководитель иером. Афанасий (Микрюков),
кандидат теологии

Николо-Угрешская православная
духовная семинария

(г. Дзержинский)

Аннотация. *В статье рассматриваются аскетические творения известного подвижника VI в., преподобного аввы Дорофея, с позиции важности догматического богословия для правильной духовной жизни христианина, устрояемой по Евангельским заповедям.*

Ключевые слова: *Евангелие, догматическое богословие, авва Дорофей, аскетика, антропология.*

Согласно определению учебника по догматическому богословию, которое дает прот. Олег Давыденков, «православное догматическое богословие есть наука, в систематическом порядке раскрывающая содержание основных христианских вероучительных истин (догматов), принимаемых всей полнотой Православной Церкви» [14, с. 31].

Догмат – это Богом открытые истины о Себе Самом, о сотворенном мире, о человеке, об отношении к миру и человеку. Полнота Божественного Откровения – Богочеловек Иисус Христос. Однако для того, чтобы человеческий разум смог усвоить эти истины в доступных ему пределах, потребовалась длительная работа с максимальным напряжением духовных и интеллектуальных человеческих сил. Основоположником интеллектуального осмысления Божественного Откровения можно с уверенностью считать апостола Павла. Но вершины эта работа

достигла в эпоху Вселенских Соборов, когда удивительным образом через преодоление ересей, благодаря напряженной духовной и интеллектуальной работе рождались четкие словесные формулировки, которые, как прекрасная оправа для драгоценного камня, и по сей день служат сохранению неповрежденным Божественного Откровения, благодаря чему совершается человеческое спасение. По меткому выражению А. В. Карташева, догматы – это «верстовые столбы, на которых начертаны руководящие безошибочные указания, куда и как уверенно и безопасно должна идти живая христианская мысль, индивидуальная и соборная, в ее неудержимых и беспредельных поисках ответов на теоретически-богословские и прикладные жизненно-практические вопросы» [5, с. 3].

Поиск тесной связи между теоретическим изучением основ православной догматики и практической жизнью христианина невозможно осуществить без анализа аскетических трудов известнейшего подвижника VI в. аввы Дорофея.

Отношение к трудам преподобного аввы Дорофея было таково, что уже в XIV в. митр. Московский (Киевский) и всея Руси Киприан пишет игумену Высоцкого монастыря Афанасию: «Евангелие толковое в церкви чести, а на трапезе чтут Патерик, и святого Ефрема, и святого Дорофея» [21, с. 78]. Его читали за трапезой наравне с трудами св. Ефрема Сирина, и это лишь первое упоминание о нем на Руси. Свидетельства безусловного авторитета аввы Дорофея можно найти в трудах других прославленных авторов духовной литературы, таких как Феодор Студит, который в одном из «Огласительных поучений» выражает свое отношение к трудам прп. Дорофея: «Приемлю всякую Богодухновенную книгу Ветхого и Нового Завета, а вместе и жития, и священные писания Святых Отцов, учителей и подвижников… преподобных Марка, Исаию, Варсануфия, Дорофея и Исихия… В их учении я не нашел никакого заблуждения, напротив, нашел великую душевную пользу» [13, с. 332–333].

Безусловный исследовательский интерес представляет высокий авторитет аввы Дорофея на ниве наставлений в аскетическом делании среди его современников, который остается таким по сей день. Именно его творения, в первую очередь «Душеполезные поучения», признаны азбукой духовной жизни, раскрывающей ее основы всякому вступающему на путь

евангельского совершенства. Прп. Амвросий Оптинский так говорил об этом произведении: «Необходимо читать книгу аввы Дорофея и знать ее, как солдат знает пункты военной службы. Без сего нет утверждения в духовной жизни» [3, с. 2].

Житие аввы Дорофея

Преподобный авва Дорофей, или Дорофей Палестинский (Газский), память которого празднуется 5 (18) июня, – подвижник VI в., аскетический писатель, основатель и игумен монастыря, располагавшегося недалеко от г. Газы, одного из важнейших монашеских центров в Палестине. Современники так говорят о нем: «Сей милосердый и сострадательный отец, поистине достойный учить и просвещать души, великий в разуме и величайший в простоте… в благоговении… в смирении…» [3, с. 46].

При справедливом почитании аввы Дорофея известно о нем немного. Его житие раскрывается главным образом из его трудов.

Родился будущий преподобный в окрестностях Аскалона в Палестине (или в Антиохии) в 505 г., скончался в 620 г. (предположительно). О детстве аввы Дорофея ничего не известно, однако имеются сведения о периоде его обучения. Прп. Дорофей получил светское образование, как он сам об этом пишет: «Когда я обучался светским наукам, мне казалось это сначала весьма тягостным, и когда я приходил взять книгу, я был в таком же положении, как человек, идущий прикоснуться к зверю. Когда же я продолжал понуждать себя, Бог помог мне и прилежание обратилось мне в такой навык, что от усердия к чтению я не замечал, что я ел или что пил» [3, с. 115]. Это первые главы «Душеполезных поучений». С уверенностью можно сказать о том, что уже здесь он дает аскетические наставления своим читателям, указывая на важность понуждения себя к наукам. Предположительно светским наукам авву Дорофея обучал Прокопий Газский (глава Газской школы VI в., богослов, ритор, толкователь Ветхого Завета).

Безусловно, главная часть жизни аввы Дорофея – его духовный путь. Будущий преподобный поселяется на востоке, который в то время был богат великими подвижниками. Таковыми были авва Серид, игумен киновийного монастыря близ Газы, куда поступил на послушание Дорофей, а также старцы

Варсонофий Великий и Иоанн Пророк. Им авва Дорофей вверил себя в полное послушание. О горячем желании монашеского совершенствования он пишет так: «Я открывал все свои помыслы старцу авве Иоанну и никогда не решался сделать что-либо без его совета. И иногда говорил мне помысл: “Не то же ли самое скажет тебе старец? Зачем ты хочешь беспокоить его?” А я отвечал помыслу: “Анафема тебе, и рассуждению твоему, и разуму твоему, и ведению твоему, ибо что ты знаешь, то знаешь от демонов”. Итак, я шел вопрошать старца. И случалось иногда, что он отвечал мне то самое, что у меня было на уме. Тогда помысл говорил мне: “Ну что же? Видишь, это то самое, что я говорил тебе: не напрасно ли беспокоил ты старца?” И я отвечал помыслу: “Теперь оно хорошо, теперь оно от Духа Святого; твое же внушение лукаво, от демонов, и было делом страстного устроения души”. Итак, никогда не попускал я себе повиноваться своему помыслу, не вопросив старца» [3, с. 75]. Удивительно точно авва Дорофей разъясняет суть монашеского делания – послушания – и описывает механизм действия помыслов и способы борьбы с ними.

Первым послушанием преподобного становится прием странников в монастыре. Особенностью этого послушания была его круглосуточность – странники могли прийти в монастырь и днем, и ночью. Сложности авве Дорофею в исполнении добавила болезнь, как он замечает об этом на страницах «Душеполезных поучений». Однако, несмотря на недуг, он совершает добродетель странноприимства так, как заповедует Спаситель: «Праведники с удивлению спросят Его: когда мы послужили Тебе? Господь ответит им: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25:40).

В минуты борьбы с «великой и нестерпимой скорбью» авва Дорофей с особенным усердием взывает к Богу о помощи. Как утешение он получает видение: некий старец выходит из алтарной части соборного храма и, миновав братию, подходит к нему. Процитировав отрывок 39-го псалма: «Терпя потерпех Господа, и внят ми, и услыша молитву мою: и возведе мя от рова страстей и от брения тины: и постави на камени нозе мои, исправи стопы моя, и вложи во уста моя песнь нову, пение Богу нашему» (Пс. 39:2–4), дивный старец удаляется. Это видение утешило, приободрило авву Дорофея, вернуло ему надежду. Вновь в его сердце сияют свет и радость. Сам преподобный так говорит об этих обстоятельствах:

«С того времени, по милости Божией, я не ощущал уже, чтобы беспокоили меня скорбь или страх» [3, с. 76–77].

Раскрывающиеся добродетели аввы Дорофея становятся очевидными для братии монастыря, которая стала исповедовать ему свои помыслы, просить совета и духовной помощи. Авва Дорофей рассказывает об этом с присущей ему скромностью. Помимо братии, таланты аввы Дорофея были замечены и высшим руководством обители – игумен с советом старцев возложили на него послушание принимать исповедь.

Череда событий, произошедших вскоре, – в мир иной отходят игумен Серид и Иоанн Пророк, а Варсонофий Великий принимает обет безмолвия – подвигают авву Дорофея уйти из монастыря и основать собственный, между Газой и Маюмой, где его избирают настоятелем. Предположительно именно в это время он написал большинство своих трудов. Добродетель послушания, приобретенная в начале подвижничества, и на новом месте остается в житии аввы Дорофея главной. Как и прежде, он слушает и безукоризненно выполняет послушания, с усердием служит братии.

Завершая обзор подвижнического жития аввы Дорофея, можно сказать о нем словами апостола Павла: «Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» (Гал. 5:24). Соответственно, основой жития аввы Дорофея была вера в Богочеловеческую Личность Иисуса Христа. В этом ключе догматические положения, которые можно найти на страницах «Душеполезных поучений», представляют безусловную значимость для правильного духовного делания.

Подводя итог изложенному, можно с уверенностью сказать, что авва Дорофей заслуженно занимает место среди великих учителей аскетического делания. Воспоминания его современников свидетельствуют о том, что своими духовными подвигами он в изобилии приобрел дары Святого Духа: «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона» (Гал. 5:22–23).

Догматические положения в творениях аввы Дорофея

Прежде чем приступить к анализу догматических положений, встречающихся на страницах «Душеполезных поучений», следует еще раз остановиться на том, что такое догмат в христианском вероучении. Несомненно, это вероучительные истины, духовные

аксиомы, которые безусловно исповедуют люди, считающие себя христианами. Догматы – это Богооткровенные истины, облеченные в безупречную словесную форму. Источником Божественного Откровения является Священное Писание как наиболее значимая часть Священного Предания Церкви. Формирование догматической системы происходило в период Вселенских Соборов – с 325 г. до 787 г. Всего Вселенских Соборов было семь. На первых двух были установлены 12 членов Символа Веры – основные догматы, которые должен знать каждый христианин.

Следует отметить, что писания монахов-аскетов вообще и аввы Дорофея в частности не являются учебниками по догматическому богословию. На страницах этих трудов изложен практический опыт воплощения догматической теории и, как итог, достижения цели человеческой жизни – обожения.

По содержанию догматические положения в «Душеполезных поучениях» можно классифицировать следующим образом: сотериологические, пастырские, эсхатологические.

Сотериология

Сотериологией в православном вероучении называется наука о спасении человека от греха, проклятия и смерти: «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою» (Гал. 3:13). В ее основе лежит догмат о Боговоплощении, о Богочеловеческой личности Иисуса Христа.

В «Душеполезных поучениях» находим следующие указания на важность догмата о Боговоплощении в практической жизни: «Итак, пришел Господь наш, сделавшись нас ради человеком, чтобы, как говорит св. Григорий, подобным исцелить подобное: душою – душу, плотию – плоть, ибо Он по всему, кроме греха, стал человеком» [3, с. 48]. Вслед за Отцами Халкидонского собора авва Дорофей подчеркивает важность Божества и человечества в Иисусе Христе как основание христианского подвижничества. Далее он продолжает рассуждать на основании этой Богооткровенной истины: «Всякий грех, исполненный на деле, опять порабощает нас врагу, поелику мы сами добровольно низлагаем себя и порабощаем ему. Не стыд ли это и не великое ли бедствие, если мы после того, как Христос избавил нас от ада Своею кровию, и после того, как мы все сие слышим, опять пойдем и ввергнем себя в ад?» [3, с. 264]. Этим высказыванием

авва Дорофей как бы стыдит христианина за возвращение ко греху, но сразу и вдохновляет на новый подвиг, напоминая главное событие христианской и всей человеческой истории – Воскресение Иисуса Христа из мертвых: «Итак, ныне Пасха Господня, день светлого праздника, день Воскресения Христа, распявшего грех, за нас умершего и воскресшего» [3, с. 257].

Важно отметить следующее. Авва Дорофей, равно как и многие аскеты-подвижники, не ставил перед собой цели доказывать Богооткровенные истины. Вся подвижническая жизнь строилась на полном принятии их душой и сердцем. Поэтому в его трудах акцент делается на человеческий подвиг преодоления греха и достижения обожения, основанный на безусловном фундаменте учения Церкви. Тем не менее у аввы Дорофея обнаруживаются изумительные по красоте и глубокие по силе понимания рассуждения о Богочеловечестве Иисуса Христа. Например, подчеркивая важность Богочеловечества для сотериологии, он размышляет о событии Входа Господня в Иерусалим: «Для чего Господь воссел на жребя? Он воссел на жребя для того, чтобы душу нашу, уподобившуюся, как говорит Пророк, скотам бессловесным и несмысленным, – яко Слово Божие, – обратить и покорить Своему Божеству. Что означает, что Его сретают с пальмовыми и масличными ветвями? Когда кто пойдет на брань со врагом своим и возвратится победителем, то все подданные встречают его, как победителя, с пальмовыми ветвями: ибо пальмовые ветви суть символ победы» [3, с. 234].

Христианская сотериология основана на том, что изначально Бог создает прекрасный, совершенный мир: «И увидел Бог всё, что Он создал, и всё было хорошо весьма» (Быт. 1:31). Но человек своей свободной волей вносит грех, разрушение и смерть в этот прекрасный мир. Однако Бог не оставляет Своей заботы о мире и делает всё для спасения человека – вплоть до того, что Сам становится Человеком, тем самым возвращая людям возможность обожения. Авва Дорофей об этом пишет так: «Человека же Бог создал Своими руками и украсил его, а всё другое устроил для служения ему и успокоения его, поставленного царем над всем сим; и даровал ему в наслаждение сладость рая, а что еще удивительнее, когда человек лишился всего этого через грех свой, Бог опять призвал его кровию Единородного Сына Своего» [3, с. 260].

Как видно из вышеприведенного, догмат о Боговоплощении находится в самой непосредственной связи с человеческой жизнью, совершенствованием и в итоге обожением.

Пастырство

В православном вероучении пастырством называется наука об особом служении людям ради Бога, образец которого дан Самим Господом нашим Иисусом Христом. Во время Своего общественного служения Иисус Христос по-разному показывал этот образец. Это чудеса и исцеления, это проповедь и терпеливое разъяснение поучений и притч ученикам наедине. Несомненно, вершиной пастырского служения Иисуса Христа являются все события Тайной Вечери.

Авве Дорофею дано было основать и возглавить монастырь, т. е. воплотить идеал пастырского служения Спасителя. Хотя пастырство и нельзя в полном смысле отнести к догматической системе, тем не менее можно с уверенностью говорить о нем в контексте сотериологии.

По подобию пастырства Иисуса Христа, открытого в Его общении с учениками, авва Дорофей дает наставления живущим в монастырях: «Ничто так тесно не соединяет людей между собою, как то, когда они сорадуются друг другу в одном и том же и имеют одинаковый образ мыслей» [3, с. 253]. Это высказывание напоминает о событиях, совершенных в Сионской горнице накануне распятия и смерти Спасителя. И далее он раскрывает свою мысль о значимости каждого в общем деле: «Чем кажутся вам общежития? Не суть ли они одно тело и все составляющие общежитие члены друг друга? Правящие и наставляющие суть глава; наблюдающие и исправляющие – очи; пользующие словом – уста; слушающие их – уши; делающие – руки, а ноги суть посылаемые и исполняющие служение. Глава ли ты? – Наставляй. Око ли? – Наблюдай, смотри. Уста ли? – Говори, пользуй. Ухо ли? – Слушай. Рука ли? – Делай. Нога ли? – Служи. Каждый да служит телу по силе своей, и старайтесь постоянно помогать друг другу: или учением, влагая слово Божие в сердце брату, или утешением во время скорби, или подаянием помощи в деле служения» [3, с. 121].

Приведенные цитаты наглядно показывают взаимосвязь между догматическими положениями сотериологии и практической жизнью христианской общины.

Эсхатология

Эсхатология, согласно православному вероучению, наука о конце времен. «Во всех делах твоих помни о конце твоем, и вовек не согрешишь» (Сир. 7:39), сказано в книге Премудростей Иисуса, сына Сирахова. Догмат об окончании земного бытия и последующего воздаяния выражен в трех членах Символа Веры: «И паки грядущаго со славою судити живым и мертвым, Егоже Царствию не будет конца»; «Чаю воскресения мертвых»; «и жизни будущаго века. Аминь».

Эта Богооткровенная истина является важным мотиватором для ежедневного духовного делания. Вот как определяет ее место авва Дорофей: «Бог человеколюбец да подаст нам слышать и исполнять то, что слышим, чтобы слова сии не послужили нам на осуждение в день суда. Ибо Ему подобает слава во веки. Аминь» [3, с. 227].

Следует отметить, что память смертная, ответ Богу о прожитой жизни всегда являлись краеугольным камнем православного подвижничества. Авва Дорофей, поучая братию о важности памяти смертной, рассказывает: «Так, когда авва Агафон приближался к кончине и братия сказали ему: “И ты ли боишься, отче?” – он отвечал: “Сколько мог, я понуждал себя сохранять заповеди, но я человек и почему могу знать, угодно ли дело мое Богу? Ибо иной суд Божий и иной человеческий”» [3, с. 77].

Авва Дорофей открывает поразительную по глубине любовь к Спасителю. Для него трагедия окончания земного бытия и возможное осуждение состоят не в страхе мучений, но в страхе быть отлученным от Бога: «Если бы и не текла река огненная и не предстояли страшные аггелы, но только призывались бы все человеки на суд и одни, получая похвалу, прославлялись бы, другие же отсылались бы с бесчестием, чтобы не видеть им славы Божией, то наказание оным стыдом и бесчестием и скорбь об отпадении от толиких благ не была ли бы ужаснее всякой геенны?» [3, с. 192]. Вершиной совершенствования христианского подвижничества является состояние сына, который любит Отца и боится лишь одного – обидеть Его и быть разлученным с Ним.

****

Подводя итог нашего исследования, можно с уверенностью сказать о том, что для правильной практической духовной жизни христианина, евангельского совершенствования и – как главная цель – обожения важно теоретическое изучение догматических положений, в которых выражена Богооткровенная истина. Свт. Кирилл Александрийский, предшественник аввы Дорофея, писал: «Стараться следовать святым догматам – это достойно удивления. Это доставляет жизнь бесконечную и блаженную, и понесенный для этого труд не останется без возмездия. Свет дел, если он чужд правых догматов и неповрежденной веры, душе человеческой, как думаю, не доставит никакой пользы» [6, с. 114–115].

Список источников и литературы

1. Душеполезные поучения и послания преподобного отца нашего аввы Дорофея с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. 8-е изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. Репринт: Нью-Йорк, 1970.
2. *Авва Вениамин.* См.: Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 1845.
3. *Агапит, архим.* Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. В 2 ч.Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра: Посад, 1992.
4. *Мефодий (Зинковский), иером.* Святоотеческое учение о догмате и ереси. URL: https://azbyka.ru/svyatootecheskoe-uchenie-o-dogmate-i-eresi (дата обращения: 21.03.2023).
5. *Карташев А. В.* Вселенские соборы. М.: Библиополис, 2002.
6. *Кирилл, архиепископ Александрийский.* На святой символ // Восточные отцы и учители Церкви V века: антология. М., 2000.
7. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр СЭИ, 1991.
8. *Максим Исповедник, преп.* Диспут с Пирром // Творения преподобного Максима Исповедника: в 2 кн. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993.

9. *Максим Исповедник, преп.* К Феопемту схоластику // Творения преподобного Максима Исповедника: в 2 кн. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993.

10. Октоих, сиречь Осмогласник с 5-го гласа по 8-й. М.: Правило веры, 2003.

11. *Варнава (Беляев), еп.* Основы искусства святости: опыт изложения православной аскетики. В 4 т. Н. Новгород: Изд. Братства во имя святого князя Александра Невского, 1995. Т. 1: О трех степенях Богопознания. О предметах религиозного познания. «Душевный человек» в борьбе со страстями (начало); сост. П. Г. Проценко. 1995.

12. *Дворкин А. Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: курс лекций. 4-е изд., испр. М.: Риза; Н. Новгород: Христианская библиотека, 2008.

13. Преподобного Феодора Студита огласительные поучения и завещание. Калуга, 1896.

14. *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М.: Познание, 2021.

15. Сокровищница духовной мудрости: антология святоотеческой мысли. В 12 т. Изд. Московской Духовной Академии и Введенской Оптиной Пустыни, 2007–2011.

16. *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. М.: Путем зерна, 2000.

17. *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Т. 1. Эссекс –Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; М.: Паломникъ, 2003.

18. *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). Эссекс – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; М.: Паломникъ, 2001.

19. *Софроний (Сахаров), иером.* Старец Силуан. Париж, 1952.

20. *Фельми К. Х.* Введение в современное православное богословие. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2014.

21. *Филарет, архиеп.* Обзор русской духовной литературы (862–1720). СПб., 1857. № 74.

22. *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Лепта, 2002.

Иванов А. Е.

Тропарь третьей песни первого канона Святой Пятидесятницы на церковнославянском языке (богословско-филологический анализ)

Научный руководитель Маршева Л. И.,
доктор филологических наук, профессор

Сретенская духовная академия

(г. Москва)

Аннотация. *В настоящей статье проведен богословско-филологический анализ тропаря третьей песни первого канона Пятидесятницы на церковнославянском языке, который заключается прежде всего в поступательном структурно-смысловом прояснении текста.*

Ключевые слова: *церковнославянский язык, греческий язык, Пятидесятница, канон, тропарь, песнь.*

День Святой Пятидесятницы, или Святой Троицы, является одним из главных православных праздников. В этот день на утрени читаются два канона – многострофные церковные песнопения [2, с. 204]. Первый канон приписывается прп. Косме Маюмскому [7, с. 243], второй – прп. Иоанну Дамаскину [8, с. 455] (в славянской традиции – Иоанну Арклийскому [7, с. 241]).

Прп. Косма Маюмский регулярно обращается к библейскому тексту, а также к известным святоотеческим трудам. Он преимущественно акцентирует внимание на событиях дня сошествия Святого Духа на апостолов и стремится раскрыть учение Церкви о равночестности Третьей Ипостаси Святой Троицы с другими Лицами. Но в связи с развитием языка богослужебные тексты становятся менее понятными для людей, поэтому необходимо произвести структурно-смысловые прояснения.

Греческий текст [10, с. 189]	*Богослужебный текст* [8, л. 242]	**Возможная версия структурно-смыслового прояснения**
Ἡ τοῦ θείου Πνεύματος ἐπιδημήσασα δύναμις, τὴν μερισθεῖσαν πάλαι φωνήν, κακῶς ὁμονοησάντων, εἰς μίαν ἁρμονίαν θείως συνῆψε, γνῶσιν συνετίζουσα πιστοὺς τῆς Τριάδος, ἐν ᾗ ἐστερεώθημεν.	Бж҃е́ственнагѡ дх҃а наше́дшаѧ си́ла, раздѣ́льшїйсѧ дре́вле гла́съ, ѕлѣ̀ согласи́вшихсѧ, во є҆ди́но прили́чїе бж҃е́ственнѣ совокꙋпѝ, вѣ́дѣнїемъ тр҃цы вразꙋмлѧ́ющи вѣ́рныѧ, въ не́йже ᲂу҆тверди́хомсѧ.	Низше́дшаѧ на ᲂу҆ченикѡ́въ си́ла бж҃е́ственнагѡ дх҃а во є҆ди́но созвꙋ́чие бж҃е́ственнѣ соединѝ, раздѣ́льшїйсѧ дре́вле ѧзыки, ѕлѣ̀ согласи́вшихсѧ, вразꙋмлѧ́ющи насъ вѣ́дѣнїемъ тр҃цы, въ не́йже ᲂу҆тверди́хомсѧ.

Первая часть данного тропаря отсылает к событиям Сошествия Святого Духа на апостолов (Деян. 2:1-3) и противопоставляется второй части, где видна аллюзия на фрагмент из книги Бытия, где говорится о вавилонском смешении языков (Быт. 11:6-7).

Одним из мест тропаря, затрудняющим понимание, является слово ἐπιδημήσασα (аористное причастие, активного залога, единственного числа, женского рода, nominativus), которое происходит от ἐπιδημέω, «жить у себя», «пребывать в своей стране», «присутствовать», «возвратиться домой», «прибывать», «приезжать», «поселяться» [2], переведенное как наше́дшаѧ. В этом месте идет речь о сошествии Святого Духа на апостолов (Деян. 2:1-4), т.е. силы Божией. В самом тропаре отсутствует информация о том, на кого произошло схождение, но в самом ирмосе данной песни находим: ᲂу҆ченикѡ́мъ. В связи с этим предлагается употребить низше́дшаѧ для более удобного восприятии, что согласуется с переводами Е. И. Ловягина [6, с. 74] и М. Н. Скабаллановича [7, с. 83] и добавить на ᲂу҆ченикѡ́въ, которое имеется у священника Михаила Желтова [4, с. 31].

Также в церковнославянском переводе причина трудности восприятия этого тропаря заключается в структуре предложения, где подлежащее и сказуемое разделены развернутым дополнением, поэтому стоит перенести ранее предложенную фразу в начало предложения. См.: Е. И. Ловягина [6, с. 74] и М. Н. Скабаллановича

[7, с. 83]. А развернутое дополнение: раздѣльшїйсѧ дре́вле гла́съ, ѕлѣ̀ согласи́вшихсѧ, переместить за сказуемое См.: Е. И. Ловягина [6, с. 74] и М. Н. Скабаллановича [7, с. 83] и свящ. М. Желтов [4, с. 31].

Далее рассмотрим выражение εἰς μίαν ἁρμονίαν θείως συνῆψε – во є҆ди́но прили́чїе бж҃е́ственнѣ совокꙋпѝ.

μίαν (прилагательное, единственное число, женский род, accusativus) – от греческого εἷς, «один», «единый», «некий», «какой-то», «первый» [2].

ἁρμονίαν (существительное, единственное число, женский род, accusativus) – от греческого ἁρμονία, «скрепление», «связь», «паз», «щель», «скрепа», «соглашение», «договор», «установление», «порядок», «душевный склад», «порядок», «строй», «лад», «слаженность», «соразмерность», «стройность», «гармония» [2].

συνῆψε (глагол, 3 склонение, единственное число, аорист индикатив актив) – от греческого συνάπτω, «связывать», «соединять», «сочетать», «завязывать», «заключать» и др. [2].

Предлагается во є҆ди́но созвꙋ́чие бж҃е́ственнѣ соединѝ. Так как ἁρμονία передано на церковнославянский как «приличие», что вызывает ряд ассоциаций с современным лексическим значением слова «вежливость, пристойность в поведении, в словах» [5, с. 981]. Поэтому для расподобления уместно поставить *созвучие,* так как далее будет идти речь по язык. См.: М. Н. Скабаллановича [7, с. 83] и свящ. М. Желтов [4, с. 31].

Далее стоит рассмотреть выражение τὴν μερισθεῖσαν πάλαι φωνήν, κακῶς ὁμονοησάντων – раздѣльшїйсѧ дре́вле гла́съ, ѕлѣ̀ согласи́вшихсѧ.

Слово μερισθεῖσαν (причастие, аорист пассив, единственное число, женский род, accusativus) от греческого μερίζω, «делить», разделять», распределять», «разделяться», «распадаться», «разниться», «отличаться» [2].

πάλαι (наречие, неопределенная форма) – от греческого «прежде», «раньше», «давно», «издавна» [2].

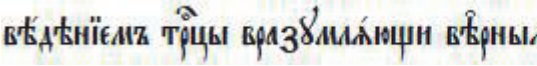
φωνήν (существительное, единственное число, женский род, accusativus) – от греческого φωνή, «звук», «голос», «гудение», «крик», «возглас» [2].

κακῶς (прилагательное, множественное число, мужской род, accusativus) – от греческого κακός, «плохой», «неопрятный»,

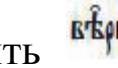
«изношенный», «негодный», «нерадивый», «злой», «порочный», «подлый», «злобный», «враждебный», «зловещий», «ужасный» [2].

ὁμονοησάντων (глагол, 3 склонение, множественное число, аорист активный, повелительное наклонение) – ὁμονοέω, «быть одинакового мнения», «быть единодушным», «быть согласным», «соглашаться» [2].

В данном месте упоминается разделение языков в Ветхозаветные времена. Поэтому предлагается раздѣльшїйсѧ дре́вле ѧ҆зы́ки, ѕлѣ̀ согласи́вшихсѧ.



γνῶσιν συνετίζουσα πιστοὺς τῆς Τριάδος, ἐν ᾗ ἐστερεώθημεν – вѣ́дѣнїемъ тр҃цы вразꙋмлѧ́ющи вѣ́рныѧ, въ не́йже оу҆тверди́хомсѧ. Предлагается вразꙋмлѧ́ющи насъ вѣ́дѣнїемъ тр҃цы, въ не́йже оу҆тверди́хомсѧ. Для удобства восприятия переместить в предложении слова. См.: Е. И. Ловягина [6, с. 74] и М. Н. Скабаллановича [7, с. 83] и свящ. М. Желтов [4, с. 31]. Также сменить вѣ́рныѧ на на́съ, так как верными именуются христиане, для которых и совершается богослужение, поэтому уместно заменить на местоимение.



Итак, канон Святой Пятидесятнице нуждается в дальнейшем изучении, богословском и филологическом анализе для понимания смыслов текста современными людьми.

Список источников и литературы

1. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.

2. *Желтов М., свящ.* Канон // Православная энциклопедия. Т. 30. М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2012. С. 204–212.

3. *Желтов М., свящ.* Тексты службы праздника Пятидесятницы на церковнославянском и русском языках с пояснениями и комментариями. М., 2022. 104 с.

4. *Кузнецов С. А.* Большой толковый словарь русского языка. СПб.: Норинт, 2000. 1534 с.

5. *Ловягин Е. И.* Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках. СПб.: Синодальная типография, 1875. 243 с.

6. *Скабалланович М. Н.* Христианские праздники. Пятидесятница. Кн. 5. Киев: Издание журнала «Проповеднический листок», 1916. 179 с.
7. Триодь Цветная. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2002. 752 с.
8. Cosmas Hierosolimitanus. Notitia // P. 98. Col. 455–456.
9. ΠεντηκοστάριονΧαρμόσυνον. Βενετία: Οφοινίε, 1890. 242 ς.

Карпук А. В.

Критика конкретно-исторического метода в богословии Э. Трёльча по статье «Об историческом и догматическом методе в богословии»

Научный руководитель прот. Димитрий Сизоненко,
кандидат богословия, доцент

Санкт-Петербургская духовная академия

(г. Санкт-Петербург)

Аннотация. *В статье кратко представлен критический обзор богословской методологии лютеранского теолога Э. Трёльча на основании его статьи «Об историческом и догматическом методе в богословии». Выявляются не только слабые места конкретно-исторического метода (радикальная возможность, отсутствие гаранта успешности, своеобразная рефлексия догмата), но и конкретный философский субстрат дискурса, а также проводится сравнение протестантской, православной и римско-католической интуиций догматической реальности. В конце статьи приводятся соответствующие выводы и оценка богословской методологии лютеранского теолога.*

Ключевые слова: *Э. Трёльч, Ю. Кафтан, Ф. Нибергаль, богословие, метод, конкретно-исторический, абстрактно-догматический, критика, Г. Гегель, история.*

Довольно трудно критически оценивать то, что оформилось очень давно, да еще и внесло вклад в развитие той или иной

области деятельности человеческого духа. Еще труднее подвергать критическому анализу те феномены, от возникновения которых прошло относительно немного времени, однако вызревание которых занимает чуть ли не всю историю развития европейской цивилизации.

Одним из таких феноменов является развитие исторического концепта. Сейчас нас интересуют не столько хронологические рамки, в пределах которых возникла проблема истории (это при желании можно было бы отнести к области ветхозаветной религиозности), сколько тотальность данной проблемы. Действительно, каждая религиозно-культурная общность отвечала на вопрос истории по-разному. Как представляется, можно выделить три основных исторических интуиции: циклическую, лучевую и иллюзорную. Первая интуиция, с некоторого рода оговорками, характерна для греко-римского античного мира, вторая – для христианской традиции, а третья, представляющая собой по большому счету отсутствие всякой интуиции, – Востока.

Для того чтобы убедиться в адекватности первых двух исторических концепций, достаточно обратить внимание на то, как в древности в указанных религиозно-культурных контекстах решался вопрос смерти. Античность отстаивала концепцию метемпсихоза (и шире – концепцию сферы как идеальной и топологически оптимальной формы) на основании вечности мира, субъектом которого является живой человек. Иудеохристианская традиция, утверждая, что у мира есть начало как у реальности, сотворенной ex nihilo, с необходимостью постулирует и конец его (пусть и в смысле радикального преобразования в его «такости»).

Приступая к критике in brevi исторического метода Э. Трёльча (1865–1923), изложенного им в статье «Об историческом и догматическом методе в богословии» (1900), важно помнить, что данный метод основывается им как раз на христианской интуиции исторического процесса, подкрепляемой последними философскими достижениями его эпохи. Под философскими достижениями мы разумеем, конечно, философию истории Г. Гегеля, а вернее модусы ее интерпретаций, которыми были необычайно богаты XIX и XX вв. История для Гегеля была прежде всего логическим концептом, понятием, i. e. результатом определенной логической операции, коей является необходимое развертывание абсолютного Weltgeist до максимальных пределов

собственной имманентности этому миру. В пределе собственной имманентности Weltgeist соответствует собственной абсолютности, опознавая ее. Именно поэтому истинно осуществившая себя идея-понятие («конкретно-идеальное, конкретная общность»), когерентная собственной предметности, есть, по Гегелю, «действительность» (Wirklichkeit), тогда как несоответствие идеального собственной конкретности становится в логическом дискурсе философа Erscheinung («явлением»).

Трёльч развивает конкретно-историческую богословскую методологию в пику абстрактно-догматическому методу Кафтана и Нибергаля. По его собственному убеждению, открытие смысла истории эпохой Aufklärung'а составляет центральную и ключевую ее заслугу [2, с. 36], а оформление исторической доктрины и герменевтика ее «берлинским профессором» становятся вехой, игнорировать которую невозможно. И хотя Трёльч принимал достижения гегелевской философии со значительными ограничениями, тем не менее факт того, что именно Гегель является вдохновителем богословской интуиции Э. Трёльча, представляется нам очевидным и бесспорным. «Я вполне отдаю себе отчет в том, – пишет Э. Трёльч, – что опирающееся на такой религиозно-исторический метод представление христианского жизненного мира не убедит атеистически или религиозно-скептически настроенных людей. Такая цель здесь вовсе не преследуется. Метод призван удовлетворить потребность в логической последовательности и цельности представления» [2, с. 30].

Первым слабым местом исторической методологии Трёльча, с нашей точки зрения, становится *радикальная возможность* конкретно-исторического метода, которую богослов усматривает в факте нивелирования метода догматического – как методологически несостоятельного и игнорирующего результаты достижений исторической науки. Превосходство исторического метода, согласно Трёльчу, заключается в трех моментах: критике, конструировании аналогий, а также в поиске взаимоотношений между историческими моментами. Можно сказать, что их дифференциация возможна лишь логически, поскольку на практике все три представляют единый дискурс. Так, за критикой исторических событий скрывается лишь признание тотальной относительности всего в сфере исторического, что, в свою очередь,

дает возможность сопоставления соответствующих отдельных моментов для построения аналогий. Именно аналогия процессов делает историческую ткань прозрачной для замечаний и герменевтики процессов грядущих. Иными словами, история у Трёльча обладает архитектоническим характером, при котором каждое последующее событие может быть объяснено и даже предсказано на основании аналогического сопоставления предыдущих, тогда как само это событие не обладает герменевтическим потенциалом для них. Такая точка зрения позволила богослову «вывести» ветхозаветную религию Израиля из религиозных аналогий семитских народных интуиций, а христианство и Церковь провозгласить результатом «разложения» иудейства и взаимодействия с реальностью Римской ойкумены. Даже секта мыслится в оптике церковного творчества (хотя следовало бы наоборот). Трёльч, при всей уникальности «момента истории», implicite признает гомогенность, лежащую в основании исторического процесса. Словно история в каждый момент времени, вне зависимости от поверхностных атомарных модификаций (в терминологии Трёльча «относительных»), носящих акцидентальный характер, на глубине оставалась тождественной самой себе («оригинальному содержанию» у Трёльча). Помимо этого, появляется склонность абсолютизировать этот единый исторический субстрат как единственную возможность «понять и почувствовать различия» [2, с. 30]. Лапидарная формула герменевтики истории такова: историческое суждение возможно в силу только лишь того, что основание данного суждения всегда одно и то же. Это неизбежно и логически необходимо, поскольку любая архитектоника предполагает наличие терминальных (метафизических) форм, не сводимых к другому. «Ему (историческому методу. – *Прим. авт.*) с неудержимой необходимостью свойственна потребность в созидании ткани себя взаимно обуславливающих деятельностей человеческого духа, – пишет Э. Трёльч, – которые ни в коем моменте не являются изолированными и абсолютными, но везде находятся в связи и именно по этой причине могут быть поняты только в соотнесенности с неким, по возможности все охватывающим целым» [1, с. 26]. Трёльч, по неизвестным нам причинам, аккуратно упускает вывод о терминальных формах, вставая тем самым в оппозицию Гегелю, говоря, что учение Гегеля «должно быть

освобождено от метафизики абсолютного, диалектики противоположностей и его специфически логического понимания религии» [1, с. 39]. Если под «логическим пониманием религии» Гегеля Трёльч имеет в виду теорию стадиального развития форм религиозности [1, с. 266–267, 346], то отказ от диалектики производится в пользу аналогического метода в исторической герменевтике. Так, историческая интуиция Трёльча становится прокрустовым ложем для гегелевской философии истории и философии религии.

Вера в возможности конкретно-исторического метода, с помощью которого «еще не проясненные части будут прояснены» [2, с. 26], – что это, как неэвристический успех? С нашей точки зрения, непоследовательность Трёльча (и в этом его второе слабое место) заключается в постулировании наряду со всемогуществом историко-критической методологии, не только проясняющей предмет, но и радикально изменяющей субъект-объектную парадигму и образ мыслей историка, невозможности считать такую находку удачной. Не совсем ясно, на каких основаниях богослов сначала требует во власть этого метода не только мизинец, но и всю руку, а затем указывает, что результаты его, оправдавшись «в малом и единичном», могут без труда экстраполироваться не только на само целое, но даже на сам «принцип рассмотрения» [2, с. 27]. Выразительность и понятность исторических моментов лишают историю какой бы то ни было тайны, но всё подчиняют законам исторической связности. Исторические часы, будучи единожды заведены Богом, больше не требуют вмешательства Часовщика. Конечно, Э. Трёльч не деист, поэтому сделать подобного рода вывод, как нам кажется, ему мешает его же собственная, личная убежденность – i. e. то самое «пустое место, которое предоставляет свободное пространство для воздействия высшей силы» [2, с. 44]. Это еще один «абсолютный» тупик, в который упирается исторический метод, чем ставится под сомнение его всемогущество. Душа человека – единственное место, не подпадающее под законы исторической связности: «Мы полагаем, что откровение, которое мы познаем и почитаем в вере, действует именно в этом месте, не поддающемся никакому анализу» [2, с. 44]. Данный (хоть и с мистическим оттенком) тезис Нибергаля вполне можно приписать и Трёльчу. Ведь от чего, при всем том, что объективные причины тому способствуют, не

признать за исторической методологией *абсолютную* богословскую адекватность и успешность, кроме как потому, что абсолютизация чего бы то ни было уже означает для Э. Трёльча проигрыш?

Слабость теории немецкого богослова заключается в том, что автономность исторического процесса, обусловливаемого законом исторической связности, приходится принимать с очень большим количеством оговорок. Главный вопрос, который Трёльч оставляет как бы в тени: свободен ли Бог от истории и если нет, то можно ли такому Богу молиться? Четкого отрицательного ответа, подобно Гегелю, Трёльч не дает. Разрыв исторической ткани, совершенный единожды личностью Христа, неприемлем для Трёльча, поскольку это означало бы признать ее (личности) сверхисторичность и свободу от исторической сизигии. А вслед за этим и свободу от исторической тотальности души каждого истинно верующего христианина, поскольку теозис есть не что иное, как возрастание в «меру возраста Христова» (Еф. 4:13), стремление к уподоблению Ему, реализация потенциала Божественных образа и подобия в человеке. Этот абсолютный характер личности Христа, а в Нем и личности каждого человека, по мысли Трёльча, предполагает такое «представление о человеке, который оказывается целевой причиной прорыва такого рода особого божественного действия… спасение которого и становится причиной экстраординарных действий по восстановлению порядка» [2, с. 35]. Это означало бы признание, как мы уже сказали, тезиса Нибергаля, «чтобы те полезные силы, которые помогают нам в нашем крайне бедственном положении, приписать Богу, ибо в этом мире нам не ведомо такое место, где они могли брать свое начало» [2, с. 44]. Однако и этого признания Трёльч не делает, парируя тем самым приведенный выше тезис Нибергаля.

Последнее, на что хотелось бы обратить внимание, прежде чем перейти к выводам, – это, собственно, то, почему Трёльч отрицает догматический метод богословствования. Догмат у Трёльча выступает синонимом «абсолютного авторитета», того, чего нельзя преступить: догматический подход рассматривает определенные состояния и представления как само собою разумеющееся, абсолютизируя их в качестве неизменных норм» [2, с. 26]. В этом, как нам кажется, заключается основная ошибка его богословского дискурса. Излишне акцентировать внимание на

том, что подобная точка зрения абсолютно нехарактерна для православной догматической методологии. Догматическое знание в православной традиции богословия, конечно, авторитетно, но его авторитет не «довлеет» над человеком, не редуцирует рациональное дерзновение, а, полагая им границы, указывает, что за их пределами. В этом смысле в Православии догмат воспринимается как рефлексия над символом – «бытием, которое больше самого себя» (свящ. Павел Флоренский) [3, с. 267], как логическая икона, указывающая на превосходящую ее Божественную реальность.

Э. Трёльч абсолютный авторитет догмата воспринимает совершенно иначе, тем самым не понимая главного: догмат у Кафтана был категорией физико-эвдемонистической с трансцендентально-мистическим оттенком и не имел каких-либо концептуальных коннотаций, сопровождающих рациональный дискурс. Догматическое Кафтана – Нибергаля соответствовало мистическому. Догмат в модели Трёльча, будучи как бы трансцендентальной установкой абсолютного знания о Боге, есть результат рационального «обожествления иконы», поэтому и необходимо было, согласно его концепции, методологически отказаться от «метафизического абсолютного» Гегеля. (Иррациональное «мистическое» Кафтана -Нибергаля преломляется в сверхрациональное «метафизическое».) Догматизм Кафтана, в отличие от православного понимания догмата как указания на Божественную реальность, благодаря мистическому контексту был самой Божественной реальностью «сверху», пространством медитации, а не рационального рассуждения.

Конкретно-исторический метод Э. Трёльча, сопротивляясь абсолютизации догматического концепта, абсолютизирует историю. Логически Трёльч приходит к тому, что отрицает, только в определенной метаморфозе. Именно это заставляет его постоянно оговариваться, что «оригинальное содержание» не противоречит «относительному», что богословие абсолютного христианства подразумевает неабсолютность богословского метода.

На основании всего вышеизложенного можно сделать несколько выводов. Первый заключается в том, что Трёльч, борясь с догматизмом Кафтана, сам догматизирует историю. Полемика двух богословов заключается, в сущности, в ответе на вопрос об

адекватном восприятии догматической реальности. Догматизм, по мысли Э. Трёльча, может оправдать себя только «снизу», на земле, в форме исторического континуума, архитектонически организованного и требующего герменевтики.

Разность в интуициях и в оптике богословской прагматики обусловила недопонимание между двумя фигурами протестантского богословия XIX–XX вв. Система Э. Трёльча – рациональна, тогда как Ю. Кафтан и Ф. Нибергаль настаивают на безусловном мистико-эвдемоническом характере богословия как блаженства жизни души со Христом. В этом заключается второй вывод, который следует из нашего рассуждения.

И, наконец, третий, заключительный вывод (скорее общего, чем специального, характера) заключается в радикальном различии догматических интуиций Православия, Римо-Католицизма и Протестантизма. Причина тому, возможно, представление Протестантизма как «новшества» по отношению к Римско-Католической Церкви и уж тем более к Православной Церкви. Как признается сам Э. Трёльч, «старый метод (догматический. – *Прим. авт.*) можно было бы назвать также католическим методом, поскольку он возник в католическом богословии и приобрел там свою классическую форму, а новый метод вполне может быть назван протестантским, поскольку он сформировался благодаря критике Протестантизма в отношении католического представления об авторитете» [2, с. 36].

Однако хочется все же отметить, что sub specie aeternitatis все различия не должны служить поводом к разделениям, но являться побуждением лучше узнать друг друга в стремлении к общему единству и согласию в Истине.

Список источников и литературы

1. *Гегель Г.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. 452 с.

2. Сравнительное богословие. Немецкий протестантизм XX века: тексты с комментариями. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. 549 с.

3. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины: соч. в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1990. 816 с.

Копылова Н. Г.

Нравственно-аскетические труды святителя Филарета Московского (Дроздова): тематическое и жанровое своеобразие

Научный руководитель Дьячкова Н. А.,
доктор филологических наук, профессор

Миссионерский институт

(г. Екатеринбург)

Аннотация. *Статья написана на основе исследования тематического и жанрового содержания нравственно-аскетических трудов свт. Филарета Московского, проведенного в рамках курсовой работы бакалавра теологии. Автор приходит к выводу, что темы святости, устройства монашеской общины и православной семьи, христианского отношения к государству являются основными в пастырских трудах.*

Ключевые слова: *послушание власти, воспитание детей в христианском духе, упование на Господа, Промысл Божий.*

Свт. Филарет Московский (Дроздов) – один из самых выдающихся русских богословов. Его нравственно-аскетические труды состоят из слов, речей, духовных советов, наставлений, проповедей, административных документов, писем, стихотворений, статей. По выражению И. В. Киреевского, в них «много бриллиантовых камушков, которые должны лежать в основании Сионской крепости» [1]. Ощущая себя частью русского и церковного сообщества, свт. Филарет жил, проповедуя христианскую истину.

Настоящим достоянием является переписка святителя с лицами разных званий и состояний. Эти письма они сберегли как драгоценное сокровище, которое интересно историкам, богословам, литературоведам. Так, по мнению К. Е. Скурата, их язык, как и всех прочих творений, при всем разнообразии содержания отличается ясностью, выразительностью, точностью, а подчас и тонким юмором [4, с. 79–80]. О наполненности писем богословием

указывает в своих трудах о Филарете Московском прот. Георгий Флоровский [9].

В своих литературных трудах свт. Филарет живо отзывался на происходящие события. Повествуя о житии прп. Сергия [6], он рассказывает о влиянии преподобного на политические события того времени. Житие является необычным жанром. По словам В. О. Ключевского, «житие – не биография, – а назидательный панегирик в рамках биографии… образ святого в житии не портрет, а икона, житие обращено… к молящемуся, поучая, настраивает, стремится превратить душеполезный момент в молитвенную наклонность, описывает личную жизнь, личность…как воплощение вечного идеала» [2, с. 46–47]. Говоря о событиях жизни прп. Сергия, свт. Филарет обращается к современникам, проводившим свои дни чаще всего в развлечениях и житейской суете, тем самым он заботится о душах своей паствы. Опираясь на авторитет Священного Писания и памятуя о подвиге русского святого, свт. Филарет призывает свою паству быть христианами, верными традиционному Православию.

Рассматривая церковно-государственные отношения, святитель формулирует мысль о богоизбранности государственной власти. На вопрос, что есть государство, он отвечает так: «Некоторый участок во всеобщем владычестве Вседержителя, отделенный по наружности, но невидимою властью сопряженный с единством всецелого…» Святитель утверждает, что всё в государстве взаимосвязано и подчинено Богу. Правильное направление в жизни государства приносит пользу всему обществу и православной семье внутри этого государства. По определению свт. Филарета, государство – это союз, члены которого должны быть едины, их интересы – общими, они должны обладать свободой как внутренней, нравственной, так и внешней [5].

Филарет Московский определяет истинную, христианскую свободу как «деятельную способность человека, не порабощенного греху, не тяготимого осуждающею совестию, избирать лучшее при свете истины Божией и приводить оное в действие при помощи благодатной силы Божией». Делая такой вывод, он опирается на текст из Священного Писания: «Если пребудете в Слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:31–32).

Беря за основу слова апостола Петра: «Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро» (1Петр. 2:13–14), – свт. Филарет вменяет гражданам в обязанность подчиняться своему правителю, потому что только это гарантирует порядок и безопасность в обществе, которые являются основой его существования.

В труде о христианском учении свт. Филарет продолжает размышлять о государстве и человеке. Он повторяет, что «несть бо власть, аще не от Бога; сущия же власти от Бога учинены суть» (Рим. 13:1). На примере того, как не выходит из отцовской воли сын, святитель утверждает об обязательном послушании власти, данной Богом. Он поясняет, что не сам отец сотворил себе власть и не сын наделил его властью, а власть произошла вместе с человеком от Того, Кто сотворил человека, значит, «высочайшее начало первой власти, а следственно, и всякой последующей между человеками власти есть в Боге – Творце человека» [8].

Обращаясь к согражданам, святитель раскрывает свою любовь к России и также просит их беречь страну. В своих словах он опирается всегда на текст Священного Писания: «Когда темнеет на дворе, усиливают свет в доме. Береги Россию и воздвигай сильнее твой внутренний, домашний свет, потому что за пределами твоими, по слову пророческому, “тьма покрывает землю, и мрак на языки”» (Ис. 60:2).

Взывая к правителям государств, Филарет Московский предписывает им брать пример с небесного достоинства «и к положенным на них чертам образа небесного верно присоединять требуемые от них богоподобную правду и благость, небесную недремленность, чистоту мысли, святость намерения и деятельности! О, если бы все народы довольно разумели небесное достоинство царя и устроение царства земного по образу небесному, и постоянно себя ознаменовывали чертами того же образа – благоговением и любовью к царю, смиренным послушанием его законам и повелениям, и взаимным согласием, и единодушием, и удаляли от себя все, чему нет образа на небесах, – превозношение, раздор, своеволие, своекорыстие и всякое зло мысли, намерения и действия! Все царства земные были бы достойным преддверием Царства Небесного» [8].

Будучи убежденным сторонником монашеской жизни, святитель обращается к ней в своем труде под названием «Правила благоустройства монашеских братств в Москве». По его убеждению, главными началами монашеского жития должны быть обеты: послушания, т. е. отречения от своей воли и от своего мудрования, а также целомудрия и нестяжания. Дающие эти обеты должны держать их в основании своей жизни и утверждаться словом Господа Иисуса Христа.

Говоря о государственном и христианском учении, о монашеских братствах, святитель не мог оставить в стороне тему семьи и быта. В наставлениях о создании православной семьи и о семейной жизни Филарет Московский не устает обращаться к словам из Евангелия: «Священное Писание о должностях мужа и жены говорит: мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (Еф. 5:25). Святитель уверен: «Чувствительное и любящее сердце надобно возвысить от любви естественной к духовной, чтобы оно, погружаясь в связи семейные, не погрязло совсем в одной естественной любви» [7]. Он напоминает о рождении детей по Промыслу Божию, о важности наречения их именем святого по вере и любви к этому святому. Словами апостола Петра: «…наследник, доколе в детстве, ничем не отличается от раба, хотя и господин всего: он подчинен попечителям и домоправителям до срока, отцом назначенного (Гал. 4:1–2)» – свт. Филарет показывает родителям образ воспитания человечества Богом. По словам апостола, как указывает Филарет Московский, в воспитании человечества Богом и в воспитании каждого человека родителями и наставниками есть один порядок: в христианском кротком воспитании не исключена древняя строгость, а по мере возраста и образования нужно давать свободу детям – от ее ограничения к расширению [7].

Первым делом образования ребенка, по словам святителя, должно быть образование в вере. Руководительной книгой он считает Библию и на основании библейских правил формулирует уникальный, сущностный принцип педагогической деятельности: воспитывай беззлобно, обличай спокойно, наказывай в меру и с состраданием. «Наказуй, – значит: учи; давай полезные наставления…», – так разъясняет свт. Филарет наставления Соломона о наказании сына.

Святитель говорит также об общественном воспитании, при котором необходимо обращать внимание на воспитание нравственности, а его основанием является благочестие. Он считает обязательным напоминание апостольского наставления воспитывающим: «…воспитывайте… в учении и наставлении Господнем» (Еф. 6:4), т. е. словом и делом руководствуйте детей к жизни благочестивой и честной по учению Христову [7].

Работая в разнообразных жанрах (эпистолярном, поэтическом, жанре проповеди, в публицистике), затрагивая разные темы (житие прп. Сергия Радонежского, устройство монашеской общины, православная семья и ее основания, государство и власть, отношение к ним христианина и др.), свт. Филарет Московский оставил нам богатое духовное наследие. Его труды актуальны и в наши дни.

Список источников и литературы

1. *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений. Т. II. Письмо А. И. Кошелеву, 10 июня 1851 г. // Электронная библиотека Одинцовского благочиния. URL: http://www.odinblago.ru/kireevski_t2/p23 (дата обращения: 13.01.2022).
2. *Ключевский В. О.* Тетрадь с афоризмами: Афоризмы и мысли об истории. М.: Эксмо-Пресс, 2001. 429 с.
3. *Козлов М., прот.* Святой митрополит Московский Филарет о государстве, обществе, культуре // Московская сретенская духовная Академия. URL: https://sdamp.ru/news/n9135 (дата обращения: 28.09.2021).
4. *Скурат К. Е.* Святость Руси. Яхрома: Троицкий собор, 2011. 728 с.
5. Государственное учение Филарета, митрополита Московскаго // Азбука.ру. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/gosudarstvennoe-uchenie/ (дата обращения 29.12.2021).
6. *Филарет Московский (Дроздов), свт.* Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия, Радонежского и всея России чудотворца // Азбука.ру. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/zhitie-prepodobnogo-i-bogonosnogo-ottsa-nashego-sergija-radonezhskogo-i-vseja-rossii-chudotvortsa/ (дата обращения: 29.12.2021).

7. *Филарет Московский (Дроздов), свт.* Как создать православную семью // Азбука.ру. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/kak-sozdat-pravoslavnuju-semju/#0_8 (дата обращения: 29.12.2021).

8. *Филарет Московский (Дроздов), свт.* Христианское учение о царской власти и об обязанностях верноподданных // Азбука.ру. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/hristianskoe-uchenie-o-tsarskoj-vlasti-i-ob-objazannostjah-vernopoddannyh/ (дата обращения: 29.12.2021).

9. *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация // Азбука.ру. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/hristianstvo-i-tsivilizatsija/10 (дата обращения: 13.01.2022).

Панчеев А. Р.

Патриотизм в России как высшая духовно-нравственная ценность Ислама и Православия в условиях вызовов и угроз

(г. Санкт-Петербург)

Аннотация. *В статье рассматриваются духовно-нравственные ценности в Исламе и Православии, их актуальность в современных условиях вызовов и угроз. Раскрывается понятие патриотизма как высшей духовно-нравственной ценности, даются определения данной категории в священных книгах – Коране и Библии.*

Ключевые слова: *духовно-нравственные ценности, Ислам, Православие, Российское государство.*

Геополитические трансформации в системе современного миропорядка привели к межрелигиозному и межнациональному противостоянию в различных регионах мира. Все эти факторы, а также политика глобализации спровоцировали серьезные изменения в социуме, а это, в свою очередь, привело к угрозе разрушения традиционной системы ценностей, определявшей развитие общества на протяжении веков. На смену ей приходят культ безнравственности, вседозволенности, эгоизма, отрицание традиционных семейных отношений, пропаганда однополых

браков, фашизма, расизма, ксенофобии, исламофобии. Таким образом, происходит трансформация сформировавшегося миропорядка, существовавшего на протяжении десятилетий.

В сложившихся условиях недопустимо потерять собственные национальные ориентиры: это чревато потерей национальной независимости. Примером подобного пути является Украина. 4 ноября 2020 г. на встрече с представителями религиозных объединений Президент РФ В. В. Путин сказал: «Важно понимать, что в мире происходят глубочайшие перемены. С серьезными вызовами сталкиваются традиционные ценности. Сложнейшие, крайне чувствительные вопросы межнациональных и межрелигиозных отношений становятся, к сожалению, подчас предметом спекуляций, нечистоплотных геополитических игр. На них пытаются паразитировать экстремисты и радикалы, разжигая взаимную ненависть и вражду... Для нашей большой, огромной страны межнациональный и межрелигиозный мир – это основа основ. Эта сфера нуждается в постоянном внимании органов власти, гражданского общества, средств массовой информации» [1].

В этих условиях особенно актуально обратиться к российской национальной культуре, объединившей достижения народов нашего многонационального государства, традиционным духовно-нравственным ценностям.

В России на протяжении тысячелетий мирно сосуществовали представители традиционных религий. Российская государственность и национальная идеология отличались восточными традициями, что являлось следствием взаимодействия русской и восточных, мусульманских культур. Веками развивался синтез элементов двух культурных миров, ставших затем основой России как многонационального государства. А Ислам и Православие стали его идеологической и духовно-политической основой.

Духовное единство народов России было сформировано во многом благодаря тесному диалогу различных культур и конфессий, так как в их основе лежали общие нравственные ценности. Этот факт явился залогом стабильности России как многонационального и многоконфессионального государства. В условиях беспрецедентного внешнего давления духовным стержнем нашего государства и общества должны стать духовно-

нравственные ценности Ислама и Православия – традиционных религий, где воинский долг и защита Родины являются высшей ценностью.

В Исламе защита родной земли, своего народа, своей страны, обеспечение ее безопасности – одна из основных обязанностей верующего человека перед Всевышним, священный долг, который обязан выполнить настоящий мужчина. Пророк Мухаммад сказал: «Любовь к Родине – часть твоей веры». Во все века приоритетной задачей Ислама было воспитание сильной личности. Мужчина должен был быть бесстрашным воином, защитником слабых и беззащитных, женщин, детей, стариков.

Бегство с поля боя, трусость, проявленная мужчиной в сражении или испытании, расценивались в Коране как один из семи самых больших, смертных грехов. В суре 3, аяте 200 написано: «О вы, которые уверовали! Терпите [тяготы поклонения Аллаху и житейских невзгод], будьте стойки [против врага во время сражений]. И бойтесь Аллаха, – может быть, вы преуспеете» [2, с. 46]. Поэтому в своих проповедях и наставлениях исламские богословы подчеркивали важность патриотического воспитания и уделяли этому большое внимание.

В Исламе верующий человек не может отказаться от выполнения воинской обязанности по защите Родины по религиозным мотивам. Мусульманские организации в России готовят молодое поколение к службе в рядах Вооруженных сил вместе с государственными органами и военными комиссариатами.

Вставая на защиту Родины, мусульманин защищает свой дом и семью, свою культуру и традиции, свою религию и духовно-нравственные ценности. На этом пути он не жалеет ни своего имущества, ни своей жизни. Служба в армии и защита государства – высший долг для каждого мусульманина. Пророк Мухаммад сказал: «Один день службы на заставе на пути Аллаха лучше этого мира со всем, что в нем есть».

Во все века защита Отечества являлась в России священным долгом для верующих, в том числе мусульман. Тот, кто погиб, сражаясь за Родину, веру, честь, семью, является шахидом, т. е. праведным мучеником, кого Всевышний примет в рай. В суре 3, аяте 169 Корана сказано: «Не считай же покойниками тех, которые были убиты [в сражении] во имя Аллаха. Нет, живы они и получают удел от Господа своего» [2, с. 44]. Нельзя считать

шахидами или шахидками тех, кто устраивает террористические акты против мирных, беззащитных людей, или тех, кто сознательно убивает себя. Такой человек совершает страшный грех и попадает в ад. «И не убивайте друг друга. Воистину, Аллах милостив к вам. Мы ввергнем в адский огонь того, кто будет поступать так, [как было сказано], по злому умыслу и склонности к насилию. И это для Аллаха совсем легко», сказано в суре 4, аятах 29, 30 Корана [2, с. 50].

Россия – это родина миллионов мусульман, чьи судьбы неразрывно связаны с ее судьбой.

Если обратиться к Библии, то можно привести такой пример. Отвечая на вопрос законника о том, какая из заповедей важнее всех, Иисус мог выбрать любую из многочисленных заповедей Ветхого Завета, закона Моисея или Десяти заповедей. Вместо этого Он обобщил все заповеди в следующих двух: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22:37–39). То есть невозможно по-настоящему любить Бога, если человек не любит тех, кто идет с ним в земной жизни и кто является духовным чадом Всевышнего. Милосердие как духовный дар любви к окружающим включает в себя доброту, терпение, смирение, щедрость, кротость, надежду (1Кор. 13).

Слова Христа «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13) предопределяют подвиг, к которому призван каждый христианин, представитель народа, гражданин государства. Это защита слабых и угнетенных, тех, кого несправедливо притесняют, обижают, убивают. С глубокой древности сотни, тысячи, миллионы воинов исполняли свой долг. Этот великий подвиг Церковь приравнивает к подвигу мученичества, когда во имя защиты ближнего воин отдает свою жизнь.

Страны НАТО, в том числе США, с 2022 г. ведут гибридную войну против России. При этом полем битвы страны Запада определили территорию Украины, предварительно разрушив ее государственность, сформировав и воспитав ее как нацистское общество, «анти-Россию», вооружив современным оружием. В этой ситуации десятки тысяч добровольцев со всей России встали

на защиту Отечества, исконных духовно-нравственных ценностей, истории и культуры родной страны.

Таким образом, патриотизм во все века был высшей духовно-нравственной ценностью и в Исламе, и в Православии. Особенную важность это приобретает в современных условиях вызовов и угроз Российскому государству.

Список источников и литературы

1. Встреча с представителями религиозных объединений // Официальный сайт Президента Российской Федерации. URL: http://www.kremlin.ru/catalog/keywords/30/events/64644 (дата обращения: 02.03.2023).

2. Коран / пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. М.: Ладомир, Восточная литература. 1995. 582 с.

3. Социальная доктрина российских мусульман. URL: https://bolgar.academy/sveden/files/socialnaya-doktrina-rossiyskih-musulman_1580209181.pdf (дата обращения: 01.03.2023).

Поединщиков И. В.

Иконография Пресвятой Богородицы: к вопросу ее описания и систематизации

Научный руководитель Щепёткин А. В.,
кандидат теологии, доцент

Миссионерский институт

(г. Екатеринбург)

Аннотация. *На основании шести основных иконографических типов, сформировавшихся в доиконоборческий период, в статье приводится обоснование простой и достаточно полной схемы формирования и развития иконографии Божией Матери, основанной на принципе художественно-формальной преемственности.*

Ключевые слова: *иконография, систематизация иконографии, Кипрская Богоматерь, Оранта, Одигитрия, Никопея, Агиосоритисса.*

Иконография Пресвятой Богородицы многообразна и довольно сложна, только в православной традиции насчитывается более трехсот иконографических изводов Божией Матери, не считая тех, которые приняты в других христианских конфессиях. История формирования и развития иконографии Пресвятой Богородицы хорошо изучена, однако в исследованиях, посвященных этой теме, обычно стараются систематизировать иконографию Богоматери посредством выявления иконографических типов, имевших широкое распространение в определенный исторический период, с последующей увязкой их с художественно-историческим процессом. Это делает такую систематизацию несколько запутанной и хаотичной, так как в некоторые исторические периоды в иконографии Богородицы активно использовались изводы, не имевшие широкого распространения в дальнейшем. При таком подходе процесс развития иконографии Богоматери выглядит плохо детерминированным, лишенным четкой общей картины.

Если опереться на шесть основных иконографических типов Богородицы, которые сформировались в доиконоборческий период: это Кипрская Богоматерь, Оранта, Никопея, Одигитрия, Агиосоритисса и Богородица с умиленно раскрытыми перед грудью руками ладонями наружу, то можно получить довольно простую схему развития иконографии Божией Матери и облегчить понимание процесса ее преемственности. Во всем многообразии иконографических изводов Богоматери и многофигурных композиций с ее участием в большинстве случаев используются эти шесть основных типов или их варианты. Конечно, существуют и другие оригинальные иконографические типы, не входящие в данный список, но они имеют либо узкое применение, как, например, изводы Богородицы, применяемые в композиции Рождества Христова, либо не получили широкого распространения в иконописи, как, например, Богоматерь Млекопитательница и т. п., ввиду этого они не смогли объективно оказать существенного влияния на общий процесс формирования и развития Ее иконографии.

Кратко рассмотрим эволюцию перечисленных шести основных иконографических типов.

1. *Кипрская Божия Матерь*. Самый первый евангельский сюжет, встречающийся в римских катакомбах с II в., – «Поклонение волхвов». Со временем он претерпел постепенную эволюцию: Божию Матерь с Младенцем стали изображать лицом к зрителю, затем к волхвам начали добавлять изображения предстоящих и ангелов, а через некоторое время от «исторического довеска» в виде волхвов отказались и появился иконографический тип Божией Матери, сидящей на престоле с Младенцем, иногда в окружении предстоящих. «Предание, издавна укоренившееся в России, дает рассматриваемому нами типу имя Кипрской Божией Матери» [4, с. 316].

Кипрская Богоматерь известна в различных изводах и вариантах, которые разнятся позами, жестами и положением Богородицы и Младенца. С X в. в монументальном искусстве довольно широко распространились изводы Кипрской Богоматери – Панахранта (греч. «Пречистая»), на котором перед Богородицей в центре изображался благословляющий Спас Эммануил [4, с. 322], и Божия Матерь Пантанасса (греч. «Всецарица»), на котором благословляющий Эммануил стоит или сидит на колене сидящей Богородицы [5, с. 114]. Тип Божией Матери Кипрской в русской иконографии стал именоваться Печерской по несохранившейся мозаике XI в. в Успенской церкви Киево-Печерской лавры. От Кипрской Богоматери следует отличать изводы сидящей Богородицы Оранты, Никопеи, Одигитрии и извод сидящей Богородицы без Младенца с умиленно раскрытыми перед грудью руками, которые более связаны с одноименными иконографическими типами Божией Матери, хотя, конечно, генезис от «Поклонения волхвов» в них присутствует. Вариант композиции «Поклонение волхвов», на котором маленький Иисус находился в яслях, а не в руках Матери, явился источником для появления извода тронной Богородицы без Младенца.

2. *Богородица Оранта (лат. «Молящаяся»)*. Божию Матерь в виде Оранты без Младенца Иисуса стали изображать в конце IV в., что связано с возникшим в Церкви институтом диаконисс, в обязанности которых, помимо всего прочего, входила постоянная молитва [3, с. 75]. Оранта в античном искусстве символизировала молящуюся душу [3, с. 62], и особо чтимых дев и диаконисс стали после смерти изображать в виде индивидуализированных Орант [3, с. 94]. Затем, как образец их призвания, в виде Оранты стали изображать и Богородицу [3, с. 75], которая, как известно из апокрифов, была в статусе девы Иерусалимского храма и также

постоянно молилась [3, с. 82–83]. С V в. устанавливается иконографический тип Богоматери Оранты в облачении диакониссы: в тунике, в длинном головном покрывале – мафории и с длинным полотенцем – орарем [1, с. 86], который получил распространение в монументальном искусстве и многофигурных композициях.

После анафематствования несторианской ереси в христианском искусстве стали предпочтительными изображения Богородицы с Младенцем, поэтому появились изводы сидящей Оранты с Младенцем перед Нею [1, с. 86] и стоящей Оранты с Младенцем перед Нею в медальоне или без него [4, с. 105]. Последний вариант, именуемый Великой Панагией, эволюционировал в извод поясной Оранты с Младенцем в медальоне или без него, который в России называется Знамением [1, с. 87]. Эти изводы в иконографии представлены и отдельно, и во многих иконографических композициях.

3. *Богородица Никопея (греч. «Победоносная»).* В VI в. палладием византийского императорского дома становится образ Божией Матери Никопеи [4, с. 126]. Этот извод представлял собой стоящую в полный рост Богородицу, которая держала перед собой на уровне груди большой овальный медальон или щит, где изображался сидящий и благословляющий Младенец Эммануил [2, с. 502]. Встречались варианты этого извода: например, сидящая на престоле Богородица держала перед собой на коленях или чуть сбоку овальный щит с Младенцем Эммануилом; или сидящая Богоматерь держала круглый щиток с погрудным или оглавным изображением образа Эммануила; появился и погрудный вариант Богородицы Никопеи, где Она держала щиток с образом Спаса Эммануила обеими руками либо сверху, либо по бокам [4, с. 127–128]. Еще один вариант – стоящая Богородица держала не щит, а Самого Младенца Эммануила, окруженного овальным небесным сиянием [4, с. 127], – явился источником нового иконографического типа Божией Матери Кириотиссы (греч. «Владычица») [4, с. 151], так как иконописцы стали опускать сияние вокруг Эммануила [4, с. 151] и получился извод, где Богородица держала Младенца Эммануила снизу обеими руками или одной рукой снизу, а другой придерживала сверху [4, с. 130]. Изводы Божией Матери Никопеи получили широкое распространение в монументальных росписях и мозаиках.

4. *Богородица Одигитрия (греч. «Путеводительница»).* Происхождение данного иконографического типа имеет очень

сложную историю [4, с. 156]. По дошедшим до нас артефактам можно судить об оригинале исторической Одигитрии – в доиконоборческий период она представляла или Божию Матерь, стоящую в полный рост и держащую на левой руке Младенца, или имеющую происхождение от «Поклонения волхвов» сидящую Богородицу с Младенцем в том же положении, также были изводы с Младенцем на правой руке [1, с. 81]. Когда Младенец полулежал на руке Одигитрии, то извод назывался Антиохийской Богоматерью [8, с. 501].

В послеиконоборческий период широкое распространение получили погрудные и поясные варианты Одигитрии, которые именовались с красивыми эпитетами, некоторые из них становились особо почитаемыми и распространялись в списках. Более лирический извод Одигитрии известен как Перивлепта (греч. «Прекрасная») – на нем Богоматерь и Младенец изображаются склоненными друг к другу, а ножка маленького Иисуса повернута пяткой наружу [1, с. 82]. В XII–XIII вв. получает распространение извод Одигитрии – Елеуса (греч. «сострадание», «милость»), или Умиление, на котором Богородица чувственно склоняется к Сыну [4, с. 211–214]. Более экспрессивным вариантом Елеусы являлся извод Гликофилуса (греч. «Сладкое лобзание»), на котором Богородица прижимает маленького Иисуса к своей щеке [1, с. 83]. Еще одним экспрессивным вариантом Елеусы был извод с играющим Младенцем – Пелагонитисса (по названию местности Пелагония), или Взыграние Младенца [6, с. 105].

Богородица Одигитрия явилась тем центром, через который прослеживаются иконографическая преемственность и развитие образа Богоматери с Младенцем в последующие периоды, когда Одигитрия стала источником для творческой разработки новых изводов.

5. *Богородица Агиосоритисса (от Ἁγία Σορός – с греч. «святая рака»).* Этот иконографический тип связывают с чудотворной иконой Божией Материв Халкопратийском храме, построенном в V–VI вв. в Константинополе, где в золотом ларце (святой раке) хранился Ее пояс и другие святыни [7, с. 254]. Агиосоритисса представляла собой Богородицу в полный рост, чуть повернувшуюся вправо, с поднятыми в молении руками [7, с. 254]. Вероятно, этот извод вел свое происхождение от памятных и обетных икон, которые устанавливались над могилами умерших по христианскому обычаю, сложившемуся в IV–V вв., так как у ног Богородицы Агиосоритиссы обычно изображали просящих о

заступлении донаторов (заказчиков иконы) [3, с. 358]. С VII–VIII вв. известен такой вариант Агиосоритиссы, как Богородица Параклесис (греч. «Просительница»), на котором в Ее левой руке находился развернутый свиток со словами молитвы-прошения о заступлении [1, с. 87]. В послеиконоборческий период Богородица Агиосоритисса стала использоваться для композиции деисуса, часто в поясном варианте [4, с. 304].

6. *Богородица с умиленно раскрытыми перед грудью руками.* В доиконоборческий период на Востоке начал складываться оригинальный извод Божией Матери, где Она стоит или сидит на престоле с приподнятыми к груди руками, раскрытыми ладонями наружу [3, с. 170]. Такое положение рук Богородицы выражало радостную, умиленную преданность Господу. Едва ли не впервые этот тип Богоматери встречается на фреске V в. в христианской усыпальнице в Багавате (Египет) [3, с. 170]. В послеиконоборческий период он стал особо популярен в монументальном искусстве в различных композициях и в иконописи [4, с. 357]. Как вариант сложился извод, где Богородица склонила голову, опустив перекрещенные руки ладонями вниз, выражая смиренную преданность Богу.

****

Если не углубляться в стилистические, национальные, политические и иные факторы, повлиявшие на формирование иконографии Пресвятой Богородицы, то используя для описания и систематизации приведенные шесть основных иконографических типов, а также их варианты и изводы, можно построить достаточно полную, простую и понятную схему формирования и развития данного процесса, так как в большинстве современных изводов и многофигурных композиций можно проследить генезис от одного из этих типов.

Список источников и литературы

1. *Бобров Ю. Г.* Основы иконографии древнерусской живописи. СПб.: Мифрил, 1995. 256 с.

2. *Квливидзе Н. В.* Богородица. Иконография // Православная энциклопедия. Т. V. М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2009. С. 486–504.

3. *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. В 2 т. Киев: Общество любителей православной литературы: Издательство им. свт. Льва, папы Римского, 2009.

4. *Кондаков Н.П.* Иконография Богоматери. В 2 т. Том 2. Киев: Общество любителей православной литературы: Издательство им. свт. Льва, папы Римского, 2009. 462 с.

5. «Пречистому образу Твоему поклоняемся...»: Образ Богоматери в произведениях из собрания Русского музея: сборник / науч. руководитель Е. Петрова. СПб.: Государственный Русский музей, 1995. 356 с.

6. *Шалина И. А.* «Взыграние» // Православная энциклопедия. Т. VIII. М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2010. С. 105–107.

7. *Этингоф О. Е.* Агиосоритисса // Православная энциклопедия. Т. I. М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2008. С. 254.

8. *Этингоф О. Е.* Антиохийская икона Божией Матери // Православная энциклопедия. Т. II. М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2009. С. 501.

Руснак А. Г.

Нравственный монизм митрополита Антония (Храповицкого) как попытка психологизации православного догматического богословия на рубеже XIX–XX вв.

Научный руководитель Пишун С. В.,
профессор

Дальневосточный федеральный университет

(г. Владивосток)

Аннотация. *В статье рассматривается учение митр. Антония (Храповицкого) о нравственном монизме, в рамках которого была предпринята попытка оригинального истолкования догмата искупления с использованием методов философии и*

психологии, а также излагаются причины неправославности данного подхода в богословии.

Ключевые слова: *митр. Антоний (Храповицкий), догмат искупления, нравственный монизм.*

Митр. Антоний, в миру Алексей Павлович Храповицкий (1863–1936), оставил яркий и неоднозначный след в истории русской религиозной мысли. С одной стороны, примечательна его убедительная апология основ христианского нравоучения в магистерской диссертации «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности» [2], с другой – критики митрополита обоснованно указывали [4; 7] на его не вполне православные попытки нововведений в вероучение Церкви в ряде публикаций догматического содержания [1; 3]. Истоки формирования подхода к богословским исследованиям о. Антония можно проследить в русской духовно-академической религиозной мысли (А. Е. Светилин, протопр. Иоанн Янышев), западноевропейской философии и психологии, творчестве Ф. М. Достоевского. Также присутствует связь мировоззрения митр. Антония как ученого с такими его личностными чертами, как пастырская сострадательность, христианское милосердие и любовь к ближним [5; 6]. Важно упомянуть резко негативное отношение владыки к любым мистическим аспектам духовной жизни: он не хотел различать подлинно церковную мистику исихастской традиции и неправославную аффектацию молитвенных практик католиков и протестантов [5].

Ключевые идеи своей новаторской концепции митр. Антоний изложил в мае 1917 г. в книге «Догмат искупления» [3], тем самым попытавшись осуществить «переворот» в православном догматическом богословии. Символична близость по времени появления данной программы владыки и свершившейся незадолго до него Февральской революции в России, судьбы которых сложились в итоге явно неуспешным образом. Митр. Антоний в революционной манере предложил полностью отказаться от юридического толкования догмата искупления, проникшего в Православие из латинской схоластики (Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский) и справедливо критиковавшегося владыкой за

отсутствие оснований в Священном Предании, явную связь с языческой традицией римского права.

В качестве альтернативы подходу католиков о. Антоний предложил собственную нравственно-психологическую интерпретацию данной вероучительной истины, которую он сформировал «…через наблюдение прежде всего над тем, что постоянно происходит в жизни перед нашими глазами» [3, с. 286]. В данной ситуации мы можем отметить традиционную для автора еще с периода написания магистерской диссертации в 1880-х гг. опору на метод психологической интроспекции в богословских исследованиях, что являлось новацией для русской религиозной мысли рубежа XIX–XX вв. [8].

Истолкование догмата искупления владыка начал с определения спасения человека как «духовного усовершенствования, подавления похотей, постепенного освобождения от страстей и общения с Божеством» [3, с. 164]. Данный путь спасения как обретения святости, праведности, полного очищения от греха митр. Антоний обозначил понятием «нравственного монизма» и определил его как высшее начало Евангелия [3, с. 164]. Согласно идеям о. Антония, «искупление есть не иное что, как дарование нам благодатной способности совершать свое спасение, а спасение есть духовное совершенствование через нравственную борьбу и богообщение» [3, с. 167].

Особый акцент в деле становления грешников на путь спасения митр. Антоний сделал на проявлении к ним со стороны окружающих сострадающей любви, напоминающей об искупительном подвиге Иисуса Христа. Именно она способна вывести падших людей из состояния нравственного безразличия и понудить к совершению выбора пути добра либо зла. Вместе с тем человеческая сострадательная любовь способна вызвать у грешника только настроенность на покаяние и исправление, но радикальное перерождение падшего человека возможно лишь благодаря проявлению подобного чувства Спасителем.

Кульминационной точкой искупления человечества сострадательной любовью Иисуса Христа, как считал о. Антоний, стала молитва Спасителя накануне Крестной смерти: «Должно думать, что в ту Гефсиманскую ночь мысль и чувство Богочеловека

объяло всех падших людей в числе их многих миллиардов и оплакало с любовною скорбью всякого в отдельности, что, конечно, было доступно только сердцу Божественному, всеведущему. В этом и состояло наше искупление» [3, с. 295]. Абсолютность молитвенного сострадания Господа в Гефсиманском саду человечеству дала всем верующим христианам доступ к неистощимому источнику нравственной возрождающей энергии: «Перестрадав в Своей любящей душе наше несовершенство, нашу порочную волю, Господь влил в нашу природу источник живительных новых сил, – всем, кто того пожелает и пожелал, начиная с благоразумного разбойника» [3, с. 296].

Обоснование митр. Антонием возможности перехода данного искупления на всё человечество заключалось в его предположении о единстве человеческой природы, к которой был причастен и Христос. Акцентирование о. Антонием важности моления Господа в Гефсиманском саду в деле искупления человечества неизбежно порождало недоумение по поводу бессмысленности последующей Крестной смерти Спасителя. В ответ владыка опять обращался к аргументации в сфере душевных переживаний: распятие Господа нужно было для восприятия людьми явных страданий Спасителя за человечество, так как внутренняя скорбь Христа в Гефсиманском саду была недоступна для очерствевшего сердца, а страх смерти, мучений способен воздействовать и на огрубевшую душу.

В своем нравственном восприятии догматов о. Антоний оживил схоластичность распространенной в русском богословии XIX в. догматики митр. Макария (Булгакова). Догматы представлялись для владыки Антония, а через него и для его слушателей живыми истинами. Это является несомненной заслугой автора, но это же и его слабое место, так как не всё в духовной жизни ограничивается нравственно-психологическим моментом. Справедливо обличая недостатки юридизма католиков в истолковании догмата искупления, митр. Антоний при этом частично повторил путь протестантов, которые в период Реформации вместо возврата из вероучительных заблуждений Рима к истине Православия создали новую версию христианства.

Нравственный монизм владыки в истолковании догмата искупления по сути зиждется только на авторском синтезе представления о преображающей душу грешника энергии

сострадательной любви Христа и спорного понимания единства природы людей. Изложенные им программные установки так же не имеют твердых оснований в Священном Предании, как и критикуемая им юридическая теория католиков.

На наш взгляд, вышеизложенный отрыв от святоотеческой традиции и авторская произвольность в выборе отправной точки для истолкования догмата искупления является общей проблемой нравственного монизма митр. Антония и протестантской теологии. Слабость такого подхода обусловлена излишней психологизацией решения богословских проблем, что заключается в чрезмерной опоре на опыт обыденных душевных переживаний, которые сами по себе выступают в качестве критериев истинности. Митр. Антоний, не имея твердой опоры на святоотеческое предание в истолковании догмата искупления, стал заложником ограничений использованного им метода психологического самонаблюдения и в итоге основал догматические идеи на собственных доминирующих душевных чертах: пастырской сострадательности, милосердной любви. Данные особенности характера он спроецировал в область понимания спасения человечества, наделив моление Иисуса Христа в Гефсимании значением искупительной сострадающей любви.

По сути, методология догматических исследований владыки Антония представляет собой опыт заимствования протестантского по духу рационализма Нового времени, который ограничился естественным богопознанием, т. е. замкнулся в исследовании падшего состояния мира и человека. При этом полностью игнорировался аскетико-мистический путь православной традиции, направленной на духовное преображение человека, отсечение ложной душевности («прелести»), только после которого становится возможным восстановление Богообщения и постижение (по мере людских возможностей и воли Господа) вероучительных истин.

В качестве косвенного подтверждения чрезмерного «авторского психологизма» догматического учения митр. Антония можно упомянуть то, что оно не содержало достаточной общезначимости для Церкви и творческого импульса для появления последователей владыки в данной области знания. Наиболее известный ученик о. Антония – архим. Киприан (Керн)

выбрал противоположный рационалистической нравственно-психологической позиции учителя фундамент для своих богословских исследований и в итоге стал одним из родоначальников аскетико-мистического ренессанса в православном богословии XX в.

Подводя итог данной статьи, отметим, что психологический поворот митр. Антония (Храповицкого) в православном богословии на рубеже XIX–XX вв., заключавшийся в обращении к душевному опыту и игнорировании аскетико-мистической традиции Православия, в итоге оказался неуспешным в попытке построения им аутентичного догматического учения об искуплении.

Список источников и литературы

1. *Антоний (Храповицкий), архим.* Нравственное обоснование важнейшего христианского догмата // Богословский вестник. 1894. № 3. С. 423–445.

2. *Антоний (Храповицкий), еп.* Полное собрание сочинений: в 3 т. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1900. Т. 3. С. 489–642.

3. *Антоний (Храповицкий), митр.* Догмат Искупления // Богословский вестник. 1917. Т. 2. № 8–9. С. 155–167; № 10–12. С. 285–315.

4. *Иоанн Мейендорф, прот.* Введение в святоотеческое богословие. Минск: ООО «Медиал», 2018. С. 292.

5. *Киприан (Керн), архим.* Воспоминания о митрополите Антонии (Храповицком) и епископе Гаврииле (Чепуре). М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. 143 с.

6. *Никон (Рклицкий), архиеп.* Митрополит Антоний (Храповицкий) и его время. 1863–1936. Книга первая. Н. Новгород: Братство во имя святого князя Александра Невского, 2004. 720 с.

7. *Серафим (Соболев), архиеп.* Искажение православной истины в русской богословской мысли. София, 1943. С. 5.

8. *Хондзинский П.* Синтез опытной психологии и метафизики в духовно-академической науке второй половины XIX столетия: А. Е. Светилин и его ученики // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2015. № 4(33). С. 152–174.

Сиротина А. Н.

Сущность пола и «уединенного» в христианской метафизике В. В. Розанова

Научный руководитель Липич Т. И.,
доктор философских наук, профессор

Белгородский государственный национальный
исследовательский университет

(г. Белгород)

Аннотация. *В данной статье рассматривается проблематика пола в религиозной философии В. В. Розанова. Автор сопоставляет идеи Божественной сущности пола и «уединенного» в христианской метафизике, а также отмечает их прямое противопоставление, порождающее моральную дилемму для индивида.*

Ключевые слова: *Бог, метафизика пола, одиночество, пол, религиозная философия, «уединенное».*

В отечественной религиозной мысли особое внимание проблематике пола впервые уделил религиозный философ, писатель В. В. Розанов (1856–1919), который рассматривал пол как ядро собственной концепции, способствующей укреплению институтов семьи и брака. Пол, с точки зрения В. В. Розанова, подлежал переосмыслению в религиозной философии: данная категория должна рассматриваться как безусловное начало бытия, соединяющее в себе животное и сверхприродное [2, с. 131].

В. В. Розанов не табуировал тему пола – напротив, считал его причастным к Божественному, связанным с Богом гораздо прочнее, чем ум, которому свойственны заблуждения. Философ понимал его персоналистично: посредством пола человек способен выйти за пределы сугубо анатомического устройства своего тела; сексуальные ощущения дают человеку знание о собственной сущности. Сам пол ноуменален, и именно он создает душу индивида как феномен: полом объясняются многие психологические и духовные особенности устройства личности человека [7, с. 355].

Половой инстинкт, по В. В. Розанову, непреодолим настолько, насколько он обусловлен собственным Божественным происхождением. Пол так же необъятен, как и религия – с той лишь разницей, что религия делает человека причастным к духовному миру, а пол – к материальному. Основная направленность пола – это рождение, создание новой жизни, воспроизводство человеческого рода, достигающее самоактуализации в формах брака и семьи: в результате пол обусловливает существование данных социальных форм. В. В. Розанов рассматривал семью как социальный проект. Пол обладает ярко выраженной творческой функцией – он и сам является последствием Божьего творения [4, с. 40].

«Уединенное» В. В. Розанова является квинтэссенцией авторского стиля писателя – и по форме, и по содержанию, – сочетая в себе экзистенциальные мысли, идеалы богословия и религиозной философии. Он делает свои философские, в том числе религиозные, мысли отрывочными настолько, что форма их выражения напоминает настоящий хаотичный поток человеческого сознания [1, с. 32]. Кроме того, автор направляет этот поток на читателя – и таким образом вызывает в нем необходимость рефлексии; незаконченность многих мыслей в выбранной манере изложения придает читателю статус соавтора произведения. В результате религиозная философия, в частности христианская метафизика В. В. Розанова, становится адресной, она продуцируется не только самим автором, но и его читателем.

Сущность «уединенного», впрочем, достаточно четко характеризуется цитатой В. В. Розанова: «Когда я один – я полный, когда не один – не полный. <…> Одному лучше, – потому что, когда один, – я с Богом» [5].

Если брать во внимание «упрек» В. В. Розанова в сторону писателей-современников, можно отметить, что для него «уединенное» – это сугубо личное, свое, внутреннее, что-то, что не должно быть выставленным на всеобщее обозрение, в то время как писатели – и некоторые философы – только и занимаются тем, что демонстрируют свой внутренний мир, делая его внешним и ничего не оставляя себе. В результате социальная жизнь вынуждает человека притворяться и лгать – «уединенное», напротив, предоставляет ему свободу быть собой. При этом «уединенное» в лице Бога не является внешней довлеющей, с точки зрения

В. В. Розанова, силой – оно не наказывает, не дает жизнь, не обусловливает причину существования и не устрашает. Но оно представляет из себя «вечную грусть и радость» каждого человека [5]. В результате Бог личный, он – интимность и бесконечность личности, поэтому, не умея находить себя в «уединенном», человек не способен приблизиться к Богу.

Следовательно, стремление к уединению сравнимо с религиозным чувством – потребностью быть ближе к Богу. Бог обеспечивает правдивость результатов поиска, осуществляемого в ходе рефлексии, поскольку субъект и объект исследования совпадают. Человек способен выстроить диалог с Богом внутри себя, и для этого диалога ему не нужен никто извне.

Сама форма выражения мыслей служит олицетворением основной идеи «Уединенного»: человек объясняет экзистенциальные вопросы – вплоть до самых глобальных, религиозных, непостижимых – через личностное начало, транслируя и переосмысляя свой опыт. Отдельные исследователи отмечают даже, что В. В. Розанов выстраивает диалог не столько с читателем, сколько непосредственно со своим внутренним «я» [3, с. 9]. «Уединенное» в данном случае представляет собой инструмент взаимосвязи личностного опыта и вечных проблем бытия – сущностного и глобального.

Молитва является одной из наиболее явных форм уединения – выстраивания диалога с Богом, отстранения от внешнего мира, это глубоко интимный и личный момент, демонстрирующий подлинные страхи, сомнения и потребности личности.

Примечательно, что «уединенное» сильно отличается от одиночества, особенно явно это прослеживается в анализе В. В. Розановым отшельничества и монашества. Одиночество обнажает корысть человеческого существа, его скорбь по социальному, в котором оно нуждается и которого лишено, в то время как уединение дает преодоление – становится подвигом личности, делает часть личности цельной личностью, поскольку происходит добровольный отказ от социальных конструктов, искажающих личное, а следовательно, мешающих услышать Бога [3, с. 10].

Исходя из этого, нельзя не наблюдать ярко выраженное противоречие между идеями аскетизма как абсолюта «уединенного» и способа услышать в себе Бога и идеями

метафизики пола, согласно которой брак и семья, обусловленные полом, являются проявлениями Божественной сущности. Теоретически христианские идеи и идеи пола не могли подлежать примирению – В. В. Розанов не был полностью последователен в своих идеях: главной темой его изысканий являлось христианство [6, с. 37], он даже расценивал негативное отношение к сущности пола и его греховность неверными искажениями подлинного христианства.

Однако, несмотря на то что В. В. Розанов считал, что лютеранство, отказавшееся от монашества, в сущности, исключило метафизику из религии, он в то же время пытался придать идеям пола религиозный вектор, а семью сделать не смягчающим последствием трагически-греховной природы человека, а естественным актом человеческого творения, сообразным идеям Бога.

Список источников и литературы

1. *Гриднева Е. И.* «Уединенное» и «Опавшие листья» В. В. Розанова как форма современной философии культуры // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 5–3(11). С. 31–33.

2. *Лысенко В. В.* «Религия пола» и концепция семьи в философии В. В. Розанова // Религиоведение. 2009. № 1. С. 130–135.

3. *Миронов А. В.* Уединение и одиночество в философии В. В. Розанова // Общество: философия, история, культура. 2015. № 1. С. 8–13.

4. *Путечева О. А., Болотов М. В.* Метафизика пола в философии В. В. Розанова // Общество: философия, история, культура. 2017. № 6. С. 39–41.

5. *Розанов В. В.* Уединенное // Lib.ru. Классика. URL: http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1912_uedinennoe.shtml (дата обращения: 12.02.2023).

6. *Хитрук Е. Б.* Проблематика пола в философии В. В. Розанова // Вестник Томского государственного университета. 2007. № 301. С. 36–38.

7. *Шустикова Ю. Н.* Понятия пола и семьи с позиции религиозно-этических норм в трактовке В. В. Розанова // Студент и

наука (гуманитарный цикл) – 2018: материалы междунар. студ. науч.-практ. конф. (Магнитогорск, 21–23 марта 2018 г.). Магнитогорск: Магнитогорский государственный технический университет им. Г. И. Носова, 2018. С. 354–357.

Скачков Р. В.

Бог и абсолют в философии классического немецкого идеализма

Научный руководитель Масленников Д. В.,
доктор философских наук, профессор

Русская христианская гуманитарная академия
имени Ф. М. Достоевского.

(г. Санкт-Петербург)

Аннотация. *Немецкий идеализм является вершиной классической философии, поскольку впервые формирует адекватный метод самопознания всеобщего тождества мышления и бытия как абсолютного единства мироздания. Однако не существует логических оснований для перехода от всеобщего единства тварного бытия к Богу.*

Ключевые слова: *Бог, абсолют, немецкий идеализм, теология, религия, Кант, Гегель.*

Немецкий классический идеализм Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля является вершиной развития классической философии. Определяя логическую форму философии, он тем самым объективирует внутреннюю логику историко-философского процесса, что позволяет актуализировать духовный потенциал его истины. Однако классиками не был преодолен, а с их трудами, пожалуй, еще и усилился соблазн старой метафизики: распространить идею всеобщности мысли о всеобщем (или, иначе сказать, идею тождества абсолютной формы мысли и абсолютного содержания) на образ Бога. И подобно старым метафизикам, некритически отождествлявшим мысли о предметах с самими

предметами, классики немецкой философии столь же некритически отождествили мысль о Боге с самим Богом, а Бога теологии – с абсолютом философии.

Исключение здесь составляет, пожалуй, только Кант, который вполне последовательно вывел Бога за пределы объекта разумного познания, ограничив последний областью тварного бытия, хотя и понимая ее при этом ограниченно, в пределах эмпирической формы отношения мысли к объективности. Однако уже философия Фихте, а особенно Шеллинга отмечена действием соблазна, заключающегося в том, чтобы отождествить Бога теологии и абсолют философов, тем самым придав философии статус теологии. Что, в свою очередь, порой подвигало их последователей увидеть в философии немецкого идеализма что-то вроде новой религии.

Абсолютное как всеобщая форма тварного мироздания утверждается в истории философии в мышлении о мышлении, точнее говоря, в мышлении о тождестве мышления и бытия. Поэтому всеобщее мышление не мыслится оторванным от мышления человека, т. е. от мышления тварного человека. Поэтому, далее, всеобщее мышление не может быть предметом познания без рефлексии конечного сознания человека, хотя это познание и не сводится только к рефлексии.

Но всё то, что касается философского познания тварного бытия, пусть даже речь идет о познании его всеобщей формы, совсем не обязательно относится к познанию Бога, путь к которому лежит через Откровение, действенное покаяние и молитвенную практику. Философское выведение способов мышления об абсолютном не заключает в себе никакой необходимости распространения этих способов на богомыслие. Непоследовательностью философского идеализма представляется то, что его классиками сама эта необходимость не проблематизировалась, а принималась как данность. Что, возможно, было связано с особенностями протестантского мышления (все немецкие классики были лютеранами).

В этом смысле показательна позиция Гегеля по вопросу об отношении познания абсолюта и познания Бога. Существует достаточно фрагментов, в которых можно разглядеть стремление великого философа к их сближению. Позиция эта представляется нам не вполне последовательной. Однако нужно иметь в виду

качество текстов, к которым обычно относятся данные фрагменты. Как правило, мы находим их либо в приложениях к трудам, изданным при жизни великого философа, либо в работах, изданных после его смерти, включая лекции по философии религии. И в том и в другом случае мы имеем дело с текстами, подготовленными его учениками на основе сохранившихся рукописей или конспектов лекций. Эти тексты имеют различную степень достоверности, однозначно не сводимую к уровню достоверности текстов, подготовленных для печати самим философом. Нужно также иметь в виду, что речь Гегеля нередко была афористична, особенно если дело шло о побочных замечаниях или пояснениях. И фрагменты, которые позволяют как-то отождествить логическое и сущность Бога, чаще всего относятся именно к такой речи. Там же, где речь становится строго категориальной, как в «Науке логики», подобные оговорки встречаются реже.

К числу наиболее достоверных и продуманных фрагментов, максимально точно выражающих позицию Гегеля, относится фрагмент из введения к «Энциклопедии философских наук». Здесь Гегель говорит о том, что философия «изучает те же предметы, что и религия. Философия и религия имеют своим предметом *истину*, и именно истину в высшем смысле этого слова, – в том смысле, что *Бог,* и *только* он *один,* есть истина. Далее, обе занимаются областью конечного, *природой* и *человеческим духом*, и их отношением друг к другу и к Богу как к их истине» [1, с. 84]. Данный фрагмент можно, конечно, при желании истолковать в том смысле, что философия является богопознанием, так как автор этого явно не опровергает. Но в то же время философ определенно говорит о том, что истина, постигаемая философией, имеет Бога своим объектом, но не содержанием. А именно: философия постигает ту истину, что «*Бог,* и *только* он *один,* есть истина». То есть философия постигает некую истину о Боге, но это не значит, что она постигает самого Бога.

Из сказанного Гегель делает вывод: «Философия может, следовательно, предполагать знакомство с ее предметами, и она даже должна предполагать его, так же как и интерес к ее предметам, хотя бы потому, что сознание составляет себе представления о предметах раньше, чем понятия о них, и, только проходя через представления и обращая на них свою деятельность, мыслящий дух возвышается к мыслящему познанию и постижению посредством понятий» [1, с. 84]. Другими словами, философия

преднаходит свои «предметы» (всеобщие предметы: свобода, дух, Бог [1, с. 93]) как уже известные человеку, хотя известные и не в форме понятия. Эти «предметы» постигаются в религии. И хотя философия, как мыслящий в понятиях разум, может добавить нечто существенное к содержанию этого знания (скорее всего, через влияние на содержание формы самого знания), то она, во всяком случае, не объявляется Гегелем ни необходимой, ни высшей формой знания о Боге. Философское знание и его высший результат – «абсолютную идею можно сравнить в этом отношении со стариком, высказывающим то же самое религиозное содержание, что и ребенок, но для первого оно является смыслом всей его жизни» [1, с. 420]. В прибавлении к параграфу 236 «Энциклопедии философских наук» дается, со ссылкой на Аристотеля, определение абсолютной идеи как идеи Бога [1, с. 419], но это означает лишь то, что она не является для Гегеля самим Богом.

Впрочем, рефлексия Гегеля относительно смысла своей философии хотя и важна, но всё же не имеет принципиального значения, поскольку объективное содержание учения философа и его рефлексия относительно этого содержания обычно не совпадают, а согласно гегелевскому же пониманию любой формы философии как «лишь-исторической» (nur-historischen) [2, с. 174–175], они не могут совпадать принципиально. Принципиально важно лишь то, что не существует спекулятивно-логических оснований перехода от всеобщего тварного бытия как объекта философского познания к Богу.

Очевидно, что исключительное влияние немецкого идеализма, которое он оказал на последующее научное мышление, не могло не затронуть и теологию. Это влияние было, безусловно, позитивным там, где речь шла о методе познания и изложения материала. После уроков, данных разуму немецким идеализмом, стало проще вести речь о теоретических проблемах анализа триединства, о вопросах соотношения исторического и логического в развитии религии; в целом познание истории религии поднялось на качественно новый уровень. Однако для современной философии остается открытым вопрос о том, насколько она вправе отождествлять свой абсолют с Богом, а себя, соответственно, с теологией. И не был ли прав Кант, установив рассудку пределы в его суждениях о Боге? Проблематичной здесь представляется сама принципиальная возможность окончательного разрешения этих вопросов. Не исключено, что связь трансцендентности Бога и спекулятивности

абсолютного имеет природу своего рода «диалектического скачка», что она не опосредована мышлением, а значит, что и вся производная от нее проблематика не может быть освоена средствами, находящимися в распоряжении философии. Тем не менее и философии, и теологии нужно определиться с подходами к решению этих вопросов. Ведь от нашей позиции здесь зависит и понимание абсолюта философов как единства субъекта и объекта, и оценка значения философии немецкого идеализма для христианского мировоззрения.

Список источников и литературы

1. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1974. 452 с.

2. *Масленников Д. В.* Время и вечность в Царстве Отца, Царстве Сына и Царстве Святого Духа (богословский и философский аспекты гегелевской философии религии) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21. Вып. 4 (1). С. 173–182.

Терлюк М. С.

Апофатическое богословие в трудах святителя Григория Нисского

Научный руководитель Иванников С. И.,
кандидат философских наук, доцент

Николо-Угрешская православная
духовная семинария

(г. Дзержинский)

Аннотация. *В статье рассматривается ранняя форма апофатического богословия, представленная свт. Григорием Нисским и ставшая основой для развития православного богословия в дальнейшем.*

Ключевые слова: *богословие, апофатическое богословие, Григорий Нисский, раннее христианство, каппадокийская школа, поэтика.*

Вопрос о возможности богопознания актуален для любой развитой религии. Христианство поставило его уже на первом этапе своего существования. А с того момента, как внутри христианской культуры сформировалась богословская система, он стал и богословским вопросом.

Одним из основных методов богопознания стало апофатическое богословие (от греч. ἀπόφασις – отказ, отрицание) – формат богословия, в рамках которого о Боге Самом в Себе и о Его проявлениях в мире говорится в отрицательных терминах и выражениях (Бог не видим, не познаваем, не ограничивается пространством, временем и пр.)[4].

Используя апофатический метод, богословы рассматривают трансцендентность Бога по отношению к этому миру, говоря о непознаваемости и иррациональности Его сущности, причем данный метод труден для восприятия обыденным сознанием. Главная причина возникающих трудностей связана с тем, что человек по своей природе – существо рациональное. Человеческий разум тяжело мирится с существованием смысловой неопределенности и неясности. Перефразируя Блеза Паскаля, можно сказать, что человек не любит пустых пространств, какого бы типа эти пространства ни были – физические или смысловые. Именно поэтому, например, детский мозг заполняет темноту монстрами, а взрослые начинают строить конспирологические теории и додумывать историю в тех областях, о которых в науке нет четкого представления. Да и наблюдая за повседневной, обыденной жизнью, можно видеть, как незаполненные места в событиях начинают обрастать слухами и домыслами.

Несмотря на это, отрицательный метод всегда пользовался популярностью в христианском богословии, особенно на ранних этапах его становления. Приняв в наследство от ветхозаветной религии постулат о непознаваемости Творца, христиане столкнулись с необходимостью полемизировать с эллинскими философами, чтобы на их языке отстаивать истины Божественного Откровения. И апофатическое богословие позволяло им это делать, избегая чрезмерно упрощенного или антропоморфного понимания Бога, которое могло привести к недоразумениям и ересям.

Одним из основоположников апофатического богословия в христианстве является свт. Григорий Нисский. Он, понимая невыразимость Божества, пытается говорить о нем иносказательно,

используя образы и метафоры из Священного Писания и комментируя их. Важно отметить, что, комментируя один и тот же отрывок, два разных богослова могут использовать противоположные инструменты: один может его раскрывать апофатически, а другой – катафатически. При этом у каждого из них могут быть определенные паттерны в выборе метафор, поскольку все действия, которые привели к успеху, автоматически маркируются сознанием как полезные и сохраняются. Так, например, те проповедники, которые часто произносят проповеди, невольно начинают использовать из раза в раз похожие мысли, образы и примеры. Также и в своих трудах богословы прибегают к похожим образам. В связи с этим у них появляются различия в семантике, поэтико-метафорической стилистике, манере изложения.

Отец Церкви Григорий Нисский был одним из великих каппадокийцев, наследников свт. Афанасия Великого в борьбе с арианами. Поскольку Арий в своем учении опирался на античную философию, это серьезно дискредитировало античное философское наследие среди его противников. Помимо этого, свт. Григорий был убежден, что Божественное Откровение начинает новую эпоху в истории, делая античное наследие по большей части устаревшим, ложным и ненужным. Христианству предстояло выработать собственный язык для выражения своих истин, и опираться в достижении этой цели оно должно было не на философские категории, а на Откровение. Данные обстоятельства – осознание уникальности христианства и связь Ария с античной философией – подтолкнули свт. Григория к выводу, что апофатические истины должны быть выражены метафорическим языком, основа которого – образный язык Нового и Ветхого Заветов.

Говоря о непознаваемости Божества, свт. Григорий часто прибегает к метафорам высоты, темноты (мрака) и неименуемости.

Высота

Для многих верующих Бог является чем-то очень высоким и недостижимым (древние люди считали, что боги живут на небесах), поэтому образ высоты является классическим для многих богословов, в том числе и для Григория Нисского. Святитель использует ее неоднократно, например, в труде «О жизни Моисея Законодателя»: «…намеревающемуся быть в единении с Богом

должно выйти из всего видимого, напрягая разумение свое к Незримому и Непостижимому, как бы к какой вершине горы, уверовать, что Божество – там, куда не восходит понятие» [2]. Таким образом Григорий Нисский комментирует восхождение пророка на гору Синай. Он пишет, что для соединения с Творцом необходимо, следуя примеру Моисея, подняться наверх. В обыденной жизни если ты хочешь подняться в гору, то необходимо оставить всё лишнее внизу и подниматься с минимальным количеством запасов, и чем выше ты будешь забираться, тем меньше их у тебя будет оставаться. Также и в духовной жизни, если ты хочешь вознестись к Богу, тебе следует оставить все свои земные привязанности, все образы и шаблоны, которые неприменимы к «Незримому и Непостижимому», и устремиться к Нему.

Тот же образ высоты встречается в «Изъяснении Песни песней Соломона» (беседа 6): «…величие естества Божия не ограничивается никаким пределом, и никакая мера ведения не служит таким пределом в уразумении искомого, за которым надлежало бы любителю высокого остановиться в стремлении «в предняя»; а напротив того, ум, высшим разумением восходящий к горнему, находится в таком состоянии, что всякое совершенство ведения, достижимое естеству человеческому, делается началом пожеланию высших ведений» [1].

В одном из самых ярких образов Песни песней Соломона – девушке, которая ищет возлюбленного, – свт. Григорий, следуя православной традиции, видит душу, которая находится в поисках Бога. И здесь он рассуждает о том, что никакой объем знаний о Беспредельном не может быть пределом. Его никогда невозможно будет познать до конца, поэтому и не будет момента, когда искатель полностью его постигнет, напротив, следует бесконечно восходить умом к «горнему» и оставаться в этом состоянии. Снова святитель говорит о Боге как о чем-то находящемся на высоте, до которой можно бесконечно возноситься, но так и не достигнуть его.

Мрак

В отличие от предыдущей метафоры, мрак в обыденном сознании человека редко ассоциируется с Богом. В большинстве культур и религий, в том числе и в христианстве, Бог ассоциируется со светом. В христианской символике и поэтике, как правило, по отношению к Богу используются именно «светлые»

метафоры: например, Христа называют Солнцем правды. Однако в этом нет никакого противоречия. Так, в одной из своих лекций свящ. Даниил Сысоев примиряет эти два, как может показаться, противоположных утверждения очень просто. Он приводит в пример солнце. Оно есть свет, однако если некоторое время смотреть на него, не отводя глаз, то очень скоро можно лишиться зрения и погрузиться во тьму. Так же и Бог есть свет, и на первых порах кажется, что всё очень понятно: Бог есть Свет, Любовь, Добро. Но чем дольше человек размышляет о Нем, тем больше убеждается в том, что ничего о Нем, по сути, не знает, тем самым погружается в Божественный мрак, признавая, что ничего не может сказать о Творце по существу. Это и есть начало апофатического пути.

Свт. Григорий Нисский обращается к метафоре мрака неоднократно, например в труде о великом пророке. Вот как он описывает восшествие Моисея на гору Синай: «…тогда осмеливается вступить и в самый мрак и пребывает внутри незримого, став уже невидимым для взирающих на него (ибо, проникнув в неисповедность Божественного тайноводства, там, и сам уже незримый, сопребывает с Незримым)» [2]. Как великий пророк, вступив во мрак, который для остального народа являлся непреодолимой преградой, принес ему скрижали Завета для исполнения Божественной воли, так и всякий мистик, погружаясь в созерцание Божественного, которое для большинства людей является неприступной стеной, осмысливая это на семантическом уровне, дает людям как бы направление, идя по которому можно будет достигнуть Бога. Апостол Павел так писал об этом: «Теперь мы видим как бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно, тогда же лицем к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда позн*а*ю, подобно как я познан». (1Кор. 13:12).

Также и в «Изъяснении Песни песней Соломона»: «…именем же ночи указывает на созерцание невидимого, подобно тому, как созерцал Моисей, быв во мраке… В сию-то тьму поставленная душа научается тогда, что от достижения совершенства она столько же далека, как и не приступавшие еще к началу» [1]. Как идущий в темноте не имеет представления, сколько ему осталось идти до цели, также и стремящийся к Богу до последнего мгновения своей земной жизни не знает, достиг ли он Его. Поэтому многие святые мужи рыдали о своих согрешениях, говоря, что не знают,

заслужили ли Царствия Небесного.

Неименуемость

Как и всякий богослов, использующий апофатику, свт. Григорий часто говорит о невыразимости Бога человеческим языком: «Ибо Писание в представлениях о Боге повелевает не иметь в виду ничего умопостигаемого и Естества всего превышающего не уподоблять чему-либо познаваемому рассудком, но веровать, что Оно есть, – а что Оно такое, или сколь велико, или откуда, или каким образом, оставлять без изыскания, как непостижимое» [2]. Именно с осознания этого и начинается использование богословом отрицательного метода.

Комментируя строки Песни песней Соломона «На ложи моем в нощех исках егоже возлюби душа моя, исках Его, и не обретох Его, воззвах Его, и не послуша мене» (Песн. 3:1), Григорий Нисский пишет: «…звала Его по имени, какое только можно мне было изобрести имя для Неименуемого, но не было имени, значение которого касалось бы Искомого» [1]. Даже в комментариях на отрывки из Библии, которые не говорят о непознаваемости Бога, можно убедиться в апофатических взглядах свт. Григория.

Такой подход встречается неоднократно: «В последующем за сим душа невесты касается еще высшего любомудрия, показывая недоступность и невместимость Божественной силы человеческим помыслам, когда говорит: «миро излиянное имя Твое» (Песн. 1, 2), – ибо сими словами, кажется мне, означается подобное следующему: естество неопределимое не может в точности объято быть словом, имеющим значение имени; напротив того, вся сила понятий, вся выразительность речений и именований, хотя бы, по-видимому, заключали они в себе что великое и боголепное, не касаются естества в Сущем, но разум наш, как бы по следам только и озарениям каким, гадает о Слове, с помощию постигнутого, по какому-то сходству представляя себе и непостижимое» [1].

В целом выбор метафор у свт. Григория отталкивается от образов и представлений, связанных с восприятием пространства. Метафоры высоты, мрака и неименуемости могут быть редуцированы к пространственной форме восприятия и вписываются в антитезу «видимое – невидимое». Апофатическое богословие в данном случае, как, впрочем, и во всех остальных,

отстаивает приоритет невидимого над видимым.

Святитель, рассматривая философский аппарат как часть эллинской культуры, считал его чуждым Православию. Поэтому, стремясь доказать непознаваемость Бога, он сознательно избегает теоретизации, идя по пути метафорики и поэтики. В. Н. Лосский писал, что в полемике с Евномием Григорий Нисский дошел до номинализма, отрицая реальность всех наименований Бога, видя в них лишь искусственные обозначения.

Свт. Григорий излагает свои взгляды по большей части для разрешения частных вопросов, часто прибегая к метафорам, а там, где присутствует метафоричность, неизбежно появляется и поэтичность. К тому же мысль Григория Нисского, всегда связанная с конкретными событиями, реагирует на актуальные проблемы, стремясь решать насущные для Церкви задачи в настоящий момент.

Склоняясь к апофатическому богословию, свт. Григорий воспринимает Бога мистически. При изучении его наследия складывается впечатление, что соприсутствие Бога для него как будто перманентно и ощущается им на уровне повседневного существования. Оно не воспринимается всепоглощающе ярким, и кажется, что ему этого состояния мало. Комментируя Песнь Песней, он описывает душу, которая стремится к Возлюбленному, но не может достигнуть Его, сколько бы ни стремилась. Нет экстаза, есть лишь бесконечное стремление к нему.

Свт. Григорий Нисский, в силу особенностей своей эпохи, стремился доказать непознаваемость Бога. Во многом он впадает в крайности, но при этом достигает цели. При этом, будучи одним и первопроходцев он не пытается разработать теоретический аппарат, а использует наглядную и понятную каждому метафорику. Его труды оказали колоссальное влияния на потомков и сформировали идейную основу для дальнейшего развития христианского богословия.

Список источников и литературы

1. *Григорий Нисский, свт.* Изъяснение Песни песней Соломона // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/izyjasnenie-pesni-pesnej-solomona/ (дата обращения: 22.03.2023).

2. *Григорий Нисский, свт.* О жизни Моисея Законодателя //

Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/o_moisee/ (дата обращения: 22.03.2023).

3. *Григорий Нисский, свт.* Опровержение Евномия // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/oproverzhenie-evnomija/ (дата обращения: 22.03.2023).

4. Апофатическое богословие // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/apofaticheskoe-bogoslovie (дата обращения: 22.03.2023).

5. *Духанин В., свящ.* Богословская заслуга святых отцов-каппадокийцев // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Valerij_Duhanin/bogoslovskaja-zasluga-svjatyh-ottsov-kappadokijtsev/#sel=8:38,8:42 (дата обращения: 22.03.2023).

6. *Карфикова Л.* Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/svjatitel-grigorij-nisskij-beskonechnost-boga-i-beskonechnyj-put-k-nemu-cheloveka/ (дата обращения: 22.03.2023).

7. *Кузнецов В. Н.* Немецкая классическая философия. М: Высшая школа, 2003.

8. *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. М.: Изд-во Московского подворья Св.-Троицкой Сергиевой Лавры, 2010.

9. *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/vvedenie-v-svjatootecheskoe-bogoslovie/25 (дата обращения: 22.03.2023).

10. *Мудрагей Н. С.* Рациональное и иррациональное – философская проблема. Читая А. Шопенгауэра // Вопросы философии, 1994. № 9. URL: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000371/ (дата обращения: 22.03.2023).

11. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vostochnye-ottsy-iv-veka/6_3 (дата обращения: 22.03.2023).

12. *Шмалий В., свящ.* Апофатическое (отрицательное) богословие // Православная энциклопедия. URL: https://www.pravenc.ru/text/75768.html (дата обращения: 22.03.2023).

13. *Шмалий В., свящ.* Катафатическое богословие // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/katafaticheskoe-bogoslovie (дата обращения: 22.03.2023).

Тимофеев В. Р.

Вопрос о предопределении в послании апостола Павла к Римлянам на примере анализа отрывка послания (Рим. 9:18)

Научный руководитель иерей Михаил Еремин,
магистр библеистики

Екатеринодарская духовная семинария

(г. Краснодар)

Аннотация. *Тема предопределения является полемическим вопросом теологии. От определения Божественного воздействия на человеческую волю зависит осмысление свободы личности и возможности спасения. Если неверно понимать рассматриваемые слова, то становится вероятным искаженное понимание значения человеческого выбора в деле личного спасения.*

Ключевые слова: *предопределение, Послание к Римлянам, апостол Павел, выбор человека, спасение, свобода воли, святоотеческое толкование, библеистика.*

Отрывок послания к Римлянам апостола Павла «кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» (Рим. 9:18) раскрывает актуальную проблему Божественного предопределения человека, что является ключевым аспектом в концепции теологического фатализма, находящего свое отражение в кальвинизме, исламе, языческих и античных культах и т. д. Дело в том, что на основе буквального понимания рассматриваемых слов при отсутствии обращения к контексту самого Священного Писания, святоотеческому толкованию и патристической мысли возможно некорректное понимание действия Бога в деле спасения человека, в результате чего вероятен неверный сотериологический подход к данной проблеме. Ведь если помилование человека не зависит от его свободной воли, а его собственное ожесточение – это продукт детерминирования со стороны Создателя, то в таком случае одни, живущие праведно, могут быть несправедливо обречены на мучения, а другие, поступающие бесчестно, освобождаются от какой-либо моральной ответственности, поскольку их

«ожесточение» – заранее предопределенный акт, санкционированный «свыше». В этой связи представляется актуальным и значимым рассмотреть различные интерпретации данного отрывка из Павловых посланий и провести соответствующий экзегетический анализ в свете святоотеческого понимания и православного богословского взгляда на вопрос о предопределении человека.

Предложенный фрагмент из апостольского послания можно объяснить не как свидетельство преднамеренного и целенаправленного действия Бога на человека, а как *предмет Божественного всеведения*. Например, в таком ключе рассуждает пресв. Климент Александрийский в своем толковании смежных слов об ожесточении фараона из книги Исход (Исх. 4:21) [7, p. 8, 257, 260]. Также и Ориген, выступая против фатализма еретиков-гностиков, комментирует рассматриваемый отрывок (Рим. 9:18) на примере ветхозаветной истории с фараоном, которую излагает и апостол Павел в предыдущих стихах. Египетский правитель не ожесточался Богом специально и намеренно. Господь предвидел его нераскаянное и непреложное пребывание во зле, поэтому Он благоволил устроить через добровольно погибающего фараона спасение Своего народа [4, с. 246-247]. Об этом пишет свт. Василий Великий: «Ожесточил же его Бог Своим долготерпением и замедлением в наказании, дав усилиться его греху, чтобы открылась на нем правда суда Божия, когда лукавство его возросло до крайнего предела» [2, с. 649]. Допустим, фараон был предопределен к погибели, в таком случае возникает закономерный вопрос: зачем было Богу ожесточать его, если он и так обречен к осуждению? Разумеется, то, как Господь производит воздействие на библейского персонажа, показывает, что фараон все-таки мог уступить Божественному повелению и покориться словам Моисея, однако не сделал этого ввиду самостоятельного ожесточения.

Из сказанного следует, что слова «кого хочет, ожесточает» могут мыслиться как констатация не предопределения Божия, а Его предведения, исходя из наклонностей свободной воли человека и его нравственного состояния души.

Проявление Творцом милости, долготерпения и снисходительности может восприниматься людьми неодинаково и,

как следствие, приводить к различным последствиям – преуспеянию в добре для праведных и укоренению во зле для нечестивых. Такое различие обусловлено духовным и нравственным состоянием каждого. Так, апостол Павел в послании к Евреям приводит пример дождя, изливающегося равным образом на землю, которая произращает как добрые плоды – злаки, так и злые – терния и волчцы (Евр. 6:7–8). Нетрудно понять, что действие дождя по его природной сущности одинаково, однако реакция орошаемой им почвы зависит от соответствующего вида семян, произрастающих в ней, – полезных и вредных. Вышеизложенные рассуждения можно проиллюстрировать словами библейского толкователя Оригена: «Бог ожесточает не того, кого хочет, но того, кто не желает быть вразумленным Его долготерпением» [4, с. 255]. Ему же принадлежит точная и меткая аллегория относительно рассматриваемой темы: сила лучей солнца, одинаково и неизменно направляющего силу своего света и тепла на предметы, производит различное действие с воском (здесь подразумеваются благочестно живущие) и грязью (в свою очередь, образ порочных людей). В первом случае происходит размягчение и плавление, во втором же – иссушение и затвердевание [4, с. 255]. Смысл происходящего – в субстрате веществ, ведь солнце одинаково сияет на оба предмета. Так и в случае с рассматриваемым высказыванием апостола Павла: «формально» милует и ожесточает Бог (как солнце расплавляет и иссушает), но в действительности такой порядок вызван внутренним содержанием человека, движением его свободной и неограниченной воли, его нравственным или аморальным душевным состоянием.

Бог не ограничивает человеческой свободы воли, но, напротив, попускает каждому в зависимости от своего духовного положения или быть помилованным, или ожесточиться. Таким образом, теоретически Бог как бы «одних милует, а других ожесточает», но на самом деле при глубоком и внимательном исследовании порядка вещей становится очевидно одно: на практике быть «помилованным» или «ожесточенным» напрямую зависит от самой личности. Кроме того, еще одним свидетельством, доказывающим самопроизвольное ожесточение человека, является тот библейский факт, что фараон периодически соглашался на требование Моисея и даже после десятой казни отпустил евреев из

Египта. Очевидно, что если бы Бог ожесточил его сердце, то он никогда бы не смягчился, пусть даже и на время.

Наряду с вышеизложенным мнением Оригена о *прикосновении Бога Своей благодатью*, проявляемой в Его долготерпении и благости, существует и противоположная точка зрения, представляемая свт. Кесарием Арелатским. Слова из книги Исход «ожесточу сердце его» (фараона) (Исх. 4:21), свт. Кесарий объясняет следующим образом: «Отнимется от него благодать Моя, ожесточит его собственное нечестие» [3, с. 39–40]. То есть толкователь понимает «ожесточение Богом» как *удаление от личности ограждающей Божественной благодати*, предоставляющей фараону полную свободу, которая привела его к конечному ожесточению и озлоблению. Свт. Кесарий иллюстрирует свои мысли таким примером из природных явлений, как замерзание и нагревание воды вследствие солнечных лучей. Если солнце убавляет силу тепла, то и вода начинает замерзать, обращаясь в лед. Когда же солнце увеличивает выделение тепловой энергии, можно наблюдать, как вода оттаивает. Аналогично и с человеческим сердцем: по причине приближения Божественной благодати оно умилостивляется и, напротив, в случае удаления ее – ожесточается.

В этой связи следует обратить внимание на греческое слово σκληρύνει, которое имеет значение не только «ожесточать», но и «делать твердым», «уплотнять». Удаление от человека благодати Божией, которая оберегала его сердце от греха, должно мыслиться как предоставление личности со своей злой волей возможности всецело предаваться греховным желаниям, вследствие чего и происходит «затвердевание» человека в порочных стремлениях и деяниях. Важно подчеркнуть, что вопрос наличия благодати по отношению к человеку прямо обусловливается его образом мыслей.

В интерпретации рассматриваемой цитаты апостола Павла господствующей и превалирующей теологической идеей является *милосердие Бога и воля человека*. Эту тему хорошо раскрывает блж. Августин Иппонский. В своих рассуждениях он показывает, что выражение «кого Бог милует» означает дарование возможности творить добро. Однако «такая милость – плод прежней заслуги веры, а жестокость – плод прежнего бесчестия, так что мы творим добро даром Божиим и делаем зло в наказание» [1, с. 240–241].

Важно, что при этом «свобода воли не отнимается у человека», выбор ее состоит в том, чтобы либо поверить в Бога и получить затем милость, либо оставаться в бесчестии с последующим за этим наказанием. Также по мысли экзегета, Господь позволяет ожесточиться тому человеку, который сам заслужил это зло, и милует «не воздающего злом за зло, но за зло добром» [1, с. 240–241]. Таким образом, человек своей жизнью и своим внутренним состоянием сам располагает Бога «умилостивить» или «ожесточить» его сердце.

Кроме того, заслуживают внимания мысли свт. Феофана Затворника относительно темы предопределения человека в Павловых посланиях. Он отмечает, что отрывок из 9-й главы Послания апостола Павла к Римлянам содержит в себе затемненный смысл по причине неточного перевода этих мест из-за отсутствия знания различных особенностей еврейского языка, что может представлять затруднения и неверное понимание библейского богословия [5, с. 48–49].

Также представляет интерес мнение библеиста Д. В. Щедровицкого. Бог по Своему милосердию и человеколюбию до определенной степени продолжает предоставлять людям благодатную помощь, однако те из них, которые «перестают уже являть собой подобие Божие» [6, с. 334], сами себя осуждают, лишая душу Божественного заступления.

Итак, для христианской экзегезы неприемлемы идеи предопределения и фатализма. Слова апостола Павла из послания к Римлянам «кого хочет, милует, а кого хочет, ожесточает» необходимо понимать не буквально, а в свете святоотеческого учения о свободе воли человека, в результате нравственного выбора которого и происходит соответствующее воздействие Бога на человеческую душу. Все церковные авторы обращают внимание на внутреннее, духовно-моральное состояние личности. Не столь важно, происходит изменение сердца человека вследствие приближения Божественной благодати или же, напротив, вследствие ее отдаления. Ключевое значение имеет сам ответ человека, который добровольно делает выбор в сторону добра или зла. Ответ человека является его свободной реакцией на действие Бога.

Список источников и литературы

1. *Августин, блж.* О благодати и свободном произволении // Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика. М., 2005.

2. *Василий Великий, свт.* О том, что Бог не виновник зла // Творения. Т. I. М., 2009.

3. *Кесарий.* Проповеди. Цит. по: Библейские комментарии Отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. III: Книги Исход, Левит, *Числа*, Второзаконие. Тверь, 2010.

4. *Ориген.* О началах; Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. III. 1.8, с. 246–247; III. 1.11, с. 255.

5. *Феофан Затворник, свт.* Толкования Послания апостола Павла к Римлянам (главы 9–16). М., 2006.

6. *Щедровицкий Д. В.* Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево. М., 2010.

7. Clementus Alexandrinus. Paedagogus // Patrologiae cursus completus. Series graeca. Vol. 8. Paris, 1857.

Узунян Н. А.

Опыт молитвенного делания архимандрита Ефрема Святогорца в контексте святоотеческого учения об умной молитве

Научный руководитель Нифонтова О. И.,
кандидат философских наук

Донской государственный технический университет

(г. Ростов-на-Дону)

Аннотация. *Статья посвящена исследованию учения об умной молитве архим. Ефрема Святогорца в контексте святоотеческого учения об умном делании. Подчеркнуто подобие письменных творений архим. Ефрема творениям Святых Отцов. Произведен сравнительный анализ богословия в его учении об умной молитве и святоотеческого богословского учения, приведены различия в них, объяснены причины данных различий.*

Ключевые слова: *архим. Ефрем, Иисусова молитва, покаяние, Святые Отцы, умная молитва, святоотеческое учение о молитве.*

Архим. Ефрем Святогорец – наш недавний современник (почил в 2019 г.), учитель Иисусовой молитвы, великий подвижник, проповедник покаяния, миссионер, носитель святоотеческого опыта двух тысячелетий. Ввиду обилия проповедей о молитве и величия его подвига воистину непрестанного призывания имени Божия можно назвать его «апостолом молитвы». Он не превращает христианство в психологию межличностных отношений, не сводит его к примитивным вопросам быта, что свойственно современным проповедникам в последние годы. В творениях Ефрема Святогорца речь идет об истинно христианских понятиях, высоких предметах духовной жизни: об умной и сердечной молитве, о славословии и благодарении, о помыслах и рассеянности, о Божественной Литургии, неосуждении ближних, монашестве и девстве, Богородице и святых, молитве и трезвении, брани со страстями, Царствии Божием, терпении скорбей, жизни во Христе, вере и надежде, созерцании [5], Православии, милостыне, любви [4], прощении, покаянии, смирении, совести, слезах.

В письменном наследии старца прослеживается созвучие его мыслей учению подвижников древних веков, Святых Отцов. Всем размышлениям, напутствиям архим. Ефрема присущи богословская глубина, великая мудрость, Боговдохновенная простота и сила слова.

С особенным вниманием необходимо подойти к книге архим. Ефрема «Жемчужины подвижнической мудрости. Главы о молитве и послушании» [1]. Эта книга – квинтэссенция молитвенного опыта и кладезь назиданий о молитве. В ней старец являет истины, о которых в том или ином виде учили многие Святые Отцы. Рассуждая об успехе борьбы с помыслами в случае низложения так называемых прилогов, архим. Ефрем развивает известное учение о помыслах великого русского исихаста прп. Нила Сорского [7].

Воспитанный выдающимся подвижником благочестия XX в. прп. Иосифом Исихастом, архим. Ефрем явился продолжателем его школы молитвы. По сути, тандем старцев Иосифа и Ефрема образует новейшую афонскую школу Иисусовой молитвы. Таких школ молитвы история Церкви знает не мало: лаврские школы

(киевская и прп. Сергия Радонежского), печерская, соловецкая, валаамская, оптинская, глинская, кавказская и др. Многие из них, уходя корнями в древность, ведут свое родословие от прп. Паисия Величковского.

В учении архим. Ефрема и прп. Иосифа Исихаста есть и отличия от учения о молитве некоторых русских Святых Отцов, в частности учения о молитве свт. Игнатия (Брянчанинова), одного из ярчайших отечественных богословов. Эти различия обусловлены как разными церковными школами умной молитвы, так и разными традициями в целом: русской и греческой. Так, архим. Ефрем предлагает своим ученикам и читателям молиться пятисловной формой Иисусовой молитвы: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя», толкуя слова апостола Павла о желании молиться пятью словами: «Но в церкви хочу лучше пять слов сказать умом моим, чтобы и других наставить, нежели тьму слов на незнакомом языке» (1 Кор. 14: 19). В лоне же Русской Православной Церкви сформировалась традиция семи- или восьмисловной Иисусовой молитвы: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя (грешного)». Обе словесные формы имеют право на употребление и не влияют на качество молитвы.

Схим. Иосиф Ватопедский, также ученик прп. Иосифа Исихаста, объясняет сокращение Иисусовой молитвы с семи до пяти слов следующим образом: «Если из этой молитвы исключить слова «Сыне Божий» и оставить только «Господи Иисусе Христе, помилуй мя», то, я думаю, это очень поможет тем, кто не справляется с внимательным прочтением полной молитвы, потому что на первых порах уму легче сосредоточиваться на меньшем количестве слов» [2].

Святые Отцы, которые были сторонниками семисловной формы Иисусовой молитвы, предпочитали включать словосочетание «Сыне Божий», чтобы подчеркнуть Божественность Иисуса Христа. Тогда Иисусова молитва, обращая молящегося к Нему как к Сыну Божиему, помогает обращаться и к Богу Отцу, и ко всей полноте Пресвятой Троицы. Ведь если Господь Иисус Христос сказал в Евангелии: «Видящий Меня видел Отца» (Ин. 14:9), то справедливо, что призывающий Его (с упоминанием Его Божественного сыновства) призывает и Отца, а значит, и Святого Духа, исходящего от Отца. Следовательно, в каждой из словесных форм есть свои положительные стороны.

По учению старца Иосифа Исихаста архим. Ефрем призывает к быстрому темпу в молитве. Этот метод предлагается с той целью, чтобы молящийся ум, будучи быстродвижимым, не успевал принимать никакой помысел. Свт. Игнатий (Брянчанинов), наоборот, призывал к медленному темпу в молитве (сто Иисусовых молитв растягивать на полчаса, что равно примерно 18 секундам на одну молитву) [6, с. 95]. Этот метод предлагается святителем с той целью, чтобы ум успевал заключаться в произносимые слова молитвы.

Архим. Ефрем заявляет довольно высокую цель молитвы, которая для него заключается в соединении с Богом: «Цель молитвы состоит в том, чтобы соединить человека с Богом, принести Христа в сердце человека. Где действие молитвы, там и Христос со Отцом и Святым Духом – единосущная и нераздельная Святая Троица. Где Христос – Свет мира, – там вечный свет мира: там мир и радость, там ангелы и святые, там веселье Царства» [1, с. 101–102]. Непосредственное соединение человека с Богом происходит в таинстве Евхаристии. Говоря о том, что умная молитва также может соединять человека с Богом, архим. Ефрем таким образом приближает ее значение к значению самой Евхаристии, главного христианского таинства. В результате правильного упражнения умной молитвой человек может получить состояние Божественной радости, особых духовных ощущений, не свойственных обычному состоянию человека: «Конечно, и старание, и внимание, и желание, и преследуемая нами цель достижения непрестанной молитвы помогают нам сосредоточиться. При таком произнесении молитвы со временем приходит некое удовлетворение, некая радость, мир, нечто духовное, чего не было у нас раньше. Это постепенно привлекает ум» [1, с. 92].

Архимандрит часто говорит о радости, проистекающей от молитвы, о ее сладости: «Нас не утомляет то, что мы повторяем эти слова непрерывно. Вначале нужно приложить немного усердия, но потом привыкаешь и произносишь молитву с большой легкостью и не хочешь остановиться. Произнося же ее, чувствуешь такое душевное ликование, что и в наиболее трудные минуты, которые случаются, не возмущаешься и даже не скорбишь, но с терпением прибегаешь ко Христу, Которого просишь о помиловании, и Христос утешает тебя и дает радость. Как прекрасно каждую минуту молить Бога и произносить Его святое имя своими тленными устами! Разве может быть большая честь?» [5, с. 399].

Свт. Игнатий (Брянчанинов), наоборот, предостерегал от сладости и радости, говоря, что единственное чувство, приличествующее грешнику, есть чувство покаяния и что приходящую радость надежнее не принимать по ощущению своего недостоинства: «Святой Нил, основываясь на учении всех Святых Отцов, воспрещает преждевременно стремиться к низведению ума в сердце, к наружному и внутреннему безмолвию, к ощущению сладости и прочих высоких молитвенных состояний, которые открываются тогда, когда будет принята Богом молитва покаяния и враги отступят от души» [6, с. 190].

Каждый из старцев по-своему прав. Старец Ефрем действует как опытный миссионер. Его цель – привлечь как можно больше православных христиан к творению Иисусовой молитвы, поэтому он часто говорит о благах, проистекающих из умной молитвы. Свт. Игнатий действует как опытный наставник, предостерегая от опасности впадения в прелесть. Действительно, Иисусова молитва для подвижника, творящего ее правильно, является источником множества благ, прежде всего мира и радости, обещанных Господом Иисусом Христом Своим ученикам на Тайной Вечере и по Своему Воскресению. Но важно отличать духовную, истинную радость от плотской радости разгорячения падшего естества. И важно не ожидать радости, а надеяться лишь на милость Божию: а Бог Сам управит и в свое время подаст Своему молитвеннику всё то, что ему будет необходимо и полезно.

В заключение необходимо сказать, что учение о творении Иисусовой молитвы архим. Ефрема находится вполне в рамках святоотеческой традиции. Его рассуждения о радости и сладости творения молитвы не противоречат в корне предостережению свт. Игнатия (Брянчанинова) против стремления к преждевременному ощущению духовной сладости, так как у архимандрита приложенные усилия молитвы предшествуют обильным молитвенным утешениям и поэтому не могут рассматриваться как преждевременные. Однако несомненно, что молитвенная радость у архим. Ефрема занимает более важное место в молитвенном делании, чем страх впадения в прелесть.

Список источников и литературы

1. *Ефрем Святогорец, архим.* Жемчужины подвижнической мудрости. Главы о молитве и послушании. М., 2001. 134 с.

2. *Иосиф Ватопедский.* Слова утешения. Беседы о духовной жизни и монашестве. Часть первая. Слова аскетические. URL:

http://blagozvon.ucoz.ru/_ld/0/98_ASy.htm (дата обращения: 07.03.2023).

3. Добротолюбие: [в 5 т.] / пер. с греч. свт. Феофана Затворника. Т. 5. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. 560 с.

4. *Ефрем Святогорец, архим.* Искусство спасения. Беседы. Т. 1. М.: Святая Гора, 2012. 480 с.

5. *Ефрем Святогорец, архим.* Отеческие советы. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2017. 517 с.

6. Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова / сост. и общ. ред. А. Н. Стрижев. М.: Паломник, 2014. Т. 2. С. 190; Т. 5.С. 95.

7. *Нил Сорский, прп.* Устав о Скитской жизни (новый рус. пер.). Екатеринбург: Изд-во Ново-Тихвин. жен. монастыря, 2002. 91 с.

Ходунов Е. С.

Лицо и личность в православном каноническом праве

Научный руководитель Митько А. Е. (игумен Серапион),
доктор теологии, профессор

Общецерковная аспирантура и докторантура имени
святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

(г. Москва)

Аннотация. *В православном каноническом праве крайне мало уделено внимания так называемому субъектному вопросу: кто является субъектом в праве, – поэтому актуальным представляется исследование данной темы. В статье представлены соответствующие комментарии, в частности дается характеристика канонической субъектности и канонического пространства: определяется их структура, показывается различие между человеком и лицом.*

Ключевые слова: *каноническое право, каноническое пространство, лицо, субъект.*

Церковь, желает Она того или нет, «прямо входит в мир юридических определений, в сферу права» [3, с. 2], преломляя уже известные юридические понятия и определения сквозь сотериологический смысл.

Истинным объектом приложения норм канонического права является поведение человека. Однако не любой человек обладает канонической субъектностью. Идея субъектности передается абсолютно юридическим термином: лицо (лат. persona). Таким образом, каноническое право **призвано** регулировать поведение людей, имеющих лица (субъект = человек + лицо). Проблема состоит в том, что любая норма сначала всегда воздействует на лицо (первичный адресат) и только затем, сквозь призму лица, она достигает человека (вторичный адресат). Иными словами, каноническое регулирование поведения человека подчинено особым правилам. Эти правила в большинстве случаев соотносимы с так называемым сотериологическим вопросом: что «должно привести мужчин и женщин к достойному предстоянию перед Богом в вечной жизни»? [5, с. 399]

I. Поскольку первичным адресатом является лицо, необходимо раскрыть репрезентативные признаки канонической субъектности.

Лицо человеку дается во Христе через Таинство Крещения. Это трехуровневая система: человек – лицо – Лицо (Христос). Различие человека и лица становится особо заметным, «когда имя человека не совпадает с именем, данным в Таинстве Крещения (как правило, когда в святцах нет имени, которым назван при рождении человек). Так, Светлана еще человек, а Фотиния уже лицо. Отличие в том, что не имеющий лица (или не желающий соединиться с ним) человек действует согласно тленным законам этой жизни, тот же, кто в эсхатологической перспективе приобщен к лицу (крещен), уже здесь стремится уподобиться ему (образ, который дан Христом) и, будучи во времени, поступает, будто времени нет (две лепты вдовы)» [4, с. 60].

II. Момент крещения (нового рождения) совпадает с моментом символической смерти (совлечения ветхого человека), и поэтому каноническая субъектность не имеет временно*й* протяженности, иными словами, символическая смерть делает физическую бессмысленной, ибо человек для вечной жизни рождается через свою символическую смерть, поэтому обретение

канонической субъектности не зависит от наличия у человека юридической субъектности. В то же время физическая смерть (которая непременно наступит) изменяет структуру канонической субъектности (законы ее функционирования). Субъектом является живой человек, обладающий лицом, но смерть отсекает от лица, парадокс, физического человека. Поэтому каноническое право не регулирует поведение лиц. Таким образом, в вечности существует либо человек, который при жизни стремился уподобиться Лицу, соединившись с лицом (спасенный, т. е. субъектный, человек), либо тот, кто, имея лицо, не стремился к соединению с ним, так называемый растождествленный человек, т. е. несубъектный человек.

1. Человек является образом Бога.
2. Без лица человек не может уподобиться Лицу.
3. Человек, который соединился с лицом, стал подобен Богу (Лицу).

Важно отличать каноническую субъектность от субъектного человека. В вечности (религиозной реальности) не существует канонического права, как говорит Христос: «…ибо в воскресении… пребывают, как Ангелы Божии на небесах» (Мф. 22:30). Однако не сказано: вы будете Ангелами, но – как Ангелы.

III. Каноническое право не может регулировать поведение людей, не обладающих канонической субъектностью, за исключением процедуры обретения субъектности.

IV. Человек, обретая лицо, приобщается к религиозному пространству, в которое включено каноническое. Нельзя мыслить лицо без пространства, к которому оно принадлежит, ибо «сам внешний опыт», т. е. взаимодействие (или эффекты от взаимодействия) разных лиц между собой, «становится возможным прежде всего благодаря представлению о пространстве» [1, с. 66], которое есть «необходимое априорное представление, лежащее в основе всех внешних созерцаний» [1, с. 66]. Имеется в виду, что «созерцание пространства должно находиться в нас a priori, т. е. до всякого восприятия предмета, следовательно, оно должно быть чистым не эмпирическим созерцанием» [1, с. 66].

V. Субъект обладает канонической «дееспособностью», под которой понимается «возможность вступать в церковный брак (обязательный элемент) и иметь потенцию к рукоположению (факультативный элемент). Безусловно, это крайне узкая трактовка,

которая тем не менее не должна подвергаться дополнительному расширению, ведь, будучи категорией социальной, дееспособность конкретного лица без соприкосновения с правами и интересами других субъектов не несет никакой полезной функции, а в соборной Церкви такое соприкосновение происходит незримым образом и без зримого участия, в большинстве случаев для этого не требуется обращение к категории дееспособности, актуальной только до момента реализации своего права на участие в таинствах Брака и Священства. Некрещеный человек не обладает канонической субъектностью, это означает, что в акте крещения задействуется иная категория, отличная от канонической (церковной) дееспособности. Единственным критерием допуска к Таинству Крещения является либо самоличная вера (самостоятельный выбор в пользу крещения), либо опосредованная вера (выбор в пользу крещения делается ответственными за человека людьми, когда сам человек не способен изъявить свою волю).

Сущность канонической «дееспособности» может быть выражена так. Каноническая дееспособность – это возможность конкретного субъекта участвовать в неповторимых (уникальных) для этого субъекта таинствах. В этом смысле можно говорить о церковной кон- или в некотором смысле антидееспособности, так как там, где нет абстрагирования – нет и права [6, с. 482].

VI. Способность лица быть субъектом Таинства Священства является факультативным элементом канонической дееспособности по той причине, что не всякий призван к этому служению. Говорит апостол Павел: «И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее, иным дал силы чудодейственные, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки».

VII. В отличие от гражданской правосубъектности, где объем дееспособности стремится быть тождественным объему правоспособности, обращение к категории канонической дееспособности происходит на нерегулярной основе, а описываемой выше связи не наблюдается, ибо сказано: «не все вмещают слово сие, но кому дано… кто может вместить, да вместит».

VIII. Право на участие в Таинстве Евхаристии даруется крещением, т. е. оно соотнесено с канонической субъектностью, а

точнее, с необходимостью эту правоспособность периодически обновлять и реинтегрировать [3, с. 570], именно поэтому к причастию допускаются даже младенцы.

IX. Связь лица с человеком состоит в следующем.

Лицо «обитает» в физической реальности для того, чтобы ее освящать, т. е. служить другим, так как «родина» лица – религиозная реальность.

Человек «обитает» в символической реальности, чтобы быть освященным, ибо религиозная реальность бесконечна, в отличие от конечности физической, т. е. освящение человека другой реальностью означает его приобщение к вечности.

X. Уподобление человека лицу выражается в следующем.

1. Признак человека – это образ Признака Бога (или некоей абстрактной превозмогающей все человеческие условности сущности), как человек – это образ Бога.

2. Признак человека имеет сообщение с Признаком Бога.

3. Подобие Бога – это приведенный к стандарту человек, т. е. лицо. Только человек, который был соотнесен с этим стандартом, имеет лицо. Сам человек не может себя соотнести, так как обретение лица не может состояться «снизу» – от людей, но всегда «сверху» – от Бога.

4. Момент приобретения лица – это момент консервации человека в положении лица, – засвидетельствование тождества между признаками человека и признаками лица (установление сакраментального подобия; освящение лицом человека): ум человека равен уму лица, доброта человека равна доброте лица, скромность человека равна скромности лица, где все признаки «выстраиваются» в один ряд, т. е. становятся однотипными, даже если в реальности это совсем не так.

5. Признак лица – это подобие Признака Бога, однако признак человека есть образ Признака Бога. В тот момент, когда человек освящается, образ Признака Бога в человеке трансформируется в подобие Признака Бога, тем самым человек обретает лицо. Между человеком и лицом устанавливается неразрывное тождество благодаря «преимущественному» признаку, через который человек был освящен.

Пояснение № 1. Имя человека – это образ имени Бога, а имя лица – это подобие имени Бога. Известное изречение о. Иоанна Кронштадтского, что «Имя Божие есть Бог» следует читать как

«Имя Божие есть подобие Бога», потому что имя произносится, а значит, оно конкретно, а значит, оно существует во времени и пространстве, а значит, оно не идеально, между символическим уровнем и Богом всегда пролегает граница.

Пояснение № 2. Говорится, что «признак лица есть подобие Признака Бога». Это выражение равнозначно выражению «признак лица есть подобие Бога», потому что, если хотя бы один признак лица подобен Признаку Бога, значит, подобны и все остальные признаки, так как лицо всегда подобно Богу, даже прежде установления тождества между человеком и лицом.

XI. Под канонической деликтоспособностью понимается возможность быть подверженным виновному умалению канонической правоспособности, но не дееспособности. Отдельное выделение этого элемента в структуре канонической правосубъектности в большинстве случаев является излишним, однако в некоторых случаях, например при анализе статуса психически больных, использование данной категории должно считаться оправданным.

Следует остановиться на этом подробнее. Так, согласно правилам Православной Церкви (Ап. 66) [2, с. 143], клирик, совершивший убийство, извергается из сана. Даже тот, кто убил, находясь в состоянии необходимой обороны, все равно признается убийцей. Должна ли применяться санкция правила, если клирик прежде впал в сумасшествие (неспособность контролировать свои действия либо осознавать их)? При этом извержение одновременно и разумно, так как убийство несовместимо с пребыванием в священном сане, и неразумно, ибо действие совершается исключительно механическим путем. Требуется пояснить этот момент. Когда указывается, что как вольный, так и невольный убийца подвергается наказанию [2, с. 122], имеются в виду разные виды вины: умысел (прямой, косвенный) или неосторожность (легкомыслие или небрежность), однако факт сумасшествия не позволяет мыслить ситуацию в этом контексте, ибо он исключает любое личное, т. е. психическое (осмысленное), отношение человека к совершенному деянию. Но чему отдается первенство: ответственности, тогда факт сумасшествия извиняет священнослужителя, или несовместимости священного сана с конкретным действием, и в таком случае извержение происходит с необходимостью?

По-другому дело обстоит с мирянами, которые не затронуты религиозной действительностью так основательно.

Подразумевается, что священнослужитель, будучи человеком, олицетворяет Христа, тогда как мирянин – только «храм живущего в нас Святого Духа» (1Кор. 6:19). Это разные уровни приобщенности к потусторонней реальности. Может ли осквернённая оболочка души (тело) быть сообразна символу, который более служит другим, нежели его носителю? И ответ, конечно, отрицательный. Иными словами, всякий раз, когда встает вопрос о несовместимости чего-то с чем-то, затрагивается прежде не лично-направленная, а социальная (соборная) характеристика. Поэтому сумасшествие мирянина – это его личное дело, в отличие от сумасшествия священнослужителя, где первый за убийство не подвергается отлучению от Церкви (Таинства Причастия) из-за того, что не несет ответственности, а второй извергается из священного сана, но не по причине своей виновности, а из-за обсуждаемой несовместимости. Это вопрос не о действиях, а об образе. Извержение должно состояться не ради больного, а ради других, и поэтому деликтоспособность всегда двояка: с одной стороны, законность неприменения наказания безусловна, но с другой, точно так же безусловен факт убийства. Приоритет отдается второму.

Список источников и литературы

1. *Кант И.* Критика чистого разума / пер. с нем. М.: Эксмо, 2015. 756 с.
2. *Никодим Далматинско-Истрийский, еп.* Правила (κανονεσ) Православной Церкви с толкованиями / пер. с серб. Т. 1. СПб.: Изд. С.- Петербургской Духовной Академии, 1911. XX, 640 с.
3. *Суворов Н. С.* О церковных наказаниях. Опыт исследования по церковному праву. СПб.: Типография и хромолитография А. Траншеля, 1876. 338 с.
4. *Ходунов Е. С.* Ограничение личного статуса психически больных: юридические и канонические аспекты // Выпускная квалификационная работа (магистерская диссертация), 2022. 125 с.
5. The Cambridge Companion to Roman Law / ed. by D. Johnston. New York. Cambridge University Press, 2015. XIII, 539 p.
6. *Lucy W.* Abstraction and the Rule of Law // Oxford Journal of Legal Studies. 2009. Vol. 29, № 3. P. 481–509. URL: https://www.jstor.org/stable/27750060 (дата обращения: 17.04.2023).

ИСТОРИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

Архипов М. А.

К вопросу о печати Требника при патриархе Иоасафе I

Научный руководитель Андреев А. А.,
кандидат теологии

Санкт-Петербургская духовная академия

(г. Санкт-Петербург)

Аннотация. *Поиск универсального состава Требника не был окончен при патр. Филарете. Поиск продолжился при патр. Иоасафе I. При нем появилась вторая типография – частная В. Бурцова. Цель статьи заключается в восстановлении принципов изданий требников и в фиксации вопросов, которые нуждаются в дальнейшей проработке.*

Ключевые слова: *Требник, книжная справа, патр. Иоасаф I, Василий Бурцов.*

После патр. Филарета (Романова) патриарший престол возглавил патр. Иоасаф I. При нем в Москве функционировали два печатных центра: Печатный двор и частная печатная мастерская Василия Бурцова. При этом все издания Требника, которые были опубликованы в данный период, были разные по своему составу. Всего было выпущено четыре книги. Потребники 1636 г. и 1639 г. (Иноческий и Мирской) были выпущены Печатным двором [4–6]. Требник 1642 г. был напечатан В. Бурцовым [7]. Цель статьи заключается в рассмотрении этих богослужебных книг и в фиксации вопросов, которые нуждаются в дальнейшей проработке.

Издания Требника Печатным двором при патриархе Иоасафе

За шесть лет управления Церковью патр. Иоасафом Печатный двор выпустил три Требника: один в 1636 г., два 1639 г. В каталоге А. С. Зерновой этим изданиям присвоены номера: Потребнику

(1636) № 131 [2, с. 49], Потребнику Иноческому (1639) № 145 [2, с. 52–53], Потребнику Мирскому (1639) № 146 [2, с. 53].

Издание 1636 г. было напечатано в традициях требников периода патр. Филарета. Его состав полностью совпадает с изданием 1633 г. [1, с. 81].

Далее будут рассмотрены требники 1639 г.

В табл. 1 сравниваются составы Требника (1636), Требника Мирского (1639) и Требника Иноческого (1639) и приводится условное деление состава на части, которых можно выделить десять: первая часть – храмовые чины, вторая – чины в дни Господских праздников, третья – крещальные чины, четвертая – брачные чины, пятая – исповедальные и врачевальные чины, шестая – монашеские чины, седьмая – заупокойные чины, восьмая – различные чины, девятая – поучения, законы и святцы, десятая – чиноприемы из иноверных. Различия между Требником (1636) и Требником Мирским (1639) выделены **жирным шрифтом**, различия между Требником (1636) и Требником Иноческим (1639) – *курсивом*.

Таблица 1. Сравнение состава Требника (1636), Требника Мирского (1639) и Требника Иноческого (1639)

Часть	Требник (1636)	Требник Мирской	Требник Иноческий
Первая	1. Чин основанию церкве и на поставление Креста 2. Чин освящения церкви и на водружение еже в ней святыя трапезы. И устав освящения церкви малым чином. И указ о антиминсе 3. Чин и устав о поколебавшейся трапезе	**1. Указ когда можно освящать храм, а когда нет** 2. Чин основания церкви 3. Чин малого освящения храма 4. Чин о поколебавшейся трапезе 5–10. Чин на открытия храма после различных	*1. Указ когда можно освящать храм, а когда нет*

Часть	Требник (1636)	Требник Мирской	Требник Иноческий
	4–9. Чин на открытия храма, если будет какое-то осквернение	осквернений	
Вторая	10. Чин на омовение святыя трапезы в Великий Четверток 11. Последование освящения воды в праздник Богоявления 12. Последование освящения воды в 1 день августа 13. Последование вечерни в день Пятидесятницы	11. Чин на омовение святыя трапезы в Великий Четверток 12. Последование освящения воды в праздник Богоявления 13. Последование освящения воды в 1 день августа 14. Последование вечерни в день Пятидесятницы	
Третья	14. Поучение о Крещении 15. Чин Крещения	15. Поучение о Крещении 16. Чин Крещения	
Четве-ртая	16. Последование Венчания	17. Последование Венчания	
Пятая	17. Чин исповеди и поучения 18. Чинопоследование Соборования 19. Причастие больного в скоре	18, 45. Поучение об исповеди 19. Чин исповеди 20. Чинопоследование Соборования 21. Причастие больного в скоре	9. Чинопоследование Соборования 10. Чин исповеди и поучения 11. Причастие больного в скоре
Шес-	20. Чин пострига в		2. Чин пострига

Часть	Требник (1636)	Требник Мирской	Требник Иноческий
тая	инока. Калагумером 21. Чин пострига в малую схиму 22. Чин мужского пострига в великую схиму 23. Чин женского пострига в великую схиму 24. Принятие в обитель человека как духовного брата		в инока 3. Постриг в малую схиму 4. Мужской постриг в великую схиму 5. Поучение свт. Василия Великого о постничестве 6. Женский постриг в великую схиму *7. Чин бываемый о хотящем затвориться* 8. Принятие в обитель человека как духовного брата 19. Калугером
Седь-мая	25. Чин бываемый на разлучение души от тела. И молитва на исход души 26. Последование погребению мирян 27. Погребение младенцев 28. Погребение иноков. Указ о погребении человека, умершего в Светлую	22. Чин на разлучение души от тела 23. Последование отпевание священника и мирского человека 24. Отпевание младенца	12. Чин на разлучение души от тела 13. Отпевание инока

Часть	Требник (1636)	Требник Мирской	Требник Иноческий
	Седмицу 29. Чин погребения священника 30. Последование о усопших		
Восьмая	31. Омытие Креста или св. мощей 32. Об употреблении Агиасмы 33. Различные молебны 34. Чин за приливок здравия 36–43. Молитвы, связанные с двунадесятыми праздниками 44–45. Молитвословия над кутиею 46–48, 57. Молитвы о доме 49–56, 58–61. Различные чины	25. Омытие Креста или св. мощей 26. Об употреблении Агиасмы 27–30. Различные молебны **31. Чин братотворения** 32. Чин за приливок здравия 33*б*–35. Молитвы, связанные с двунадесятыми праздниками 36–40. Различные чины **46. Чин окладывания города** **47. Начала индикта**	*17. Чин окладывания града* *18. Начало индикта* 20б. Различные молитвы
Девятая	35. Правило VI Вселенского Собора, о варящих муку 62. Месяцеслов	33*а*. Правило VI Вселенского Собора, о варящих муку **42. Номоканон** **43. О церковном суде** 48. Месяцеслов	*15. Поучение прп. Иосифа Волоцкого о начале иночества* *16. Слово прп. Илариона Великого*

Часть	Требник (1636)	Требник Мирской	Требник Иноческий
			20а. Номоканон 21. Месяцеслов
Деся-тая		**41. Соборное уложение патр. Филарета 1620 г. и различные чиноприемы**	*14. Соборное уложение патр. Филарета 1620 г. и различные чиноприемы*

Из табл. 1 видно, что в 1639 г. Требник был поделен на два, по нуждам двух групп: монашествующих и бельцов. По этой причине был изменен состав книги: был убраны ненужные “части” и отдельные чины, добавлены новые чины и части. Так, в Требнике Мирском были добавлены чин братотворения и поучение о церковном суде, а в Иноческом – поучения прп. Иосифа Волоцкого и прп. Илариона Великого (возможно, прп. Илариона Киевского). Следует отметить, что в этих двух книгах появились и другие элементы, которые их объединяют: указ когда можно освящать храм, чин окладывания града и чин на начало индикта, номоканон, Соборное уложение 1620 г. и чиноприемы иноверных, которые были взяты из Святительского Требника (1624). Данные расхождения показывают, что при патр. Иоасафе происходил поиск более удобного формата Требника, что привело к появлению изданий 1639 г.

Издание Потребника мастерской В. Бурцова и соотношение с изданиями Печатного двора периода патриарха Иоасафа

Типография В. Бурцова напечатала Потребник в 1642 г. А. С. Зернова присвоила данному изданию № 117.

Говоря о данном издательстве, следует отметить, что это первая самостоятельная печатная мастерская в Москве, которая появилась благодаря В. Бурцову. Она функционировала с 1632 по 1642 г. Собственно Потребник (1642) считается последним изданием В. Бурцова.

Хронологически Потребник 1642 г. относится ко времени правления Церковью патр. Иосифа, но именно он закроет типографию В. Бурцова. Потребник был издан в январе 1642 г. [2, с. 46], а интронизация патр. Иосифа состоялась в марте того же года [3].

Поскольку типография была самостоятельная, вероятно, она преследовала коммерческую цель. В частности, В. Бурцов хотел, чтобы бумагу производили в Москве, и предпринимал для этого ряд действий, которые должны были снизить стоимость бумаги. Кроме того, он уменьшил формат книг. Если Печатный двор выпускал Требники в лист или в пол-листа, то В. Бурцов – в восьмую часть листа. Возможно, по этой причине был пересмотрен состав Требника.

В табл. 2 приводится сравнение Требника Мирского (1639) и Требника (1642) В. Бурцова.

Таблица 2. Сравнение состава Требника Мирского (1639) и Требника (1642)

Часть	Требник Мирской	Требник (1642)
Дополнительная		1–2. Молитвы священнические вечерни и утрени
Первая	1. Указ когда можно освящать храм, а когда нет 2. Чин основания церкви 3. Чин малого освящения храма 4. Чин о поколебавшейся трапезе 5–10. Чин на открытия храма после различных осквернений	

Часть	Требник Мирской	Требник (1642)
Вторая	11. Чин на омовение святыя трапезы в Великий Четверток 12. Последование освящения воды в праздник Богоявления 13. Последование освящения воды в 1 день августа 14. Последование вечерни в день Пятидесятницы	
Третья	15. Поучение о Крещении 16. Чин Крещения	3. Молитвы о рождении человека 4. Крещение человека 5. Молитва на 40-й день
Чет-вертая	17. Последование Венчания	
Пятая	18, 45. Поучение об исповеди 19. Чин исповеди 20. Чинопоследование Соборования 21. Причастие больного в скоре	6. Чин исповеди 7. Причащение больного
Шес-тая		
Седь-мая	22. Чин на разлучение души от тела 23. Последование отпевание священника и мирского человека 24. Отпевание младенца	
Вось-	25. Омытие Креста или св.	9–35. Различные молитвы

Часть	Требник Мирской	Требник (1642)
мая	мощей 26. Об употреблении Агиасмы 27–30. Различные молебны 31. Чин братотворения 32. Чин за приливок здравия 33*б*–35. Молитвы, связанные с двунадесятыми праздниками 36–40. Различные чины 46. Чин окладывания города 47. Начала индикта	
Девятая	33а. Правило VI Вселенского Собора, о варящих муку 42. Номоканон 43. О церковном суде 48. Месяцеслов	8. Правило VI Вселенского Собора, о варящих муку 36. Святцы и пасхалия
Десятая	41. Соборное уложение патр. Филарета 1620 г. и различные чинопремы	

Из табл. 2 видно, что издание В. Бурцова сильно отличается от Потребника Мирского (1639), так как в него были включены священнические молитвы вечерни и утрени, которые не входят ни в одну из частей предыдущих Требников и образуют дополнительную часть. Следует отметить, что чины, изложенные в третьей части, совпадают в рассматриваемых изданиях. Полностью отсутствуют у В. Бурцова чины из следующих частей: первой, второй, четвертой, шестой, седьмой и десятой.

Значительное уменьшение чинов в Требнике привело к снижению затрат на производство, а следовательно, к удешевлению издания.

Выводы:

1. Издание Мирского и Иноческого Требников было процессом поиска более удобного формата Требника. Этот процесс заключался не просто в бездумном разграничении монашеских чинов от чинов, необходимых мирянам, но и в добавлении в каждое издание новых чинопоследований.

2. При патр. Иоасафе проходил процесс, который можно назвать поиском универсального Требника, что выразилось в изданиях 1639 и 1642 гг.

Вопросы, которые подлежат дальнейшему рассмотрению:

1. Каковы причины включения в издания 1639 г. Соборного уложения 1620 г., которое впервые было напечатано в 1624 г.?

2. Какая рукопись или какая печатная книга была положена в чин братотворения в Требнике Мирском (1639), а также какова причина появления данного чинопоследования в этом издании?

3. Есть ли различия в структурах чинопоследований изданий Требника 1636, 1639 (Мирского и Иноческого) и 1642 гг.?

Список источников и литературы

1. *Андреев А. А.* Печатные издания Служебника и Требника в Москве в первой половине XVII в.: вопросы состава // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 35. С. 66–115.
2. *Зернова А. С.* Книги кирилловской печати изданные в Москве в XVI–XVII веках: сводный каталог. М.: [б. и.], 1958. 150 с.
3. *Опарина Т. А., Шамин С. М.* Иосиф // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 25. С. 594–601.
4. Потребник. М., 1636.
5. Потребник Иноческий. М., 1639.
6. Потребник Мирской. М., 1639.
7. Потребник. М.: Изд. В. Бурцова, 1642.

Волобуева М. А.

Актуальные проблемы современной православной и католической эсхатологии: историко-теологический анализ

Научный руководитель Дьяченко О. Н.,
доктор философских наук, доцент

Курский государственный университет

(г. Курск)

Аннотация. *В статье представлена попытка ответить на вопрос «В чем заключаются сущностные особенности эсхатологии, получившие свое выражение в учении разных христианских конфессий?». В результате проведения анализа были выявлены актуальные эсхатологические проблемы в православном и католическом богословии.*

Ключевые слова: *православная эсхатология, католическая эсхатология, Страшный Суд, Второе Пришествие, современные проблемы.*

Парадоксальность проблемы посмертной участи человека, существования мира и человечества, а также темы Страшного Суда, которые традиционно были частью христианской эсхатологии, заключается в том, что именно они объединяли верующих и атеистов, философов и представителей нетрадиционных религий в те или иные исторические периоды, заставляя задуматься о возможности прекращения земной жизни вообще. В настоящее время в каждом устрашающем событии люди начинают усматривать признаки конца света. Именно поэтому эсхатологические вопросы приобретают иное по сравнению с другими историческими эпохами прочтение, в связи с новыми вызовами и рисками, возникшими именно в начале XXI в.

Пытаясь ответить на вопрос «В чем заключаются сущностные особенности эсхатологии, получившие свое выражение в учении разных христианских конфессий?», можно прийти к выводу о том, что основное содержание этой области богословия является частью Церковного Предания.

Тема посмертной участи человека, существования мира и человечества, а также понимания Страшного Суда в Православии не догматизирована, потому что не имеет четко выраженных границ. Например, учение о мытарствах, состоянии души до Страшного Суда относится исключительно к Преданию Церкви. Однако в догматическое богословие входят всеобщее воскресение, Второе Пришествие Спасителя и Всеобщий Суд [2, с. 638–653]. В то же время в Католической церкви, например, учение о Чистилище является одним из догматов [4, с. 329]. И это не единственное различие. Если в православии эсхатологическая тематика нашла свое отражение в святоотеческой письменности, то в католичестве наблюдается стремление представить эсхатологические идеи более наглядно благодаря искусству и архитектуре.

Безусловно, Западная и Восточная Церкви стараются избегать каких-либо частных богословских мнений, которые не имеют ничего общего со Священным Писанием.

В современном как католическом, так и православном богословии можно выделить общие тенденции. Первая – рассмотрение эсхатологических вопросов в этическом ключе (такой подход просматривается еще в ветхозаветных текстах). Вторая – их трактовка в контексте учения о спасении, что было характерно для раннехристианской литературы. Третья – осмысление истории в русле эсхатологического учения, но не всеобщей истории или истории одного народа или страны (идея мессианства), а именно истории нравственных проблем общества, смысла ценностей в периоды их трансформации в разные исторические периоды. И наконец, четвертая – эсхатологическое осмысление истории. Остановимся на вышеуказанных тенденциях более подробно.

Христианская эсхатология имеет единую целевую установку – помощь верующему в деле спасения. То есть ее задача состоит в том, чтобы помочь человеку, во-первых, осмыслить факт смертности, во-вторых, сохранить память о посмертной участи и загробном воздаянии в повседневной жизни, и, в-третьих, находиться в ожидании Второго Пришествия Спасителя. Эти составляющие раскрывают в христианстве тему греховности человека и ограниченности земного времени, данного каждому для покаяния.

Итальянский ученый Умберто Эко в открытой переписке с кардиналом Католической церкви Карло Мария Мартини проводит

интересную параллель между Откровением Иоанна Богослова и современным миром. Он говорит, что нет больше ни семи труб, ни моря, обратившегося в кровь, ни звезд, падающих с неба, ни даже Зверя, выходящего из моря. Вместо этого в нашем мире есть неконтролируемое и не поддающееся контролю распространение ядерных отходов, озоновые дыры, катаклизмы, такие как голод, бедность, глобальные потепления, таяние ледников и подобные им явления. Умберто Эко обозначил современные актуальные эсхатологические проблемы, которые затрагивают не только христиан, но и представителей других религий [10, с. 30].

История человечества свидетельствует о том, что первоначально центральное место в жизни людей занимал Бог. В эпоху гуманизма Бога заменил человек, ставший центром мироздания. В настоящее время человека вытеснили присущие ему пороки, желание комфорта: они оказываются сегодня в центре мира и двигателями его развития. Общество сделало свободу рабом своих прихотей и страстей, а понимание свободы приобрело греховный смысл, которого она изначально не имела. Отчасти этим, по-нашему мнению, и объясняется особенность, присущая современному католическому богословию, заключающаяся во внимании к проблемам человека и болезням общества. Эсхатологическая проблематика не занимает здесь какого бы то ни было значимого места: католических ученых в большей степени интересует спектр проблем, связанных с земной жизнью человека, с вопросами развития современного общества, религиозной безграмотности, а также явление, получившее название «христиане без церкви». Таковы, например, работы А. Фабриса, Т. Вердона, Ф. Брамбиллиа, Дж. Ланджелла, П. д'Ороса и др. Подобные черты мы отмечаем и среди представителей православного богословия в Греции, например у преподавателя Салоникского университета С. Деспотиса и специалиста по исихазму Г. Мандзаридиса.

Эсхатологические вопросы в этическом ключе рассматривает католический богослов Марчеллино Д'Амброзио. Пытаясь ответить на популярный вопрос «Как Бог любви может отправить людей в Ад?», он называет высокомерие причиной неминуемой гибели. Свою мысль он подтверждает примерами из Ветхого Завета. Сколько бы Господь ни посылал иудеям помощь, те в своих бедах всегда обвиняли Создателя и помощь от Бога принимали как

данность, вследствие чего погибали. История Ветхого Завета повторяется и в нынешнее время, когда люди не хотят жить по Евангельскому учению, но в своих жизненных проблемах обвиняют Бога [11]. Профессор Жан-Клод Ларше в трактате «Бог не хочет страдания людей» опровергает идею о том, что Бог посылает человеку страдания, и доказывает, что страдание есть следствие греха, но едва ли может трактоваться как признаки скорого конца света [6, с. 33].

Эсхатологические вопросы, рассмотренные в контексте учения о спасении, представлены в работах митрополита Илариона (Алфеева), протоиерея Олега (Стеняева), профессора Н. Василиадиса, иерея Георгия (Максимова), профессора Христоса Яннараса.

Митрополит Иларион указывает, что важнейший аспект эсхатологического учения – это надежда, которой живет христианская Церковь, надежда на освобождение от греха, победа добра над злом. Современному человеку необходимо правильно подходить к пониманию эсхатологической проблематики, поскольку страхи и панические настроения в корне противоречат Священному Писанию [3].

В настоящее время в современной богословской мысли отмечаются попытки нового осмысления идеи апокатастасиса, опровержению которой посвящены работы протоиерея Олега (Стеняева) и иерея Георгия (Максимова) [9; 7].

В русле эсхатологического осмысления истории исторические тенденции были отмечены как представителями католического богословия, так и православного. К ним относятся папа Римский Бенедикт XVI, кардинал К. М. Мартини, протодиакон Андрей (Кураев), философ Умберто Эко.

Бенедикт XVI отмечает, что Христос сообщил окончательный смысл творению и самой истории. Люди должны соблюдать этот эсхатологический ритм Бога Слова, поскольку они призваны жить в сотворенном Богом мире и, соответственно, во времени. Ведь время, как и весь мир, имеет тварную природу [1, с. 16]. Выдающийся богослов Андрей (Кураев) рассматривает историю в контексте замысла Божия. Не имея замысла, история закончится, а вместе с ней и человечество в целом [5].

Некоторые современные богословы останавливаются на осмыслении особенностей восприятия эсхатологической проблематики первыми христианами и современными. У первых христиан была цель – быть с Богом, стремиться к Вечности. Цель современных христиан – молить Бога, чтобы он еще продлил их земную жизнь. Так, схиархимандрит Авраам (Рейдман) говорит: «…мы словно бы примирились с тем, что мы грешники и останемся таковыми. Люди же первых столетий христианства, повторю, жили не только в ожидании скорого конца света, но и в предчувствии близких страданий» [8]. Цель современных христиан – это стремление к материальному, а не к духовному. Современным христианам трудно расставаться с земным. И любой намек на это приводит верующих в отчаяние и заставляет испытывать страх, забывая о Боге. У первых христиан была сильная вера, и смысл их жизни заключался в Боге.

Суммируя вышеизложенное, можно сделать вывод о том, что определенное единомыслие в вопросах, касающихся эсхатологического учения, мы находим как у православных, так и у католических богословов. Однако в настоящее время одной из тенденций, характеризующих состояние верующего христианина, является утрата понимания ключевой для христианства идеи о том, что цель жизни верующего заключается в стремлении к Вечности. Именно этим объясняется крайне слабый интерес как простых верующих, так и богословов к эсхатологической проблематике, к тому, как понимали это учение первые последователи Христа, для которых Вечность была ориентиром в земной жизни и воспринималась ими как величайший дар Бога.

Список источников и литературы

1. *Бенедикт XVI.* О Слове Божием в жизни и миссии Церкви: Послесинодальное Апостольское обращение Verbum Domini Святейшего Отца Бенедикта XVI // VATICAN.VA. URL: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/ru/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html (дата обращения: 05.02.2023).

2. *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие: учеб. пособие. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. 688 с.

3. *Иларион (Алфеев), митр.* Конец времен: Православное учение // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ilarion_Alfeev/konets-vremen-pravoslavnoe-uchenie/ (дата обращения: 04.02.2023).

4. Католицизм. Хрестоматия по предмету «Сравнительное богословие» / сост. иер. Е. Шилов. СПб.: Алетейя, 2021. 572 с.

5. *Кураев А., протодиак.* Христианство на пределе истории. О нашем поражении // PREDANIE.RU. URL: https://predanie.ru/book/71827-hristianstvo-na-predele-istorii-o-nashem-porazhenii/?ysclid=lg5fmjx2zy846724669 (дата обращения: 02.02.2023).

6. *Ларше, Ж.-К.* Бог не хочет страдания людей / пер. с фр. С. М. Бичуцкого, П. К. Доброцветова. М.: Паломник, 2014. 159 с.

7. *Максимов Г., диак.* Кончатся ли адские муки? М.: Православное миссионерское общество имени прп. Серапиона Кожеозерского, 2013. 128 с.

8. *Рейдман А., схиархим.* Беседы о кончине мира // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/apokalipsis/besedy-o-konchine-mira-shiarhimandrit-avraam-rejdman/#ch_0_10 (дата обращения: 05.02.2023).

9. *Стеняев О., прот.* Экзамен без права на пересдачу или как пройти мытарства // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Oleg_Stenyaev/ekzamen-bez-prava-na-peresdachu-ili-kak-projti-mytarstva/#0_1 (дата обращения: 04.02.2023).

10. *Эко У., Мартини К. М.* Диалог о вере и неверии: пер. с ит. 3-е изд. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. 144 с. (Серия «Диалог»).

11. *Marcellino D'Ambrosio, Dr.* How can a God of love send people to hell? John 3:16 & Judgment // CROSSROADSINITIATIVE.COM. URL: https://www.crossroadsinitiative.com/media/articles/john-316-and-grace/ (дата обращения: 05.02.2023).

Выродов К. А.

Взаимодействие государства и общества в процессе христианизации Исландии

Научный руководитель Савосичев А. Ю.,
профессор

Орловский государственный университет
имени И. С. Тургенева

(г. Орёл)

Аннотация. *Теодорих Монах рассматривает крещение в контексте внешней политики св. Олава, не упоминая о роли альтинга в данном процессе. Точка зрения Теодориха полярна позиции Ари Торгильссона, описывающего конунга в негативном ключе, а крещение – как необходимость, позволившую преодолеть раскол в обществе.*

Ключевые слова: *христианизация, Исландия, «Книга об исландцах», «История о древнейших норвежских королях».*

Цель данной работы заключается в установлении особенностей взаимодействия государства и общества в Исландии в период христианизации. Раскрытие проблемы, на наш взгляд, является наиболее уместным через сравнительный анализ нарративных источников норвежского и исландского происхождения: мы будем рассматривать данное событие, опираясь на «Книгу об исландцах» Ари Торгильссона и «Историю о древнейших норвежских королях» Теодориха Монаха. Для выполнения сравнительного анализа необходимо разбить сюжеты о христианизации Исландии на составные части, т. е. произвести морфологический разбор, который мы будем осуществлять по методу Владимира Проппа [5].

Рассказ о крещении Исландии, содержащийся в «Книге об исландцах», имеет следующую морфологическую структуру:

$$F^1 laF^2 y^1 h3F^1 y^1 bc^1,$$

где F^1 – отправка Олавом Святым священника в Исландию, l – миссионерская деятельность Теобранда, a – отказ язычников от

веры, F^2 – возвращение к Олаву священника Теобранда, y^1 – функция, обозначающая намерение убийства, которое в данном случает исходит от короля, h – клятва Олаву Святому о том, что Исландия будет крещена, исходящая от Гицура и Хьяльти, $3F^1$ – отправка миссионеров (цифра обозначает количество лиц, которое было отправлено в Исландию), $y^{1\,—}$ намерение убить, исходящее от язычников, b – сделка с законоговорителем, c^1 – крещение, произошедшее вследствие речи законоговорителя на тинге.

Рассказ о крещении Исландии, содержащийся в «Истории о древних норвежских королях», имеет следующую структуру:

$$F^1laF^2dh3F^1y^1Tc^2,$$

где d – критика Теобранда со стороны Олава Святого, T – Божественное вмешательство, которое помогло миссионерам одержать победу над вооруженными язычниками, c^2 – крещение из-за миссионерской деятельности посланников Олава Святого.

Таким образом, мы выяснили, что рассказы о крещении Исландии, содержащиеся в данных источниках, морфологически различны. Из схем, которые мы вывели, видно, что структуры рассказов о принятии христианства отличаются несколькими функциями: во-первых, на смену y^1 приходит d; во-вторых, Теодорих Монах варваризирует языческое население Исландии, что выражено в том, что y^1 не переходит в y (так мы будем обозначать функцию «убийство») только благодаря T, а в «Книге об исландцах» причина отсутствия перехода «намерения убить» в само «убийство» не оговаривается; в-третьих, c^1 заменяется c^2. В задачи работы не входит выявление морфологических отличий, поэтому ниже мы будем разбирать лишь последнее из них, ибо это позволит раскрыть поставленный вопрос.

Из сопоставления двух нарративных источников мы можем прийти к выводу, что существенную роль в христианизации Исландии сыграла политика Олава Норвежского, так как для обеих морфологических схем функции, связанные с деятельностью норвежских миссионеров, посланных королем, представляются актуальными. Ключевой в контексте нашей темы является сама функция «крещение», которая при сравнительном анализе разбивается на «крещение в результате проповеди» и «крещение в результате решения тинга». Выяснение того, какая из подфункций отражает действительное положение вещей, для нас выступает первоочередной задачей.

Начать следует с рассмотрения «Истории о древнейших норвежских королях». Сочинение написал Теодорих Монах, который был норвежским черным клириком. Учитывая культ Олава Святого, мы можем прийти к выводу, что Теодорих старался в своем сочинении показать короля как христианизатора Скандинавии. Поэтому норвежский клирик не упоминает о тинге, на котором решался вопрос о крещении, но говорит о первостепенной роли миссионеров, выполнявших волю Олава Норвежского на исландской земле.

Следует также отметить, что автор описывает исландцев как варваров, сопротивляющихся крещению по причине своей приверженности дьяволу, и применяет по отношении к ним слово «barbariem» [1, с. 344]. Интенция к варваризации людей дохристианского периода той или иной страны весьма распространена в сочинениях клириков. Рассмотрение данного феномена не является целью нашей работы, поэтому останавливаться на нем мы не будем, однако отметим, что он связан с философией истории Средних веков, согласно которой история страны делится на два периода (период языческого варварства и христианской цивилизации), переходом между которыми служит крещение страны.

Самому крещению Исландии Теодорих посвятил 9 предложений, что относительно других глав в его сочинении очень мало. Следовательно, клирик не считал важным освещать данное событие, расценивая его как провинциальное, достойное упоминания лишь в контексте внешней политики норвежского короля [1, с. 342–345].

Таким образом, «История о древнейших норвежских королях» представляет христианизацию Исландии как событие важное лишь в контексте внешней политики Олава Святого, отправившего в миссионерское путешествие трех человек. Показательно, что автор преувеличивает роль в данном событии миссионера норвежского происхождения, благодаря проповеди которого многие обратились в веру, но не упоминает о том, какой вклад в крещение острова внесли миссионеры исландского происхождения (Гицур и Хьяльти). Это говорит нам о том, что норвежский книжник в первую очередь стремится не описать достоверно события данного периода, а наделить своего конунга цивилизационно образующей функцией, создавая тем самым мифологизированный образ

исторического лица. Другими словами, Теодорих наделят Олава Норвежского чертами культурного героя. Следует сказать также, что автор не упоминает о том, что решение о крещении страны было принято на тинге. Это связано с тем, что клирик рассматривает остров как провинцию, а его население – как варваров.

Ари Торгильссон, как мы выяснили, в своем сочинении солидаризируется с автором «Истории о древнейших норвежских королях» в том, что именно Олав Святой отправил миссионеров в Исландию, однако в ряде моментов клирики расходятся. Обратимся к функции y^1, исходящей от исландских язычников, в обоих произведениях. В «Истории о древнейших норвежских королях» за ней идет функция *T*, обозначающая «Божественную помощь»: «Когда множество язычников узнало об их прибытии, то все население взялось за оружие, все как один желая лишить их жизни, но были так решительно обузданы божественной волей, что, хотя им и противостояла лишь горстка христиан, они не смогли и не посмели причинить им никакого вреда». В «Книге об исландцах» причина, по которой конфликт между язычниками и христианами не происходит, не оговаривается, как и то, почему язычники враждебно настроены по отношению к миссионерам.

Несмотря на то что напрямую Ари Торгильссон не говорит о причине конфликта, ее можно выяснить, взяв во внимание следующее. Население Исландии, жившее на периферии тысячелетий, было потомками норвежских бондов, бежавших от расширяющийся власти конунга. Это, в свою очередь, отразилось на политическом устройстве, о чем более подробно будет сказано ниже. В исландских семьях была жива память о том, почему их предки переселились на остров, следовательно, враждебное отношение к Гицуру и Хьяльти (они исландского происхождения) было вызвано тем, что их рассматривали как предателей, присягнувших в верности норвежскому королю, а миссию Гицура, Хьяльти и Тормо – как попытку распространить влияние Олава Норвежского на потомков бежавших бондов.

Решение о крещении Исландии, согласно Ари Торгильссону, было принято на альтинге, но не сразу: «А на следующий день Гицур и Хьяльти пошли к Скале Закона и объявили оттуда своё дело. И как сказывают, что на диво хорошо они говорили, а случилось так потому, что один человек упоминал, а другие

свидетельствовали это. А христиане и язычники заявили, что не будут придерживаться одних и тех же законов и после этого разошлись от Скалы Закона» [7].

Ключевое разногласие между язычниками и христианами заключалось в том, что они не хотели жить по одному закону: первые видели в смене языческих законов христианскими покушение на традиции и расширение влияния Олава на Исландию, вторые рассматривали языческий закон как аморальный. Тинг представлял собой родоплеменной институт, на котором большинством голосов принималось то или иное решение. Так как монарха на острове не было, данный институт обладал высшей властью, следовательно, влиять на его решения извне было невозможно. Поэтому миссионеры решили организовать сделку с человеком, который договорится с законоговорителем о том, чтобы тот убедил исландцев в необходимости крещения. Торгейр (законоговоритель), согласно Ари Торгильссону, апеллировал в своей речи к главным вещам для исландца того периода: единству, вере и закону, связав их формулой: «Единство возможно только при наличии одного закона, а один закон возможен при наличии единой веры». После данной речи, как сообщает исландский клирик, было принято коллегиальное решение о крещении страны.

Таким образом, значение христианизации для истории Исландии заключалось в том, что принятие одной веры и одного закона помогло преодолеть раскол, образовавшийся в обществе. Однако в дальнейшем отсутствие централизованной власти породит огромное количество гражданских конфликтов, что приведет к прекращению в 1264 г. периода народовластия и началу долгой колониальной зависимости от расширяющей свое влияние на данной территории Норвегии, а затем от Дании.

Список источников и литературы

1. *Агишев С. Ю.* Теодорик Монах и его «История о древних норвежских королях» / пер. с лат. яз., общ. ред., коммент. С. Ю. Агишева; науч. ред. пер. Б. А. Макеев. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2013. 672 с.

2. *Блок М.* Феодальное общество / пер. с фр. М. Ю. Кожевниковой, Е. М. Лысенко. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000. 504 с.

3. *Буайе Р.* Средневековая Исландия. М.: Вече, 2009. 368 с. (Гиды цивилизаций).

4. *Литовских Е. В.* Первые исландские историки (XI – начало XII в.). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/pervye-islandskie-istoriki-xi-nachalo-xii-v/viewer (дата обращения: 04.01.2023).

5. *Пропп В. Я.* Морфология волшебной сказки / сост., науч. ред., текст. коммент. И. В. Пешкова. М.: Лабиринт 2001. 192 с.

6. *Снорраcон Одд.* Сага об Олаве Святом. URL: https://norroen.info/src/konung/heimskringla/olaf-helg/ru.html (дата обращения: 12.02.2023).

7. *Торгильссон Ари Мудрый.* Книга об исландцах. URL: https://norroen.info/src/islendingabok/ru.html (дата обращения: 10.02.2023).

Григорян А. А.

Епископ Вазген (Палчян) как кандидат на выборах Святейшего Верховного Патриарха и Католикоса всех армян в 1955 г.: мнения современников иерарха (к 85-летию со дня рождения католикоса Вазгена I)

Научный руководитель Марченко А. Н.,
протоиерей

Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

(г. Москва)

Аннотация. *В данной статье рассматриваются мнения современников Национально-церковного Собора Армянской Апостольской Церкви 1955 г., на котором состоялись выборы главы Армянской Церкви, относительно личности епископа Вазгена (Палчяна), избранного Верховным Патриархом и Католикосом всех армян. Главным обсуждаемым вопросом была связь новоизбранного католикоса Вазгена I с советским правительством.*

Ключевые слова: *Армянская Апостольская Церковь, католикос Вазген I, выборы католикоса, Национально-церковный Собор, церковно-государственные отношения, дашнаки.*

Католикос Вазген I (в миру Левон-Карапет Абрамович Палчян) родился 20 сентября 1908 г. в Бухаресте. В 1926 г. завершил обучение в Бухарестском высшем торговом училище. В 1936 г. окончил Бухарестский университет по специальности «Философия», а в 1937 г. – по специальности «Практическая педагогика». В 1942 г. архиепископом Карапетом (Мазлумяном) был рукоположен в пресвитерский сан. В 1943 г. начал обучение на богословском факультете Бухарестского университета, в связи с чем получил степень вардапета[3] и был назначен местоблюстителем Румынской епархии Армянской Апостольской Церкви. В 1944 г. окончил богословский факультет [12, л. 72]. В 1947 г. был назначен управляющим Румынской епархией [7, с. 66], через год получил степень верховного вардапета[4]. В 1951 г. был рукоположен во епископа, а в 1954 г. избран членом Верховного Духовного Совета Эчмиадзинского Католикосата[5] [10, с. 495]. В начале 1955 г. по просьбе верующих Болгарии ему было дополнительно поручено управление этой епархией. После смерти католикоса Георга VI на Национально-церковном Соборе 30 сентября 1955 г. был избран сто тридцатым Святейшим Верховным Патриархом и Католикосом всех армян [8, с. 26].

В преддверии Собора 1955 г. вокруг фигуры тогда еще епископа Вазгена ходило немало слухов. В зарубежных антисоветских СМИ писали о том, что он был ставленником советского правительства, благодаря которому и стал католикосом.

---

[3] Ученая степень, присваиваемая монашествующим священникам, получившим высшее богословское образование. На русский язык часто переводится словом «архимандрит» [см.: 11, с. 572].

[4] Ученая степень, присваиваемая монашествующим священникам, уже имеющим степень вардапета, за особые научные и преподавательские труды. На русский язык часто переводится словосочетанием «верховный архимандрит» [см.: 11, с. 572].

[5] По своей церковно-административной структуре Армянская Апостольская Церковь состоит из двух административно-самостоятельных Католикосатов (центров): Эчмиадзинского и Киликийского. В силу своей исторической значимости Эчмиадзинский Католикосат имеет первенство чести и особые права, которые в советское время оспаривались Киликией. В начале «хрущевского» времени юрисдикция Эчмиадзинского Католикосата распространялась на территорию СССР, Румынии, Болгарии, Греции, стран Западной Европы, Северной и Южной Америки, Ирана, Ирака и Китая [см.: 9, с. 329–330].

Центральная газета армянской антисоветской партии «Дашнакцутюн» (далее – дашнаки) в Каире «Усапер» опубликовала статью «Незнакомец всех армян», в которой утверждалось, что католикос не был избран на Национально-церковном Соборе Армянской Церкви, а «назначен» правительством СССР, которое обеспечило «свободные и непринужденные выборы своего новоизбранного католикоса» [4, л. 15–120]. В иранской газете дашнаков «Алик» говорилось о том, что советской власти необходимо посадить на Эчмиадзинский престол своего кандидата, чтобы сорвать выборы в Киликийском Католикосате, которые также были запланированы на 1955 г. [4, л. 125–150].

Анализируя приведенные статьи, с уверенностью можно сказать, что они имеют характер значительного преувеличения. Сложность данной ситуации связана с тем, что в Армянской Церкви назревал раскол. Некоторые представители Киликийского Католикосата[6], поддерживаемые дашнаками, хотели объединить вокруг себя все епархии Эчмиадзинского Католикосата, находящиеся за пределами Советского Союза, и, таким образом, сделать Киликийский Католикосат новым центром Армянской Церкви [3, л. 5–7]. Для этого нужно было очернить в глазах зарубежного армянского сообщества советское духовенство, выставить его марионеткой в руках советской власти.

Идеи о том, что епископ Вазген – ставленник Кремля, придерживался и местоблюститель престола Эчмиадзинского католикоса архиепископ Ваган (Костанян). Он говорил, что визит румынского епископа в январе – начале марта 1955 г. был организован советским правительством для переговоров об избрании его католикосом. Стоит отметить, что архиепископ Ваган преследовал свои интересы при подобных высказываниях: он крайне отрицательно относился ко всем потенциальным кандидатам в католикосы и пытался их всячески дискредитировать, поскольку сам хотел воссесть на престол святого Григория Просветителя, т. е. возглавить Армянскую Апостольскую Церковь [2, л. 53]. Епископ действительно был на приеме в Совете по делам Армянской Церкви при Совете Министров Армянской ССР 2 марта и 3 сентября 1955 г., но в протоколах бесед ни слова не говорится о кандидатуре румынского иерарха в католикосы.

[6] Юрисдикция Киликийского Католикосата в начале «хрущевского» времени распространялась на территорию Ливана, Сирии и Кипра [см.: 9, с. 330].

Среди духовенства Армянской Церкви высказывались мнения и о том, что епископ Вазген являлся достойнейшим кандидатом в католикосы. Такую позицию занимало все духовенство Иерусалимского Патриархата, о чем поведал приехавший на Национально-церковный Собор делегат от этого патриархата архимандрит Аирик (Асланян) при посещении председателя Совета по делам Армянской Церкви при Совете Министров Армянской ССР Рачии Георгиевича Григоряна 1 октября 1955 г. [4, л. 79].

27 августа 1955 г. представитель Эчмиадзинского Католикосата в Москве протоиерей Хачатур Тер-Арутюнян на приеме у старшего инспектора Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР Николая Ивановича Смирнова поделился мнением клирика Баку-Туркестанской епархии Армянской Церкви протоиерея Вагана Григоряна о предстоящем Национально-церковном Соборе. В частности, протоиерей Ваган считал, что из выдвинувших свои кандидатуры на выборы Католикоса всех армян епископ Вазген (Палчян) является наиболее подходящим. На вопрос протоиерея Х. Тер-Арутюняна о том, кого правительство считает подходящим кандидатом, Н. И. Смирнов ответил, что это – сугубо внутрицерковное дело, куда правительство вмешиваться не будет [5, л. 72].

За день до открытия Собора, 28 сентября, Правительством Армянской ССР был устроен прием в честь зарубежных делегатов и гостей Собора с участием видных деятелей Советской Армении. Как указано в документе Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР, эти мероприятия обеспечили атмосферу «сплоченности всех делегатов Собора и единодушие в поддержке намеченного кандидата Католикоса всех армян в лице Вазгена (Палчяна)» [1, л. 50]. Смысл этих слов однозначно понять не представляется возможным. Было ли давление со стороны властей Советского Союза на делегатов Собора, остается загадкой. Но стоит заметить, что за епископа Вазгена не проголосовали лишь 12 человек из 139 [6]. Даже если предположить, что все они были представителями зарубежных епархий (независимых от советского правительства), то получается, что зарубежные делегаты минимум 29 голосов отдали за своего будущего католикоса, т. е. выразили ему поддержку большинством голосов.

Приведенные выше факты можно трактовать по-разному, потому вопрос о епископе Вазгене как ставленнике советского правительства можно решить только с высоты нашего времени. Сегодня мы можем сделать однозначные выводы, что католикос Вазген I шел на значительные уступки правительству СССР, но действовал он исключительно в интересах Армянской Апостольской Церкви и армянского народа, который очень любил.

Список источников и литературы

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ)

Ф. Р6991 – Совет по делам религий при Совете Министров СССР:

1. Оп. 3. Д. 115. Докладные записки Совета по делам религиозных культов в ЦК КПСС и Совет Министров СССР. Т. 3.
2. Оп. 3. Д. 244. Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. Т. 2.
3. Оп. 3. Д. 245. Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. Т. 3.
4. Оп. 3. Д. 246. Материалы о работе уполномоченного по Армянской ССР. Т. 4.
5. Оп. 4. Д. 38. Записи бесед сотрудников СРК с руководителями организаций религиозных культов, верующими СССР. Т. II.

Հայ աստանի ազգայ ին արխի վի (Национальный архив Армении) (ՀԱԱ)

Ֆ. 823 – ՀՀ կառավարությանն առընթեր կրոնի գործերի պետական խորհուրդ (Ф. 823 – Государственный совет по делам религий при Правительстве Республики Армения):

1. Ց. 3. Գ. 104. Материалы о проведении Национально-церковного собора Армянской Церкви.
2. Великий праздник Армянской Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1955. № 12. С. 64–70.
3. Ազգային-եկեղեցական սրբազումար ժողովը եվ նրա պատմական նշանակությունը // Էջմիածն. 1955. № 10–11. Էջ 24–27. (Национально-церковный Собор и его историческое значение // Эчмиадзин. 1955. № 10–11. С. 24–27).
4. *Августин (Никитин), архим., Бозоян А. А., Юзбашян К. Н.* Армянская Апостольская Церковь // Православная энциклопедия. 2001. Т. 3. С. 329–355.

5. *Джагацпанян Е. Д.* Вазген I // Православная энциклопедия. 2003. Т. 6. С. 495–496.

6. *Джагацпанян Е. Д.* Вардапет // Православная энциклопедия. 2003. Т. 6. С. 572.

7. *Դևրիկյան Վ.* Վազգեն Ա Պալճյան // Քրիստոնյա Հայաստան: Հանրագիտարան. Երևանը, 2002. Էջ 946–948. (*Деврикян В.* Вазген I Палчян // Христианская Армения: Энциклопедия. Ереван, 2002. С. 946–948).

Демидов А. С.

Митрополит Филарет (Вахромеев) как инициатор создания Белорусского Экзархата Московского Патриархата

Научный руководитель Слесарев А. В.,
доцент

Минская духовная академия

(Беларусь, г. Минск)

Аннотация. *Митрополит Филарет (Вахромеев) является первым Патриаршим Экзархом всея Беларуси в условиях новой государственности Республики Беларусь. В статье будет раскрыта такая сторона жизнедеятельности митрополита Филарета, как учреждение Белорусского Экзархата Московского Патриархата, что послужило возрождением церковно-приходской жизни в Беларуси.*

К 1989 г. на территории Беларуси, которая в то время входила в качестве Белорусской ССР в состав Советского Союза, существовала одна православная епархия – Минская, которую возглавлял с 1978 г. митрополит Минский и Белорусский Филарет (Вахромеев). Белорусский Экзархат Русской Православной Церкви на основе Минской епархии был образован согласно определению Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, проходившего 9–11 октября 1989 г. в Свято-Даниловом монастыре.

Значительные перемены в религиозной жизни Православной Церкви в Беларуси начались уже с 1989 г., после празднования 1000-летия Крещения Руси. В это время благодаря усилиям митрополита Филарета были восстановлены исторические и учреждены новые епархии, так что в 1990 г. все десять епархий на территории Беларуси вошли в состав учрежденного Белорусского Экзархата Московского Патриархата.

Материалы доклада могут быть использованы при написании обобщающих трудов по истории православия в Беларуси на современном этапе развития, а также истории всего Московского Патриархата; при разработке учебных пособий, общих лекционных курсов как для средней школы (по предмету «Обществоведение»), так и для высших учебных заведений. Их можно использовать для популяризации исторических знаний в средствах массовой информации, краеведческой работе.

Личность митрополита Филарета и значение его многогранного служения для возрождения православной жизни на белорусской земле очень важны для истории Белорусской Православной Церкви. Тема статьи сформулирована в рамках реализации плана работ Мемориальной комиссии по увековечиванию памяти митрополита Филарета (Вахромеева) в Республике Беларусь.

Ключевые слова: *Митрополит Филарет (Вахромеев), Белорусский Экзархат Московского Патриархата, Белорусская Православная Церковь.*

К 1989 г. на территории Беларуси, которая в то время входила в качестве Белорусской ССР в состав Советского Союза, существовала одна православная епархия – Минская, которую возглавлял с 1978 г. митрополит Минский и Белорусский Филарет (Вахромеев). На территории епархии действовало 399 приходов, из них 87 городских и 311 сельских; а также один мужской монастырь в д. Жировичи. Приходы включали 395 храмов, из них 170 каменных и 225 деревянных. Храмы по статусу делились на соборные (12), приходские (383) и монастырские (4). Насчитывалось 413 священников, 39 диаконов, 17 монахов и 134 псаломщиков (80 человек по указу епархиального архиерея и 54 – по договору) [1]. Однако на территории епархии не существовало духовных учебных заведений. Поэтому уроженцам Беларуси,

которые хотели принять священный сан, приходилось учиться в киевских, ленинградских и московских духовных школах.

В 1988 г. в СССР повсеместно прошло празднование юбилейных торжеств по случаю 1000-летия Крещения Руси. Нужно отметить, что данный юбилей первоначально хотели широко отмечать, по призыву XXIV сессии Генеральной Ассамблеи ЮНЕСКО, только в странах Западной Европы, в которых проживала русская эмиграция. В Советском Союзе празднование должно было носить внутрицерковный характер, при этом политические власти вообще хотели обойтись без вспоминания юбилея Крещения Руси. Однако в силу того, что культурный престиж СССР мог снизиться, и в связи с идеологическим давлением стран Западной Европы на Советский Союз юбилейные торжества прошли на высоком уровне как в Москве, так и, в частности, в БССР.

В Минске центральные мероприятия по празднованию юбилейных торжеств проходили 4–6 июля 1988 г. Кульминацией юбилея стали торжественный акт и праздничный концерт, которые прошли 5 июля в Государственном академическом театре оперы и балета. Стоит отметить, что празднование не ограничилось проведением только торжественных богослужений и концертов. Во многих местностях БССР состоялись научные конференции и общественные чтения, посвященные деятельности Церкви на Руси за всю ее тысячелетнюю историю; а тема Крещения Руси широко обсуждалась на страницах региональной прессы.

Отмечаемая юбилейная дата привела к перемене отношения Советского государства к Церкви; как следствие этого изменения, увеличилось влияние Церкви в обществе. В то же время митрополит Филарет, изучив историю Православной Церкви на территории Беларуси и узнав, что ранее существовали другие епископские кафедры, решил создать другие епархии в Белорусской ССР как руководящие центры по возрождению православия на территории БССР, в первую очередь путем воссоздания уже существовавших ранее епархий. Воссозданию епархий предшествовал долгий процесс изучения митрополитом Филаретом религиозной ситуации на Белорусской земле. По поручению митрополита Филарета было проведено историческое исследование последствий, вызванных сокращением числа

православных приходов в Беларуси и сразу же возникшими проблемами в религиозной жизни общества.

По словам митрополита Филарета, которые он произнес во вступительной речи на Собрании Белорусского Экзархата (Третьем заседании Епархиального Совета Минской епархии) 1 декабря 1989 г., «к созданию новых епископских кафедр подвигнули некоторые соображения не только теоретического характера, возникшие в процессе знакомства с историей церковной жизни в Белорусском крае, но и сама практика, в первую очередь та пастырская ответственность, которую всё время переживал, совмещая управление столь обширной епархией» [2, с. 3].

6 июля 1989 г. на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви митрополит Минский и Белорусский Филарет выступил с докладом о состоянии вверенной ему в управление епархии. Заслушав отчетный доклад митрополита Филарета о состоянии Минско-Белорусской епархии, члены Священного Синода РПЦ приняли постановление о восстановлении епархий на территории БССР (Могилевской и Мстиславской, Пинской и Брестской, Полоцкой и Витебской), исторически существовавших до революции 1917 г., с последующим утверждением на предстоящем Архиерейском Соборе РПЦ.

Архиерейский Собор РПЦ, посвященный празднованию 400-летия учреждения Московского Патриаршества и проходивший 9–11 октября 1989 г. в Свято-Даниловом монастыре, принял Определение об образовании Белорусского Экзархата Московского Патриархата, а также утвердил решение Священного Синода РПЦ от 6 июля 1989 г. об образовании Могилевской, Пинской и Полоцкой епархий.

16 октября 1989 г. на очередном заседании члены Священного Синода РПЦ, во исполнение определений Архиерейского Собора РПЦ, приняли постановление:

«1. Экзарху Белоруссии иметь впредь титул “Митрополит Минский и Гродненский, Патриарший Экзарх Белоруссии”;

2. Преосвященного Филарета, митрополита Минского и Белорусского, назначить Экзархом Белоруссии» (журнал № 110) [3].

Далее Священный Синод РПЦ в журнале заседаний № 111 поручил Преосвященному Кириллу (Гундяеву), архиепископу Смоленскому и Калининградскому, председателю ОВЦС МП,

сделать доклад об экзархатах Московского Патриархата на предстоящем Архиерейском Соборе РПЦ, а также представить проект «Положения об экзархатах Московского Патриархата» [3].

Архиерейский Собор РПЦ на своих заседаниях 30–31 января 1990 г., заслушав доклад архиепископа Кирилла, принял «Положение об экзархатах», а также определил внести его в действующий Устав об управлении РПЦ в виде VII раздела, сделав соответствующие поправки в разделах I, V и XII, с последующим утверждением на Поместном Соборе. Поправки, вносимые в Устав об управлении РПЦ в связи с принятием «Положения об экзархатах», были следующими: «1) Начиная с раздела “Епархии”, порядковые номера, обозначенные римскими цифрами, увеличились на 1; 2) В §8 I раздела добавлен термин “Синод Экзархата”; 3) В §4 V раздела в список постоянных членов Священного Синода внесена фраза “митрополит Минский, Патриарший Экзарх всея Белоруссии”; 4) В §3 XII раздела добавлена фраза “отчисляемых экзархатами”, чтобы параграф читался следующим образом: “центральный церковный бюджет формируется за счёт средств, отчисляемых экзархатами, епархиями, ставропигиальными монастырями…”, – и до конца без изменений» [4, с. 5].

Решения Архиерейского Собора РПЦ были утверждены Поместным Собором РПЦ, проходившим в Свято-Троице-Сергиевой лавре 7–8 июня 1990 г.

21 февраля 1990 г. в Минске митрополит Филарет устроил прием по случаю учреждения Белорусского Экзархата Московского Патриархата.

30 декабря 1991 г. Совет по делам религий при Совете министров Республики Беларусь зарегистрировал Устав Белорусского Эзархата Московского Патриархата, который был утвержден Патриархом Московским и всея Руси Алексием II 27 декабря этого же года [4].

Таким образом, Белорусский Экзархат Московского Патриархата был создан путем административно-территориальной трансформации Минско-Белорусской епархии с целью расширения полномочий Белорусской Православной Церкви. Инициатором этого преобразования выступил митрополит Филарет (Вахромеев) после мониторинга мнения православного населения Беларуси.

Список источников и литературы

1. Архив Минского епархиального управления (далее – МЕУ). Ф. 1. Оп. 1. Дело «Отчетные данные по Минско-Белорусской епархии за 1988 г.».
2. Архив МЕУ. Ф. 1. Оп. 1. Дело «Собрания Белорусского Экзархата в 1989–1990 гг.».
3. Архив МЕУ. Ф. 1. Оп. 1. Дело «Учредительные документы БПЦ».
4. Архив МЕУ. Ф. 1. Оп. 1. Дело «Сведения о Белорусском Экзархате МП за 1991 г.».

Жеребцов П. В.

Теология в пространстве культуры: от прошлого к современности

Научный руководитель Липич Т. И.,
доктор философских наук, профессор

Белгородский государственный национальный
исследовательский университет

(г. Москва)

Аннотация. *В статье рассматривается православное богословие, которое включает предмет введения в науку. Раскрываются такие вопросы, как понятие о православном богословии, источник и метод введения в православное богословие, историческое обозрение остальных понятий о введении в православное богословие, история его развития и его место в современном мире. Подробно рассказывается о современном состоянии православного богословия, о том, как после периода миграции русских людей, которая происходила достаточно активно с 1918 г., на Западе, особенно в США и Европе, образовались многочисленные христианские общины. Также в статье рассматривается каноническое (церковное) право, анализируется его влияние на образование православной культуры.*

Ключевые слова: *богословие, Православие, Предание, Писание, христианство, вера, Церковь, догматика, культура, каноническое (церковное) право.*

1. Православное богословие, каноническое право и понятия о них

Православное богословие – это величайший предмет, история развития, которого заслуживает достаточно глубокого внимания и исследования. О православном богословии написано много книг огромным множеством ученых-богословов, к которым по праву можно отнести и Макария Булгакова, митрополита Московского и Коломенского, известного церковного историка и богослова [1].

О православном богословии митрополит Макарий написал немало трудов, среди них: «Православно-догматическое богословие» [13], «Руководство к изучению христианского, православно-догматического богословия» [15], «История Русской Церкви» [5], «История Киевской академии» [3], «История христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как введение в историю Русской Церкви» [6], «Очерк истории Русской Церкви в период до-татарский» [10], «О новгородских Макарьевских Четиих-Минеях» [9], «Патриарх Никон в деле исправления церковных книг и обрядов» [11], «История русского раскола, известного под именем старообрядчества» [4], «Правда о русских раскольниках, называющихся староверами и старообрядцами» [12], «Литературные труды Максима Грека» [7], «Московский митрополит Макарий, как литературный деятель» [8], «Преподобный Иосиф Волоколамский в его “Просветителе”» [14], «Святого отца нашего Димитрия Ростовского святителя и чудотворца догматическое учение, выбранное из его сочинений» [16].

Особого внимания заслуживает такой труд Макария Булгакова в области православного богословия, как «Введение в православное богословие» [2], в котором говорится о том, как правильно нужно его рассматривать. Автор отмечает: «Должно признаться, что в своём взгляде на введение в православное Богословие мы несколько уклонились…» [2, с. 10].

Далее митрополит Макарий пишет, что предметом для вводной части в науку, как правило, устанавливают предварительные о ней определения, т. е. такие определения,

которые не способны являться содержанием самой данной науки, но все-таки в сущности к ней имеют отношение и, безусловно, ею по смыслу предполагаются. Вследствие этого необходимо только выявить существо популярной науки, и уже само по себе станет понятным, что способно войти в ее содержание и что обязано быть рассмотренным в вводной части.

Под православным богословием понимается структурированное изложение Христианской Православной Веры, или религии на основе Божьего Слова: Священного Предания и Священного Писания под предводительством Православной Христианской Церкви.

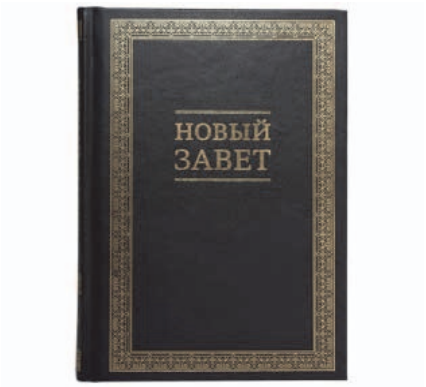


Рис. 1. Новый Завет

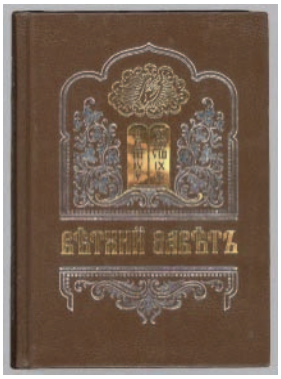


Рис. 2. Ветхий Завет

Структурированное изложение – это особенность православного богословия единая целая, при посредстве которой оно присовокупляется к разряду наук и без посредства которой не способно было бы именоваться наукой. Изложение Христианской Православной Веры – это особенность православного богословия частного характера, при посредстве которой оно отличается от всех разнообразных наук и своеобразно от всех не христианских богословий и богословий не православных.

Макарий Булгаков пишет о том, что существуют общества христианского характера, которые историческим происхождением исповедуемой ими так называемой веры, а также и богословия признают Божие Слово или откровение Божества, правда, только откровение характера внутреннего – озарение, исходящее от Святого Духа, до крайности уничижая Священное Писание и всецело не воспринимая Священного Предания (иллюминаты, квакеры и так называемые подобные); есть иные, которые почитают за подобный источник одно только Священное Писание, не почитая Священного Предания (как реформаторы, так и лютеране); существуют и третьи, которые, несмотря даже и на то, что почитают как Священное Предание, так и Священное Писание, но только по осознанию собственной местной определенной церкви (так называемые римские католики), а не именно Церкви подлинно православной, христианской, кафолической, которая одна собственно только установлена Самим Господом Богом, вследствие чего одна и способна являться безгрешной истолковательницей и хранительницей Божьего откровения.

С развитием богословия развивались и его величайшие направления, такие как догматическое богословие, литургика, общецерковная история, история Русской Православной Церкви и, конечно, каноническое (церковное) право. Основателем правовой основы является Сам Господь Иисус Христос, который, в свою очередь, дал еврейскому народу 10 Святых Своих Заповедей на горе Синай. Евангельские Заповеди – Заповеди Блаженства.

2. Влияние богословия и церковного права на культуру

Не для никого не секрет, что богословие является важным культурообразующим фактором. Для примера, наглядности рассмотрим какую-либо ветвь богословия, например каноническое (церковное) право. Ели обычное светское право говорит о том, что хорошо и что плохо, то каноническое право не только говорит о том, что хорошо или плохо, но и несет в себе еще и оттенок – праведности или согрешения. А когда человек, в данном случае христианин, сознает, что есть праведность и согрешение, то это осознание будет выстраивать его определенные отношения к Богу, к ближним, формировать его так называемую православную культуру. В тот момент, когда происходит регулирование церковной жизни, а церковь – это место, где христианин учится

молиться, учится быть христианином, в этот самый момент происходит и косвенное регулирование жизни каждого отдельно взятого христианина.

3. Исторический обзор введения в православное богословие

Макарий Булгаков пишет о том, что вводную часть православного богословия можно охарактеризовать как состоящую из трех частей: 1) предмет, называемый «православное богословие»; 2) источники, на которых выстраивается православное богословие; 3) структура православного богословия. Первоисточником для всех без исключения составных частей введения в православное богословие обязано являться само, собственно говоря, Божье Слово, т. е. Священное Предание и Священное Писание, сберегаемые и преподносимые Православной Христианской Церковью.

Рис. 3. Православная церковь

Митрополит Макарий задается вопросом: откуда именно первоначальной части перенимать учение о Христианской Православной Вере, ее собственном существе, характерных особенностях и Божественном историческом происхождении православной веры и православного богословия, откуда именно третьей части перенимать целостное и раздельное определение о предмете, называемом православным богословием, т. е. о Христианской Православной Вере, определение, на котором обязано быть основано всё структурированное созидание наук

богословия, если не из Откровения христианского происхождения, сберегаемого и преподносимого Церковью?

Согласно Макарию Булгакову, важным пособием в этом отношении должны являться рассуждения здравого смысла и исследования истории. Особенно важно это в первых двух частях, поскольку Христианская Православная Вера как откровение Божества и Православная Христианская Церковь как учреждение Божества на земле в сущности представляют собой события истории, и назначение первых двух частей введения в православное богословие – не только установить и дать объяснение понятия о Христианской Православной Вере и ее исторических источниках, но и в преимуществе своем утвердить и оградить от недовольств свободомыслящих все данные понятия, подтвердить то, что Христианская Православная Вера неопровержимо произошла от Господа Бога и что источниками истории в отношении православного богословия непреложно нужно почитать как Священное Предание, так и Священное Писание, и причем не иначе, как по осмыслению Православной Христианской Церкви.

Чтобы легче понять, как именно повлияло богословие на образование культуры в историческом плане, представляется эффективным отследить, как каждая ветвь богословия исторически отразилась на образовании православной культуры, что можно сделать на примере канонического права.

Макарий Булгаков пишет, что при подобном исследовании уже недостаточно было бы удовлетвориться одними только свидетельствами православного христианства о самом себе, когда о нем именно и не задаются вопросы, действительно ли оно является Божественным и действительно ли учение его и подтверждение фактов о себе заслуживают абсолютной нашей христианской веры. К тому же этого было бы недостаточно для наших собственных врагов, которые, не скрываясь, восстают против Христианской Православной Веры и Божества и достоинства ее собственных источников. По примеру заступников за христианство древнего времени необходимо призвать в поддержку здравомыслие и историю, являющуюся при этом беспристрастной: только их, собственно говоря, голос способен иметь силу вразумления для людей, не желающих идти к вере.

Рис. 4. Митрополит Московский и Коломенский Макарий (Булгаков)

Говоря о Священном Писании, митрополит Макарий поясняет, что под ним имеются в виду книги Библии, которые написаны Божиим Духом при посредстве освященных от Самого Бога людей, именуемых Апостолами и Пророками.

Рис. 5. Святые апостолы

4. Современное православное богословие и православная культура

В данном разделе речь пойдет о православном богословии уже в наше время. О нем написали свои научные труды различные ученые-богословы, к которым по праву можно отнести и протопресвитера Иоанна Мейендорфа, известного богослова и церковного историка [17]. Протопресвитер Иоанн Мейендорф написал множество научных трудов о богословии, в числе которых находится и работа под названием «Православие и современный

мир» [18]. В ней автор подробно излагает и раскрывает проблемы православного богословия начиная с XX столетия, с революции, которая затруднила развитие Православия, но в то же время поспособствовала распространению православного богословия за рубежом, особенно в США и Европе.

Согласно Иоанну Мейендорфу, на данный момент православные люди рассредоточены по всему земному шару. Православная христианская диаспора во всем мире своеобразно взаимосвязана с эмиграцией русских людей, так как по причинам экономических трудностей православные, например из Восточной Европы, стали тысячами перебираться в США еще в XIX столетии. Это была эмиграция экономического характера по большому счету обычных людей, которые не владели своеобразной возможностью насытить рынок культуры Запада, а перебирались в США для того, чтобы приобрести счастливую жизнь. Эмиграция русских людей после 1918 г. уже представляла собой иной тип: она содержала в себе образованную элиту России дореволюционного времени. Она являлась по численности достаточно большой, но самое главное – обладала образовательным и культурным авторитетом.

При огромных масштабах миграции православных русских людей не просто православная вера обосновалась на Западе, но и православная культура русских людей обосновалась на Западе. Недаром Россию-матушку называют еще рассадником Православия.

Рис. 6. Массовая миграция из России в США

Иоанн Мейендорф сообщает, что на данный момент, перепрыгивая через многие десятилетия, мы видим, что на территории Западной Европы и в США присутствуют подлинные

православные христианские общины, которые состоят не только из детей, внуков, правнуков эмигрантов, но и из жителей Запада, принявших Православие. Одна и другая тенденции абсолютно друг другу не противоречат: можно рассуждать и о спасении Российского государства, и о поддержке Русской Православной Христианской Церкви.

Далее Иоанн Мейендорф пишет о том, что мы сталкиваемся с представителями католицизма, сталкиваемся с представителями протестантизма, сталкиваемся с лицами секулярного характера, сталкиваемся с так называемыми атеистами. С католицизмом у нас, без сомнения, имеется много похожего, что необходимо отметить изначально. Если мы решимся говорить только о том, что именно нас разграничивает с Римско-католической Церковью, если мы начнем именно с этого, то общения у нас просто не произойдет, будет только множество споров. В сущности, надо сознавать, что Православная Христианская Церковь и Римско-католическая Церковь – это две сестры (в действительности сестры часто много спорят друг с другом, и их так называемая дружба не представляет собой гарантию мира и благополучия, и в целом это достаточно дешевый экуменизм дипломатического характера), Запад и Восток на протяжении тысячи лет являлись Единой Церковью, у нас имеется не только Священное Писание, но и множество отцов Святой Церкви, которых почитают как православные, так и католики.

Рис. 7. Римско-католическая церковь

Список источников и литературы

1. Макарий (Булгаков). URL: https://ru.wikipedia.org/wiki (дата обращения: 28.09.2022).

2. *Макарий (Булгаков М. П.), митр.* Введение в православное богословие. Минск: Харвест, 2000. 608 с.

3. *Макарий (Булгаков М. П.), митр.* История Киевской академии. URL: https://azbuka.ru/otechnik (дата обращения: 23.09.2022).

4. *Макарий (Булгаков М. П.), митр.* История русского раскола, известного под именем старообрядчества. URL: https://azbuka.ru/otechnik (дата обращения: 23.09.2022).

5. *Макарий (Булгаков М. П.), митр.* История Русской Церкви. URL: https://azbuka.ru/otechnik (дата обращения: 23.09.2022).

6. *Макарий (Булгаков М. П.), митр.* История христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как введение в историю Русской Церкви. URL: https://azbuka.ru/otechnik (дата обращения: 23.09.2022).

7. *Макарий (Булгаков М. П.), митр.* Литературные труды Максима Грека. URL: https://azbuka.ru/otechnik (дата обращения: 23.09.2022).

8. *Макарий (Булгаков М. П.), митр.* Московский митрополит Макарий, как литературный деятель. URL: https://azbuka.ru/otechnik (дата обращения: 23.09.2022).

9. *Макарий (Булгаков М. П.), митр.* О новгородских Макарьевских Четиих-Минеях. URL: https://azbuka.ru/otechnik (дата обращения: 23.09.2022).

10. *Макарий (Булгаков М. П.), митр.* Очерк истории Русской Церкви в период до-татарский. URL: https://azbuka.ru/otechnik (дата обращения: 23.09.2022).

11. *Макарий (Булгаков М. П.), митр.* Патриарх Никон в деле исправления церковных книг и обрядов. URL: https://azbuka.ru/otechnik (дата обращения: 23.09.2022).

12. *Макарий (Булгаков М. П.), митр.* Правда о русских раскольниках, называющихся староверами и старообрядцами. URL: https://azbuka.ru/otechnik (дата обращения: 23.09.2022).

13. *Макарий (Булгаков М. П.), митр.* Православно-догматическое богословие. URL: https://azbuka.ru/otechnik (дата обращения: 23.09.2022).

14. *Макарий (Булгаков М. П.), митр.* Преподобный Иосиф Волоколамский в его «Просветителе». URL: https://azbuka.ru/otechnik (дата обращения: 23.09.2022).

15. *Макарий (Булгаков М. П.), митр.* Руководство к изучению христианского, православно-догматического богословия. URL: https://azbuka.ru/otechnik (дата обращения: 23.09.2022).
16. *Макарий (Булгаков М. П.), митр.* Святого отца нашего Димитрия Ростовского святителя и чудотворца догматическое учение, выбранное из его сочинений. URL: https://azbuka.ru/otechnik (дата обращения: 23.09.2022).
17. Мейендорф, Иван Феофилович. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki (дата обращения: 28.09.2022).
18. *Мейендорф Иоанн, протопр.* Православие и современный мир. URL: https://azbuka.ru/otechnik (дата обращения: 28.09.2022).

Карпов Л. И.

Принцип автокефалии: современные вызовы и разногласия в православном мире

Научный руководитель Рыжкова Г. С.,
доцент

Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина

(г. Екатеринбург)

Аннотация. *В предлагаемой статье предпринята попытка разобраться в разногласиях Москвы и Константинополя относительно вопроса об автокефалии. Проанализированы истоки дискуссий вокруг автокефалии. Показаны сложность и болезненность вопроса об автокефалии, приводящего к разногласиям в современном православии.*

Ключевые слова: *история и философия религии, христианство, православное христианство, Церковь, каноническое право, каноническое право Православной Церкви, автокефалия.*

Одним из самых сложных вопросов в современном православном мире является вопрос об автокефалии. В последние несколько лет из-за событий в ряде православных стран, в

частности на Украине, он стал особенно острым и болезненным, разделяющим православный мир. По причине особой актуальности этого вопроса для современных исследований и была написана данная статья, цель которой заключается в рассмотрении самого принципа автокефалии и связанных с ним разногласий в современном православии.

Прежде всего отметим, что автокефалия – независимость Поместной Церкви от других Поместных Церквей – представляет собой сугубо православное понятие. Само появление автокефалии было обусловлено удобством церковного управления, поэтому автокефалия не носит догматического характера. Тем не менее данный принцип неразрывно связан с экклесиологией, а потому необходимо учитывать его богословские основания. Важно также рассматривать и церковные каноны, поскольку в них закреплены правовые аспекты и прецеденты автокефалий.

Ключевым аспектом при рассмотрении автокефалии является вопрос о единстве Церкви. Греческий богослов Х. Яннарас утверждает, что единство Церкви – это возможность людям осуществлять полноту своего бытия, которая даруется людям Богом, т. е. благодать [8, с. 26]. Несмотря на такой глубокий статус единства Церкви, оно теряется, когда происходит нарушение привилегий Поместных Церквей, исторически полученных на основании канонов и позволяющих Поместным Церквам сохранять единство веры и Церкви [6, с. 15].

Современное обострение вопроса об автокефалии связано с разницей в понимании роли Константинопольского Патриарха в православном мире. Константинопольский Патриархат исходит из 28-го правила IV Вселенского Собора: «150 боголюбезнейших епископов наделили равными преимуществами святейший престол нового Рима, благоразумно рассудив, дабы город, удостоенный чести быть городом императора и синклита и пользующийся равными с ветхим царственным Римом преимуществами, и в церковных делах был возвеличен подобно ему, будучи вторым после него» [3, с. 172].

Х. Яннарас предлагает очень греческое понимание роли Константинопольского Патриарха и института Пентархии – древних Патриархатов Рима, Константинополя, Александрии,

Антиохии и Иерусалима. Он утверждает, что «главенство по чести и первенство в ответственности» Константинопольского Патриарха исходит из самой жизни и служения церковному единству [8, с. 153]. С этой точки зрения Константинопольский Патриарх имеет привилегии по отношению к другим Патриархам. Притязания же Русской Церкви на главенство в православном мире связаны с секулярными причинами численного превосходства и политической мощи, а не с вкладом в единство вселенского православия [8, с. 154].

Исходя из такого понимания роли Вселенского Патриарха понимается и принцип автокефалии: автокефалию предоставляет Вселенский Патриарх, но с определенными условиями. Прот. А. Гоцопулос приводит следующий порядок, который был принят в Константинополе до Украинской автокефалии: подача ходатайства Церковью, запрашивающей автокефалию; согласие Матери-Церкви, от которой отделяется ходатайствующая Церковь; обсуждение вопроса среди всех Поместных Церквей при координации Вселенского Патриарха для достижения согласия всех Церквей [1, с. 81]. В выступлении на Синаксисе архиереев Константинопольского Патриархата в сентябре 2018 г. Патриарх Варфоломей называет себя «President of the body Orthodoxy» [9], что по сути означает притязание на главенство в Православной Церкви. Однако согласно православной экклесиологии Главой Тела Церкви является Иисус Христос.

Как утверждает прот. А. Гоцопулос, первенство чести Константинопольского Патриарха связано с налаживанием координации между представителями Поместных Церквей. С одной стороны, такая трактовка выглядит вполне логично, поскольку опирается на 28-е правило IV Вселенского Собора, но с другой – она может быть без труда перетолкована. В этом можно убедиться, если посмотреть на ситуацию с Украинской автокефалией.

Прот. А. Гоцопулос, обозревая статью греческого канониста В. Фидаса, приводит выдержки из его работы «Синодальное Деяние Вселенского Патриархата (1686 г.) и автокефалии Церкви Украины». В этой работе В. Фидас оспаривает юрисдикцию Московского Патриархата над Украинской Церковью [1, с. 158], делая вывод о правомочности предоставления автокефалии

Православной Церкви Украины и совершенно забывая, например, о письме 1925 г. к Румынской Церкви, в котором тогдашний Вселенский Патриарх Василий III четко говорит о необходимости единодушия и согласия всех Предстоятелей автокефальных Православных Церквей [1, с. 82]. Также стоит отметить и расширение полномочий Константинополя: в письме архиепископу Албанскому от 20 февраля 2019 г. Патриарх Варфоломей отмечает, что полномочия Вселенского Патриарха предполагают разрешение возникающих между Церквами споров, в которые Константинополь вмешивается или по просьбе сторон, или из чувства долга и по собственной инициативе и которые могут касаться даже «важных частных вопросов» [1, с. 106].

Вселенский Патриарх присваивает себе и право экстерриториальной апелляции, о котором сказано в Томосе об автокефалии Православной Церкви Украины. Это опирается на 9-е правило IV Вселенского Собор. Однако прп. Никодим Святогорец указывает со ссылкой на Зонару, что «Константинопольский Патриарх поставляется судьей не над всеми без исключения митрополитами, а только над подчиненными ему» [3, с. 149]. Помимо этого, экстерриториальная апелляция прямо противоречит 5-му правилу I Вселенского Собора: «Чтобы тех, кого одни отлучили, другие не принимали» [3, с. 26]. И это уже не говоря о фразе в Томосе о том, что Православная Церковь Украины «признает главой Святейший Апостольский и Патриарший Вселенский Престол» [4], что не соотносится с православной экклесиологией, согласно которой Глава Церкви – Иисус Христос.

В Русской Православной Церкви такое расширенное толкование 28-го правила называют «восточным папизмом» (что явно не располагает к налаживанию отношений). Согласно официальной позиции Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви каноны не наделяют первенствующего Патриарха какими-либо общецерковными полномочиями [5]. В связи с этим по-другому понимается и процедура предоставления автокефалии: предусмотрены три случая предоставления автокефалия Церкви: во-первых, происхождение непосредственно от апостолов, во-вторых, происхождение по решению Вселенского Собора, в-третьих, происхождение по

решению Собора Поместной Церкви, который может как провозгласить автокефальной какую-либо часть этой Церкви, так и отказаться от автокефалии, присоединившись к другой автокефальной Церкви [7, с. 37]. Здесь вообще не присутствует Вселенский Патриарх, но каждая Поместная Церковь может предоставлять автокефалию своей части соборным решением.

Однако современная позиция Русской Православной Церкви по вопросу автокефалии достаточно размытая. Патриарх Кирилл в докладе на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в 2016 г. заявлял, что документа, который бы регламентировал предоставление автокефалии, до сих пор нет, поэтому проект документа должен быть разработан и вынесен на Всеправославный Собор: «В первую очередь должно быть получено согласие Церкви-Матери, затем – достигнут общеправославный консенсус. После этого издается томос об автокефалии, подписываемый Предстоятелями всех существующих общепризнанных автокефальных Церквей» [2]. Процедура предоставления автокефалии была выработана еще в 2009 г. на IV межправославном совещании в Шамбези, но вопросы о самом содержании томоса об автокефалии и способах его подписания были отложены до следующего совещания. На следующем совещании в Шамбези, в 2015 г., вопросы об автокефалии так и не были обсуждены, а во Всеправославном Соборе 2016 г. на Крите Русская Православная Церковь не участвовала, тем самым развязав руки Константинопольскому Патриархату.

Единственным правильным способом разрешения крупных церковных проблем является Всеправославный Собор. Только на нем могла бы быть выработана единая позиция как по вопросу автокефалии, так и по другим острым для современного православия вопросам. К сожалению, стоит признать и констатировать, что в современном православном мире наблюдается раскол и созыв Всеправославного Собора в такой ситуации выглядит довольно нереалистично. Остается надеяться, что путем диалога православный мир придет к единству и Евхаристическое общение между Русской Церковью и некоторыми другими Поместными Церквами будет восстановлено.

Список источников и литературы

1. *Гоцопулос А., прот.* Вклад в диалог по украинской автокефалии. М.: Познание, 2021. 185 с.

2. Доклад Патриарха Кирилла на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2 февраля 2016 года // Православие и мир. URL: https://www.pravmir.ru/doklad-patriarha-kirilla-na-arhiereyskom-sobore-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi-2-fevralya-2016-goda/ (дата обращения: 20.03.2022).

3. *Никодим Святогорец, прп.* Пидалион. Правила Православной Церкви с толкованиями. В 4 т. Т. 2. Правила Вселенских соборов. Екатеринбург: Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019. 424 с.

4. Патріарший і Синодальний Томос надання автокефального церковного устрою Православній Церкві в Україні // Православна церква України. URL: https://www.pomisna.info/uk/document-post/patriarshyj-i-synodalnyj-tomos-nadannya-avtokefalnogo-tserkovnogo-ustroyu-pravoslavnij-tserkvi-v-ukrayini/ (дата обращения: 08.02.2023).

5. Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви // Русская Православная Церковь. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html (дата обращения: 08.02.2023).

6. Права Церквей и единство Церкви. Каноническое и историческое исследование по поводу украинского церковного вопроса. М.: Познание, 2022. 136 с.

7. *Троицкий С. В.* О церковной автокефалии // Журнал Московской Патриархии. 1948. № 7. С. 33–54.

8. *Яннарас Х.* Истина и единство Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. 184 с.

9. Archbishop Daniel Participates in Synaxis of Hierarchs of The Ecumenical Patriarchate of Constantinople // Ukrainian Orthodox Church of the USA. URL: https://www.uocofusa.org/news_180901_1 (дата обращения: 08.02.2023).

Маёршин П. А.

Политическая теология православного христианства: византийский контекст

Научный руководитель Петрунин В. В.,
кандидат философских наук, доцент

Орловский государственный университет
имени И. С. Тургенева

(г. Орёл)

Аннотация. *В статье рассматривается специфика политической теологии православного христианства в византийский период. Автор выделяет характерные черты политико-теологического дискурса Византии, подчеркивая уникальность симфонической концепции взаимодействия Церкви и государства для понимания православной политической теологии.*

Ключевые слова: *православное христианство, политическая теология, политический исихазм, симфония властей, Византия.*

Византийская империя оставила человечеству обширнейшее наследие в различных областях человеческой деятельности. В этом наследии особенно ценным является византийская богословская традиция, в рамках которой сформировалась уникальная политическая теология православного христианства [см.: 2]. Византийская политическая теология отражала политическую сущность этой восточно-христианской цивилизации, сочетавшей в себе две равнозначные и взаимозависимые вертикали: государственную и церковную, которые взаимодействовали в рамках православного миропонимания.

Обращаясь к византийской политико-теологической мысли, мы не можем обойти стороной римское имперское наследие, которое уже в ранневизантийский период становится объектом пристальной теологической рефлексии со стороны христианских авторов. Римская имперская структура радикальным образом отличалась от устоявшихся форм восточных монархий и отражала собой скорее образ «общепризнанного суверена», нежели

абсолютной монархии. Это выражалось в самом статусе императора, который понимался через право монарха вести дела от имени всего римского народа как «избранного» среди равных.

С приходом к власти императора Константина I Великого начинается трансформация римской политико-теологической мысли под влиянием христианских представлений о власти и государстве. Особенно в этот период интересны политико-теологические построения Евсевия Кесарийского, который одним из первых попытался осмыслить новую политическую реальность через призму христианского миропонимания.

Апогеем политико-теологической мысли Византийской империи можно считать богословское и законодательное творчество императора Юстиниана I Великого, который сформулировал особое видение государственно-церковных отношений в знаменитых Новеллах Юстиниана. Речь идет о симфоническом взаимодействии государства и Церкви, причем монархия рассматривается как Божественное установление, соответственно император, равно как и патриарх, совместно несут ответственность перед Богом за духовное и материальное благоденствие граждан империи [1, с. 136–140].

В средневизантийский период одним из виднейших богословов, внесших свой вклад в развитие политической теологии, был Константинопольский патриарх Фотий I. Им была предпринята удачная попытка обоснования легитимности участия Церкви в делах государства на примере «Эпанагоги». Его политическое видение государственного устройства выражалось в чрезвычайной консервативности, поддержании стабильности и порядка в рамках политического пространства страны, а идеалом взаимоотношений Церкви и государства представлялась все та же юстиниановская симфония властей.

В поздневизантийский период политико-религиозная жизнь Византии приобретает новые черты благодаря такому феномену, как политический исихазм.

Данный термин был предложен отечественным ученым Г. М. Прохоровым, который объяснял его введение в научный оборот тем, что «во второй половине XIV века церковь имела гораздо больший общественный вес и во внутренней жизни страны, и в ее международных отношениях, чем государство» [5, с. 108].

Сегодня проблема политического исихазма рассматривается в рамках православной политической теологии. Например, австрийская исследовательница Кристина Штёкль считает, что, «говоря о православной политической теологии, невозможно не затронуть тему политического исихазма, который представляет собой загадочный элемент политической мысли в православном контексте» [6]. Анализируя взгляды Г. М. Прохорова [5], И. Мейендорфа [3], В. В. Петрунина [4] и других исследователей политического исихазма, К. Штёкль отмечает влияние исихастского богословия на поздневизантийскую политическую теологию [6]. Определяющим моментом для поздневизантийской политической теологии становится постулирование невмешательства государственной власти в дела Церкви, прежде всего в вероучительные вопросы. Неприятие Церковью унициональной политики императорского двора Палеологов убедительно говорит не только о теоретическом обосновании невмешательства, но и о практическом воплощении этого доктринального тезиса. Другими словами, в поздневизантийский период Церковь в своих теоретических и практических построениях продолжала ориентироваться на симфоническое взаимодействие двух властей.

Подводя итог, можно отметить, что история византийской политической теологии демонстрирует нам определенный плюрализм мнений, который касается пределов императорской власти в духовной сфере. Вместе с тем мы можем отметить классическую формулу отношений Церкви и государства – учение о симфонии, которая не только стала отличительной чертой православной политической теологии в византийский период, но и продолжила свое теоретическое и практическое бытование в русской истории.

Список источников и литературы

1. *Вальденберг В. Е.* История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. 536 с.

2. *Кузенков П. В.* Политика и «полития» в византийской традиции // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 7. С. 36–39.

3. *Мейендорф И. Ф.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV

веке // Труды Отдела древнерусской литературы. 1974. Т. 29. С. 291–305.

4. *Петрунин В. В.* Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата. СПб.: Алетейя, 2009. 164 с.

5. *Прохоров Г. М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке // Труды Отдела древнерусской литературы. 1968. Т. 23. С. 86–108.

6. *Штёкль К.* Истоки, эволюция и распространение «политического исихазма» // ESSE: Философские и теологические исследования. 2021. Т. 6. № 1. URL: http://esse-journal.ru/kritina-shtyokl-istoki-evolyutsiya-i-rasprostranenie-politicheskogo-isihazma-tom-6-1/ (дата обращения: 05.03.2023).

Назмутдинов Р. А.

Богословское наследие в фетвах на страницах журнала «Шура» (1908–1917)

Научный руководитель Анвар Ахмад,
доктор исламских наук

Болгарская исламская академия

(г. Нижнекамск)

Аннотация. *Официально Ислам стал государственной религией булгар в 922 г. После этого мусульмане были тесно связаны с остальными мусульманами и перенимали богатое исламское богословское наследие. Нет сомнения в том, что у них появились свои богословы, которые передавали знания и отвечали на возникающие вопросы. К сожалению, до нас дошло мало информации о первых поколениях богословов. Нам известны более поздние из них, такие как Ш. Марджани, Г. Баруди, М. Бигиев, Р. Фахретдинов и др. Особый интерес представляют фетвы этих ученых. В статье рассматривается рубрика журнала «Шура», посвященная вопросам читателей, на которые отвечал Р. Фахретдинов.*

Ключевые слова: *Р. Фахретдинов, фетва, «Шура», исламское право.*

В Оренбурге с 10 января 1908 г. по 31 декабря 1917 г. на татарском языке издавался общественно-просветительский и литературно-публицистический журнал «Шура» («Совет»). Он являлся приложением к газете «Вакыт» и выходил два раза в месяц. Было издано 240 номеров. Издателями журнала были М. Рамиев, затем З. Рамиев (Дэрдменд), редактором – Ризаэтдин Фахретдинов. На страницах журнала он печатал свои статьи и отвечал на вопросы читателей в разделе «Мурасаля ва мухабара» («Переписка и обмен информацией»). Ответы были даны на примерно 500 вопросов.

Журнал не был чисто религиозным. Вопросы касались многих наук и областей знаний: истории, языка, культуры. На религиозные вопросы автор не отвечал полностью, отсылая к журналу «Магълумат».

Ответы опирались на богословское наследие ученых-мусульман и затрагивали разные мусульманские науки: хадис и его науки, историю Ислама, фикх (исламское право).

В № 5 за 1909 г. напечатан вопрос: «Каким действием является посещение могилы уважаемого Посланника: фарзом, ваджибом, сунной или мандубом?» В ответе Р. Фахретдинов ссылается на хадис, который приводится в сборниках аль-Бухари и Муслима: «Дозволено выезжать в поездку с целю посещения лишь трех мечетей: мечети аль-Харам (в Мекке), мечеть Акса и эту мою мечеть (Мечеть Пророка в Медине)». Такие ученые, как ибн аль-Хаджар, аль-Касталлани, ан-Наваи в своих книгах дали ему разъяснение, опираясь на которые, можно дать оценку этому действию. Также подробное разъяснение привел ан-Нугман ал-Алуси[7] в книге «Джала айнейн» [1, с. 12–13].

Автор обращается к науке хадисов и в ответе на вопрос в № 7 за 1909 г. об истории пророков Лута и Шугайба. Он говорит, что в цепочке передатчиков имеется передатчик по имени Джувайбир бин Сагид, хадисы которого не принимаются мухаддисами (учеными знатоками хадиса). Хадис, который приводится со слов сподвижника ибн Аббаса, называется маукуф. А хадис, который восходит к Посланнику Аллаха, называется марфуг [1, с. 14–15].

[7] Муфтий Багдада (1836–1899).

Следует заметить, что изучение хадиса и его наук не было распространено в медресе. Р. Фахретдинов старался популяризировать изучение хадисов и написал книгу «Кутуб ситта ва муллифларе» («Шесть сборников хадисов и их авторы»).

Отвечая на вопросы, Р. Фахретдинов часто ссылается на шесть сборников хадисов. Например, отвечая на вопрос в № 14 за 1910 г. о могиле Хава в г. Джидде, он указал, что о местоположении могилы ничего не говорится в шести сборниках хадисов, книгах по сире (жизнеописание Пророка) и книгах по истории Ислама [1, с. 23–24].

На вопрос в № 1 за 1911 г. о хадисе: «Один ракаата намаза совершенный в чалме лучше семидесяти намазов без чалмы, один пятничный намаз совершенный в чалме лучше нескольких пятничных намазов без чалмы» – автор ответил, что не видел в шести сборниках хадисов хадисы о достоинстве чалмы и что ее ношение является поклонением [1, с. 26–27].

В № 12 за 1909 г. приводится вопрос от Ф. Черкаси о том, когда был изменен почерк Корана с почерка времен Усмана на другой и когда появились точки и огласовки. В ответе сказано, что куфийский почерк был изменен во времена аббасилского халифа ал-Муктадира его везирем Абу Али Мухаммадом бине Али бине Муклей. Об этом сообщается в «аль-Фахри фи ал-адаб ас-султания», написанной Мухаммадом бине Али бине Табтаба, более известным как ибн ат-Тактакы (1262–1309) [1, с. 15].

Также в вопросах и ответах упоминаются книги шафиитского мазхаба. Мусульмане татары придерживались ханафитского мазхаба, но в то же время в классических книгах по исламскому праву ханафитского мазхаба приводятся и мнения правоведов шафиитского мазхаба. В вопросе в № 22 за 1911 г. упоминается аш-Шафии и даются ссылки на книги шафиитского мазхаба «аль-Умм» и «Мухтасар ал-Музани» с номерами томов и страниц [1, с. 32–33].

В вопросе в № 16 за 1912 г. о трех сподвижниках, которые прибыли в Болгар, приводятся ссылки на книги по истории Ислама, написанные ат-Табари, ал-Билазири, ибн ал-Асиром, ибн Халдуном и Абу аль-Фида, а также на книги о сподвижниках «ал-Истигаб» ибн Абдульбарра, «ал-Исаба» ибн Хаджара, «Усду аль-Габа» ибн ал-Асира [1, с. 38–39].

Также книги по истории упоминаются в вопросе о книгах по истории. Валиулла бине Мухаммедрахим спросил о том, какие

нужно читать книги по истории для получения правильного представления. В ответе были перечислены следующие авторы: ат-Табари, ал-Масгуди, ибн ал-Асир и ибн Халдун. Кроме того, Р. Фахретдинов отметил, что чтение книг этих авторов не всем может быть полезно, так как они ограничивались приведением версий события и не давали анализа [1, с. 8–9].

Таким образом, мы видим, что в ответах на вопросы автор полагается на классические труды исламских богословов, живших до него. Это указывает на преемственность исламских знаний, на то, что богословы татары опирались на многовековые традиции мусульман и были знакомы с трудами классиков Ислама, многие из которых были напечатаны в Российской империи.

Список источников и литературы

1. Риза казый фәтвәләре / төз. А. М. Гайнетдинов. Казан: ТР ФА Ш. Мәрҗәни исем. Тариү институты, 2019. 108 б.

Пустуева Д. А.

Происхождение Иисусовой молитвы и ее развитие в течение 1-го тысячелетия истории Церкви

Научный руководитель Щепёткин А. В.,
диакон, доцент

Миссионерский институт

(г. Екатеринбург)

Аннотация. *В статье рассмотрены особенности возникновения и развития Иисусовой молитвы в 1-м тысячелетии истории Церкви. В этот период среди монашествующих Египта, Византии и Палестины получило распространение учение, основанное на непрестанном повторении Иисусовой молитвы, имевшей различные формулы, центром которых было имя Иисуса Христа. Постепенно развиваясь в условиях христологических споров, Иисусова молитва стала сильнейшим средством в борьбе с помыслами, основой монастырской аскетической жизни.*

Ключевые слова: *Иисусова молитва; исихазм; Древняя Церковь; умное делание.*

Под Иисусовой молитвой в 1-м тысячелетии истории Церкви понимается особая умная однофразовая молитва (monologistos), состоявшая в непрестанном призывании Имени Иисусова [3], выраженная словами «Господи Иисусе Христе, помилуй меня!», «Господи Иисусе Христе», «Иисусе! помоги мне», «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя», «Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас» и имевшая подобные им словесные формулы.

Основные черты Иисусовой молитвы – простота и доступность, полнота содержания, христоцентричность и тринитарность, нахождение в центре молитвы Имени Иисусова, являющегося ее сердцевиной и указанием на спасение; необходимость постоянного повторения и внутренней дисциплины молящегося, особого состояния его ума и сердца [6, с. 187].

Иисусова молитва имеет библейскую основу: почитание Имени Иисуса Христа, являющегося главным ее средоточием, берет начало в традиции Ветхого Завета, согласно которой Господь сокровенно связан с Его Именем. В Новом Завете, открывающем само Имя и дающем указание на чудотворную силу Божьего Имени – способность сокрушить врага и обрести спасение Именем Иисуса Христа – содержится прямое указание на необходимость Иисусовой молитвы как на установление Божие.

Большинство исследователей (А. Гийомон, Л. Ренье, российские патрологи В. М. Лурье и А. Г. Дунаев, архиепископ Василий (Кривошеин), протопресвитер Иоанн Мейендорф, митрополит Иларион (Алфеев), религиовед С. С. Еськов, В. Г. Патрин, И. Осэр) склоняются к мнению, что Иисусова молитва появилась в IV–V вв. среди монашествующих Египта как особая практика краткой молитвы, которая была основана на повторении монахами наизусть вполголоса Священного Писания и разных по форме духовных текстов, возможно псалмов [3]. Данная практика была вызвана необходимостью постоянного пребывания в молитве, в том числе во время труда. Целью повторения таких текстов было умственное чуткое «заключение ума в слове» Писания («Melete») – так называемое «поучение» в Священном

Писании [7, с. 12] или «размышление» [8, с. 72] о нем, погружение ума в него.

Окончание эпохи гонений на христиан в IV в. привело к стремительному развитию монашества, в среде которого постепенно сформировалось учение об Иисусовой молитве [4].

В развитии Иисусовой молитвы можно условно выделить два этапа: IV–V вв. – время становления молитвы и ее массового распространения в условиях христологических споров; вторая половина 1-го тысячелетия – время дальнейшего становления и развития.

Основными источниками, содержащими сведения о практике Иисусовой молитвы – ее формуле, состоянии ума и сердца и значении для молящегося подвижника, – позволяющими свидетельствовать о распространении Иисусовой молитвы в рассматриваемый период истории Церкви, являются произведение «Из добродетелей отца нашего праведного – великого аввы Макария», житие прп. Досифея, безымянный текст блж. Диадоха (V в.), «Алфавитный патерик» прп. Исайи Скитского (V в.), «Сказание об авве Филимоне» (V или VI в.), «Руководство к духовной жизни» препп. Варсануфия и Иоанна Газских (V–VI вв.) «Лествица» прп. Иоанна Лествичника (конец VI в.), «О трезвении и молитве» св. Исихия Иерусалимского (VII в.), византийское «Анонимное догматическое толкование на Иисусову молитву» (VII–VIII вв.). По месту нахождения этих древних авторов и содержанию их произведений можно сделать вывод, что Иисусова молитва получила широкое распространение в монашеской среде Египта, Палестины, Византии.

Формулы Иисусовой молитвы у данных авторов были различными: от кратких, например «Господи Иисусе Христе», «Иисусе! помоги мне», как у блж. Диадоха [см.: 1, с. 214], св. Исихия, прпп. Варсануфия и Иоанна Газских [см.: 5, с. 172], и неокончательно утвержденной «Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй мя. Сыне Божий, помоги мне» прп. Досифея до более полной «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя» прп. Исайи Скитского и формулы, указанной в комментарии неизвестного византийского автора – «Анонимном догматическом толковании на Иисусову молитву», – «Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас. Аминь», которая использовалась в монашеской среде до конца 1-го тысячелетия [2, с. 72].

На содержание и распространение Иисусовой молитвы в этот период оказали существенное влияние христологические споры с арианами, несторианами, монофизитами, монофелитами о природе Иисуса Христа и необходимость молитвенного подтверждения догматов Вселенских Соборов. Текст молитвы содержит истины, установленные на Вселенских Соборах, о том, что два естества – Божеское и человеческое – неслитно, непреложно, неразлучно и нераздельно соединены во Христе. В этом состоит богословский смысл Иисусовой молитвы. Занятие Иисусовой молитвой было для монахов опытом, в котором они познавали данные истины.

В своих произведениях древнехристианские авторы Церкви представляли Имя Иисуса Христа как имеющее способность противостоять греховным помыслам; учили творить Иисусову молитву непрестанно, во всех жизненных обстоятельствах; иметь внутреннюю дисциплину для постоянного делания; обосновывали необходимость чистоты ума и освобождения сердца от различных помыслов, образов при Иисусовой молитве; призывали отгонять всякий прилог помысла именем Иисуса Христа.

С точки зрения антропологии особенностью Иисусовой молитвы в рассматриваемый период является то, что важное место в учениях отводится уму и сердцу, которые представляются как единый мистический центр – место встречи человека и Бога, вызванной призванием имени Иисуса Христа [5, с. 183]. В то же время подробные рекомендации о внешних формах и техниках Иисусовой молитвы практически отсутствуют, хотя известно несколько упоминаний о дыхании, что позволяет предположить существование практики сочетания молитвы с дыханием.

Значение Иисусовой молитвы в рассматриваемый период состояло в возникновении и развитии молитвы, с одной стороны, отражающей, догматические определения Вселенских Соборов, а с другой – обладающей простотой, краткостью и одновременно полнотой обращения к Богу. В 1-м тысячелетии истории Церкви Иисусова молитва становится самым сильным средством в борьбе с помыслами, основой монастырской аскетической жизни.

В заключение можно сделать вывод, что в 1-м тысячелетии истории Церкви Иисусова молитва получила широкое распространение в монашеской среде Египта, Палестины, Византии, обрела устойчивое содержание, опирающееся на догматы Вселенских Соборов. В этот период зародилось учение о

Иисусовой молитве, объясняющее необходимость непрестанного повторения ее слов, правильное состояние ума и сердца молящегося, а также значение этой молитвы для души человека. Данное учение положило основание для дальнейшего развития практики Иисусовой молитвы в поздневизантийском и славянском периодах.

Список источников и литературы

1. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Дата традиционного текста «Иисусовой молитвы» // Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды. Н. Новгород, 2011. С. 214–218.
2. Византийские исихастские тексты / сост., общ. и науч. ред. А. Г. Дунаев. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. 560 с.
3. *Гийомон А.* Иисусова молитва Египетских монахов // Православие.Ru: [сайт]. URL: https://pravoslavie.ru/93394.html (дата обращения: 10.02.2023).
4. *Дамаскин (Лебедь), архим.* Миссия монашества: исторический аспект // Монастырский вестник – Синодальный отдел по монастырям и монашеству Русской Православной Церкви: [сайт]. 2022. URL: https://monasterium.ru/doklady/preemstvo-monasheskoy-traditsii-v-sovremennykh-monastyryakh-missiya-monastyrey-v-sovremennom-mire-ts/missiya-monashestva-istoricheskiy-aspekt/ (дата обращения: 10.02.2023).
5. *Иларион (Алфеев), митр.* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. 3-е изд., испр. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2013. 912 с.
6. *Каллист (Уэр).* Сила имени: Молитва Иисусова в православной духовности / пер. А. В. Кириленков // Церковь и время. М., 1999. № 1 (08). С. 187–217.
7. *Лурье В. М.* Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб.: Алетейя, 2000. 250 с.
8. *Патрин В. Г.* Практика «Молитвы Иисусовой» и проблема Μελέτη // Проблемы теологии: материалы Третьей международной богословской научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения протопресвитера Иоанна Мейендорфа (Екатеринбург, 2–3 марта 2006 г.). Екатеринбург, 2006. С. 72–77.

Рошко В. В.

Исторические аспекты церковно-государственных отношений в контексте вопроса о церковном землевладении в XV–XVI вв.

Научный руководитель Костаненко Л. Д.,
магистр теологии

Екатеринодарская православная духовная семинария

(г. Краснодар)

Аннотация. *В статье характеризуется церковное землевладение как один из главных источников средств для существования Русской Православной Церкви.*

Ключевые слова: *Русская Православная Церковь, монастырь, Церковь, государство, спор.*

Тема взаимодействия страны и Церкви, светской и духовной власти в дореволюционной России имеет исключительное значение для более полного постижения многознаменательных пружин вырабатывания русской государственности и всего российского общества. Важность рассмотрения темы о церковном землевладении в XV–XVI вв. в контексте церковно-государственных отношений складывается из-за необходимости объяснения и обоснования церковного землевладения, потому что поддержание жизнедеятельности церковного организма постоянно испрашивало затрат, и далеко не по факторам стяжания.

В этом плане целесообразно обратиться к острой полемике, развернувшейся между основными идейными течениями XV–XVI вв. – «нестяжателями» и иосифлянами – по вопросу об отношении к монастырской собственности. Здесь речь идет не только о чисто экономических вопросах, но и о политических проблемах: во-первых, об отношениях между государством и Церковью, царской и архиерейской властями; во-вторых, о степени и границах государственной централизации. «Нестяжатели», крайне озабоченные опасностями обмирщения Церкви, призывали к воздержанию от суеты мира, настаивали на том, что смысл иночества – в предании жизни молитве. Естественно, что такая

установка определяла резко отрицательное отношение его последователей к монастырскому землевладению. Иосифляне же в гораздо меньшей степени обращали внимание на вопросы внутреннего духовного совершенствования человека, свободы его духа, выдвигая на первый план роль религии и Церкви как организующего начала человеческого общежития. Их глава Иосиф Волоцкий выше всего ставил «страх Божий», т. е. внешний порядок и послушание. Для этого ему нужна была экономически независимая Церковь, что и делало иосифлян сторонниками сохранения монастырского землевладения.

Русские государи всегда старались уладить финансовые отношения с Церковью. С укреплением самодержавных начал расширение государственных земельных площадей стало одной из самых главных целей московского правительства. Естественно, что проповеди «нестяжателей» о недопустимости монастырского землевладения вызывали экономическую заинтересованность царской власти. Но еще большую политическую заинтересованность царская власть в период междоусобиц испытывала в поддержке идеи централизации государства: именно это вынудило царя на союз с иосифлянами, которые всегда выступали надежными сторонниками укрепления великокняжеского престола.

Победа иосифлян отвечала задачам политической централизации государства – главным историческим задачам того времени. Более того, эволюция иосифлянства всё более сопрягалась с задачами усиления абсолютистских начал в государственном устройстве. Так, если Иосиф Волоцкий еще делал какие-то оговорки в отношении прерогатив государя в сфере внутрицерковной жизни, то Филофей уже прямо относил к компетенции последнего назначение епископов, борьбу с ересями и пр. [1, с. 22]. Идеи же «нестяжателей» были во многом связаны с проникновением на Русь идей исихазма. Как подчеркивают современные исследователи, эти идеи во многом объективно совпадали с интересами боярской оппозиции, не заинтересованной в установлении жестко централизованной системы власти, и как таковые не поддерживались и даже преследовались и церковной, и светской властями.

Позиция «нестяжателей», которая представляется оптимальной и правильной с точки зрения христианской аскезы и

взглядов на монашество, выработана не одним днем. Канонически верно, безусловно, именно такое воззрение, и каноническое обоснование существует, но в сути своей оно спорно. Профессор церковного права Императорского Юрьевского университета Михаил Егорович Красножен пишет, что монашествующие лишены права вмешательства в гражданские, общественные и церковные дела, не вправе выступать в качестве поручителей, опекунов и ходатаев, кроме дел монастыря и по послушанию лишь, в сбережение, кроме книг духовного содержания, принимать ничего не вправе. Обет нестяжательности накладывает на монаха обязанность собственности не иметь, но на практике государственное законодательство определяет принцип нестяжательности не безусловно, применяя его лишь относительно недвижимого имущества. Движимое же имущество и денежные капиталы были доступны для скитского монашества, которому дозволялось иметь движимое имущество, но отчуждать его лишь монастырю, и иметь денежные вклады в кредитных учреждениях, но завещать их лишь монастырю из-за отсутствия у монахов права завещания [2].

В связи с данным обетом послушания монах обязывался выполнять все распоряжения начальствующих монастыря, исполнять предписанные работы и воздерживаться от занятий, которые ему не положены. Со времени признания христианской церкви владычествующей в Римской империи Церковь получила имущественную правоспособность от государства, и с XIII в. церковное имущество рассматривалось как «перешедшее в мертвые руки». Правительства разных стран стали создавать «амортизационные» законы, ограничивающие и препятствующие росту церковного имущества в будущем, но в России законы не применялись, и Церковь получила возможность приобретения права собственности. До начала XVI в. право приобретения имуществ не ограничивалось, в результате чего, по свидетельству иностранцев, посещавших Россию, и архивных материалов, земельные угодья Церкви составляли треть территории государства. В итоге со времен Иоанна Грозного начались ограничения имущественной правоспособности Церкви.

Предпосылки позиции «нестяжателей» усматриваются также в развитии Студийского устава на Руси. Традиция использования устава связана с именем преподобного Феодосия Печерского.

Особенностью Студийского устава была направленность на миссию среди мирян и открытость монашеского жития ради попечения о мирянах. Вместе с тем в монастыре преподобного Феодосия Печерского соблюдалась и традиция акимитов, неусыпающих, о чем сообщает русский историк, профессор Пётр Симонович Казанский.

В русских монастырях традиция, заложенная Студийским уставом, где попечение об аскезе и молитвенности, правильности богослужения не расходилось с мыслью о монастырском хозяйствовании ради нищелюбия и миссии, соблюдалась и оберегалась со времен преподобного Феодосия.

Иерей Николай Николаевич Черный пишет, что попечительность о мирянах, больных, хромых, убогих, о людях, находящихся в заточении, со времени первых монастырей требовала от монастыря возделывания земель, постоянного труда ради пропитания страждущих. Ежесубботняя раздача хлеба заключенным, установленная уставным обиходом монастыря, тоже введена преподобным Феодосием Печерским.

Традиция Студийского устава тесно связана с именами святых Иосифа Волоцкого и Нила Сорского. Старинный список Студийского устава, появившийся в конце XV – начале XVI в., хранится в Синодальном собрании Отдела рукописей Государственного исторического музея. Уставная традиция византийских монастырей, воспринятая и развитая на Руси преподобным Феодосием, переведенная и донесенная им до монашествующих, устанавливала порядок богослужения на Руси к тому времени уже на протяжении четырех столетий.

Обобщив проанализированные сведения, скажем, что позиция преподобного Иосифа Волоцкого очевидно не строилась из стяжания как акта обогащения или желания приобретать некие особые блага и привилегии – напротив, нестяжательность личная вполне коррелировала с концепцией бремени как Божьего тягла, возложенного на плечи монаха в частности и монастыря в целом.

Подводя итоги, следует подчеркнуть: религиозный фактор всегда был крайне значимым для политической истории России, а Русская Православная Церковь играла огромную роль в становлении и развитии российской государственности. Светская и духовная власти были заинтересованы во взаимной поддержке и укреплении друг друга. Государи опирались на Церковь прежде

всего как на институт, который в соответствии с византийской традицией твердо проводил идею сакральности власти, способствовал продвижению их внешнеполитических амбиций и планов. Православная Церковь видела в государстве гаранта и защитника своих прав, последовательного союзника в утверждении своих позиций на мировой арене.

Список источников и литературы

1. *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви: в 2 т. М.: Универ. тип., 1880. Т. 1, ч. 2. 792 с.

2. *Красножен М. Е.* Краткий очерк церковного права. Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1900. 160 с.

3. *Петрушко В. И.* История Русской Церкви с древнейших времен до установления патриаршества. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2007. 360 с.

Савельев К. А.

Проблема интерпретации профессором С. В. Троицким языческого брака как таинства на примере заключения браков «sine manu» в Римской империи

Научный руководитель протоиерей Вадим Леонов,
кандидат богословия, доцент

Сретенская духовная академия

(г. Москва)

Аннотация. *Статья посвящена учению профессора Московской духовной академии, доктора церковного права С. В. Троицкого о языческом браке как таинстве. Рассмотрена богословская аргументация профессора и на конкретном примере показано, что возникают объективные сложности при попытке согласовать данное учение с фундаментальными положениями православной экклезиологии и сакраментологии.*

Ключевые слова: *христианская философия, богословие, таинство брака, язычество, сакраментология, экклезиология.*

Что есть брак? Данному вопросу – вопросу о сущности и сущностных чертах брака как явления – посвящено множество различных исследований. Этот вопрос занимает и православных богословов, которые рассматривают его в контексте церковного учения о браке и попыток его постижения, осмысления и соотнесения с нехристианскими осмыслениями.

В свете методологии православного богословия, которая подразумевает ориентацию на постижение церковного учения о браке, главный вопрос, стоящий перед церковным исследователем в данной области, можно сформулировать следующим образом: что есть церковный брак, или, иначе, что есть брак как таинство Церкви? Такая формулировка вопроса обусловливается тем, что согласно учению Православной Церкви, выраженному в Пространном христианском Катехизисе Православной Кафолической Восточной Церкви, брак – это одно из семи таинств, т. е. одно из семи священных действий, через которые тайным образом действует на человека благодать, или спасительная сила Божия [6, с. 75]. Определение таинства как «священное действие, которое под видимым образом сообщает душе верующего невидимую благодать Божию, будучи установлено Господом нашим, через Которого всякий из верующих получает Божественную благодать», содержит и другое авторитетное изложение веры – «Православное исповедание» [3, с. 65].

Отвечая на поставленный выше вопрос, известный церковный автор профессор Московской духовной академии, доктор церковного права С. В. Троицкий в книге «Христианская философия брака» высказывает точку зрения, что брак является таинством не только в Церкви, но и во всем человечестве, включая язычников. Предлагая такое суждение, автор делает затем из него следующее принципиальное богословское заключение: «Учение о сохранении таинства брака у евреев и язычников дает исходную точку для правильной религиозной оценки язычества. Если в язычестве сохранилось это таинство, то, значит, нельзя смотреть на языческий мир как на что-то безусловно отрицательное, как безраздельное царство “князя века сего”… Здесь же можно найти основание и для положительной религиозной оценки современной культуры, хотя и она в значительной мере живет духом язычества» [5, с. 103].

Какие же аргументы приводит профессор С. В. Троицкий для обоснования предлагаемой им точки зрения? Главный его богословский аргумент заключается в том, что таинство брака было установлено Богом еще в раю. Поскольку же падение первых людей не являлось их изменой друг другу, не было связано с их брачными отношениями и единством между собой, то брак как таинство, таким образом, не был поврежден первородным грехом. Следовательно, таинство брака, несмотря на произошедшее греховное падение Адама и Евы, продолжило существовать по грехопадении у всех людей, которые вступают друг с другом в союз любви. Под союзом любви при такой логике рассуждений автор предлагает понимать отношения, в которых у двух людей есть произволение, чтобы быть одним целым и иметь вышеличное единство, и данное произволение они деятельно реализуют в своей жизни. Если это есть – такой брак, по утверждению автора, может считаться подобием внутритроичных отношений Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого, а также может и должен быть признаваем таинством.

Кратко возражая на первый аргумент, стоит отметить, что профессором С. В. Троицким искажается православное учение о грехопадении. Согласно данному учению, в результате грехопадения оказалась повреждена не только человеческая природа, но и – как следствие – отношения людей между собой. Подтверждением тому, что повреждение природы, которое профессор С. В. Троицкий не оспаривает, отразилось и на отношениях людей, может являться принцип талиона, представленный в Ветхом Завете, но отмененный, а вернее, замещенный заповедью любви к врагам Господом Иисусом Христом. Повредились и брачные отношения между людьми. Так, Господь в Евангелии указывает, что по жестокосердию людей пророком Моисеем было дозволено разводиться с женами, однако «сначала не было так» (Мф. 19:8). Далее Господь запрещает развод и в Новом Завете, кроме вины прелюбодеяния. Отмена ветхого закона и замещение его новыми нравственными установлениями объясняются тем, что Господь вдохнул Своим Пришествием и Крестными Страданиями новые силы в человеческий род, обновил человеческое естество, основал Церковь, будучи членом которой и участвуя в церковных таинствах, через которые происходит

благодатное освящение человека, каждый получил возможность усвоить плоды Крестной Жертвы.

Относительно второго приведенного аргумента, который одновременно является и авторским ответом на вопрос, что делает брак таинством, для проверки предложенного профессором С. В. Троицким воззрения обратимся к конкретной форме заключения браков – «sine manu», которая присутствовала в истории человечества, и посмотрим, что она собой представляла и насколько может быть признана таинством. Брак «sine manu» (лат. «без руки») – это форма браков, заключавшихся в языческой Римской империи. Данный тип брака возник в результате постепенного разложения римской патриархальной семьи. Если в патриархальном браке «cum manu» (лат. «с рукой») главой семьи являлся муж, что отражалось, в частности, в государственных законах об имуществе, то в браке «sine manu» женщина была освобождена от власти мужа как в личном, так и в имущественном отношении.

В отличие от брака «cum manu», заключение которого требовало совершения определенных обрядов, т. е. являлось формальным актом, брак «sine manu» был актом неформальным и рассматривался как некоторое фактическое состояние: с ним связывались определенные юридические последствия (в отношениях отца с детьми, позднее и в некоторых отношениях между мужем и женой), но для того, чтобы эти последствия возникли, нужно было одно: вступление жены в дом мужа при наличии согласия брачующихся, а при соответствующих условиях также и лиц, осуществлявших над ними patria potestas. Русский юрист, ординарный профессор церковного права Императорского Московского университета Н. С. Суворов пишет об этом так: «…во времена языческой империи языческие религиозные обряды не имели юридического значения для установления брачного союза, который, по римскому праву, заключался простым выражением согласия на брак (consensus facit nuptias – взаимное согласие создает брак)» [4, с. 314].

Специфику брака «sine manu», основанного исключительно на согласии, на договоренности, ярко отражает следующая деталь. В Таблице VI (Законы XII Таблиц – свод законов в Древнем Риме в V в. до н. э.) говорится, что женщина, не желавшая установления власти мужа над собой (фактом давностного с нею сожительства),

должна была ежегодно уходить из своего дома на три ночи и так прерывать годичное давностное владение (ею) [1]. Это ежегодно должно было повторяться. Только если это происходило, брак оставался браком «sine manu», т. е. он оставлял неизменным юридическое положение жены, сохраняя ее прежнее семейное положение. Жена продолжала быть persona sui iuris – самостоятельным лицом, если являлась таковым до брака, или же оставалась подвластной отцу агнаткой [2, с. 6].

Произведенное обращение к истории показывает, что брак «sine manu» возникал вследствие ***согласия брачующихся*** (при необходимости – согласия также patria potestas). Для заключения брака не требовалось, таким образом, совершения религиозных обрядов, в заключении брака полностью отсутствовала религиозная составляющая. В то же время из приведенных в начале статьи определений таинства можно видеть, что, по учению Православной Церкви, не может быть таинства там, где не совершается священнодействия, там, где верующему «видимым образом» не сообщается невидимая благодать. В контексте позиции профессора С. В. Троицкого становится правомерным вопрос о том, как может являться таинством брак, в котором отсутствует религиозная компонента, при заключении которого не происходит абсолютно никаких священнодействий.

Если все же принять реальность таинства там, где нет и не подразумевается священнодействия, как это следует сделать по логике профессора, то тогда возникает вопрос о следствиях из такого допущения. Если брак может являться таинством просто потому, что люди договорились о чем-то между собой, то почему тогда другие таинства Православной Церкви не могут совершаться сходным образом? Что мешает, например, людям, договорившись между собой, собраться в условленном месте и поисповедовать друг другу грехи или вместе, без священника, совершить Евхаристию? Как представляется, ничего не мешает. Можно видеть, что принятие реальности таинства в браке, заключенном посредством согласия сторон, побуждает как необходимое следствие допустить возможность совершения и других таинств подобным образом. Это допущение, в свою очередь, противоречит православному учению о церковной иерархии и – поскольку в

центре рассмотрения находится вопрос о таинствах – православному учению о действительности таинств.

Священную церковную иерархию установил Сам Господь Иисус Христос, Который преподал власть священнодействия не всем, а только избранным Своим ученикам. Изначально такими учениками являлись апостолы, которые, несомненно, о чем можно судить по их собственным словам, осознавали свою совершенно особую, полученную от Господа роль в Церкви: «...каждый должен разуметь нас, как служителей Христовых и домостроителей тайн Божиих» (1Кор. 4:1). Со временем сформировалась трехстепенная церковная иерархия, состоящая из епископов, пресвитеров и диаконов. Именно особое богоустановленное значение церковной иерархии является причиной того, почему никакое таинство не может совершиться без законно рукоположенного священника или епископа, но только при соблюдении этого условия, согласно «Православному исповеданию», оно может считаться действительным [3, с. 65].

Наконец, кроме отсутствия совершения священнодействия и непосредственного участия священника или епископа в его совершении, стоит указать и на несоблюдение в браке «sine manu» третьего условия, необходимого для действительности таинства. Таковым, согласно «Православному исповеданию», является призывание Святого Духа и известная форма слов, посредством использования которой священник освящает таинство силой Святого Духа, изъявляя намерение освятить его [3, с. 65–66].

Наличие указанных моментов вынуждает констатировать, что учение профессора С. В. Троицкого о языческом браке как таинстве, выраженное им в книге «Христианская философия брака», представляет серьезную богословскую проблему. Данное учение, как было показано, является сомнительным, поскольку вряд ли может быть согласовано с церковным православным учением о таинствах вообще и о таинстве брака в частности, а также с православным учением о церковной иерархии, которое составляет неотъемлемую часть экклезиологии – православного учения о Церкви. В то же время следует признать, что данное учение уважаемого профессора, несмотря на его неоднозначность и противоречие положениям церковной веры, заимствуется порой

современными богословами, тем самым получая богословское распространение.

Список источников и литературы

1. Законы XII таблиц. URL: http://ancientrome.ru/ius/i.htm?a=1446588975 (дата обращения: 11.03.2023).

2. Косых Е. С. Римское право: учеб.-метод. пособие для студентов очно-заоч. формы обучения юрид. фак. Стерлитамак: Изд-во СФ БашГУ, 2018. 86 с.

3. Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной / Петр (Могила), митр. М.: Синод. тип., 1900. 164 с.

4. *Суворов Н. С.* Курс церковного права: в 2 т. Ярославль: Типо-литогр. Г. В. Фальк, 1890. Т. 2. 531 с.

5. *Троицкий С. В.* Христианская философия брака. М.: ФИВ, 2015. 304 с.

6. *Филарет (Дроздов), свт.* Пространный христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М.: Сибирская благозвонница, 2013. 160 с.

Старостенко С. В.

Изречения святых жен в традиции христианской литературы. Опыт сравнительного анализа на материале перевода святителя Феофана (Говорова)

Научный руководитель Кретов А. В.,
иерей

Екатеринодарская духовная семинария

(г. Краснодар)

Аннотация. *Статья посвящена исследованию параллельных изречений в переводах святителя Феофана Митерикона и Древнего Патерика, с особым акцентом на изречениях матери Феодоры. Анализ позволил установить связь между двумя источниками, исправить ошибочные параллели, предложенные отцом Иринеем*

Хаушером, и выявить особенности переводческой и редакторской работы святителя Феофана.

Ключевые слова: *святитель Феофан Затворник, Митерикон, Древний Патерик, авва Исайя, блаженная Феодора, перевод, рукопись XV в., молчание, безмолвие, Апофегматы.*

В настоящее время, когда теология как наука вошла в область гуманитарных дисциплин, ученые все чаще обращают свой взгляд к наследию Святых отцов. Среди огромного духовного пласта святоотеческого наследия для русскоязычных исследователей особый интерес представляет эпоха XIX в., где свое заслуженное место занимает святитель Феофан (Говоров).

Святитель Феофан Затворник известен не только как выдающийся русский духовный писатель, но и как переводчик святоотеческих текстов, определивших характер его богословской мысли и образ жизни. Современному читателю известны такие переводы, как «Святые отцы о молитве и трезвении», «Избранные песнопения из Октоиха», «Добротолюбие», «Невидимая брань» Никодима Святогорца, переводы древних иноческих уставов и других правил Святых отцов-подвижников. Среди трудов святителя стоит выделить Древний Патерик и первый женский сборник изречений – Митерикон. Исследователи отмечают, что «характерной чертой переводческой деятельности святителя является не дословное переложение текстов, а глубинное переживание и осознание духа текстов и передача этого духа объемом словарного фонда русского языка» [3, с. 80].

Митерикон, озаглавленный в греческой рукописи как «Письма грешного монаха Исаий смиренной Феодоре Фокаинской» [7, с. 5], привлекал внимание отечественных и зарубежных исследователей XX и XXI вв. Несмотря на то что этот текст существует в переводе Никифора Хиосского [см.: 4, с. 128] на новогреческом языке, именно перевод святителя Феофана стал основным в международном научном сообществе.

Священник-иезуит, профессор Папского Восточного института патристики и духовности христианского Востока Ириней Хаушер в своем труде «Le Meterikon de l'abbe Isaïe» отмечает: «Митерикон, это термин, заимствованный от Патерикона, который сам по себе является калькой Геронтикона. Известно, что это название обозначает сборник апофегм отцов»[8] [8, p. 286]. В третьей

[8]Такие сборники называются Апофегматами.

и четвертой частях своей работы он приводит параллельные места из Апофегматов.

Сопоставление Митерикона и ссылок отца Иринея показало, что у некоторых изречений отсутствуют параллели, а в других местах они не соответствуют [8, p. 286–287]. Это обстоятельство побудило нас провести исследование и установить параллельные места.

Данная работа посвящена параллельным изречениям в переводе святителя Феофана Митерикона и Древнего Патерика. Для анализа нами были взяты изречения матери Феодоры. Это позволило нам не только выявить связь двух источников, установить неуказанные и исправить ошибочные параллели отца Иринея, но и определить особенности работы святителя Феофана над переводом.

Феодора, изречения которой приводятся в Апофегматах, идентифицируется с аммой, жившей во времена гонений при императоре Диоклетиане [9, S. 47–48]. В Древнем Патерике присутствуют семь упоминаний изречений, связанных с монахиней Феодорой, три из которых соответствуют высказываниям из Митерикона (таблица).

Таблица. Параллельные изречения в Древнем Патерике и Митериконе

Древний Патерик	**Митерикон**
1 глава № 36: «Мать Феодора спросила папу Феофила об одном изречении Апостола, именно, что значит: “искупующе время” (Еф. 5:16). И он говорит ей: “Наименование указывает прибыток. Именно: предстоит тебе время поношения? – Купи сие время поношения смиренномудрием и долготерпением, и возьми себе сей прибыток. Время бесчестия? – Незлобием купи и обрати сие время в прибыток себе. Таким образом, все противное, если захотим, будет	2 глава № 134: «Спросила я однажды, – говорила блаженная Феодора, – авву моего Исайю о слове Апостола: искупующе время, яко дниелукави суть, и он сказал мне: Апостол научает нас духовному торгу, именно: предстоит тебе время поношения? – искупи его, – смирением и терпением искупи сие время поношения. – Настанет время бесчестия? незлобием искупи сие время, и получишь прибыль. ***Коснется ли тебя ложное обвинение? терпением и упованием***

Древний Патерик	Митерикон
нам в прибыток”» [1, с. 45].	***приобрети и купи его. (1)*** – И все противное, если хочем, будет нам в прибыль» [6, с. 62].
1 глава № 37: «Опять сказала мать Феодора: «Подвизайтеся внити тесными враты» (Мф. 7:13). Ибо, как древа, если не будут под действием морозов и дождей, не могут принести плодов, так в отношении к нам, век сей есть зима; и если мы не будем испытаны многими скорбями и искушениями, то не можем ***соделаться наследниками (2)*** Царствия Небесного» [1, с. 46].	2 глава № 135: «Опять говорил мне добрый отец: подвизайся войти тесными враты. Как деревья не могут приносить плодов, если не испытают зимы и дождя; так и мы, для коих век сей есть зима, не можем ***принести плодов, достойных (2)*** Царствия Небеснаго, если не пойдем сквозь всякия скорби и искушения. ***И что нам пользы, если проживши здесь в довольстве и утехах хотя бы сто лет, там безконечные веки будем мучиться в огне, по слову Господню?» (3)*** [6, с. 63].
2 глава № 22: «Мать Феодора говорила: хорошо безмолвствовать, ибо муж же мудр безмолвие водит (Притч. 11:12). Поистине, великое дело для девы или монаха – безмолвствовать, особенно, если они еще юны. Но следует знать, что коль скоро решится кто безмолвствовать, тотчас приходит к нему лукавый и отягчает душу унынием, малодушием, помыслами; тело же отягчает болезнями, изнеможением, расслаблением колен и всех членов. Таким образом, расслабляет все силы души и тела и влагает помысл –	2 глава № 137: «Блаженная Феодора сказывала еще: авва мой Исайя говорил мне: муж же мудр безмолвие водит (Притч. 11, 12), и особенно хорошо это юным. Но знай, дочь моя, что когда кто захочет безмолвствовать, тотчас приходит лукавый со всем своим демонским воинством и отягчает душу без-молвствующаго ради Господа унынием, малодушием, скверными и нечистыми помыслами, поражает и тело изнеможением, разслаблением колен и всех членов, – и вообще разстраивает все силы души и тела. Тогда помысл говорит

Древний Патерик	Митерикон
болен я и не имею сил совершить правило. Но если будем трезвиться, то разорим все его такие козни. Так, был один монах, которого взял озноб и жар, когда пришло время начать правило, в голове же сделался сильный шум. Тогда он сказал себе: вот я болен и может быть умру. Итак, встану и прежде, нежели умру, совершу правило. Сим помыслом он преодолел себя и совершил правило. Когда кончилось правило, кончился и жар. Опять, в час правила, начался жар, и опять брат тем же помыслом преодолевал себя и совершал правило. И таким образом победил искушение» [1, с. 54].	безмолвствующему, или лучше, нашептывает чрез помысл сам диавол: я немощен, не могу совершить правила и положить по обычаю поклонов***. – Но если будешь бодрствовать, то все сие исчезнет. Скажу тебе об одном мудром монахе: когда стал он однажды на правило, то его бросило в зноб и в жар, и в голове сделался большой шум. Монах говорит сам себе: вот я теперь болен, и может быть умру; встану же пред смертию, совершу мое правило. Сею мыслию он принудил себя прочитать молитвы. – Когда кончилось молитвословие, кончилась и огневица. – Брат сей и после противоборствовал этому помыслу, читая правило, и таким образом победил искушение» (4)*** [6, с. 67].

Следует отметить, что отец Ириней не указывает в своем труде параллель к изречению № 134. К изречению № 135 дается параллель из Алфавитного Патерика, которая ошибочно сопоставлялась с изречением № 28. Параллель к изречению № 137 указана точно.

Обращение к черновикам перевода Древнего Патерика и Митерикона показало нам, что редакторская работа, которую проделал святитель Феофан, шла на разных языковых уровнях. Так, в высказываниях Древнего Патерика нами были установлены морфемные исправления (показывают–указывают; откупи–купи; искупи–купи), пунктуационные, а также изменение порядка постановки слов в предложение (инверсия): «искупи и обрати, сие время незлюбием» – «незлюбием купи и обрати сие время» [2, с. 17].

Другим и более масштабным средством редактирования высказываний является инверсирование сверхсложных сочетаний (части текстов), позволяющих выражать внутреннюю организацию текста согласно логике редактора. Иллюстрацией этого типа исправлений может служить высказывание № 137 второй главы Митерикона, состоящее из разных частей. Первая часть текста находится в черновике Митерикона во второй главе под номером 133, а продолжение – в третьей главе под номером 349. Наряду с редакторскими пометами-указаниями, об этих изменениях дополнительно сообщается в маргиналиях [5, с. 67].

Мы предполагаем, что представленные редакторские исправления обусловлены как работай по переводу греческих текстов, так и с прагматической целью, которую преследовал святитель Феофан: максимально сохраняя духовную глубину произведения, адаптировать его для читателя XIX в.

Проанализировав исправления редактора и поняв, как формируется внешняя и внутренняя структура для экспликации задуманного содержания, мы обратились к сравнительному анализу текстов перевода святителя Феофана. Было обнаружено, что в первом параллельном месте в Древнем Патерике повествование исходит от автора, повествующего, что мать Феодора спросила об одном изречении из Апостола у папы Феофила, который ей ответил на поставленный вопрос. В этом эпизоде используется прямая речь, не соответствующая Митерикону, где вопрос задает блаженная Феодора, и задает его она авве Исаие: «Спросила я однажды... авву моего Исайю» [6, с. 62]. Следует отметить, что данный отрывок в изложении Древнего Патерика позволяет предполагать время жизни аммы Феодоры – конец IV – начало V в.

Во втором исследованном параллельном месте автор в Древнем Патерике цитирует амму Феодору, в Митериконе амма Феодора цитирует авву Исаию. Изменения этого фрагмента заметны в окончании отрывка (см. таблицу ***(2)***).

Также в Митериконе присутствует отрывок, которого нет в Древнем Патерике: «И что нам пользы, если, проживши здесь в довольстве и утехах хотя бы сто лет, там бесконечные веки будем мучиться в огне, по слову Господню?» [6, с. 62]. Представленный отрывок является оригинальным, так как не встречается в Древнем Патерике, в отличие от других параллельных мест вышеупомянутых рукописей (см. таблицу ***(3)***).

Интересным для сравнения является третий исследуемый текст. В изречении Древнего Патерика повествование исходит от

автора, в отрывке из Митерикона повествует монахиня Феодора, которая пересказывает слова аввы Исаии: «муж же мудр безмолвие водит (Притч. 11: 12)» [6, с. 67]. Из текста становится понятным, что изречение по Древнему Патерику относится к девам и монахам, в Митериконе же уделяется внимание только «юным». Отметим, что по содержанию изречение в Древнем Патерике более точное и полное, так как во второй части отрывка рассказывается история о монахе, которого во время молитвы «взял жар и озноб» [1, с. 54], но его это не остановило от молитвенного правила, и болезнь отступила от него. После еще раз «в час правила» начался жар, и снова помолился, и жар отступил. В Митериконе этот отрывок описан следующим образом: «когда болезнь подступила к монаху во время молитвы, ему помыслилось, что он умрет, и с этим начал молится, после чего болезнь отступила» [6, с. 67]. Таким образом победил искушение (см. таблицу ***(4)***).

Проведя анализ черновиков перевода Митерикона и Древнего Патерика, мы смогли установить параллель для изречения № 134, которая не была обнаружена отцом Иринеем Хаушером, а также определить характер переводческой и редакторской работы святителя Феофана.

Святитель Феофан свободно обращается с первоисточником и составляет перевод сообразно прагматической цели: открыть духовную сокровищницу для современников. Сравнительный анализ перевода позволяет предполагать, что автор Митерикона, монах Исаия, также проводил редакторскую работу над первоисточником, преследуя свою прагматическую цель. Текст монаха Исаии предназначен для Феодоры Ангелины и посвящен молчанию и безмолвию. Автор изменяет текст первоисточника, адаптируя его. Перспективным является анализ греческой рукописи, с которой работал святитель Феофан, а также изучение редакторской работы монаха Исаии над текстом Апофегматов.

Список источников и литературы

1. Древний Патерик, или Тематическое собрание изречений-апофеегм отцов-пустынников / пер. с древнегреч. еп. Феофана (Говорова), Затворника Вышенского. Святая Гора Афон: Русский Свято-Пантелеимонов монастырь, 2009. 613 с.

2. Древний Патерик. Тематические собрание изречений-апофегм отцев-пустыниников // Библиотека Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря. № 033128.

3. *Кретов А., Павловская О. Е.* Анализ не изданной части рукописи перевода «Избранных покаянных песнопений из Октоиха» святителя Феофана Затворника // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2015. № 2(4). С. 79–87.

4. *Луховицкий Л. В.* Исаия // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 27. С. 128.

5. Митерикон. Собрание наставлений аввы Исаии всечестной инокине Феодоре / пер. с греч. святителя Феофана Затворника // Библиотека Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря. № 033160.

6. Митерикон: Собрание наставлений аввы Исаии всечестной инокине Феодоре / [пер. еп. Феофана]. 2-е изд., доп. М.: Типо-Литогр. И. Ефимова, 1898. 89 с.

7. Творения аввы Исайи // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Греч. 243.

8. *Hausherr I.* Études de spiritualité orientale. Roma, 1969. 497 p. (OCA; 183).

9. *Heine M.* Die Spiritualität von Asketinnen: Von den Wüstenmüttern zum städtischen Asketinnentum im östlichen Mittelmeerraum und in Rom vom 3. bis zum 5. Jh. B., 2008. 198 S.

Хабибуллина Г. Ф.

Вопросы вероучения в татарской богословской мысли (по материалам учебных пособий и трудов по акыде и основам Ислама XIX – начала XX в.)

Научный руководитель Гильмутдинов Д. Р.,
доцент

Российский исламский институт

(г. Казань)

Аннотация. *В статье изложены основные вопросы исламского вероучения (в соответствии с матуридитским толком), как они представлены татарскими богословами в учебных пособиях и трудах по акыде и основам Ислама XIX –*

начала XX в. Раскрыто значение 14 Атрибутов Бога, а также суть веры в ангелов, Священные Книги, Посланников, Судный День и Предопределение добра и зла.

Ключевые слова: *исламское вероучение, акыда, татарские богословы, Сыфаты Бога, ахль ас-сунна, матуридиты.*

Наиважнейшие знания – это знания о Вере. Именно они формируют у человека правильные убеждения о Создателе этого мира, Пророках и т. д., освещая путь спасения. Великий имам Абу Ханифа назвал свой известный труд по акыде «аль-Фикх аль-Акбар», что означает «наивеличайшее знание».

Наукой о Единобожии (таухид) мусульманские теологи занимались во все времена. Когда стали появляться различные течения, имевшие противоречия с основами исламской религии (му‘тазилиты, мушаббихиты и др.), богословы составляли труды в целях сохранения убеждений «ахль ас-сунна» от искажений, приводили доводы, раскрывающие ложность воззрений тех, кто отклонился от истинного пути.

В наше время в связи с возрастающей угрозой экстремизма наиболее остро ощущается необходимость в изучении акыды «ахль ас-сунна валь-джама‘а»[9], большую актуальность приобретает обращение к духовному наследию наших великих предков. Целью работы является исследование основных вопросов исламского вероучения у татар в рамках традиционной позиции «ахль ас-сунна».

Издревле сложилось так, что татары следовали в вопросах вероучения мазхабу Абу Мансура аль-Матуриди. Татарский богослов и историк Мурад Рамзи, описывая мусульманских ученых в регионах Урала и Поволжья, в начале XX в. писал: «Что касается их мазхаба, то по вероубеждению все они – сунниты-матуридиты, а по практике – ханафиты» [11, с. 332]. Татарские учебные пособия и труды по акыде раскрывают суть важных основ – шести столпов Веры, о которых сообщил Пророк Мухаммад: «Вера (иман) – это значит верить в Аллаха, Его ангелов, Его Писания, Его посланников, Судный День и верить в Предопределение добра и зла» (хадис передал Муслим). Во многих татарских

[9] «Ахль ас-сунна валь-джама‘а» – (с араб.) «те, кто следуют пути Пророка и джамаата мусульман».

дореволюционных книгах они упоминаются также под названием «иман тафсылий» (подробное засвидетельствование Веры)[10].

Вера в Аллаха является фундаментом религии. Наиважнейшим обязательством раба Аллаха перед Всевышним являются признание существования Создателя этого мира и наличие правильных убеждений о Нем: «Аллах есть, Он Един, нет Ему соучастника, нет похожего и равного Ему» [1, с. 111]. Исламские теологи запретили пытаться постичь сущность Бога, говоря, что никто не знает Его сущности, кроме Него Самого. Познание же Аллаха заключается в знании того, что обязательно присуще Ему и что недопустимо в отношении Него.

14 Сыфатов (Атрибутов) Бога, значение которых должен знать каждый мукалляф[11]: 1) Существование; 2) Извечность; 3) Бесконечность; 4) Слышание; 5) Видение; 6) Речь; 7) Воля; 8) Могущество; 9) Знание; 10) Жизнь; 11) Единственность; 12) Независимое существование; 13) Отличие от созданных; 14) Сотворение. Рассмотрим, как они разъясняются в трудах татарских ученых, таких как «Исламское вероубеждение» К. Насыри, «Вероубеждение» Х. Забири, «Книга ислама» Г. Баязитова, «Гакаид. Гыйбадат исламия» А.-Х.Максуди, «Дурурульмасаиль» Ш. Хамиди, «Шараит аль-Ислам. Гильм халь рисалясе» и др.

Аллах ***существует***, в этом нет никакого сомнения. Этот мир является доказательством существования Бога. Подобно тому, как мы не можем представить существование картины без написавшего ее, книги без автора, строения без построившего, так же наш разум не может представить существование вселенной без того, кто создал ее. «Любой человек разумный и думающий, наблюдая за землей и небом, движением на небосводе луны, солнца и звезд, дуновением ветров, перемещением облаков, выпадением снега и дождя, ростом разнообразных трав, злаков, цветов и деревьев, многообразием животного мира, да и посмотрев на самого себя, поймет одно: все это не могло возникнуть само по себе, у всего этого есть Создатель – тот, кто создал все из ничего» [2, с. 52].

---

[10] Это означает: «Я уверовал в Аллаха Всевышнего, Его ангелов, Его Книги, Его посланников, Судный День, Предопределение Аллахом как хорошего, так и плохого и в воскрешение после смерти».

[11] То есть достигший половой зрелости, разумный человек.

Аллах ***извечен***, не имеет начала Своего существования, Он был до сотворения всего. И не спрашивают о нем: «Когда он появился?», так как возникновение не присуще Ему. И Он ***вечен***, Его не настигнет исчезновение. «Существование Аллаха вечно, бесконечно и неизменно» [2, с. 56].

Аллах ***слышит*** все, но Его Слышание не подобно нашему слуху: без помощи ушей и вне зависимости от чего-либо (мы же, к примеру, не слышим издалека). Ничто не скроется от Его Слышания, даже если мы не слышим этого или оно находится вдали от нас. И Аллах ***видит*** все, но не так, как мы: без органов зрения. Он не нуждается в таких вещах, как глаза, свет, которые необходимы для видения человека [2, с. 85]. В темной непроглядной ночи Аллах видит малюсенького муравья и слышит его шаги.

Речь Аллаха – это извечный Сыфат, который не подобен нашей речи. Аллах говорит, но не так, как мы: без рта и языка, без звуков и букв [3, б. 11]. Куран Карим – это Речь Аллаха Всевышнего (т. е. Его Атрибут), является извечной, она не возникшая, не созданная, как и все Сыфаты Бога. В этом значении Куран извечен (так как одно из значений слова «Куран» – извечная Речь, присущая сущности Аллаха). А то, что мы читаем в Куране, состоящее из букв, слов, предложений – это не Сама Речь (не извечный Сыфат), но является выражением извечной Речи Аллаха. «Слова и выражения, которые содержатся в мусхафах, читаются языком, сохраняются в сердцах» – они возникшие и «указывают на извечный Атрибут Аллаха Речь» [8, б. 9–10].

Все происходит по ***Воле*** Творца, без Его на то Воли не дрогнет даже лист на дереве. «Маша Аллаху кана уа ма лям йаша' лям йакун» (хадис): «То, что Аллах хотел, – будет, а чего не хотел – не будет» [2, с. 46]. Поэтому, если с человеком что-то произошло или его что-то миновало – значит, на то была Воля Всевышнего. Воля Творца вечная и не изменяется.

Аллах ***Могуществен*** над всем. Ему не присуща слабость, и нет ничего трудного для Него.

Знание Аллаха охватывает абсолютно все. Он знает явное и скрытое, о том, что было, есть и будет, и чего не произойдет. «Ничто не скроется от Его знания, даже то, что размером с пылинку, – ни на земле, ни на небе. Ему ведомы все мысли и

тайны, количество племен в пустыне, число листьев, опадающих с деревьев» [2, с. 58]. Его Знание не подобно нашему: «не с помощью изучения и размышления» [3, б. 10–11], не увеличивается и не уменьшается.

Аллах ***Живой***, но Его Жизнь не подобна нашей: без тела и души [3, б. 10]. Его Жизнь не имеет начала и не заканчивается, так как Аллах вечно Живой.

Аллах Всевышний ***Един***, и у Него нет сотоварища. Нет другого бога, кроме Него. Всем нам известный порядок и гармония, царящие в мире, являются тому доказательством: «солнце восходит на востоке, а заходит на западе, вечером восходит луна, появляются звезды, наступает лето, его сменяют осень и зима. И все это происходит в свое время, и еще не было такого, чтобы поменялся привычный порядок вещей. Знай – нет второго Бога! Если бы он был, то сбился бы порядок на земле и небе, спутались бы дни и месяцы» [2, с. 44].

Бог ***не нуждается*** ни в ком и ни в чем из Своих творений. Его Существование Само по Себе, независимо от кого-либо, существование другого бога абсурдно. «Аллах не является единичной субстанцией (джаухар) или телом (джисм), поэтому Он не нуждается для существования в каком-либо месте» [9, б. 12]. Он Сам создатель места и пространства. Землю, небо, небесный трон (‘Арш), Курси и все сущее на земле, небесах и между ними вместе с положенными им всем местами создал Аллах [2, с. 46].

Аллах Всевышний ***отличен*** от земных существ и божьих созданий, не похож ни на одно из своих творений. В сознании человека могут возникнуть разные ассоциации, фантазии об Аллахе, но Он не похож на эти образы [2, с. 56–57]. Все, что человек может себе представить, Бог на это не похож. Доводом из Священного Курана является аят [Куран: 42:11], означающий: «Нет ничего подобного Ему, и Он – Слышащий, Видящий».

Татарские богословы отвергают ташбих (уподобление Бога созданным), отрицают применимость к Аллаху каких бы то ни было свойств и характеристик созданных, говоря, что Он пречист от любых качеств несовершенства. Аллах «не подчинен времени, не занимает место, не состоит из частей» [6, б. 3]. Он ни на земле и ни на небе, ни справа, ни слева, ни сзади, ни спереди, ни сверху, ни снизу [2, с. 57].

Данной позиции придерживается и Г. Курсави, утверждая, что Аллаху не присущи качества и характеристики творений: «А те Имена и Сыфаты, фразы которых схожи с именами и свойствами созданных… то в этом нет никакого подобия между созданными и Создателем, кроме как в согласовании в именах» [4, с. 10]. Он также говорит о том, что являются недозволенными в отношении Аллаха понятия «джисм» (тело), «джаухар» (единичная субстанция), «мусаввар» (имеющий образ). А что касается переданных в шариате Сыфатов, таких как аль-Ваджх, аль-‘Айн, аль-Йад, ад-Дахик, аль-Курб, аль-Маджи, ан-Нузуль и т. п., буквальное понимание которых несет в себе значение частей тела (например, рука, лицо), характеристик и свойств созданных (например, близость по расстоянию, перемещение, приход, спускание), то их не следует понимать дословно, дабы не уподобить Бога созданным. «Если бы эти термины не были переданы в шариате, то было бы недозволено употреблять их», – говорит Курсави [4, с. 11].

Аллах – Создатель всего, и нет другого создателя, кроме Него. Сыфатом ***Сотворение*** Аллах создает, уничтожает, оживляет, умерщвляет, отнимает, дарует [2, с. 79].

Второй из столпов имана – *вера в ангелов*. Ангелы – почетные рабы Аллаха; они не едят, не пьют и не спят, не имеют мужского или женского пола. Все ангелы – мусульмане; они не совершают грехов, не ослушиваются повелений Аллаха и делают всё, что им приказано. Самые лучшие среди них: Джабраиль, ‘Азраиль, Исрафиль, Микаиль [8, б. 7].

Вера во все *Книги*, ниспосланные Пророкам, является обязательной. Все они истинные[12]. Самые известные среди них: Таурат (ниспослан Пророку Мусе), Забур (ниспослан Пророку Дауду), Инджиль (ниспослан Пророку ‘Исе) и Куран (ниспослан Пророку Мухаммаду), ‘алейхим ас-салям.

Вера в Пророков и Посланников. Верить во всех Пророков и Посланников обязательно, нельзя отрицать хотя бы одного из них. Все они призывали к единобожию и истинному пути, к Религии, ниспосланной Аллахом (Ислам). Первый из Пророков – Адам,

[12] На сегодняшний день на земле не сохранилось Небесных Книг в оригинале, кроме Курана.

последний – Мухаммад, алейхим ас-салям. Между ними же было очень много Пророков – Аллаху известно их количество. (В одном из хадисов приводится конкретное число – 124 тысячи.)

Всем Пророкам обязательно присущи такие качества, как правдивость, надежность, высокий интеллект, и никому из них не присущи лживость, вероломство, низость, грубость, глупость, трусость. Поскольку они избранные, лучшие из созданных, Аллах наделил их самыми лучшими качествами. В трудах татарских ученых перечисляются пять обязательных качеств Пророков: ***правдивость*** (сидк) во всех делах и словах, ***верность*** (аманат), ***призыв к вере*** (таблиг): они донесли до людей, не оставляя в тайне, всё, что им было повелено, при этом не добавив ничего и не уменьшив [2, с. 106]; ***ум, проницательность*** (фатанат); ***непогрешимость*** (‘исмат), т. е. Пророки никогда не совершали больших грехов и малых (в которых есть указание на низость), как до получения ими Откровения, так и после этого, Аллах сохранил их от подобного.

Вера в Судный День. Необходимо верить в истинность того, что будет происходить с человеком после смерти в могиле (допрос двух ангелов – Мункара и Накира, благоденствия в могиле и мучения[13]) и на Том Свете (в Ахират): воскрешение, сбор, отчет, вознаграждение и наказание, весы, мост (сырат), водоем, шафаат, рай, ад, как об этом сообщил Посланник Аллаха.

Рай и ад никогда не исчезнут. Жители рая будут пребывать в нем, в благоденствиях вечно, их не постигнет смерть. Обитатели же ада будут мучаться в аду вечно, их также не постигнет смерть. Наказания в аду будут получать неверующие, а также грешные мусульмане, которых Аллах не простил. Последние, после того как закончится их срок наказания (или по причине шафаат), выйдут из ада и войдут навечно в рай. Неверующие же никогда не выйдут из ада [9, с. 95].

Вера в Предопределение добра и зла означает: все происходящее в этом мире из объектов или действий происходит по предопределению и установлению Всевышнего Аллаха, независимо от того, хорошие дела или плохие. Все это происходит

[13] Благоденствия в могиле ожидают благочестивых мусульман, а мучения будут неверующим и некоторым грешникам из числа мусульман, кого Аллах не простил.

«по Воле Аллаха, Его Знанию и Его Предопределению. Однако добрые дела совершаются по Его Повелению и Одобрению, а плохие дела, зло Аллах не одобряет, Он запретил это делать» [2, с. 41]. Предопределение Аллаха неизменно и неотвратимо. Никто не сможет предотвратить того, что предписано Богом.

Таким образом, в своих трудах татарские ученые освещали вопросы веры по матуридитскому мазхабу, следуя принципам «ахлюс-сунна валь-джама‘а». Они запрещали ташбих (уподобление Бога творениям) и описывание Его качествами созданных, обосновывали ложность воззрений тех, кто отклонился от прямого пути.

Список источников и литературы

1. Исламское вероучение в учебных пособиях и трудах татарских авторов начала XX в.: хрестоматия / сост., введ. и примеч. Р. Р. Сафиуллина. Казань: К(П)ФУ, 2012. Ч. 1. 248 с.
2. Исламское вероучение в учебных пособиях и трудах татарских авторов начала XX в.: хрестоматия / сост., введ. и примеч. Р. Р. Сафиуллина-Аль Анси. Казань: ТГГПУ, 2012. Ч. 2. 290 с.
3. *Мәксуди А.-Һ.* Гакаид. Гыйбадәт исламия. Казан: Умид, 1917. 24 б.
4. *Сибгатулин Р. М.* Решение проблемы антропоморфизма у Курсави и Марджани в свете толкования аятов и Сыфатов муташабихат // Минбар. 2016. Т. 9, № 1. С. 9–13.
5. *Сибгатулин Р.* Наследие Ислама. Курс по основам Ислама согласно ханафитскому мазхабу. Казань: Иман, 2021. 160 с.
6. *Хәмиди Ш.* Дурруль-мәсәиль. 1908. 283 б.
7. *Шагавиев Д. А.* Религиозные течения ислама. Набережные Челны: Духовно-деловой центр «Ислам Нуры», 2020. 297 с.
8. Шәраит әл-Исләм. Гыйлем хәл рисәләсе. Бахчасарай, 1897. 83 б.
9. Әл-Жәсрий Х. Гакаид исламия. Троицк, 1903. 142 б.

10.اللأربعون النووية في الأحاديث النبوية للشيخ محيي الدين أبي زكريا يحيي بن شرف النووي الشافعي الطبعة السادسة 1437ه – 2016ر بيروت – لبنان.

11.تلفيق الأخبار وتلقيح اللآثار في وقائع قزان وبلغار وملوك التتار. تأليف م. م. الرمزي. الجزء الثاني دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 1423ه – 2002م بيروت – لبنان.

Хабибуллина Г. Ф.

О Священном месяце Рамадан в дореволюционной прессе (по материалам татарской газеты «Нур»)

Научный руководитель Гильмутдинов Д. Р.,
кандидат исторических наук, доцент

Российский исламский институт

(г. Казань)

Аннотация. *Статья посвящена изучению освещения в татарской газете «Нур» темы обязанности соблюдения поста месяца Рамадан, возвеличивая его и почитая. В работе использованы цитаты из статьи редактора издания Г. Баязитова; автором источника разъясняется степень тяжести греха человека, пренебрегающего своими обязанностями.*

Ключевые слова: *пост, Рамадан, обязанность, Г. Баязитов, неверие, грех.*

В месяц Рамадан, лучший месяц года, девятый из двенадцати месяцев лунного календаря, которому Аллах Всевышний дал несравненное превосходство над другими месяцами и который наделил особенностями, отсутствующими в другое время, мусульмане выполняют особый ритуал – держат пост.

Священный месяц Рамадан – одна из неисчислимых милостей Творца. Этот месяц открывает перед верующими великие возможности и несет в себе много блага.

Сказано в Священном Писании (сура «Аль-Бакара», аят 183):

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Это означает: «О, верующие, вам предписано соблюдение поста [Рамадана] так же, как было предписано соблюдение поста предыдущим общинам. Будьте же богобоязненны!» [5, с. 140].

В хадисе Пророка ﷺ также сказано об обязанности соблюдения поста:

بني الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وحج البيت ، وصوم رمضان

«Ислам держится на пяти столпах: свидетельство того, что нет Создателя, кроме Аллаха, и что Мухаммад – Посланник Аллаха; выполнение намаза; выдача закята, совершение хаджа (для тех, кто имеет возможность) и соблюдение поста в месяц Рамадан». Хадис передали имамы Аль-Бухарий и Муслим [4, с. 9].

Исламскими теологами также единогласно подтвержено (об этом есть иджма), что соблюдение поста в месяц Рамадан является фардом. Тот мусульманин, который не соблюдал пост Рамадана без уважительной по шариату причины, признавая эту обязанность, – грешник и обязан держать пост за пропущенные дни как долг [4, с. 140].

Известно, что Пророк Мухаммад ﷺ получил откровение от Аллаха об обязанности соблюдения поста в месяц Рамадан во втором году хиджры в месяц Шабан. С этого времени и вплоть до своей смерти в течение девяти лет он каждый год держал пост этого месяца.

Месяцу Рамадан в газете «Нур» посвящена статья редактора газеты Г. Баязитова. Она начинается аятом из Священного Курана (сура «Аль-Бакара», аят 185):

شهر رمضان الذي انزل فيه القرءان هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان

Это означает: «Месяц Рамадан, в котором был ниспослан Куран как руководство для людей, указывающий истинный путь, различающий истину от заблуждения и содержащий разъяснения из руководства». После того как автор приводит аят, разъясняющий великую обязанность поста, он пишет о Рамадане: «Являющийся обязанностью [поститься] в нашей религии и у нашего мусульманского народа один из великих символов ислама почитаемый месяц. …в первую очередь возвеличивание его обязательно по сравнению с соблюдением обязанности поста» [1]. Таким образом, редактор газеты, упоминая об обязанности соблюдения поста в месяц Рамадан, обращает внимание на возвеличивание Священного месяца, напоминая верующим о должном отношении к исламским символам и предписаниям религии.

О человеке, который ввиду своей слабости (совершая ошибку), не постился в этот месяц, в статье говорится, что он «будет отвечать за это перед Богом…», и поясняется: «А ежели кто-либо, унижая, принижая достоинство поста, считая его чем-то незначительным, оскорблял то, что возвеличено Богом, то такой

человек за легкомысленное отношение к положению в шариате, унижение исламских символов и насмешку совершает еще более тяжкий грех, и это является неверием, и по сравнению с тем, кто не соблюдал пост, этот грех еще сильнее» [1]. Как видим, в речи Г. Баязитова есть предупреждение от греха неверия, по причине которого человек перестает быть мусульманином и отступает от веры.

Далее автором на простом жизненном примере (который приводится для понимания, но не для сравнения, потому что Создателя нельзя уподоблять созданным) объясняется тяжесть этого греха. «Например, когда войско выстроилось в ряд, готовясь перед сражением, и был среди них небрежный солдат, который не стрелял, как другие, то командир полка этого солдата отчитает и накажет, но более легким наказанием, и из полка не выгонит и постарается его исправить». Г. Баязитов продолжает: «А ежели какой-либо солдат во время сражения с врагом бросит знамя полка на землю… то тем самым он показывает свое пренебрежение и издевательство над всем полком и над всем войском, поэтому такого солдата не простят, прогонят со строя и подвергнут сильному наказанию». И разъясняет: «Такой пример, если кто-то, будучи слабым, обращался к Аллаху: “О, мой Господь, я по своей слабости твое повеление (являющееся фардом) не выполнил”, и просит прощения у Создателя и милости… А ежели кто-то, принимая пищу [в дневное время] ходит по улицам, базарам со словами: “Пост – зачем он нужен? Зачем такое затруднение нужно? Какая польза Создателю от нашего воздержания от еды?”, тем самым унижая достоинство поста, такой человек показывает презрение, издевательство над признаком, символом религии Ислам, и впадает в большой грех – неверие» [1].

Неверие[1] является самым тяжким грехом, который Аллах Всевышний не прощает тому, кто умер с этим грехом, не вернувшись в Ислам[2]. Но Аллах Всевышний прощает любой другой грех (кроме неверия) тому, кому хочет. Об этом говорится в Священном Писании (сура «ан-Ниса», аят 48):

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ

[1] «ар-ридда».

[2] Для возвращения в Ислам тому, кто совершил неверие, нужно произнести слова исламских свидетельств на любом языке, это слова: لا اله الا الله محمد رسول الله «Нет Создателя, кроме Аллаха, и Мухаммад – Посланник Аллаха».

Это означает: «Воистину, Аллах не прощает придание Ему сотоварищей, но прощает то, что меньше этого (другие грехи, кроме многобожия и неверия), кому хочет» [3, с. 143–144]. Является неверием произношение любых слов, в которых есть издевательство над Исламом, над Создателем, Пророками, Ангелами, ритуалами Ислама и всем, что возвеличено в религии.

Автор статьи, побуждая верующих к соблюдению обязанности поста, разъясняет и предупреждает в статье также от опасности других грехов, которые являются менее тяжкими по сравнению с неверием: «Если среди нас кто-то ввиду своей слабости не соблюдал фард, будет сам отвечать за это перед Создателем», «тот, кто не постится в рамадан, совершает грех» [1]. Здесь речь идет о человеке, который не постился в Рамадан, не имея на то уважительной причины по шариату. Как видим, татары в начале XIX в., зная и понимая опасность подобных нарушений религии, предупреждали об этом со страниц газеты.

В источнике есть упоминания о таравих намазах, которые совершались татарами коллективно в месяц Рамадан, как это было принято в мусульманском мире еще со времени правления Умара ибн аль-Хаттаба. Он первый, кто собрал людей для выполнения этого намаза за одним имамом, что является одним из примеров хороших новшеств, одобренных мусульманскими учеными, за которые есть вознаграждение. До этого мусульмане выполняли таравих намаз по отдельности. Г. Баязитов пишет: «По этой причине каждый из нас великий символ нашей религии месяц Рамадан будем ценить, стараясь проявлять уважение, днем постясь, ночами собираясь на таравих намазы, и в других исламских домах будем вспоминать этот месяц, возвеличивая и почитая» [1]. В газете упоминается о совершенных верующими в Хабаровске в 1905 г. ночных таравих намазах, которые проводились в квартире, снятой на средства одного из состоятельных мусульман. Сообщается, что посещали эти молитвы мусульмане-военные, проживающие в городе [1]. Также есть упоминание о проведенных муллой Исхаковым в Петербурге таравих молитвах [2].

Г. Баязитов говорит о бренности этого мира и его наслаждениях: «Давайте готовится к отчету, получая пищу духовную, когда будет каждый отвечать за содеянное перед Богом и будет торжествовать справедливость, и чтобы не быть среди тех, чья забота была только о потребностях его тела, подобно

животным…», «Эта дунья – не место вечного пребывания. Приходили сотнями, тысячами Пророки. Были правители, ханы, шахи. Где они сейчас? Оставив эту временную дунья лежать под землей в узком ляхде[3]. Наша участь такая же; в беспечности… искушении шайтана… чтобы не провели свою жизнь» [1].

Таким образом, статья Г. Баязитова, посвященная Рамадану, содержит важные поучительные наставления и предупреждения. Автор, начиная свое обращение аятом Священного Писания, где говорится о Священном месяце Рамадан, в котором было ниспослано последнее Небесное Писание – Куран, далее объясняя обязанности соблюдения поста и обязанности возвеличивания исламских символов и ценностей, предупреждает в своем обращении от грехов, в первую очередь от неверия. Заканчивается статья побуждением к усердной подготовке к жизни на Том Свете, не отвлекаясь на наслаждения этого мира. Как видим, речь автора статьи содержит благие советы и напоминания совершать больше благих дел в месяц Рамадан, месяц особого соблюдения, месяц очищения сердца от пороков, грехов и недостатков, когда верующие могут достичь высот благочестия, проявляя покорность Создателю.

Г. Баязитов призывает лучше соблюдать религию, чтобы успеть подготовиться к следующей жизни и увидеть плоды своих стараний в Судный День, когда не принесут пользы мирские наслаждения, а помогут только вера в Создателя и богобоязненность.

Список источников и литературы

1. *Баязитов Г.* Шахр Рамадан // Нур. 1905. № 9. Б. 3.
2. Ид фитр // Нур. 1913. № 294. Б. 3.
3. *Сибгатулин Р. М.* Комментарии к сорока хадисам имама Мухйи-д-дина Абу Закарийи ибн Шарафа Ан-Навави. Казань: Иман, 2022. 148 с.
4. *Сибгатулин Р. М.* Наследие Ислама. Курс по основам Ислама согласно ханафитскому мазхабу. Казань: Иман, 2021. 165 с.
5. *Фазлыев З. В.* Основы исламской культуры: учеб. пособие. Набережные Челны: Духовно-деловой центр «Ислам Нуры», 2012. 152 с.

[3] Речь идет о правителях, ханах и шахах

Швец А. В.

Теология слабого Бога в философской мысли Дж. Ваттимо

Научный руководитель Резвых Т. Н.,
кандидат философских наук, доцент

Православный Свято-Тихоновский
гуманитарный университет

(г. Рязань)

Аннотация. *В данной статье слабая теология философа Дж. Ваттимо рассматривается в ракурсе актуальности концепта. В тексте приводятся важные особенности проекта Ваттимо, такие как этика абсолютного гостеприимства, слабое мышление, связанные с теологией слабого Бога.*

Ключевые слова: *слабая теология, слабое мышление, постмодерн, постметафизика, Джанни Ваттимо, кенозис.*

Эпоха постмодерна, во всех отношениях особенная для богословского дискурса, ознаменовала себя так называемым «теологическим поворотом». «Освобождение» религий из гетто, отведенного им атеистическим и сциентистским режимами, позволяет сейчас ставить вопросы, касающиеся различных аспектов взаимодействия религий, развития межрелигиозного взаимодействия и самих основ проповеди как самоидентификации религии и трансляции своего вероучения в современном мире.

Проблема межрелигиозного взаимодействия и, особенно, коммуникации верующих с представителями нерелигиозной мысли, например с сохраняющими свою авторитетность во многих аспектах научного знания атеистами, представляется действительно актуальной для многоконфессиональной России, гражданами которой являются как христиане различных деноминаций, так и мусульмане, буддисты, иудеи и т. д. Правомочно утверждать, что подобное взаимодействие продуктивнее при осуществлении его в формате диалога, приоритетом которого выступает сохранение равноправия сторон и возможности их свободного, полноценного самовыражения. Важно, что диалог оказывается адекватен лишь

тогда, когда оба приоритетных фактора реализуются: самовыражение как отстаивание и трансляция своей позиции не приводит к дискредитации и оскорблению другой стороны/сторон. Однако сохранение баланса часто становится проблематичным, а межрелигиозное взаимодействие – травмирующим и небезопасным.

Решение указанной проблемы предлагается в философии итальянского мыслителя и политика Джанни Ваттимо, в работах которого активно развивается постмодернистский проект, именуемый слабой теологией. Философ выстраивает концепцию, согласно которой Бог выступает не как Владыка и Судия, устрояющий миропорядок и карающий грешных, но как слабый призыв, словами Джона Капуто (еще одного современного представителя слабой теологии), не существующий, а «настаивающий» [см.: 2, с. 13–14]. Слабый Бог – это не Тот, кто приходит в мир явно, открывая свое Царское Достоинство; не Тот, кто понуждает ко спасению, демонстрируя свою Власть и Силу. Это слабая сила, которая лишь взывает к человеку, обладающему правом свободно последовать ей или отвергнуть зов.

Теология слабого Бога ставит акцент на кенозическом содержании Откровения. Для Ваттимо самоистощение Господа: Рождение Бога, облеченного в природу твари; мучения Иисуса Христа на Кресте и т. п. – является «благословением» слабого прочтения Библейского текста: кенозис ложится в основу легитимации слабой теологии и ее механизмов. Философ отрекается от «логики жертвоприношения» [1, с. 136], понимая кенозис как само искупление, а не как его средство [1, с. 137].

Особый интерес представляет и то, что для Ваттимо кенозис становится примером связи христианства и секулярной культуры современности и при этом рассматривается им как место. В послесловии к одной из центральных работ Ваттимо, большая часть фрагментов которой посвящена раскрытию проблемы кенозиса, Д. Новиков пишет: «Здесь и происходит пересечение двух времен, о которых так или иначе идет речь на протяжении всей книги: времени экзистенциального, светского и времени христианского обращения, времени веры. Место их пересечения – *kenosis*, опустошение бытия» [3, с. 171]. В философском концепте Ваттимо

кенозис представляется как место «изначальной, исторической связи истории интерпретации, а следовательно, и герменевтики, и христианской истории, христианства вообще» [3, с. 158]. Более подробно о связи, синонимичности секуляризации и самоумаления Бога философ пишет в другом месте: «Если… рассматривать секуляризацию как “место”, где происходит явление трансценденции Бога, то все же мы хотели бы принимать этот процесс не только как прыжок, сальто, переворачивание ситуации, но и как завершение истории спасения, с самого начала определяемой ее абсолютным ориентиром, уничтожением Бога – то есть растворением священного, уничтожением трансценденции, тем, что святой Павел называет kenosis» [1, с. 48].

Помимо подобного философско-социального употребления в работах Ваттимо кенозис часто встречается и в традиционном религиозном понимании. В таком звучании «действие» термина может расширяться с христологических границ до онтологических. Ваттимо пишет: «…если мы поймем воплощение предельно радикальным образом – как kenosis, то станет ясно, что ослабление бытия является одним из возможных смыслов, если не самим смыслом христианского Послания, извещающего о Боге, который воплощается, снисходит и приводит в замешательство все силы этого мира…» [1, с. 93] Таким образом, для философа кенозис является примером Откровения о Себе Самом как о слабом Боге, где Господь демонстрирует себя не справедливым, но любящим.

Жертвенная любовь (caritas) занимает особое место в философии Джанни Ваттимо, где в концепте caritas можно обнаружить сразу три значимых для всего проекта аспекта. Во-первых, жертвенная любовь выступает в качестве единственного критерия, регламентирующего толкование библейского текста (к чему философ призывает всех верующих). Во-вторых, caritas представляется как основание для сравнения и поиска общего между светской современностью и глубинной традицией христианства. В-третьих, любовь рассматривается в качестве основания для трансляции и отстаивания своих взглядов верующими. Ваттимо пишет: «Более одухотворенное прочтение библейского текста и вообще свода христианских догм, судя по всему, необходимо сегодня не только для того, чтобы увидеть

подлинно религиозную сущность, присутствующую во многих проявлениях секуляризированного общества, но также и для экуменического диалога христианских церквей как друг с другом, так и с другими религиями. Признание равенства прав иной культуры… требует от христианских конфессий отказа от «миссионерского» к ним отношения, то есть – от притязания нести истину язычникам. Признание истинности иных религий, постепенно утверждающее себя среди христианских богословов… потребует значительных усилий, направленных на спиритуалистическое прочтение Библии и даже большинства догм церковной традиции, для выявления самой сути откровения – любви…» [1, с. 58].

На социальном, или гомилетическом (третьем), аспекте философ делает особый упор. Он утверждает, что актуализация caritas ведет к становлению более гуманистического подхода, способствующего не только сепарации, высвобождению верующего из рамок традиции «сильного» прочтения Откровения, но и к более безопасному, продуктивному межрелигиозному диалогу. Для Ваттимо социально значимые последствия призыва слабого Бога, связанного с пониманием истории бытия как ослабления реальности, «не ограничиваются обоснованием выбора в пользу толерантности, но способствуют выработке позиции активного участия в борьбе против всех форм насилия, а это, собственно, и есть синоним того, что на языке религии называется любовью (caritas)…» [1, с. 61–62].

На основании caritas философ развивает идею абсолютного гостеприимства, тесно связанную с форматом открытого диалога, о котором уже упоминалось ранее. В рамках проекта Ваттимо предлагает транслировать «свою» истину без любых претензий на ее абсолютную непогрешимость и общеобязательность, иными словами, осознавая свое право верить и считать себя правым, сохранять это право и в отношении иноверца (как представителя другой конфессии, религии, так и иной, например атеистической, идеологии). Взаимодействие, выстраиваемое таким образом, представляется мыслителю сообразным тенденциям и запросам современного мира.

Подобное «ослабление» истины посредством ее плюрализации связано еще с одним философским концептом Ваттимо – слабым мышлением (pensiero debole). Слабое мышление понимается как возможность ощутить и принять «мерцание» мира, естественным для которого является отсутствие единого центра, и равноправное сосуществование разнородных феноменов, в том числе в социальной сфере. Унификацию мирового разнообразия, свойственную как идеологии Запада (особенно периода колониализма), так и традиционной «сильной» теологии, философ считает опасной и противоестественной. О любых формах «радикальной уверенности» он высказывается не менее радикально: «…объективизм всегда грозит обернуться тоталитарным обществом и в конечном счете – Освенцимом и ГУЛАГом» [1, с. 8].

Слабую теологию с теми особенностями, которые она получила в работах Джанни Ваттимо, можно рассматривать как более «сильное» «звучание» проекта, чем версии других мыслителей, однако следует понимать, что сам по себе концепт слабого Бога сильно отстоит от традиционного понимания христианства вообще и православия в частности. Может ли быть согласовано слабое прочтение как плод постметафизической мысли с устоявшейся догматикой Церкви, является вопросом открытым. Но вне зависимости от ответа, если таковой будет найден, слабая теология представляется интересным, актуальным для изучения феноменом постмодернистского религиозно-философского дискурса.

Список источников и литературы

1. *Ваттимо Дж.* После христианства. М.: Три квадрата, 2007. 175 с.

2. *Коначева С. А.* Бог после Бога. Пути постметафизического мышления. М.: РГГУ, 2019. 242 с.

3. *Новиков Д.* Катарсис и кенозис. Послесловие // Ваттимо Дж. После христианства. М., 2007. С. 155 –172.

Шишова С. С.

Особенности канонизации новомучеников и исповедников российских (на примере вологодских новомучеников)

Научный руководитель Грудева Е. В.,
профессор

Череповецкий государственный университет

(г. Череповец)

Аннотация. *В статье анализируются исторические предпосылки советской эпохи, сформировавшие уникальные черты и новые требования при решении вопросов канонизации подвижников благочестия, подвергшихся репрессиям, в чине новомучеников. На примере вологодских новомучеников рассматриваются обстоятельства их подвига, кончины и вытекающей из них необходимости последующей реабилитации, а также безуспешных попыток обретения мощей.*

Ключевые слова: *Русская Православная Церковь, новомученики, агиология, агиография, канонизация, репрессии.*

Любое богословское осмысление проблемы новомученичества невозможно без поиска определенных критериев канонизации подвижников благочестия, пострадавших в советское время от репрессий. Первые труды по данной теме появились лишь в начале 1990-х гг. [см.: 2]. Интерес к исследовательской работе в этом направлении как среди светских ученых, так и среди богословов вызван прежде всего необходимостью рассматривать дополнительные критерии канонизации новомучеников и исповедников российских, такие как наличие архивных документов в качестве основания подтверждения подвига веры; устных источников, собранных из воспоминаний очевидцев, отображенных в печатном виде; материалов, собранных церковными епархиальными комиссиями на местах [6].

Необходимость фиксировать подобные критерии, ранее не употреблявшиеся в истории канонизации мучеников, именно в

вопросе канонизации новомучеников и исповедников российских имеет свои обоснованные причины. В первую очередь это связано с тем обстоятельством, что новомученики и исповедники российские являются нашими современниками, близкими и понятными нам по условиям жизни. Предъявляемые им обвинения практически не содержат даже намеков на преследование по религиозным мотивам, требуют исследовательской работы с архивными документами для поиска оснований мученического подвига. Именно поэтому материалы, собранные для последующей канонизации, должны до малейших подробностей соответствовать исторической точности и очерчиваться архивными данными и свидетельскими показаниями [3]. Одним из условий канонизации новомученика, пострадавшего вследствие репрессий, является наличие документально подтвержденных фактов самопожертвования, «сопряженных с исповеданием им веры при совершении подвига» [11, с. 8].

В составе новомучеников вологодских, канонизированных по представлению Вологодской епархии, числится 19 человек в различных ликах святости: 12 священномучеников, 2 преподобномученика и 5 мучеников [4]. 14 из них были канонизированы в 2000 г. на Юбилейном Архиерейском Соборе. Детально выверенные и систематизированные сведения по всем вологодским новомученикам представлены в электронной базе данных Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета «За Христа пострадавшие» [1].

Как известно, одной из ведущих причин притеснения верующих в России в послереволюционный период стало активное насаждение атеистической идеологии, ставившее любого человека с религиозным мировоззрением в противовес государственной политической системе, где само исповедание веры непроизвольно становилось предметом антисоветской пропаганды. Причем гонения носили длительный, в течение двух поколений, непрерывный и повсеместный характер. Как считает профессор О. Ю. Васильева, «в силу разных причин чисто церковный вопрос оказался включенным в контекст политической и идеологической борьбы, связанной с оценкой пережитых нашей страной тяжелейших событий XX века» [3].

В результате серьезного сдвига аксиологических ориентиров многим протоколам и свидетельствам очевидцев придавалась политическая окраска, а документы с обвинительными приговорами репрессированных переводились в разряд политических и уголовных статей. Массовые репрессии духовенства и мирян прокатились по Вологодскому краю уже в 1918 г. [7, с. 23]. В 1918 г. были расстреляны: в феврале – священник Павел (Кушников), в сентябре под г. Кирилловом – епископ Варсонофий (Лебедев), игумения Серафима (Сулимова) с четырьмя мирянами, затем иерей Иоанн Иванов, в октябре – иерей Прокопий Попов, в ноябре – монах Никифор (Югов). Всем расстрелянным предварительно были предъявлены обвинения в контрреволюционной деятельности по политическим статьям.

Остальные вологодские новомученики погибли позже, все они неоднократно арестовывались. Так, протоиерей Константин Богословский в 1923 г. на два года стал узником СЛОНа. Последним из новомучеников в июне 1938 г. в Каргопольском лагере скончался протодиакон Иоанн Преображенский [10].

При рассмотрении вопроса о канонизации подвижников благочестия требовалась прежде всего реабилитация многих из указанных лиц светской властью в силу несовместимости чина святости с предъявленными обвинениями. Такие акты по реабилитации были проведены по постановлению президиума Вологодского областного суда в 1970 и 2017 гг. в соответствии с соответствующими постановлениями Прокуратуры Вологодской области [1]. Еще одной характерной чертой обозначенного периода являлось активное участие в гонениях на верующих не только со стороны представителей официальной власти, но и со стороны простого народа, принявшего материалистическую идеологию [8, с. 144–145]. Проблема фиксации примеров подвижнической жизни на основании воспоминаний очевидцев, тщательно скрывавших свои религиозные убеждения, стала тогда очевидной. Масштабно тиражируемые местной прессой агитационные статьи с обвинениями в адрес Церкви в умышленном сокрытии в голод ценностей и продовольствия от народа неизменно достигали результата: разбойничьи набеги на монастыри и храмы стали повсеместными. Яркий эпизод – разграбление Ферапонтова

монастыря Кирилловского уезда местными крестьянами в мае 1918г. В рапорте прмц. игумении Серафимы (Сулимовой) читаем: «Явились ко мне около 40 человек из ближайших деревень и потребовали ключи от всех монастырских кладовых… и почти все, что нашли, отобрали» [9].

Особо стоит вопрос об обретении мощей новомучеников. Часто установить их местонахождение не представляется возможным. Так, в 2000–2001 гг. в ходе тщательных поисков мощей шести кирилловских новомучеников, расстрелянных у горы Золотухи в 1918 г., чьи тела были сброшены в общую яму, местонахождение которой было достоверно известно, следов захоронения обнаружено не было [5, с. 27–28]. Не обретены мощи и других вологодских новомучеников. Из 19 человек 11 были расстреляны, остальные погибли в исправительно-трудовых лагерях. Сведений о месте погребения не имеется.

Таким образом, для должного почитания новомучеников необходимо вести активную и кропотливую работу приходов по богослужебному и церковно-просветительскому направлениям почитания. Именно это и определяет распространение в дальнейшем почитания того или иного новомученика в народе, поскольку, как правило, канонизация таких подвижников предваряет их широкое почитание в народе.

Список источников и литературы

1. База данных «За Христа пострадавшие» // Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. URL: http://kuz3.pstbi.ru/bin/code.exe/frames/m/ind_oem.html/ans (дата обращения: 10.10.2021).

2. *Безшлеева Н. Ю.* Проблема новомученичества в исследованиях современных историков // Общество: философия, история, культура. 2016. № 4. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/problema-novomuchenichestva-v-issledovaniyah-sovremennyh-istorikov (дата обращения: 06.02.2022).

3. *Васильева О. Ю.* Прославление новомучеников и исповедников российских в XX в.: 10-летие исторического Деяния юбилейного Архиерейского Собора // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 4. URL:

https://cyberleninka.ru/article/n/proslavlenie-novomuchenikov-i-ispovednikov-rossiyskih-hh-v-10-letie-istoricheskogo-deyaniya-yubileynogo-arhiereyskogo-sobora (дата обращения:12.03.2022).

4. Деяние Юбилейного Архиерейского Собора о соборном прославлении Новомучеников и исповедников Российских XX века // Русская Православная Церковь: Официальный сайт Московского Патриархата. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/423849.html (дата обращения: 19.11.2021).

5. *Есфирь (Стрельникова), мон.* Кирилловская голгофа. Житие преподобномученицы Серафимы Ферапонтовской и Леушинской. Череповец: Издательский дом «Череповецъ», 2018.

6. Журнал № 121 Священного Синода Русской Православной Церкви от 6 октября 2011 г. // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/1639858.html (дата обращения: 26.02.2023).

7. *Конасов В. Б.* История политических репрессий и пенитенциарной практики в Вологодском крае (1918–1953). 3-е изд., испр. и доп. Череповец: Порт-Апрель, 2021. 256 с.

8. *Никулина Е. Н.* Агиология: курс лекций. 2-е изд., испр. и перераб. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. 344 с.

9. Рапорт игумении Серафимы на имя правящего архиерея Новгородской епархии о погроме в Ферапонтовом монастыре и поведении крестьян, 1918 г. // Ферапонтово – Архив Ферапонтова монастыря. Данные Государственного архива Новгородской области (ГАНО). Ф. 480. Оп. 1. Д. 4976. Л. 1–8. URL: http://ferapontovo.org/19/ (дата обращения: 01.12.2021).

10. Священномученик диакон Иоанн // База данных «За Христа пострадавшие». 11 июня. URL: https://pstgu.ru/martir/11-june/ (дата обращения: 04.12.2022).

11. *Цыпин В., прот.* Богословско-канонические основания прославления святых // Прославление и почитание святых. XVII Международные Рождественские образовательные чтения. Москва, 17 февраля 2009 г. М., 2009. С. 4–8.

Шмелев Д. А.

Константин Леонтьев как православный мыслитель

Научный руководитель Федоров А. А.,
доктор философских наук, профессор

Балтийский федеральный университет
имени Иммануила Канта

(г. Калининград)

Аннотация. *Статья посвящена рассмотрению персоны Константина Леонтьева прежде всего как православного мыслителя. Частично приводятся биографические данные, связанные с православием (религиозное обращение, монашеское послушание, отношение к освобождению славян и греко-болгарской схизме). Дается общая характеристика эстетизма Леонтьева и доказывается, что между ним и православием нет явных противоречий.*

Ключевые слова: *К. Н. Леонтьев, православие, освобождение славян, греко-болгарская схизма, эстетизм.*

На сегодняшний день высказывание «Константин Леонтьев – православный мыслитель» предстает в качестве самоочевидного, при этом самими современниками Леонтьева оно таковым часто не считалось, хотя русский философ публично заявлял о себе как о православном, а собственную философию всегда связывал с восточным христианством. Даже после смерти в 1891 г., когда автора «Византизма и славянства» стали называть важной, самобытной, но несправедливо обделенной вниманием фигурой в истории русской мысли, за Леонтьевым признавались оригинальность воззрений и чувство стиля, но не органичная связь его мировоззрения с ортодоксией. Можно сказать, что определенной константой большинства посмертных работ о нем было обличение мыслителя, и в первую очередь обвинение в эстетическом имморализме, который связан с православием весьма поверхностно и использует его лишь как культурную форму. Сами же философские воззрения автора «Среднего европейца как идеала

и орудия всемирного разрушения» рассматривались как чуждые восточному христианству. Такую позицию в той или иной вариации можно встретить в статьях С. Н. Трубецкого, В. В. Розанова, С. Н. Булгакова, раннего Н. А. Бердяева, С. Л. Франка.

Данная статья – попытка в краткой форме представить Леонтьева прежде всего как мыслителя православного, частично ответив на главный пункт обвинения: в эстетическом имморализме. При этом в рассмотрение будут браться не только его философские воззрения, но и биографические факты, связанные с православием.

«Всё главное мною сделано после 1872–73 гг., то есть после поездки на Афон и после страстного обращения к личному православию… Личная вера почему-то вдруг докончила в 40 лет и политическое, и художественное воспитание мое» [2, с. 291], – пишет Леонтьев в одном из писем В. В. Розанову, тем самым подчеркивая, что именно православие является для него истоком собственной философской мысли. Здесь уместно сделать небольшое биографическое отступление: после пребывания на границе со смертью (предположительно заболевание холерой) и переживания опыта страха Божия в сорок лет Леонтьев приходит к пламенной вере, давая обещание вскоре стать монахом. Бросив дипломатическую службу, он год проходит послушником на Афоне, но посвятить его в монахи старцы вначале откажутся (по причине неготовности претендента). Впоследствии, вернувшись в Россию, он часто будет бывать в Оптиной пустыни, вновь общаться со старцами. Преподобный Амвросий Оптинский даже благословит его на продолжение литературной деятельности. И незадолго до кончины в ноябре 1891 г. Леонтьев всё же примет тайный постриг под именем Климент.

На этом этапе работы необходимо акцентировать внимание на том, что Леонтьев имел опыт монашеского послушания, проводил многочасовые духовные беседы со старцами и, следовательно, обладал таким представлением о святоотеческой традиции (во второй половине XIX в. труды по ней активно распространялись из Оптиной пустыни), которое никак нельзя назвать обывательским и поверхностным. Более того, еще до канонизации святителя Феофана Затворника Леонтьев ссылался на его творчество, утверждая, что он – «мыслящий аскет», относящийся к числу тех «духовных мыслителей», что выражают образцовую «духовно-

церковную точку зрения» [5, с. 682]. Это мнение в современной православной среде является господствующим и конвенциональным. Также показательно, что публицистической деятельности Леонтьева оптинские старцы не просто не препятствовали, а, напротив, ее поощряли.

Завершая разбор биографических данных, связанных с православием, следует упомянуть и о двух позициях Леонтьева по современным ему событиям, которые он занимал, заявляя о себе не как о подданном Российской Империи, а как о православном христианине. Первая имеет отношение к освобождению славян, вторая – к греко-болгарской схизме.

Что касается славянского вопроса, то по нему Леонтьев высказывал крайне непопулярное мнение о позитивной роли Османской империи на Балканах, утверждая, что «благодаря только туркам и держится еще многое истинно православное и славянское на Востоке», а «без турецкого презервативного колпака разрушительное действие либерального европеизма станет сильнее» [6, с. 169]. Иными словами, лучше турецкий деспотизм, служащий сохранению в славянах живой православной веры, обретающей особую ценность в условиях притеснения, чем «свободное» славянство, подвергшееся разрушительному воздействию идущей из Европы либерально-эгалитарной энтропии, деперсонализирующей культуры и обращающей в неверие народы.

Если же говорить о греко-болгарской схизме, то, не защищая фанариотов, Леонтьев с беспощадной критикой обрушивается на вторую сторону с ее «болгарским филетическим (племенным) мятежом» [6, с. 173], утверждая, что «никогда еще в истории России и славянства принцип племенного славизма не вступал в борьбу с православными уставами и преданиями» [6, с. 170]. С его точки зрения, болгары не правы, поскольку подменяют христианский универсализм («политика православного духа») национальной эмансипацией («политика славянской плоти»), грубо нарушая многовековые канонические правила послушания законной церковной власти.

Таким образом, в обоих вопросах, связанных с политикой Российской империи на Балканах, Леонтьев занимал крайне непопулярную позицию, которая вредила его собственному положению в публичном поле. Продиктована же она была не личными симпатиями мыслителя, а верностью православию,

представлявшей для философа византизма высочайшую ценность, от которой нельзя отказываться даже во внешней политике.

После такого биографического вступления можно перейти к фрагментарному разбору философских воззрений Леонтьева, связь которых с православием обычно критикуют в первую очередь. Речь, конечно, идет об эстетическом имморализме. Обратимся, например, к следующей цитате С. Н. Булгакова: «Различие между добром и злом поглощается у Леонтьева в противоположности красоты и безобразия» [1, с. 379–380].

На это весьма частое обвинение по отношению к автору «Византизма и славянства» можно ответить цитатой из его работы «В своем краю»: «Прекрасное – вот цель жизни, и добрая нравственность, и самоотвержение ценны только как одно из проявлений прекрасного, как свободное творчество добра» [4, с. 152]. Иными словами, прекрасное мыслитель не отделяет от нравственного, напротив, нечто подлинно прекрасное в его понимании тождественно доброму, в чем он совпадает с христианской установкой о триединстве добра, истины и красоты. И когда Леонтьев говорит о ярких и сложных личностях, являющихся манифестациями прекрасного и выступающих в качестве цели истории, он высказывается не только о героях, но и о христианских подвижниках.

Если же критиковать Леонтьева за его эстетизм как таковой, то следует сказать, что православие эстетике не противоположно; воспевание земной красоты присутствует и в псалмах Давида, и в «Песни песней». «Для всякого, кто предается размышлению, явления красоты становятся образами невидимой гармонии» [цит. по: 3], – пишет великий христианский мистик Дионисий Ареопагит, под словами которого монах Климент мог бы подписаться, соглашаясь с тем, что прообразом красоты тварной служит ее нетварный исток. Конечно, тогда можно критиковать Леонтьева за то, что эстетику он понимает предельно широко, экстраполируя ее на область социальных явлений и утверждая, что нечто является прекрасным лишь в том случае, когда соблюдается принцип разнообразия в единстве. В социальной плоскости он ведет к признанию необходимости неравенства между индивидами, поскольку только тогда общество можно будет назвать прекрасным, красивым.

При занятии определенной идеологической позиции такое воззрение можно подвергнуть критике, но подобная критика не будет бить по связи Леонтьева с восточным христианством, поскольку православие не предписывает верующим во Христа, что они должны разделять ту или иную конкретную социальную, политическую теорию. А то равенство, о котором возвещает христианство, означает равенство людей во Христе, равенство их перед Богом, но не имеет в качестве собственного следствия требования равенства в поле социально-политическом.

Завершая работу, следует сказать, что, к сожалению, в ней не нашлось места для рассмотрения понятия византизма, взглядов Леонтьева на симфоническое взаимодействие Церкви и государства, а также его критики философских предпосылок Нового времени с православных позиций. Однако, даже базируясь на тех кратких данных, которые были приведены выше, уместно говорить о том, что есть весомые основания считать Константина Леонтьева именно православным мыслителем. При этом надо учитывать, что писал он свои произведения, испытывая колоссальное противодействие внешней среды, пропитанной левым радикализмом, позитивизмом и атеизмом.

Список источников и литературы

1. *Булгаков С. Н.* Победитель – побежденный (Судьба К. Н. Леонтьева) // К. Н. Леонтьев: Pro et contra: личность и творчество К. Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей, 1891–1917 гг.: антология: [в 2 т.]. СПб., 1995. Кн. 1. С. 376–392.

2. К. Н. Леонтьев – В. В. Розанову. 14 августа 1891 г. // В. В. Розанов и К. Н. Леонтьев. Материалы неизданной книги «Литературные изгнанники». Переписка. Неопубликованные тексты. Статьи о К. Н. Леонтьеве. Комментарии. СПб., 2014. С. 289–295.

3. *Клеман О.-М.* Истоки. Богословие Отцов Церкви // Азбука веры. 2009. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Olive_Kleman/istoki-bogoslovie-ottsov-tserkvi/ (дата обращения: 17.01.2023).

4. *Леонтьев К. Н.* В своем краю // Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. Т. 2. Произведения 1861–1864 годов. СПб., 2000. С. 7–327.

5. *Леонтьев К. Н.* Над могилой Пазухина // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М., 1996. С. 678–684.
6. *Леонтьев К. Н.* Письма отшельника // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М., 1996. С. 166–175.

Якушева К. С.

Роль Церкви в событиях Смутного времени: к вопросу об историографии проблемы

Научный руководитель Савосичев А. Ю.,
профессор

Орловский государственный университет имени
И. С. Тургенева

(г. Орёл)

Аннотация. *История для Карамзина – это история государства. Ее субъекты – царь, боярство и народ. Церковь в этом ряду отсутствует. Описывается либо иерархия, либо духовенство как часть народа. Духовенство всегда защищало государственный порядок, вне зависимости от того, в чьих руках была государственная власть.*

Ключевые слова: *Н. М. Карамзин, «История государства Российского», Смута, Русская Православная Церковь.*

Роль Церкви в событиях Смутного времени – большая и до конца еще не исследованная проблема, работу над которой следует начинать с анализа историографии. Исторические труды, посвященные Смуте, можно разделить на две группы: работы церковных историков и сочинения историков светских. Светская историография по времени своего зарождения предшествует церковной. Поэтому логично начинать анализ с трудов «Колумбов российских древностей», и прежде всего с «Истории государства

Российского» Н. М. Карамзина, где событиям Смутного времени посвящены II–IV главы XI тома и весь XII том.

Составляя историю Смуты, Карамзин опирался на актовые и делопроизводственные материалы, как опубликованные (Собрание государственных грамот и договоров), так и архивные (дела польские, разрядные книги). Привлечен был и широкий круг нарративных источников: Хронограф, Новый летописец, «Сказание, еже содеяся в Москве и о Ростриге», «Повесть о Борисе Годунове и Разстриге», «Летописец о мятежах», Латухинская степенная книга, Архивская Ростовская летопись, Морозовский летописец. Из сочинений иностранцев использовались Бер, Петрей, Паерле, Маржерет.

История России для Карамзина – это прежде всего история государства. Субъектами истории выступают царь, боярство и народ. Автор не рассматривает Церковь как особое действующее лицо исторического процесса. В событиях Смутного времени он видит упадок государства и православной веры, но не Церкви как «сообщества человеков».

На страницах «Истории» фигурирует либо иерархия – «святители» или конкретные персонажи из числа епископата, либо «духовенство» как часть народа.

Духовенство представляется Карамзиным как сила, которая на всех этапах Смуты старалась защищать государственный порядок, вне зависимости от того, в чьих руках была государственная власть. Смута неизбежно выдвигает на первый план главу Церкви как «начального человека в государстве». Особо историком выделяются патриархи Иов, Игнатий и Гермоген. Примеру последнего следовало духовенство в попытках защиты своего Отечества.

Карамзин был последовательным сторонником точки зрения, согласно которой царевич Дмитрий был убит в Угличе по приказу Годунова. Воцарение Самозванца он объясняет «волей Провидения» и «действием судьбы» [1, стб. 74]. При приближении Самозванца к Москве патриарх Иов пребывал в растерянности. Плакал, вместо того чтобы выйти на Лобное место и поговорить с народом [1, стб. 116]. По слабости характера участвовал «в кознях Борисовых» и из-за этого лишился народного доверия. Для того чтобы умереть за царя Фёдора, патриарх оказался слишком слаб духом. Карамзин утверждает, что патриарх Иов вместе с другими

епископами выразил лояльность Самозванцу. Впрочем, ссылается автор на слова самого Лжедмитрия. Карамзин уверен, что царевич Дмитрий пал жертвой убийц, подосланных Борисом Годуновым. Годунов для историка – злодей, а патриарх Иов, принявший версию несчастного случая, – соучастник злодейства. Неудивительно, что Карамзин принимает утверждение Самозванца о его взаимоотношениях с патриархом без всякой критики и называет позицию Иова бесстыдством. Самозванец не поверил в искренность того, кто точно знал его как иеродьякона Григория. Смирение и твердость Иов проявил только в момент свержения с патриаршего престола [1, стб. 117].

Карамзин приводит ряд фактов, свидетельствующих о том, что в оценке личности Лжедмитрия Церковь следовала за обществом. 20 июня 1605 г. духовенство вышло навстречу Самозванцу с крестами [1, стб. 122]. Святители и весь клир московский встречали его на Лобном месте. Духовенство в день приезда пировало вместе с ним [1, стб. 123, 124]. Протоиерей церкви Благовещения Терентий посвятил Расстриге похвальное слово [1, стб. 126].

Игнатий был избран патриархом, так как Лжедмитрий не доверял российскому духовенству [1, стб. 126]. Игнатий, не имевший чистой веры, любви к России и нравственного стыда, казался «надежнейшим орудием для всех замышляемых им <Самозванцем> соблазнов» [1, стб. 127].

Русская Церковь включилась в борьбу с Самозванцем по инициативе государства. Доверие народа к епископату было подорвано тем фактом, что «Святители» (термин Карамзина) поддержали царя Бориса в его трактовке версии смерти царевича Дмитрия. Тем не менее провозглашенная Церковью анафема не могла не отвратить от Самозванца людей набожных.

Смена настроения народа по отношению к царю Дмитрию была вызвана пренебрежением последнего по отношению к обычаям православного общества. Карамзин, прослеживая процесс народного разочарования в «природном государе», упоминает и представителей духовенства. Первым обличителем Самозванца выступил безымянный инок [1, стб. 132]. Сразу узнал его митрополит Крутицкий Пафнутий, бывший Чудовский архимандрит, «но, как вероятно, лицемерным или бессовестным изъявлением усердия к Самозванцу спас себя от гонения» [1,

стб. 134]. Карамзин констатировал, что духовенство постепенно сделалось злейшим врагом Самозванца. Причины были чисто материальные. Он подвергал монахов оскорблениям. За гражданские преступления приказывал публично пороть. Делал в монастырях безвозвратные займы. Готовил секуляризацию монастырских имуществ, для чего приказал провести перепись монастырского имущества. Конфисковал в пользу немцев из дворцовой охраны дворы у священников с Арбата и Чертолья. В итоге московское священство тайно стало перед прихожанами обличать мнимого Дмитрия как самозванца и еретика [1, стб. 143].

Переломным событием короткого царствования Лжедмитрия стала его женитьба на католичке. В вопросе о вероисповедании царской невесты был избран компромиссный вариант. Миропомазание во время таинства венчания было признано обрядом присоединения Марины Юрьевны к Православной Церкви. Патриарх Игнатий был доволен. Остальные епископы молчали. Возражали только митрополит Казанский Гермоген и епископ Коломенский Иосиф, за что и были сосланы по приказу Самозванца [1, стб. 152].

Роль духовенства в событиях 17 мая 1606 г. Карамзин описывает буквально в нескольких, но весьма эмоциональных словах. Со ссылкой на записки иностранцев историк сообщает, что переодетые священники и монахи подстрекали москвичей к убийству поляков как врагов веры [1, стб. 171].

Карамзин описывает правление царя Василия Шуйского как период усиления Смуты. Те же русские архиереи, которые венчали Самозванца, теперь с радостью участвовали в избрании и утверждении на царстве своего православного князя.

Смута в государстве росла, прошел слух о том, что Дмитрий все же жив. Чтобы прогнать призрак самозванщины, еще до избрания нового патриарха царь Василий предпринял церковное действие: перенесение мощей царевича Дмитрия из Углича в Москву. За мощами послали митрополита Ростовского Филарета и архиепископа Астраханского Феодосия, сидевшего при Самозванце под арестом. Мощи были найдены нетленными, последовал ряд чудесных исцелений, которые с радостью свидетельствовались и записывались. Однако, хоть Карамзин и описывает период правления Шуйского как усиление Смуты, новый царь в его глазах

выступает хорошим приверженцем веры, но отрицательным персонажем для страны.

Авторитет митрополита Казанского Гермогена был основан на том, что он подвергся опале со стороны Самозванца и, тем самым, приобрел репутацию ревнителя православия. Царь Василий и Гермоген «заключили искренний, верный союз Церкви с государством, но не для их мира и счастья» [2, стб. 8]. Патриарх характеризуется автором «Истории» как ревностный и мужественный духом.

Главным организатором борьбы с наследниками Самозванца и его реинкарнацией в лице Лжедмитрия II выступил царь Василий. Иерархи действовали по его приказу. Царь послал в Северскую землю митрополита Крутицкого Пафнутия уговаривать мятежников прекратить мятеж [2, стб. 19]. Царь, посоветовавшись с патриархом, духовенством, Думой, «с людьми чиновными и торговыми», пригласил в Москву бывшего патриарха Иова. Гермоген просил Иова простить и благословить народ, отпустить всем грехи. Это было сделано и произвело в народе большое воодушевление [2, стб. 28–30]. По почину царя было употреблено «нравственное средство»: Болотников и другие известные вожаки движения были преданы анафеме [2, стб. 33]. Во время осады Москвы Болотниковым патриарх и епископы рассылали по городам грамоты с увещеваниями хранить верность царю Василию [2, стб. 24].

В то же время Карамзин отмечает и случаи инициативы в борьбе со Смутой, исходившей непосредственно от Церкви. В борьбе с болотниковцами Тверской епископ «достойный ея святитель Феоктист, великодушно негодуя на слабость воевод, явился бодрым стратигом: ополчил духовенство, людей приказных, собственных детей боярских, граждан, разбил многочисленную шайку злодеев и послал к государю несколько сот пленных» [2, стб. 21].

Отношение Церкви к мошенникам, последователям Отрепьева, Карамзин характеризует уже в яркой негативной форме. И священство, и миряне устали от того, что появляются те, кто выдают себя за спасшихся царей. Лжедмитрий II нашел хорошую поддержку в католической среде, хотя сам католиком не был. Он стал еще одной марионеткой в руках Речи Посполитой и Апостольского престола.

Карамзин останавливается в основном на двух вариантах происхождения нового самозванца: это или бродяга с Украины – поповский сын Матвей Веревкин, как считали некоторые наши летописцы, или же иудей, как утверждалось «в бумагах государственных» и в ряде иностранных источников. По оценке Карамзина, «сей самозванец и видом и свойствами отличался от Расстриги: был груб, свиреп, корыстолюбив до низости; только, подобно Отрепьеву, имел дерзость в сердце и некоторую хитрость в уме; владел искусно двумя языками, русским и польским; знал твердо Св. Писание и круг церковный».

Выход из кризиса Патриархия и монашествующие видели в предоставлении власти русскому человеку, помазаннику Божьему. Выход из кризиса состоял в том, чтобы пресечь претензии на русский трон иностранных и лживых претендентов. Церковь выход из кризиса видела в воцарении кандидата из русских. Новым царем мог и должен был стать хранитель православной веры. Ибо власть царя от Бога.

Карамзин как один из отцов-основателей отечественной исторической науки своей «Историей» заложил ряд эталонных, перекочевавших впоследствии в труды других исследователей, трактовок событий Смутного времени. В частности, это касается оценки деятельности его ключевых фигур в рядах Церкви: патриархов Иова, Игнатия и Гермогена. В целом же, поскольку Карамзин писал историю государства, тема роли Церкви в событиях Смутного времени осталась в «Истории» фактически не раскрытой.

Список источников и литературы

1. *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Т. 11. СПб.: Изд. И. Эйнерлинга, 1843. Кн. 3 (т. 9–12). XLVII с.

2. *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Т. 12. СПб.: Изд. И. Эйнерлинга, 1843. Кн. 3 (т. 9–12). XLVII с.

ПРАКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

Абеленцев В. С.

Экклезиологический аспект проблемы понимания богослужебного языка Русской Православной Церкви современной паствой

Научный руководитель Просветов С. Ю.,
доцент

Кубанский государственный университет

(г. Краснодар)

Аннотация. *В данной статье раскрывается проблематика понимания богослужебного языка Русской Православной Церкви современной паствой. Кратко приводится история появления и развития церковнославянского языка. Кроме того, на примере святоотеческих творений и более поздних богословских работ показан экклезиологический аспект богослужебных текстов, в которых ведущую роль играет язык. Также нами проведен социологический опрос на тему понимания богослужения паствой Русской Православной Церкви, результаты которого отражены в статье.*

Ключевые слова: *Евхаристия, церковнославянский язык, богослужение, литургия, русский язык, евхаристическое собрание.*

Церковнославянский язык – традиционный богослужебный язык, который используется во многих Православных Церквах Восточной Европы. В проекте документа «Церковнославянский язык в жизни Русской Православной Церкви XXI века» говорится, что этот язык для РПЦ является «общеупотребительным богослужебным языком» [4]. Он происходит от языка, созданного святыми Кириллом и Мефодием в IX в. Язык распространялся среди славянского населения и приобретал местные характерные черты, называемые «изводами».

Церковнославянский язык появился в Киевской Руси как богослужебный и литературный язык после принятия христианства. Здесь необходимо сказать, что для населения Руси этот язык не был обычным разговорным языком, но в то же время и не был чужд ему. Об этом известный филолог А. А. Шахматов говорит следующее: «Уже тогда (то есть в XI в. – *В. А.*) произношение церковнославянского языка обрусело, утратило чуждый русскому слуху характер; русские люди обращались, следовательно, уже тогда с церковнославянским языком как со своим достоянием» [6, с. 61]. В XVI-XVII вв. церковнославянский язык в Русском государстве обрел оформленные грамматические нормы, в соответствии с которыми редактировались книги. Однако позднейшие редакторы столкнулись с проблемой первоисточников и необходимостью проведения реформы церковнославянского языка, начатой патриархом Никоном. Правила языка этого периода остались своеобразным эталоном для будущих эпох. В связи с появлением русского литературного языка в XVIII в. церковнославянский язык практически полностью прекратил эволюционировать, оставаясь только языком богослужения. Церковнославянский язык продолжал использоваться в качестве богослужебного, но в XIX в. возникла проблема в понимании текстов из-за их давности. Святитель Феофан Затворник отмечал важность перевода богослужебных книг на упрощенный церковнославянский язык: «Новый перевод книг богослужебных неотложно необходим. Ныне, завтра, надо же к нему приступить» [5, с. 406]. С середины XIX в. началась работа по уточнению перевода книг. Таким образом, церковнославянский язык сегодня – это богослужебный язык с грамматическими нормами XVIII в. с внесенными в течение последующего времени стилистическими особенностями.

Далее необходимо раскрыть понятие церковного характера богослужения. Протопресвитер Александр (Шмеман) писал, что богослужение совершается общиной верующих, которая начинается с собрания, ссылаясь на слова апостола Павла (1 Кор. 11:18): «“Собраться в церковь”, в понятиях раннего христианства, значит составить такое собрание, цель которого – выявить, осуществить Церковь» [7, с. 7]. Это определение вполне соответствует первохристианской традиции, в которой таинству Евхаристии соответствует собрание верующих. Протопресвитер

Николай (Афанасьев) говорит: «Где Евхаристическое собрание, там Церковь, и где Церковь, там и Евхаристическое собрание» [1, с. 11]. Другими словами, можно сказать, что Церковь как собрание выстраивается вокруг Евхаристии, которая является центром этого собрания. Своим характером Евхаристия не только показывает и определяет Церковь, но является и справедливым завершением, и исполнением Церкви, в чем и заключается экклезиологичность богослужения.

Исходя из экклезиологичности таинства Евхаристии нельзя не отметить роль языка как средства участия верующих в этом таинстве. Из раннехристианских источников видно, что верующие во время собрания свободно могли молиться общими молитвами, читать Священное Писание и петь на том языке, на котором они общались. Мученик Иустин Философ говорит следующее: «Читаются… сказания апостолов или писания пророков… предстоятель… делает наставление и увещание… все… встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитву, тогда… предстоятель воссылает молитвы и благодарения, сколько он может» [2, с. 98–99]. Подобно этому говорит о богослужении и автор труда «О Церковной иерархии»: священник «начинает священное пение псалмов… Вслед за тем совершается через церковнослужителей чтение священных книг» [3, с. 364–365].

Таким образом, в настоящее время, как это было и в Древней Церкви, каждый верующий должен полностью понимать все происходящее в таинстве Евхаристии и участвовать в совместном молитвенном пении клира и мирян. Язык богослужения при этом является средством участия в таинстве и должен быть максимально понятен верующим.

Тем не менее в настоящее время ситуация складывается так, что большая часть богослужения остается либо полностью, либо частично непонятной для прихожан. Важнейшая роль в этом принадлежит именно языку как средству молитвенного общения человека с Богом.

В рамках осмысления данной проблематики было проведено социологическое исследование на тему «Язык богослужения». В опросе приняли участие более 60 чел.: священнослужители (16 % от общего числа опрошенных), церковнослужители (12 %), прихожане храмов, не являющиеся студентами духовных учебных

заведений (62 %), а также студенты духовных учебных заведений, не имеющие священного сана (10 %).

На вопрос о частоте причащения 60 % опрошенных ответили, что они причащаются два раза в месяц и чаще; 16 % – один раз в месяц; остальные 24 % – один или несколько раз в год.

На вопрос о частоте посещения богослужений были получены следующие ответы. Более двух раз в неделю посещают богослужение 28 % опрошенных; один-два раза в неделю – 43 %; один-два раза в месяц – 15 %; раз в несколько месяцев – 8 %; до двух раз в год – 6 %.

На вопрос, как давно опрашиваемые начали систематически посещать богослужения, 77 % из них ответили, что делают это более 5 лет; 13 % посещают от трех до пяти лет; 8 % – до трех лет; 2 % – не более года.

Полностью ориентируются в последовании богослужения 35 %; хорошо, но с пробелами – 48 %; плохо – 15 %; совсем не понимают происходящего 2 %.

На вопрос, нужно ли понимать богослужение, 77 % ответили, что для совместной молитвы в храме необходимо полностью понимать тексты; 10 % сказали, что необходимо понимать лишь большую часть текстов; 10 % ответили, что текст и понимание богослужения не особенно важны; 3 % совершенно не понимают богослужение.

На вопрос, понятно ли им церковное пение, 12 % ответили, что им полностью понятно; 62 % – что понятна большая часть; 23 % – что пение им более непонятно, чем понятно; 3 % – что церковное пение им совершенно непонятно.

На вопрос, понятно ли опрашиваемым чтение Священного Писания за богослужением, были получены следующие ответы. Полностью понимают чтение во время богослужения 17 %. Более понятно чтение, чем непонятно, для 55 % опрошенных; более непонятно, чем понятно, – для 27 %. Совершенно не понимает чтения Священного Писания за богослужением 1 % опрошенных. В частности, чтение Евангелия и Апостола понимают 25 %, частично понимают оба чтения 58 %; частично понимают Евангелие, но совсем не понимают Апостол 12 %; полностью не понимают читаемое из Священного Писания во время богослужения 5 %.

На вопрос о языке богослужения 95 % ответили, что в их храмах оно проводится на церковнославянском языке; 5 %

ответили, что на русском. При этом 35 % сказали, что полностью довольны церковнославянским языком и не хотели бы участвовать в богослужении на русском; 23 % ответили, что хотели бы слышать русский язык в отдельных элементах богослужения; 27 % предпочли бы слышать во время богослужения адаптированный перевод; 15 % опрошенных хотели бы участвовать в богослужении полностью на русском языке.

На вопрос, какие действия предпринимают опрашиваемые для улучшения понимания богослужения, 33 % ответили, что они не предпринимают никаких мер для усвоения непонятных частей богослужения; 31 % опрошенных изучают церковнославянский язык и богослужебные книги до богослужения; 14 % смотрят последование богослужения по ходу его проведения; 12 % смотрят только отдельные части; 10 % предпочитают молиться своими словами, если им ничего не понятно.

Для облегчения понимания богослужения 35 % предлагают изучать богослужение в воскресных школах; 33 % считают, что его необходимо перевести на понятный язык; 18 % ответили, что необходимо изучать богослужебные тексты самостоятельно; 14 % – что необходимо улучшать качество церковного чтения и пения.

Подводя итог, следует отметить, что вопрос богослужебного языка и понимания богослужения является актуальным и сегодня. Происходящее во время богослужения либо полностью непонятно присутствующим на богослужении мирянам, либо становится понятным на интуитивном уровне. Такая ситуация является недопустимой, поскольку язык представляет собой форму, посредством которой происходит молитвенное обращение людей к Богу. Однако в вопросе перевода необходимо искать золотую середину, подходя к его решению с осторожностью. Тем не менее сейчас крайне необходимо сделать богослужение понятным, сохранив при этом его духовную основу.

Список источников и литературы

1. *Афанасьев Н. Н., протопресвитер.* Трапеза Господня. Рига, 1991.

2. *Иустин Философ.* Первая апология // Иустин Философ и Мученик, св. Творения. М., 1995. С. 31–104.

3. О Церковной иерархии // Восточные отцы и учители Церкви V века. М., 2000. С. 354–399.

4. Проект документа «Церковнославянский язык в жизни Русской Православной Церкви XXI века». URL: https://bogoslov.ru/article/1762795.

5. *Феофан Затворник.* Письмо 289. Святитель предлагает ознаменовать 900-летний юбилей крещения Руси новым переводом богослужебных книг и указывает неотложную в сем нужду и ожидаемую пользу. Отзыв на добрые вести о сыне // Феофан Затворник, свт. Собрание писем: в 8 ч. Ч. 2. М., 1994. С. 404–410.

6. *Шахматов А. А.* Очерк современного русского литературного языка. М., 1941.

7. *Шмеман А., протопресвитер.* Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992.

Алексеева В. Д.

Роль апологетики в работе с молодежью Русской Православной Церкви

Научный руководитель Прилуцкий А. М.,
профессор

Российский государственный педагогический
университет им. А. И. Герцена

(г. Санкт-Петербург)

Аннотация. *В статье рассматриваются использование и значение апологетики – дисциплины, занимающейся защитой христианского вероучения – в работе с молодежью. Разбираются возможные методы работы по отношению к различным группам молодежи, как воцерковленной, так и настроенной к Православной Церкви негативно. Автор делает вывод, что использование апологетики в работе с молодежью может сыграть решающую роль.*

Ключевые слова: *апологетика, Русская Православная Церковь, молодежь, работа с молодежью, миссионерская деятельность*

Христианская апологетика – это раздел богословия, занимающийся защитой вероучения от критики и обоснованием ее истинности [1, с. 75]. В апологетике выделяют следующие разделы: естественно-научный, богословский, а также исторический [4]. Апологетика зародилась еще в первые века существования христианства, поскольку новое учение было негативно воспринято как представителями иудаизма, так и римлянами-язычниками. Перед ранними апологетами стояла задача раскрыть враждебно настроенной аудитории смысл проповеди Христа и разрушить сложившиеся предубеждения. Особенное значение апологетика приобрела в период гонений на христиан. Несмотря на то что в IV в. христианство стало официальной религией в Римской империи, апологетика продолжала развиваться, поскольку каждая эпоха готовила для христиан новые вызовы. В современном мире апологетика по-прежнему играет значимую роль. Так, она является важной составляющей молодежной работы Русской Православной Церкви [4; 5, с. 77–78, 95].

В 2022 г. вышел документ, раскрывающий цели, задачи и методы молодежной работы, – Концепция организации молодежной работы и молодежного служения в Русской Православной Церкви [6]. Концепция дает молодежной работе следующее определение: «Совокупность церковной работы с молодежью и служения самой православной молодежи» [2]. Подчеркивается, что «церковная молодежная работа имеет своим обоснованием учение Священного Писания и Священного Предания о многообразии форм и методов апостольского служения» [2]. Таким образом, в зависимости от отношения молодых людей к православному вероучению можно условно выделить несколько групп молодежи, к каждой из которых необходим свой подход [2].

Первая группа – воцерковленные молодые люди. В их случае молодежная работа может заключаться в привлечении таких людей для помощи во время церковной службы, а также организации досуга (экскурсии и паломнические поездки, киноклубы, кружки по изучению Писания, церковнославянского языка, церковной истории) [2; 3, с. 155]. Благодаря апологетике воцерковленные молодые люди смогут больше углубиться в суть православного вероучения. Для этой группы молодежи элементы апологетики могут вводиться в проповеди, лекции, занятия на кружках [2].

Особенную роль здесь может играть естественно-научная апологетика, поскольку вопрос о соотношении религии и науки по-прежнему остро стоит в современном обществе.

Вторая группа – молодые люди, которые считают себя христианами, однако посещают церковь лишь по главным праздникам или же не посещают вообще, не знают молитв и не стремятся к соблюдению заповедей. К Православию они могут относиться с симпатией или же индифферентно. В отношении этой группы рекомендуется вести в первую очередь катехизаторскую работу, привлечение к кружкам, клубам и лекциям [2]. Апологетика в работе с такими молодыми людьми играет весьма важную роль, поскольку они в основном имеют минимальное представление о вероучении, догматах и цели жизни христианина. Таким образом, священники и сотрудники, ответственные за молодежную работу, должны быть готовы к самым разным по степени сложности вопросам от данной группы молодежи.

Третья группа – молодые люди, не считающие себя частью какой-либо религии, однако интересующиеся различными духовными практиками и эзотерическими учениями. Молодежная работа в отношении этих людей будет заключаться в основном в катехизаторской и миссионерской деятельности. Поскольку такие молодые люди крайне редко оказываются в православном храме, особую роль может сыграть молодежная работа в интернете: проповеди, изложение вероучения, рассказы о церковной жизни, преподнесенные в интересном и понятном формате. Роль апологетики при работе с данной категорией еще больше возрастает, поскольку такие молодые люди могут быть не только минимально ознакомлены с православным учением, но и выражать активное несогласие с его догматами.

Четвертую группу представляет молодежь, позиционирующая себя как атеистов или агностиков. Отношение к Православию будет, с высокой вероятностью, равнодушное или негативное. В отношении таких молодых людей может вестись миссионерская работа, преимущественно в интернет-формате. Интерес у них может вызвать разрушение стереотипов о религии, рассказ о верующих, занимающихся научной деятельностью, данные по библейской истории и археологии и т. д.

Как уже было отмечено, важным аспектом молодежной работы РПЦ является ведение миссионерской деятельности в интернете [2]. Концепция организации молодежной работы и молодежного служения в Русской Православной Церкви предлагает такие виды деятельности, как «проведение онлайн-встреч на христианские темы; вовлечение молодых людей в непосредственное создание контента» и др. [2]. К числу недавно появившихся миссионерских молодежных интернет-проектов относится “Orthodox House” [7]. Один из руководителей проекта, Павел Чухланцев, являющийся теологом, катехизатором и приходским специалистом, особенно интересуется проблематикой молодежной работы. Интересно, что он позитивно оценивает опыт протестантской интернет-миссии, отмечая такие ее аспекты, как «профессиональные инструменты, привлечение экспертов, команда с четким распределением обязанностей» [7]. Авторы “Orthodox House” размышляют над самыми разными вопросами, актуальными для молодежи, например: правда ли, что христианство против науки, как соотносятся феминизм и христианство, зачем современному человеку Церковь [7]. В целом можно отметить, что тексты проекта написаны простым и понятным для молодой аудитории языком. Одной из инициатив “Orthodox House” стало создание совместно с протестантской художницей открыток с высказываниями христианских святых [7].

Несмотря на достаточно подробную Концепцию организации молодежной работы и молодежного служения в Русской Православной Церкви и позитивный практический опыт такой работы, данное направление нельзя назвать реализованным в полной мере. Так, далеко не во всех приходах РПЦ вообще ведется молодежная работа. Те молодые люди, которые оказываются в таком приходе, могут столкнуться с равнодушием и незаинтересованностью со стороны как священнослужителей, так и прихожан. Однако очень важно, чтобы молодежь, обращаясь к священнослужителю с рассказом о своей жизни и каких-либо проблемах, получала поддержку и живое участие, а на вопросы о догматах и традициях церковной службы – развернутые и понятные ответы. Использование апологетики в молодежной работе может сыграть решающую роль в том, останется ли человек в церкви или

продолжит воспринимать Православие как негативное явление. При этом апологетика приобретает важность в работе с любой группой молодежи: воцерковленным людям она поможет укрепить веру и разрешить сомнения; для людей, только начавших путь в храм, станет опорой и поможет развеять стереотипы и мифы о Православии; люди, далекие от религии, смогут по-новому взглянуть на православное учение. Использование апологетики в христианских интернет-проектах становится особенно значимым для людей, имеющих небольшое представление о сути православного учения. Таким образом, когда специалисты по молодежной работе сочетают в себе живое участие и хорошие знания апологетики, их деятельность становится намного успешнее.

Список источников и литературы

1. Апологетика // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. Т. 3. С. 75.

2. Концепция организации молодежной работы и молодежного служения в Русской Православной Церкви // Сайт Московской Патриархии. URL: http://www.patriarchia.ru/data/2022/03/25/1238120010/koncepciya-molodezhnoj-raboty.docx (дата обращения: 10.02.2023).

3. *Марковский Е.* Работа с молодежью на приходе в начале XXI века: особенности и пути развития // Труды Белгородской духовной семинарии. 2018. № 8. С. 148–160.

4. *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. М., 2010 // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Osipov/put-razuma-v-poiskah-istiny (дата обращения: 01.02.2023).

5. *Рождественский Н. П.* Исторический очерк развития христианской апологетики или основного богословия // Христианское чтение. 1883. № 7–8. С. 77–78, 95.

6. Утверждена концепция организации молодежной работы и молодежного служения в Русской Церкви // Журнал «Фома». URL: https://foma.ru/utverzhdena-koncepcija-organizacii-molodezhnoj-raboty-i-molodezhnogo-sluzhenija-v-russkoj-cerkvi.html (дата обращения: 02.02.2023).

7. Orthodox House. URL: https://vk.com/orthodoxhouse1 (дата обращения: 10.02.2023).

Асанова Ш. И.

Организация исламского сотрудничества: диалог цивилизаций

Научный руководитель Иванов Ю. Н.,
кандидат исторических наук, доцент

Российский исламский институт

(г. Казань)

Аннотация. *В рамках настоящей статьи рассматриваются причины создания Организации исламского сотрудничества, проводится анализ деятельности Организации в условиях глобализации.*

Ключевые слова: *международные организации, история, международные отношения, Организация исламского сотрудничества, исламский мир, диалог цивилизаций.*

Заглядывая в корень возникновения международных организаций, можно отметить, что причинами появления таких объединений является прежде всего ответ на последствия, вызванные глобализацией: для предотвращения конфликтов, в первую очередь войн; решения глобальных проблем, требующих общих усилий мирового общества; улучшения международных отношений и роста взаимозависимости и т. д.

Проекты объединения исламского мира существовали и до создания Организации исламского сотрудничества, но эти проекты по разным причинам так и не получили воплощения в жизнь. Начиная с распада Османской империи и ликвидации Халифата неоднократно предпринимались попытки создания новых центров притяжения для народов, исповедующих Ислам.

Идея сплочения исламского мира путем создания международной организации начала зарождаться еще при Первой мировой войне и продолжила активно образовываться в период Второй мировой войны.

За указанный период образовались несколько исламских организации, но лишь одна на сегодняшний день выделяется на их фоне, являясь признанным мировым сообществом представителем

исламского мира, который активно принимает участие в решении многих проблем и противоречий, вызванных процессами глобализации. Это Организация исламского сотрудничества.

Организация Исламская конференция, позже переименованная в Организацию исламского сотрудничества (далее – ОИС, Организация), сегодня является крупной и наиболее влиятельной официальной межправительственной мусульманской международной организацией, объединяющей 57 государств-участников, в том числе шесть членов СНГ: Азербайджан, Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан, Туркменистан и Узбекистан. В конце июня 2005 г. Россия примкнула к Организации исламского сотрудничества в качестве страны-наблюдателя и имеет данный статус по настоящее время [4, с. 19].

По числу членов она представляет собой второе по масштабности государственно-политическое объединение после Организации объединенных наций. Несмотря на различия в идейно-политических взглядах и подходах к решению многообразных проблем современности, правительства мусульманских стран стремятся активизировать роль мира ислама в международных отношениях, возвысить его престиж и обеспечить мусульманской умме достойное место на мировой арене [2, с. 157].

Организация исламского сотрудничества уникальна тем, что она одна из немногих в мире является универсальной межправительственной организацией, построенной по религиозному принципу. К ее задачам относятся «укрепление исламской солидарности, консолидация усилий мусульманских государств, выработка единых подходов по актуальным проблемам современности в интересах и на благо исламских народов» [3, преамбула].

Изучив историю создания ОИС, можно понять важность ее миссии, предпосылки появления и цели ее формирования в современной системе международных отношений.

С 1924 г. мусульманские государства пытались объединить исламский мир в единую международную организацию. Ряд знаковых событий заложил основы ее окончательного устройства, однако лишь поджог мечети Аль-Акса в 1969 году стал поводом для созыва исламских стран и тем самым ознаменовал начало учреждения ОИС.

Преодолев политические, экономические и другие амбиции исламских государств, сформировалась одна из международных организаций, стремящихся к активному участию как в региональных, так и в глобальных процессах. Организация исламского сотрудничества была создана ввиду насущной необходимости защиты и обеспечения интересов исламского мира в духе развития мирного сотрудничества и гармонии между всеми народами Земли.

С момента образования Организации исламского сотрудничества ее деятельность направлена на обеспечение мира, безопасности, стабильности и развития. В настоящее время ОИС открыта для всех государств, считающих себя исламским государством, независимо от их географического положения.

Как и любая другая международная организация, ОИС создавалась исламскими государствами для выполнения конкретных целей и задач. Для этого она была наделена определенной компетенцией, фиксировавшейся в уставе. Четкое определение границ деятельности международной организации в целом и каждого ее органа отдельно способствует успешному функционированию международной организации и обеспечивает правомерность принимаемых органами резолюций, поскольку последние не могут выходить за пределы компетенции, установленной учредительным актом организации.

Стоит отметить, что Организация после образования столкнулась с широким спектром национальных, региональных и общемусульманских проблем, а также с такими глобальными вопросами, как разоружение, борьба с терроризмом, сохранение окружающей среды и др. Многие саммиты и Совет министров иностранных дел, проведенные за годы существования ОИС, стали вехами, обозначившими растущую повестку Организации и ее последующее институциональное развитие.

Исламскому миру приходится иметь дело с политическими, социально-экономическими, культурными и научными проблемами, бросающими вызов его единству, мирному существованию, безопасности и развитию. Странам – членам ОИС необходимо осуществлять тесное сотрудничество с целью предотвращения указанных опасностей и принимать необходимые меры по их преодолению.

Сегодня исламский мир да и остальной находятся в критическом положении относительно некоторых жизненно важных вопросов, влияющих на будущее, безопасность и процветание человечества. Здесь роль ОИС в качестве эффективного партнера на международной арене особенно важна.

К числу жизненно важных вопросов, относящихся к давним неурегулированным конфликтам исламского мира, следует отнести Палестинский конфликт, Иракский конфликт, проблемы Кашмира, мусульманских общин и меньшинств и т. д. Проблема по делу Палестины остается наиболее известной политической проблемой как на региональном, так и на международном уровне начиная с 1967 г.

ОИС использует разные способы решения возникших конфликтов: дипломатический подход, гуманитарная и финансовая помощь, представительство в Международном суде в защиту нарушенных прав и многое другое.

Организация работает в различных областях, чтобы способствовать миру путем разрешения конфликтов, помогать мусульманским общинам, испытывающим неприязненное отношение в государствах, не входящих в Организацию, и, на другом уровне, представлять истинную картину Ислама, способствуя диалогу и взаимопониманию между народами мира. Для достижения этих целей ОИС стремится координировать и продвигать внешние связи исламского мира в ряде ключевых областей.

Некоторые из конфликтов, постоянно стоящих на повестке дня Организации, являются одними из самых противоречивых и сложных в современной истории и представляют собой серьезные вызовы для международного сообщества. Важно подчеркнуть, как Организация улучшила перспективы решения всех этих вопросов благодаря совместным дипломатическим и политическим усилиям.

На фоне этой сложной ситуации цели, закрепленные в документе – Десятилетней программе действий Организации исламского сотрудничества 2016–2025 гг., демонстрируют особую роль ОИС в защите справедливых решений, оказании поддержки в восстановлении прав палестинского народа, в том числе их права на самоопределение и достижение суверенитета путем создания независимого Палестинского государства на палестинской территории, со столицей в Аль-Кудс аш-Шарифе [1].

Рост терроризма, экстремизма, радикализации, сектантства и исламофобии является одной из наиболее значительных угроз международному и региональному миру, безопасности и стабильности.

Наследие исторической несправедливости в отношении колониальных и колонизируемых народов, насильственное лишение самобытности и культуры, экономические лишения, дискриминация и отказ в праве на самоопределение способствуют распространению экстремизма, насильственного экстремизма и терроризма.

Организация глубоко обеспокоена растущим числом государств-членов, ставших жертвами ужасных актов терроризма, и признает, что проблема терроризма не может быть решена только средствами безопасности и военными средствами. Такие акты совершаются открыто против исламских и общечеловеческих ценностей и требуют комплексных решений в рамках Устава ОИС, соответствующих договоров и других международных соглашений и механизмов.

Сегодня, по истечении 53 лет, ОИС позиционирует себя как площадка для систематизации значимой доли международных отношений 57 стран, являющихся ее членами.

Организация выражает общую волю к солидарности и сотрудничеству, которые лежат в основе ее объединяющей силы и служат как форумом для дискуссий относительно общих интересов, так и платформой для принятий и координаций индивидуальных и коллективных ролей и позиций в международных отношениях.

Организация Исламского сотрудничества стала без преувеличения коллективным голосом исламского мира и одновременно тем системообразующим моментом, который привел к признанию неоспоримого факта существования исламского мира как наделенного самостоятельной политической волей субъекта международных отношений.

Список источников и литературы

1. Десятилетняя программа действий Организации исламского сотрудничества. 2016–2025 гг. URL: https://www.worldislamlaw.ru/?p=2180 (дата обращения: 12.02.2023).

2. Ислам в мировой политике в начале XXI века: учеб. пособие / под ред. Л. М. Ефимовой, М. А. Сапроновой. М.: МГИМО-Университет, 2016. 345 с.
3. Устав Организации Исламского Сотрудничества. URL: https://lex.uz/docs/3170262 (дата обращения: 12.05.2021).
4. *Экмеледдин М. И.* Исламский мир в новом веке. Организация Исламского сотрудничества: пер. с англ. М.: ИВ РАН, 2013. 416 с.

Бочкарев В. О.

Священное Писание как памятник истории и культуры древнего Ближнего Востока: теологический анализ

Научный руководитель Гурин С. П.,
профессор

Саратовский национальный исследовательский
государственный университет имени Н. Г. Чернышевского

(г. Саратов)

Аннотация. *В статье раскрывается значение для студентов знаний об истории, общественной жизни, традициях, культуре народов Древнего мира, которые, с одной стороны, фигурируют на страницах Библии или являлись возможными свидетелями описанных в ней событий, а с другой – при которых был создан, а затем и переведен текст Священного Писания. Автором были подняты такие вопросы, как противостояние иудейской и христианской экзегезы, а также традиционной экзегезы и историко-филологического анализа Библии.*

Ключевые слова: *Священное Писание, культура, экзегетика, изучение Библии, Библейская история.*

Ветхий Завет является уникальным корпусом священных текстов, потому что он находится на пересечении основных культурных и религиозных традиций. В иудейской традиции этот корпус текстов называется «Танах», однако чаще в европейских

странах, когда речь идет о книгах еврейского канона, используется выражение «еврейская Библия». В христианскую традицию он вошел под названием «Ветхий Завет». Помимо христианского и иудейского предания, еврейская Библия повлияла и на исламскую традицию, важнейшие герои которой фигурируют также в Коране.

В силу того что к Священному Писанию обращаются носители не одной культуры, оно неизбежно становится объектом многочисленных споров и конфронтаций. Во-первых, как 2 000 лет идет полемика между иудеями и христианами вокруг того, как нужно понимать текст Ветхого Завета. Иудейская традиция видит в библейских книгах основания еврейской национальной и религиозной идентичности, свидетельство особого места еврейского народа в мире. Христианская же традиция видит в тех же текстах пролог к истории Иисуса Христа, который будет изложен в новозаветных книгах. Соответственно, в традиционной христианской экзегезе многочисленные пророчества Ветхого Завета понимаются как пророчества об Иисусе Христе, а излагаемые нарративы понимаются как Его прообразы. Для иудейской экзегезы такая интерпретация неприемлема.

В последние два столетия к противостоянию иудейской и христианской экзегезы добавилась еще одна линия конфронтации – между традиционной интерпретацией текстов и историко-критическим анализом, который ставит под сомнение укорененное в предании авторство данных текстов и поднимает вопрос о факте историчности значительной части повествования. Пропасть между традиционной экзегезой и историко-критической отчасти едва ли не больше, чем между двумя подходами традиционной экзегезы.

В XIX в. было принято подразделять историко-критические исследования Библии на низшую критику и высшую критику. Низшая критика занималась восстановлением еврейского и греческого оригинала Библии, а высшая критика – реконструкцией реальной истории описанных событий, литературным анализом библейских книг, гипотезами о том, каким образом и под влиянием каких факторов эти тексты возникли. В англоязычной литературе фигурировали выражения “Lower criticism” и “Higher criticism”. Сейчас они вышли из употребления: «То, что в XIX веке называли низшей критикой, сейчас называют текстологией, а то, что в XIX веке называлось высшей критикой, сейчас назвали бы историко-филологическим анализом библейского текста» [3].

В 1902 г. Соломон Шехтер прочел известную лекцию “Higher Criticism – Higher Antisemitism” [5, p. 35] («Высшая критика есть высшая форма антисемитизма»). При этом его нельзя считать врагом просвещения и науки, Шехтер – самый яркий представитель еврейской религиозной жизни на рубеже XIX–XX вв. Сын молдавского раввина, он получил образование в университетах Вены и Берлина, затем работал в должности профессора в Кембридже. Прославился тем, что открыл миру Каирскую Генизу – хранилище вышедших из употребления книг и документов из каирской синагоги. В этом хранилище было обнаружено порядка 350 тыс. документов, которые датируются от IX до XIX в. [2, с. 407]. Для С. Шехтера, как и для многих других представителей консервативного иудаизма, основанием еврейской религиозной жизни является Библия – Тора.

Однако мы можем видеть, что целый ряд еврейских ученых, особенно во второй половине XX – начале XXI в., принимают историко-критический подход к Библии и совмещают научную работу с саном раввина, не видя противоречий между верой и наукой. Таким образом, разделение на сторонников и противников историко-критического метода прошло глубоко внутри еврейской и христианской традиции. Причем линии разделения пролегают поверх всех прежних границ между конфессиями: приверженцев традиционной экзегезы и сторонников историко-критического анализа мы видим и в Православии, и в Католицизме, и в Протестантизме.

Глубже это разделение проходит в протестантских церквях США, где некоторые представители фундаменталистского крыла отказываются считать христианами сторонников историко-критического метода, которые преподают в либеральных семинариях, потому как они не принимают буквальную истинность библейских нарративов.

В Католицизме ситуация другая: можно встретить священников, которые придерживаются радикально-консервативных взглядов в отношении библеистики. При этом и те и другие участвуют в одной и той же литургии и осознают себя членами одной церкви, т. е. разногласия не доходят до раскола.

Если говорить о Православной Церкви, то, по крайней мере, для развития русской библеистики вехой стал доклад профессора Антона Владимировича Карташева «Ветхозаветная библейская

критика» [1], который он прочитал в 1944 г. в Парижском Свято-Сергиевском богословском институте. Это была первая богословская работа в Русской Православной Церкви, автор которой воспринял библейскую критику не как атаку на христианство, а как легитимный инструмент изучения вопроса происхождения Библии.

Возникновение государства Израиль привело к появлению еще одной линии противостояния между учеными, вызванного спорами о достоверности библейских исторических повествований и их постановкой в центр секулярных политических дискуссий. Следует отметить, что наиболее важный момент национального самоощущения, который лежит в основе самого существования государства Израиль, состоит в представлении о том, что это «наша земля».

В таком самоощущении древность и современность взаимосвязаны. Войны и противостояния XX в. проецируются в народном сознании на эпоху задолго до нашей эры и наоборот. Примером: вопрос, какими были древнееврейские царства на данной территории, оказывается актуален для современной политической и идеологической повестки.

Исраэль Финкельштейн, один из ведущих израильских археологов, глава Тель-Авивской археологической школы, выдвигает предположение, что в эпоху царя Соломона и Израиля не было по-настоящему монументальной архитектуры, хотя постройки, найденные археологами и относящиеся ко времени правления Соломона, принадлежат на самом деле более позднему периоду. В его труде «Раскопанная Библия» мы можем прочитать, что «до недавнего времени и текстологи, и археологи предполагали, что древний Израиль достиг стадии полного государственного становления во времена объединенной монархии Давида и Соломона. Действительно, многие специалисты по Библии продолжают верить, что самым ранним источником Пятикнижия является J, или “Яхвистский” документ, и что он был составлен в Иудее в эпоху Давида и Соломона, в X веке до нашей эры. В этой книге мы будем доказывать, что такой вывод крайне маловероятен. Анализ археологических свидетельств показывает, что никаких признаков распространения грамотности или каких-либо других признаков полноценной государственности в Иудее – и, в частности, в Иерусалиме – не было обнаружено, аж до времени,

более чем два с половиной столетия спустя, около конца VIII-го века до н. э.» [4, p. 22–23]. Соответственно, царства Давида и Соломона не были мировыми империями, а Иерусалим времен Давида и Соломона был даже столицей не царства, а небольшого вождества. Таким образом, границы царства Давида были еще меньше. Концепция Финкельштейна стала мировой сенсацией и привела к общественным волнениям, которые вышли далеко за пределы археологической науки.

Состоявшийся конфликт имел в своем основании преимущественно не научные, а политические соображения. Такова третья линия конфронтации между традиционной экзегезой и историко-критическим методом, которая уже не имеет под собой религиозных причин: участниками дискуссии был поставлен не вопрос, достоверна ли иудейская религия как свидетельство слова Божия, а достоверны ли библейские нарративы как свидетельства событий израильской истории.

В свете всего вышеизложенного можно заключить, что каждый библеист находится в ситуации острой научной и идеологической дискуссии. Во-первых, наблюдается противостояние между традиционной иудейской экзегезой и традиционной христианской экзегезой; во-вторых, между традиционной экзегезой и историко-филологическим анализом библейских текстов, в-третьих, политически окрашенная полемика по вопросу границ древнего Израиля. Таким образом, результаты научных изысканий по археологии и гебраистике оказываются вплетенными не только в религиозную сферу жизни общества, но и в политическую.

Список источников и литературы

1. *Карташев А. В.* Ветхозаветная библейская критика / с предисловием митрополита Волоколамского Илариона; Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. М.: Познание, 2017. 113 с.

2. Православная энциклопедия. Т. 29. К – Каменац / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2012. 751 с.

3. *Селезнёв М. Г.* Лекция 1. Пролегомены. Библеист на поле идеологических баталий [Видеолекция] // Философия | Теология | Религиоведение: сообщество в социальной сети «ВКонтакте». URL:

https://vk.com/ph_t_r?z=video-125773980_456239321%2F3b65cb5d6f3fdd7712%2Fpl_wall_-125773980 (дата обращения: 21.03.2022).

4. *Finkelstein I., Silberman N. A.* The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts. New York: Free Press, 2002. 385 p.

5. *Schechter S.* Higher Criticism – Higher Anti-Semitism // Seminary Addresses and Other Papers. Cincinnati, 1915. P. 35–39.

Горюнов А. П.

Ренессанс джадидизма, или Мягкая сила иностранных правительств

Научный руководитель Астахова Л. С.,
доцент

Московский государственный гуманитарно-экономический университет

(г. Ярославль)

Аннотация. *В конце XIX – начале XX в. в России зародилось обновленческое движение в исламском образовании, получившее название джадидизм. Под влиянием иностранных богословов и правительств основатели и идеологи джадидизма перешли от просветительской деятельности к политической борьбе и призывам отделения от России территорий, население которых традиционно исповедует Ислам. На фоне происходящего в наши дни ренессанса джадидизма, его политический и религиозный потенциал, на наш взгляд, продолжает нести угрозу безопасности Российской Федерации. Некоторые современные исследователи считают джадидизм «наиболее эффективной формой возвращения Ислама в общественно-политическую жизнь».*

Ключевые слова: *джадидизм, Ислам, Риза Фахретдин, Исмаил Гаспринский, аль-Афгани, ибн Таймийя.*

Джадидизм (от араб. *джадид* «новый») зародился и распространился среди мусульман России как реформаторское (новометодное) движение в религиозном образовании и культуре. Основоположник джадидизма И. Гаспринский за два года жизни в Османской империи (1874–1875) ознакомился не только с реформаторскими воззрениями исламских идеологов Саида Ахмад-хана, Джамал ад-Дина аль-Афгани и Мухаммада Абдо [11, с. 170] но и с идеями младотурок[1]. Вернувшись в Россию, И. Гаспринский совместил образовательную деятельность с политической пропагандой. Со временем его новометодные идеи в образовательной и культурной сферах трансформировались до пантюркизма с панисламизмом, вплоть до «объяснения действий сначала Османской империи, а затем и Турецкой Республики на Кавказе и в Центральной Азии» [3, с. 75].

Аль-Афгани оказал значительное влияние на формирование мировоззрения другого видного представителя джадидизма – Р. Фахретдина, а состоявшаяся в 1888 году в Санкт-Петербурге их личная встреча явилась «переходной точкой в жизнедеятельности татарского ученого, точкой перехода из одного состояния в другое» [15, с. 125]. А. И. Маточкина во вступлении к русскому переводу книги Р. Фахретдина «Ибн Таймийя» пишет: «Ризаетдин Фахретдин во многом соглашается с мировоззренческой позицией Ибн Таймийи, в частности отмечая, что реформирование Ислама необходимо осуществлять за счет объединения на основе вероучения салафов и следования их пути» [14, с. 6], «оба мыслителя отстаивают законоведческий Ислам и призывают к отказу от нововведений, которые, с их точки зрения, противоречат основам религии» [14, с. 8].

Находясь под влиянием ибн Таймийи и аль-Афгани, Р. Фахретдин призывает мусульман отказаться «от разделяющей мусульман бездумной приверженности к своим мазхабам и воззрениям» [14, с. 18]. Проводя параллель между ибн Таймийей с ибн Каййимом и аль-Афгани с Мухаммадом Абдо [14, с. 44], Р. Фахретдин показывает значительную роль последних «в среде исламских ученых, особенно салафитского направления» [15, с. 124].

[1] Европейское название буржуазно-националистического, конституционалистского движения в Османской империи в конце XIX – начале XX в. [13, с. 528].

О. Н. Сенюткина характеризует джадидизм как импульс «к развитию политического тюркизма в России» [12]: «…джадидизм не без влияния младотурецкого переворота в Османской империи (1908 год), эволюционировал в сторону пантюркистских идей» [12]. «С 1909 года в идейном арсенале идеологов движения именно идеи политического тюркизма прочно заняли господствующее положение» [12]. Идеологи джадидизма шли на сотрудничество не только с властями Османской империи и Турции, но и с разведорганами Японии. Результатом такого сотрудничества стала симпатия российских мусульман к Японии накануне Русско-японской войны, пропаганда единства тюркских народов от Балкан до Японии и отделения от России территорий, население которых традиционно исповедует Ислам [12].

Джадидизм распространился и в национальных окраинах Российской империи, где, «начав с просветительской деятельности, к 1917 году» реформировался в политическое движение [1, с. 800]. «…Джадиды выдвигали политические требования культурно-религиозной автономии мусульманских народов России, часть из них стремилась к объединению мусульман на основе панисламской и пантюркской общности» [9, с. 621].

На современном этапе использование политического и религиозного потенциала джадидизма, на наш взгляд, продолжает нести угрозу безопасности Российской Федерации.

Пройдя путь от методики реформирования исламского образования до объединения мусульман вокруг идеи пантюркистского национализма и призывов к сепаратному отделению российских территорий, джадидизм, по мнению Д. В. Мухетдинова, нередко используется для проповеди адаптации Ислама и уммы «путем преобразования и переосмысления некоторых норм и устоев, порой с учетом самой ранней традиции, восходящей к пророку Мухаммаду» [11, с. 160]. Идеи, с которыми выступили джадиды, «надолго пережили своих авторов и до сих пор продолжают сохранять свою актуальность» [11, с. 161]. Р. М. Мухаметшин считает джадидизм «наиболее эффективной формой возвращения Ислама в общественно-политическую жизнь» [10].

Вопрос распространения джадидизма в России явился одной из причин усугубления раскола в российской умме в связи с

подписанием в 2016 г. Грозненской фетвы [7], не согласившись с которой председатель Духовного управления мусульман РФ Р. Гайнутдин издал заключение от 29.09.2016 № 215-СМ, где указал в качестве одной из причин отказа от подписания документа отсутствие упоминания в нем джадидизма, лидеры которого «устанавливали со второй половины XIX в. в высшей степени продуктивные и взаимополезные творческие связи с корифеями арабской Нахды» [6]. Одними из наиболее авторитетных исламских богословов периода Нахды (ан-Нахда аль-ʻарабийя, араб. «пробуждение») являются упомянутые ранее аль-Афгани и Мухаммад Абдо, т. е. не только основные идеологи уже упомянутых выше используемых против российской государственности панисламизма [16, с. 23] и пантюркизма, но и современных салафитов, включая мадхалитов, и ряда запрещенных в России международных террористических организаций [2, с. 55].

Если аль-Афгани «вошел в историю мусульманской мысли как крупный реформатор и основатель, прежде всего, панисламизма, идеологическая доктрина которого в конце XIX в. стала острым политическим оружием в руках турок» [4, с. 141], то реализуемый Турцией проект исламского радикализма в форме пантюркизма является одной из наибольших угроз национальным интересам России [5, с. 15].

По мнению автора, происходящий в наше время ренессанс джадидизма в большей степени направлен на достижение политико-религиозных задач инициаторами этого процесса. Как отмечает Р. Х. Калимуллин, достижение политических и религиозных целей с использованием джадидизма «представляют одну из разновидностей религиозных, политических движений или течений» [8, с. 52].

Список источников и литературы

1. *Атаева Д. Л., Абдираманов С. Х.* Национальные особенности движения джадидов в Туркестане // Молодой ученый. 2016. № 8. С. 799–801.

2. *Бадауи Н. М., Куделин А. А.* Влияние арабского возрождения (ан-Нахда) на идеологию «Братьев-мусульман» // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: Всеобщая история. 2017. Т. 9, № 1. С. 53–66.

3. *Васильева С. А.* Пантюркизм на современном этапе: теоретическая база и практическая деятельность // Социум и власть. 2011. № 3. С. 75–78.

4. *Добаев И. П.* Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002.

5. *Добаев И. П.* Исламский радикализм: сущность, идеология, политическая практика: автореф. дис. … д-ра филос. наук. Ростов н/Д, 2003.

6. Заключение членов Совета муфтиев России на материалы конференции в Грозном // Сайт ЦРО ДУМ РФ. URL: http://dumrf.ru/upravlenie/documents/11307 (дата обращения: 20.05.2021).

7. Итоговая декларация всемирной конференции мусульманских ученых: «Кто они, Ахлус-Сунна валь-Джама'а?» // Сайт ЦРО ДСМР. URL: https://dsmr.ru/islam/fetvy/1256-itogovaya-deklaratsiya-vsemirnoj-konferentsii-musulmanskikh-uchenykh-pod-nazvaniem-kto-oni-akhlus-sunna-val-dzhama-a-poyasnenie-i-kharakteristika-metoda-akhlus-sunna-val-dzhama-a-v-veroubezhdenii-pravovedenii-i-sufizme-i-vliyanie-otkloneniya-ot-nego-na-sovremennyj-mir.html (дата обращения: 25.05.2021).

8. *Калимуллин Р. Х.* Модернизированный джадидизм в России: моногр. Уфа: Изд-во БГПУ, 2011.

9. *Мухаметшин Р. М.* Джадидизм // Большая российская энциклопедия. М., 2007. Т. 8.

10. *Мухаметшин Р. М.* Кадимизм и джадидизм. // Сетевое издание: Информационно-аналитический федеральный портал «Ислам Сегодня». URL: https://islam-today.ru/blogi/rafik-muhametsin/kadimizm-i-dzadidizm/ (дата обращения: 18.05.2021).

11. *Мухетдинов Д. В.* История ислама в России: учеб. пособие. М.: ООО «Садра»; Медина, 2019.

12. *Сенюткина О. Н.* Тюркизм как историческое явление (на материалах истории Российской империи 1905–1916 гг.): моногр. / под общ. ред. акад. О. А. Колобова. Н. Новгород: Изд-во НГЛУ; Медина, 2007. URL: https://idmedina.ru/books/regions/?1638 (дата обращения: 18.05.2021).

13. *Сотниченко А. А.* Младотурки // Большая российская энциклопедия. М., 2012. Т. 20.

14. *Фахретдин Р.* Ибн Таймийя: пер. со старотат. М., 2018.

15. *Шагавиев Д. А.* Влияние мусульманского реформатора Джамал ад-Дина ал-Афгани на татарского богослова Ризаэтдина Фахретдина (Ризу Фахретдинова) // Вестник ЛГУ. Т. 4. История. 2014. № 4. С. 118–126.

16. *Шерстюков С. А.* «Арабский вопрос» во внешней политике Третьего рейха: моногр. / под науч. ред. О. Ю. Курныкина. Барнаул: Изд-во Алтайск. ун-та, 2014.

Загидуллин И. И.

Вопрос несовместимости классической и современной интерпретаций исламских религиозных текстов на примере аята «Руководство в семье»

Научный руководитель Набиев Р. А.,
профессор

Казанский федеральный университет

(г. Казань)

Аннотация. *Количество основополагающих текстов Ислама – Корана, сунн Пророка и изречений сподвижников – превышает 80 тыс. Для правильного понимания этих текстов появляется необходимость в методологиях, инструментах и знаниях для их исследования и прочтения. Интерпретация как один из механизмов понимания текста оказала большое влияние на толкование текстов и вывод из них законов и положений. Вопрос интерпретации и понимания текстов в наше время уже не просто вопрос. Можно сказать, что интерпретация – это суть и основа всех вопросов и проблем.*

Ключевые слова: *Мухаммад Шахрур, деконструкция, структурализм, Наваль ас-Са'дави, аль-Кывама, усуль аль-фикх, интерпретация, модернисты, Мухаммад-Са'ид Рамадан аль-Буты.*

В наше время можно выделить два основных направления при интерпретации религиозных текстов. Под *классической*

интерпретацией понимается метод муфассир[1] и ученых науки «усуль аль-фикх»[2]. Второй, современный, – *метод исламских модернистов*. Методы западных подходов и использование новых современных теорий при чтении исламских текстов, таких как структурализм (المنهج البنيوي) и деконструкция (المنهج التفكيكي), вызвали у модернистов множество противоречий с классической интерпретацией, в силу специфики Священного Корана, с одной стороны, и в силу специфики арабского языка по сравнению с другими языками – с другой.

Среди использованных методов при прочтении и толковании исламских текстов можно выделить следующие.

1. Структурализм, или структурный подход (المنهج البنيوي), примененный философом Мухаммадом Аркуном[3], с использованием лингвистического подхода. По мнению некоторых исламских исследователей[4], структурализм утверждает, что каждый текст – это отдельная самодостаточная структура. Не принимается в расчет все, что его окружает, влияние внешних или внутренних факторов, и тем самым отменяет идею причины, следствия и замысла говорящего. Структурализм с таким описанием противоречит методике классической интерпретации, и такой подход разрушает референцию и значимость текста. Смыслы и значения откровения рушатся, замыкая на себе смысл текста, отрывая смысл от целей говорящего. Знание о причинах ниспослания и других толкований религиозного текста, уточняющих его цели и задачи и разъясняющих его смыслы, является одним из важнейших разделов в классической интерпретации. Аль-Вахиди[5] в книге «Асбаб ан-Нузуль» пишет: «Причины ниспослания аятов – это первое, что должно быть изучено, и первое, на что следует обратить внимание. Без знаний причин ниспослания аятов невозможно понять аят» [3, с. 8]. Данный подход нарушает особенность текста.

2. Деконструктивный подход (المنهج التفكيكي). По мнению некоторых исламских исследователей, заключается в отсутствии

---

[1] Толкователь Корана.

[2] Основы теории и методологии исламского права.

[3] Мухаммад Аркун (1928–2010) – один из наиболее оригинальных мыслителей-неомодернистов, французский философ и исламовед.

[4] Ибрахим Бнейхи (1972), доктор Валид Кассаб (1949).

[5] Абу-ль-Хасан Али ибн Ахмад аль-Вахиди, известный как аль-Вахиди (ум. 1076, Нишапур) – арабский филолог, толкователь Корана.

умысла со стороны автора, текст самостоятельный, т. е. не связывая его с каким-либо другим текстом.

Связь между текстом и его автором приводит к ограничению смысла текста и приданию ему окончательного значения. Разрывая эту связь, открываются двери для многократного прочтения и понимания одного текста, вследствие чего образуется бесконечность смысла одного текста и изначально заложенный смысл в тексте умирает. В таком случае читатель – это тот, кто понимает текст в соответствии со своей культурой, окружением, образованием и т. д.

Например: мы не можем взять арабскую поэму из литературы доисламской эпохи и заполнить содержимое современными ценностями, которые не были задуманы автором. Тема смерти автора заставляет нас говорить о теории бесконечного смысла, что приводит к бесконечному циклу интерпретаций. Каждое значение или интерпретация нуждается в другой интерпретации. Результатом такого метода является то, что связь между словом и его значением не является фиксированной или определенной. Эта идея разделения приводит к тому, что язык становится терминологическим, обновляется благодаря историчности времени. Также, применяя принцип сомнения, которое было обобщено на всех уровнях коранического текста, начиная с кодификации, проходя через содержание и заканчивая целями, вытесняет святость из коранического текста. При деконструкции контекста нарушается общая структура текста. Классические интерпретаторы не допускали изолирование текстов ни от их внутреннего контекста, ни от их внешнего контекста, и по этой причине религиозные тексты рассматривали комплексно.

Что же касается теории систем نظرية النظم аль-Джурджани, то она принимается при упорядочивании значений текстов и прояснении их значений путем подчинения их контролю, с условием, чтобы значение не выходило за рамки правил и основ грамматики. Контекст, в котором появились слова, и порядок их расположения играют роль в формировании смысла. Абд аль-Кахир аль-Джурджани[6] много раз подчеркивал это, говоря: «Цель систем слов не в том, чтобы сделать их слова последовательными в произношении. Скорее, его значимость и сходимость смыслов,

[6] Абу Бакр Абд аль-Кахир ибн Абд ар-Рахман ибн Мухаммад аль-Джурджани (1009–1078) – персидский ученый, арабский грамматист и богослов.

система построения слов "نظم". Нужно понимать связь смыслов и значений, а не организованность слов, не обращая внимания на смыслы» [2, с. 15].

В пример можно привести толкования Мухаммад Шахрура[7] и Мухаммад Са‘ид Рамадан аль-Буты[8] к аяту «Руководство в семье».

В исламской традиции аятом «аль-Кывама» называют 34-й аят четвертой суры Корана «ан-Ниса» («Женщины»)[9]: «Мужчины руководят (каввамуна) женщинами, потому что Аллах дал одним преимущества перед другими и потому что они [мужчины] расходуют [на женщин] свои средства. Праведные женщины – это те, которые покорны [Всевышнему Аллаху и соблюдают права своих мужей] и сохраняют скрытое, что должны хранить из того, что сохранил Аллах…» (4:34) [1, с. 83].

Мухаммад Шахрур истолковал этот аят следующим образом: «Слово “мужчины” в этом аяте включает в себя как мужчин, так и женщин, и слово “женщины” включает в себя также мужчин и женщин. Как будто Всевышний связывает руководство в семейных отношениях здесь со способностями всех видов. И его слова о том, что Аллах дал одним преимущества перед другими... дает право на руководство как мужчинам, так и женщинам вместе» [5, с. 319].

Мухаммад Са‘ид Рамадан аль-Буты пишет следующее: «И шариат установил такую функцию, как управление, только с целью, чтобы порядок преобладал во всем обществе, при всех условиях и любых обстоятельствах. Полагаем, что порядок в обществе существует за счет наличия в нем органов управления. Так что это и ответственность, и поручение, возложенное на мужчин с целью стабилизировать семейную жизнь» [4, с. 98].

Что касается классических интерпретаторов, то они установили критерии при интерпретации религиозных текстов и требования к интерпретатору. При их толковании недостаточно знания семантики слов и значений или знания правил и обычаев языка. Скорее, необходимо знать психологическую, социальную, политическую и интеллектуальную атмосферу, в которой появился текст и был продуктом его производства. Атмосфера текста,

[7] Мухаммад Шахрур (1938–2019) – сирийский философ и писатель.

[8] Сирийский ученый, факих, религиозный авторитет в исламском мире. Он оставил более 60 книг по наукам шариата, литературе, тасаввуфу, философии, социологии религии и проблемам цивилизации, которые оказали большое влияние на общественную мысль исламского мира.

[9] Здесь использован перевод смыслов Корана из издания «Калям Шариф» [1].

например при толковании текста Корана, – это знание его уместности, времени и места его откровения. Знание мекканских и мединских аятов, и отменяющее, и отмененное в нем. Комментатор должен иметь и освоить другие знания, помимо наук о языке, морфологии и риторики.

Список источников и литературы

1. Коран. Калям Шариф. Перевод смыслов. Казань: Хузур, 2019. 640 с.

2. *Абд аль-Кахир аль-Джурджани*. Даляиль аль-И'джаз (Доводы неподражаемости). Изд. 2-е. Бейрут: Дар аль-Ма'рифа, 1998. 240 с.

3. *аль-Вахиди Абу аль-Хасан Али бин Ахмад ан-Нейсабури*. Асбаб ан-Нузуль (Причины ниспосылания). Ад-Даммам: Дар аль-Ислах, 1992. 488 с.

4. *Мухаммад Са'ид Рамадан аль-Буты*. Аль-Мар'а байна тугйан ан-низам аль-гарби ва лятаиф ат-ташри' ар-раббани (Женщина между тиранией западной системы и тонкостями божественного законодательства). Дамаск: аль-Фикр, [б. г.]. 230 с.

5. *Мухаммад Шахрур*. Нахв усуль джадида ли аль-фикх аль-ислями (На пути к новым основам исламского права). Дамаск: аль-Ахали ли ат-тыба'ат ва ан-нашр, 2000. 383 с.

Иванов И. Д.

Христианское осмысление произведения Карло Коллоди «Пиноккио»

Научный руководитель Багге М. Б.,
доцент

Санкт-Петербургская духовная академия

(г. Санкт-Петербург)

Аннотация. *Статья посвящена христианскому осмыслению произведения Карло Коллоди «Пиноккио», в котором наивысший урок – это возможность осознать, что спасение начинается*

тогда, когда человек признаёт, что, прячась за рамками определенных взглядов и убеждений, он не готов увидеть истину.

Ключевые слова: *христианство, спасение, Карло Коллоди, Пиноккио, кардинал Джакомо Биффи, отцовство, истинная любовь, притча о блудном сыне, пророк Иона.*

Каждое прочтение любого произведения – это не просто обращение к определенным мыслям автора. Когда мы берем в руки литературное произведение, то немедленно предстаем перед встречей. Встреча может быть деловая, романтическая, а может быть просто безмятежный разговор. Нередко опытный читатель может сразу же по обложке сказать, какой же будет встреча. Так уж сложилось, что многие книги принято читать только конкретной категории людей: взрослым или детям. Так и произошло с произведением Карло Коллоди «Пиноккио», которое считается исключительно детской книжкой о приключении деревянной марионетки.

Когда мы слышим о Пиноккио, в нашей голове непременно возникают ассоциации с произведением Алексея Толстого «Золотой ключик, или Приключения Буратино». Но история, рассказанная Алексеем Толстым, – о том, как кукла освобождается от назойливых веревочек, в то время как история Пиноккио – рассказ о трансформации куклы в человека. В этом приключении каждый взрослый начинает удивительным образом узнавать себя. А простое описание марионетки, которая из «плохой» становится «хорошей», превращается в важное признание того, что истинная свобода не может осуществиться вне единения человека с Отцом и вне встречи человека самого с собой.

Карло Лоренцини родился 24 ноября 1826 г. Ранние годы будущего писателя и журналиста прошли в небольшой итальянской деревне Коллоди, где проживала его мать. Именно в честь этого местечка Карло Лоренцини возьмет себе псевдоним. Сразу после окончания школы молодой Карло отправляется на обучение в духовную семинарию. Однако во время учебы молодой человек понимает, что в нем совсем отсутствует тяга к священству. Ища себя по дороге жизни, Карло Лоренцини оказывается в College of the Scolopi Fathers. Именно здесь Карло знакомится с риторикой и философией [1].

Возможно, именно этот факт и подводит нас к тому, что изначально простое и детское произведение оказывается глубоко серьезной историей об отношении каждого человека с Отцом. Коллоди в своем труде обращается к читателю и осознанно рисует слишком простые картины. Ему не нужно гнаться за аудиторией. Его картины, при всей изначальной простоте, оказываются слишком глубокими. И это весьма сильно контрастирует, ведь человеку, листающему «простую книжку», тяжело поверить, что маленькая и такая самобытная марионетка была самым обычном куском дерева, подобно тому как некогда бывший пылью Адам становится царем земли.

Сказка Карло Коллоди наполнена не только христианскими образами, о которых будет сказано позже. Она в самом начале выводит на сцену одну из важнейших проблем современности в ярких образах мастера Вишни и Джузепетто как столкновение двух мировоззренческих позиций: материалистического и религиозного. И если Джузепетто – главный герой, любовь которого становится спасительным маяком для его Пиноккио, то мастер Вишня оказывается вполне понятным персонажем, у которого есть лишь два принципа жизни: истина только то, что можно потрогать, и не может произойти то, чего не было ранее. Именно из-за такого отношения к жизни люди, слушающие Христа, вовсе не услышали Его учения [3]. Они были ослеплены идеей получения всех благ мира здесь и сейчас. Они не смогли распознать того, что чудо кроется в самом учении Спасителя. Для них было важно понять, какой силой Иисус Христос творит чудеса. Им совсем был не важен вопрос: а почему Он творит? Для такого человека нет тайн, а его жизнь становится бессмысленной. Потому что даже если рядом и произойдет чудо, то, подобно мастеру Вишне, захочет отправить его в камин и приготовить себе чечевичную похлебку.

Возвращаясь к образу бедного Джузепетто, необходимо сказать, что главный герой сказки совсем не Пиноккио. Главный герой – Отец. Его спасительная любовь оживляет деревянного человечка. Полено, пройдя через многое, в итоге превращается в мальчика. Между этими состояниями всегда есть то, что называется истинной свободой во Христе. Вся история жизни христианина –

путь. Путь, который не является мощеной мостовой, скорее это удивительная кривая.

Невообразимым образом во время чтения на месте деревянной марионетки оказывается взрослый читатель. Как часто в момент совершения неразумных поступков, которые неминуемо должны нас погубить, уже отчаявшись и смирившись с неминуемостью положения, мы ощущаем указание на спасительный путь.

Джузепетто будет не раз сожалеть о своем строптивом творении, но будет бессилен сделать что-то. Он так полюбил деревянного сына, что готов будет переносить лишения и невзгоды, лишь бы не отнять его свободу: сесть в тюрьму, будучи невинным, и продать единственную куртку. Именно поэтому сказка «Пиноккио», как и притча о блудном сыне, – гимн жертвенной любви отца.

Пиноккио входит в новый мир и всячески пытается освободиться от взора Отца. Но вхождение в новый мир, где нет места для отца Пиноккио, – вхождение в суровую действительность скорби и пустоты. Мир без Отца враждебен нам, и даже сам Пиноккио оказывается враждебен самому себе. Оказывается, что Пиноккио постоянно нуждается в отце, и эта нужна открывается в опыте голода.

Именно в этом месте проводится параллель с евангельской притчей о блудном сыне (Лк. 15:11–32). Сын тоже пытался войти в новую реальность, в которой он не будет зависим от отца, но удивительным образом «новый мир» становится враждебным. В какой же момент приходит это осознание? Совсем не в момент, когда подошли к концу все деньги и веселье, а тогда, когда в далекой стране начался голод. Именно опыт голода заставляет сына откликнуться на зов Отца. Сын не знает, ждет ли его отец, изменил ли отношение к нему… Он знает лишь то, что нуждается в нем! Когда Пиноккио, соприкоснувшийся в «новым миром», лежит в полном отчаянии у камина, тоже понимает, что нуждается в Отце.

Именно здесь мы можем смело сказать, что притча о блудном сыне становится притчей о любящем отце. В притче совсем нет места подробному разбору греха сына, главное место занимает любовь отца. При таком прочтении всем знакомой притчи мы можем взглянуть более ясно на безграничное милосердие Бога,

которое открывается на протяжении всей нашей жизни, ведь наша жизнь – путь со Христом. Это удивительное путешествие по пути человечности, которая раскрывается в послушании Отцу. Несомненно, очень часто человек, уподобляясь блудному сыну, пытается стать самодостаточным и избежать «зависимости» от отца. Но каждый новый шаг в «новую» реальность приводит лишь к безразличию и суете, которые пожирают нас, как огонь камина, опаливший ноги Пиноккио.

И вот тут мы чудесным образом снова видим, как простая сказка становится удивительным христианским нарративом. Пиноккио ждет отца, он жаждет встречи с ним, он полон решимости исправиться, но как только отец починит ему ноги, то он снова убежит… До конца книги они так и не встретятся. Повествование обретет совсем трагичный тон жизни без Отца, где наивысшей драматической точкой станет сцена в самой середине сказки, когда Пиноккио висит на дереве и восклицает: «Ах, отец мой! Если бы ты был здесь…». Но, как было сказано ранее, Пиноккио и «блудного сына» спасает и ведет по дороге жизни безграничная любовь Отца. Можно сказать, что в какие-то периоды жизни единственный, кто был рядом, – Отец [3, p. 88].

Еще одним ярким образом, который открывается в контексте христианского осмысления сказки «Пиноккио», является история, помещенная в самом конце произведения. Этот эпизод рассказывает, как удивительным образом деревянная кукла оказывается в теле акулы. Находясь в полном отчаянии и отрешенности, наш герой теряет даже малейшую веру в освобождение, но именно здесь он находит отца. И тут у нашего героя снова возникает состояние шока, потому что его бесконечные скитания окончены. На самом дне, будучи поглощенным морским чудищем, Пиноккио находит спасение. Ровно так же, как Иона, находящийся в бушующем море и безвыходной ситуации, становится спасенным милостью Бога. Пиноккио, как и Иона «из недр рыбьих», закричал от безысходности, и Отец прислушался к его голосу. Будучи погребенными, они были спасены и возвращены к свету любовью Отца, чтобы вновь обрести дух послушания [3].

Эти параллели – прекрасная иллюстрация того, что простая басня облекается чудесным смыслом. Истина может быть

подаваема самыми различными способами и быть написана на нескучном и несложном языке. При таком отношении становится ясно, что за зашифрованным языком сказки Коллоди стоит уже не просто увлекательное приключение деревянного человечка, а история христианина. История, которая не лишается смысла, если она наполнена стремлениями и ошибками. История о том, как, получая истинную свободу, стать истинным сыном своего Отца. Если первый шаг в этом направлении – послушание Отцу, то последний – полный и окончательный переход к высшей природе: обожествление духа начинается в жизни и непременно откликается в одухотворении материи. Человек, уподобляясь воскресшему Спасителю, делает выбор в пользу жизни в славе и навсегда избавляется от ловушки зла [2, p. 89].

Подводя итог размышлению, хочется привести слова кардинала Биффи, который, анализируя простую сказку, сказал: «Возможно, найдутся те, кто захочет увидеть в этом труде неоправданную попытку заманить такого светского и свободного человека, как Коллоди, под святые знамена… но нашим намерением было лишь уловить и проявить игру Отца, Который с радостью нагружает Своим посланием самые разрозненные слова, даже те, которые на первый взгляд кажутся неподходящими и далекими» [2, p. 185].

Самый высший урок, который мы можем уяснить из истории Карло Коллоди и его литературного произведения «Приключения Пиноккио», – спасение начинается тогда, когда человек осознает, что, прячась за рамками определенных взглядов и убеждений, он не готов увидеть истину.

Список источников и литературы

1. *Bertacchini R.* Il padre di Pinocchio: Vita e opere di Collodi. Milano: Camunia, 1993.

2. *Biffi G.* Contro Maestro Ciliegia. Commento teologico a «Le avventure di Pinocchio». Milano: Jaca Book Reprint, 2020.

3. *Biffi G.* Pecore e pastori: riflessioni sul gregge di Cristo. Siena: Cantagalli, 2008.

Изюмов М. М.

Современные доктринальные документы ряда христианских конфессий о транссексуализме

Научный руководитель Сатомский А. С.,
кандидат теологии

Ярославский государственный педагогический
университет им. К. Д. Ушинского

(г. Ярославль)

Аннотация. *Статья посвящена обзору мнений ряда христианских конфессий относительно транссексуализма, выраженных в вероучительных документах Церквей.*

Ключевые слова: *христианство и транссексуализм, социальная концепция, гендерная теория, документы христианских конфессий.*

Транссексуализм, т. е. желание смены пола, – одно из множества явлений постмодернистского общества, порождающее противоречия и в христианской среде. Как следствие, многие Церкви стремятся изложить свою позицию по данной проблеме, дать ответы на вопросы, беспокоящие паству, и урегулировать статус транс-людей внутри общины. Обычно это находит отражение в ряде официальных документов или сборниках, излагающих базовые положения учительства Церкви.

Позиция Русской Православной Церкви (РПЦ) по рассматриваемой проблеме содержится в «Основах социальной концепции» – документе, утвержденном на Архиерейском соборе 2000 г. Данное явление характеризуется как болезненная форма извращения человеческой сексуальности. Церковь «не может одобрить» такого рода «бунт против Творца» и не считает смену пола действительной. Более того, такой человек не может вступать в церковный брак, а также быть рукоположен [5]. Таким образом, РПЦ занимает довольно традиционную позицию по проблеме. В 2020 г. Специальная богословская комиссия, назначенная Константинопольским патриархом Варфоломеем, опубликовала

документ «За жизнь мира», своего рода аналог «Основ социальной концепции». Документ констатирует существование разных сексуальных идентичностей, отмечая как социальный, так и врожденный характер их генезиса, а также недопустимость дискриминации на почве сексуальности. Позиция Церкви состоит в том, что «идентичность человека заключается, прежде всего… в образе и подобии Божиих, присутствующих во всех нас», которые и следует искать друг в друге [2]. Здесь виден более инклюзивный подход к данной теме.

В целом негативно оценивает феномен транссексуализма Католическая Церковь. «Катехизис Католической Церкви» прямо не высказывается о данном явлении. Он утверждает, что «каждый обязан принять свою сексуальную идентичность». Однако документ говорит только о мужчине и женщине, в том числе в контексте брака [3, с. 155]. «Молодежный катехизис Католической Церкви» также использует подобную риторику в этом вопросе [10, с. 150]. В 2019 г. Конгрегация католического образования и ее префект Джузеппе Версальди опубликовали документ “Male and Female He Created Them: Toward a Path of Dialogue on the Question of Gender Theory in Education” («Мужчину и женщину сотворил их: на пути к диалогу по вопросу гендерной теории в образовании»), предназначенный для родителей, учащихся, учителей, епископов, священников, церковных движений и т. д. В нем изложена позиция Католической Церкви по поводу стремления человека к смене пола и гендерной теории, отводящей биологические различия между мужчиной и женщиной на задний план и концентрирующейся на социальном аспекте – гендере, и последовательная критика этих явлений. Документ акцентирует внимание на опасности размытия границ между мужским и женским, психологических проблемах, стоящих за этим, а также репродуктивной проблеме, вытекающей из биологических манипуляций. Указывается, что слова «и сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1:27) являются корнем христианской антропологии и передают суть животворящих отношений между мужчинами и женщинами, которые приводят их в тесный союз с Богом. Утверждается, что человеческая природа должна быть понята на основе единства тела и души, отличного от какого-либо физического или натуралистического подхода. Документ сообщает, что выход за

рамки понятий «мужчина» и «женщина» абсурден, а теории, подобные гендерной, направлены на уничтожение концепции природы. Помимо этого, неоднократно высказываются опасения по поводу того урона, который гендерная теория наносит институтам семьи и обществу в целом [4]. Римско-католическая Церковь (РКЦ) имеет несколько другой подход по сравнению, например, с РПЦ. Из-за специфики ее паствы она использует более мягкую риторику. Имея больший опыт взаимодействия с подобными явлениями, РКЦ критикует транссексуализм не прямо, а через демаргинализующую его гендерную теорию. В документе делается акцент на огромной значимости понятия мужского и женского и института традиционной семьи.

Крупные протестантские объединения на территории РФ, такие как Российский объединенный Союз христиан веры евангельской, Российский Союз Евангельских Христиан-Баптистов, Церковь адвентистов седьмого дня и т. д., имеют схожие взгляды на проблему транссексуализма и излагают их в документе «Социальная позиция протестантских церквей России» 2003 г. Они во многом повторяют позицию РПЦ, также утверждая болезненную природу транссексуализма и его идейное расхождение с принципами, изложенными в Священном Писании [8].

Помимо этих Церквей, будет упомянуто лишь о двух западных как наиболее крупных, так как из-за огромного количества протестантских деноминаций, не представляется возможным рассмотреть позицию каждой из них по рассматриваемой теме.

Первая из них – Церковь Англии. Активные действия в этом направлении на доктринальном уровне развернулись в 2017 г., когда на собрании Генерального Синода Церкви Англии было признано необходимым приветствовать транссексуалов и утверждать их в приходской жизни. Помимо этого, данное предложение, принятое Синодом, также ссылается на Библию (Быт. 1:27) и свидетельствует, что «образ Божий есть не то, чем обладают люди, а то чем они являются. Это понятие выходит за рамки расы, пола и любых других определяющих человеческих аспектов». Утверждается, что «все человеческие личности сотворены в Божьем образе», и что «во Христе», согласно апостолу Павлу, нет мужчины или женщины (Гл. 3:28), что подчеркивает «существенное единство, которым наслаждаются все христиане,

основанное на их общей идентичности как последователи Иисуса…» [9]. Более того, в 2018 г. Церковь Англии опубликовала руководство для приходов по приему транссексуалов, в котором изложена новая вариация богослужебного чина Утверждения Веры Крещения (Affirmation of Baptismal Faith) для людей, желающих отметить смену пола в церковном смысле [6].

Таким образом, мы наблюдаем, что отдельно взятая Церковь может и вполне положительно относиться к транссексуализму. Более того, легитимизировать смену пола в литургических практиках.

Однако в западном Протестантизме встречаются и более консервативные взгляды на транссексуализм. Таковые исповедует и Южная Баптистская Конвенция (SBC) – крупнейшая христианская конфессия после Католической Церкви на территории США. В исповедании веры “The Baptist Faith and Message” («Баптистская вера и миссия») от 2000 г. она указывает, что «человек – особое творение Бога, сотворенное по Его образу. Бог создал мужчину и женщину как венец Своего творения. Дарованный Богом пол, таким образом – часть ценности Божьего творения» [1]. В 2014 г. Конвенция приняла резолюцию “On Transgender Identity” («О трансгендерной идентичности»), где, принимая во внимание ряд социальных и культурных факторов, постановила, что «гендерная идентичность определяется биологическим полом, а не самовосприятием – восприятием, на которое часто влияют падшая человеческая природа вопреки Божьему замыслу», а также выступила против «попыток изменить свою телесную идентичность с целью переделать ее в соответствии с воспринимаемой гендерной идентичностью» и пообещала и в будущем противостоять усилиям лиц, участвующих в деле «признания трансгендерной идентичности как достойной нравственной похвалы» [7].

Таким образом, транссексуализм, а также развитие гендерной теории нашли отражение в ряде доктринальных документов разнообразных христианских конфессий. При этом в своей аргументации Церкви часто прибегают к ключевым христианским доктринам и интерпретации важнейших библейских текстов, трактуя одни и те же фрагменты по-разному, а отношение к рассматриваемым темам варьируется от неприятия до открытости. Впрочем, все вышеупомянутые случаи могут удивлять или даже

шокировать, однако в более глобальном рассмотрении становится понятно, что это не что иное, как одна из множества попыток христианского мировоззрения догнать или даже перегнать собственную тень – идеи постхристианского и постмодернистского общества, дать ответы на вопросы спасения человеческой души, к чему во все времена стремилось христианское богословие.

Список источников и литературы

1. Баптистская вера и миссия // Официальный сайт документа «Баптистская вера и послание». URL: https://bfm.sbc.net/баптистская-вера-и-миссия.

2. За жизнь мира. На пути к социальному этосу Православной Церкви // Официальный сайт Греческой православной архиепископии Америки. URL: https://www.goarch.org/social-ethos.

3. Катехизис католической церкви: компендиум / пер. и науч. ред.: П. Сахаров, О. Карпова. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2007. 216 с.

4. Мужчину и женщину сотворил их: на пути к диалогу по вопросу гендерной теории в образовании // Официальный сайт Ватикана. URL: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_en.pdf.

5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. 2-е изд. М.: Отдел внешних церковных связей Московского патриархата, 2008. 174 с.

6. Пастырское руководство для использования в сочетании с утверждением веры при крещении в контексте гендерного перехода // Официальный сайт церкви Англии. URL: https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2018-12/Pastoral%20Guidance-Affirmation-Baptismal-Faith.pdf.

7. Резолюция «Трансгендерной Идентичности» // Официальный сайт Южной Баптистской Конвенции. URL: https://www.sbc.net/resource-library/resolutions/on-transgender-identity/.

8. Социальная позиция протестантских церквей в России // Официальный сайт Консультативного совета глав протестантских Церквей России. URL: https://всепротестанты.рф/social.

9. Справочная записка Генерального секретаря Генерального Синода Уильяма Найа от июня 2017 года // Официальный сайт

церкви Англии. URL: https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2017-11/gs-2071b-welcoming-transgender-people-a-note-from-the-secretary-general.pdf.

10. YOUCAT. Молодежный катехизис Католической Церкви / под ред. П. Сахарова; пер. с нем. Г. Куделич [и др.]. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2013. 305 с.

Макаров И. И.

Теологический контекст в классическом музыкальном искусстве

Научный руководитель Игнатьев Д. Ю.,
доцент

Русская христианская гуманитарная академия
им. Ф. М. Достоевского

(г. Санкт-Петербург)

Аннотация. *В классической музыке заложены концепты, раскрывающие теологический взгляд на бытие человека. Композиторы классического наследия находились в религиозной парадигме мира и осознанно вводили в свои произведения духовное измерение человеческих отношений. Теологический контекст основных бытийственных смыслов в русской музыке возможен благодаря рецепции церковно-певческой традиции.*

Ключевые слова: *русская музыка, музыкальная теология, теология искусства, П. И. Чайковский, Г. В. Свиридов, церковное пение.*

Изучение теологического основания христианской певческой традиции дает возможность иначе взглянуть на идейный контекст многих музыкальных произведений. Композиторы русского классического периода хорошо разбирались в символике церковного пения и осознанно вводили богослужебные музыкальные интонации и некоторые молитвенные тексты в свои оперы, симфонии, сюиты, песни. Даже прикосновение к

исключительно религиозной музыке давало авторам возможность глубоко проникать в теологические смыслы и тем самым предоставлять слушателям в концертном зале или участникам литургического действа в храме постигать таинственный план духовного бытия.

На примере очень популярного у европейских композиторов жанра реквием можно увидеть особенность смыслового подхода к воплощению латинского текста и авторской музыки. С теолого-эсхатологической стороны самой известной части «Реквиема» "Dies irae" П. И. Чайковский опережал современников в осмыслении духовно-нравственной будущности человечества. В его романсе «Новогреческая песня» на стихи А. Н. Майкова в начале намеренно звучит неизмененная мелодия григорианского напева "Dies irae", а слова словно взывают из глубин ада о происходящем на земле. Но в этой кажущейся бесперспективности происходящего П. И. Чайковский в средней части дает просвет обреченной возможности обратиться к свету, он словно предупреждает потомков, но не запугивает их, как это можно услышать в апокалиптических звуках "Dies irae" в «Реквиемах» В. А. Моцарта и Дж. Верди. Герой «Новогреческой песни» – название тоже говорящее – небезнадежно повествует о вопрошающих из ада, в его грусти есть мажорные всполохи надежды на милосердие Христа. Автор преодолевает теологическую неясность состояния умерших душ ожиданием оправдания через Воскресение [9].

Глубинное понимание заложенных в произведениях великих композиторов духовных смыслов возможно только при вдумчивом изучении теологических основ церковно-певческих гласов и обиходных мелодий. Мы можем увидеть результат такого подхода в операх М. П. Мусоргского «Борис Годунов» и «Хованщина», Н. А. Римского-Корсакова «Сказание о невидимом граде Китеже и деве Февронии», П. И. Чайковского «Иоланта» и «Пиковая дама».

Пожалуй, самой духовной оперой русского классического наследия можно назвать «Пиковую даму» П. И. Чайковского. Не случайно композитор делает историю героев сюжета настолько отличной от пушкинского первоисточника [6]. Это не любовная история, не детектив, не повод блеснуть вокально-музыкальными изысками. Это глубокое теолого-онтологическое рассуждение автора о векторе исканий человеческой души в будничных

обстоятельствах. Стихия метания между денежным статусом и искренними чувствами приводит к помешательству и даже самоубийству. Этому предшествует момент явной возможности обратиться, измениться, найти трансцендентные силы для укрепления воли к жизни и любви, отвергнув социальное принуждение быть изгоем.

Сцена в казарме через церковные гласовые интонации дает нам конкретное понимание теологического контекста оперы. Текст и мелодия, соотнесенные с гласами заупокойной службы, убеждают героя в возможности обрести счастье. Осознание восприятия помощи от Бога, желание измениться под его волей и переориентация жизненных принципов в итоге могут позволить услышать призыв к пасхальному осмыслению жизни. Но это преображение случается уже не с героем, потому что он отказался от вечности там, в казарме, поэтому и логично его самоубийство в игорном доме. Преображение, однако, случилось в душах других игроков, поющих над телом покойного панихиду, православный реквием, с финальными мажорными интонациями, свидетельствующими о милосердно-оправдательной теологической концепции.

Теологию евхаристической песни и литургического благодарения можно услышать в опере П. И. Чайковского «Иоланта». Через финальное пение «Хвала Тебе, Творец», аналогичное столь любимому на Западе «Аллилуйя», и возглашение евангельско-богослужебного клича «Осанна в вышних» автор говорит о причастности внутреннему Свету как причастности Самому Христу. Жертвенность, оказывается, не является необходимостью прозрения, просвещения, спасения, она «нормальное» состояние любящего сердца, без всякого мучительного ограничения или разделения. Ангелоподобный песенный ум не страдает от незрячей ограниченности тела, потому что он видит и даже осязает душой [8].

Германну в «Пиковой даме» было необходимо ответить на призыв – через покаяние обрести Истину и стать счастливым, а не безумным, т. е. игнорировать обстоятельства ради высшей духовной цели. Иоланта же изначально не нуждалась в видимых подпорках для своего счастья, но обстоятельства только подчеркнули ее видение Истинного Света, потому что ее сердце было по-настоящему любящим.

По М. Хайдеггеру, музыкальное искусство есть становление истины [12]. Богослов Дж. Бегби ставит вопрос: «Какое место есть для музыки в вере, которая зависит от Бога, использующего человеческие слова, чтобы сделать Себя познаваемым?» (“What place is there for music in a faith that depends on God using human words to make himself known?”) [13]. Данная теологическая антиномия преодолевается в музыке, например у Н. А. Римского-Корсакова в «Китеж-граде». Звучащая там интонация православной богослужебной херувимской песни «Старо-Симоновская» является песнью восхождения к ангелам. Даже музыка «Сечи под Керженцем» не звучит столь драматично, как в иных батальных увертюрах, потому что сказочность, некий сакральный символизм, довлеет над всем в истории идеального невидимого грешникам Града, спасенного самим Богом от поругания. Теология непоруганной красоты и чистоты – центральная концепция достаточно скупого на религиозные чувства композитора самой литургической оперы русской культуры [4].

Завершитель классической плеяды русских композиторов Г. В. Свиридов выразил свое концептуальное видение возможности онтологического преображения человечества в музыке на сакральный текст восточно-православной традиции. Славянский перевод восьмого кондака акафиста Богородице «Странное Рождество видевше» благодаря авторской музыке дает возможность исполнительской нюансировке, подчеркивающей главный смысл повествования. Авторская задумка, всеми исполняемая, это subito piano – специальный музыкальный эффект на слове «смиренный» для выражения умаления Христа при боговоплощении. «Аллилуйя» в этом произведении звучит как космическая песнь благодарных душ за то, что Бог стал человеком. В православно-теологическом контексте это звучит еще и так, что вочеловечение Бога случилось ради обожения человека. Иными словами, акафист в честь Благовещения обретает перспективу гимна Рождеству Христа, Его Воскресению, и благодарственной песни о даровании человеку вечной жизни в Боге. Уникальность музыкального подхода Г. В. Свиридова подчеркивает и особенный теолого-практический статус всего акафиста как единственно возможного богослужебного в контексте Великого поста, который является смысловой подготовкой к пасхальному торжеству [10, с. 123, 605].

Два русских философа XX в. так высказались о возможностях музыки быть смыслообразующей для человека. «Из мелоса рождаются в культуре принципиальные смыслы», – сказал М. С. Уваров [11, с. 12–19]. «Музыка есть искусство интонируемого смысла», – ранее произнес Б. В. Асафьев [1, с. 344]. Какие это смыслы? Теологически, это некий миропорядок, приближающий нас к лицезрению божественного космоса, который есть упорядоченная, т. е. продуманная Создателем и влияющая на сопричастных ей, красота.

Это подчеркивал И. Ф. Стравинский, полагая, что «феномен музыки дан нам единственно для того, чтобы внести порядок во все существующее…» [2, с. 550]. Некий теологонаправленный вектор присутствует у И. А. Ильина: «Христос указал в любви последний и безусловный первоисточник всякого творчества, а следовательно, и всякой культуры… Вот почему христианин не верит в культуру без любви» [3, с. 302].

Таким образом, с помощью упомянутых композиторов и философов можно составить некоторую теологическую последовательность: КРАСОТА – ПОРЯДОК – ИСТИНА – ЛЮБОВЬ – ВЕЧНОСТЬ. Подтверждение такой перспективе находим у композитора М. О. Штейнберга, создавшего единственное выявленное на сей день духовное произведение, вероятнее всего, для концертного исполнения, но которое полностью соответствует теологии церковно-певческой системы Русской Православной Церкви [5, с. 117–120].

В «Страстной седмице древних напевов» автор дает понять, что музыка есть дар Бога человеку. Именно Бог научил человека петь. Духовная музыка М. О. Штейнберга вторгается в душу, чтобы интонациями страстны́х молитвословий отрезвить ум. Ведь человек одурманен идеями справедливости, полной осведомленности, собственного мнения, а музыка поет только об одном – о даре Бога человеку, о Любви, которую часто можно услышать только через музыку.

В самом начале цикла «Страстная седмица» звучит «Аллилуйя» восьмого гласа как богослужебный прокимен, своей мелодией предваряющий особо значимый момент для осмысления. Сначала автор дает неизменный одноголосный древний вариант, а затем – в своей инкрустированной гармонизации. Создается ощущение, что в гармонии мелодия звучит стилистически более

«по-русски», хотя одноголосный знаменный распев исключительно древнерусского происхождения. В этом загадка русской музыки рубежа XIX–XX вв. Не только М. О. Штейнберг, но и П. Г. Чесноков, также оставшийся после революции в России, делает духовную музыку подчеркнуто русской по стилю, даже отвергая традиционный знаменный распев. То, что лишь предчувствовал П. Г. Чесноков, М. О. Штейнберг осознал и воплотил математически точно. Он намеренно сохраняет народно-русское стилистическое звучание, накладывая его на древнерусскую знаменную основу, обрамляя устоявшейся классической гармонией, чтобы сохранить то, что единственно свяжет новую безумную большевистскую Россию с ее традицией и настоящим духовным основанием. Это не щегольская стилизация, а глубоко идейная авторская задумка ради грядущего национального спасения.

По М. О. Штейнбергу, музыкальная теология бытия устремлена в трансцендентный мир. Это мир мечты. В нем хочется жить. Наверное, рай именно такой. Возможно, ангелы такую музыку поют на небе. С. В. Рахманинов сделал «Всенощное бдение», гармонизовав знаменный распев, – да, это вселенная. А. Т. Гречанинов сочинил «Страстную седмицу» – там драматургическое полотно. Но М. О. Штейнберг создал музыку, на которой Бог объясняется человеку в любви. В музыке, и вообще в искусстве, как считается, лучше всего удаются злые образы, ведь они яркие, привлекательные, рейтинговые. У М. О. Штейнберга нет ни одной негативной ноты, все вдохновлено Богом, и в этой красоте раскрывается драматургия божественной реальности.

Такая музыка теологична. Она не может разрушать, но должна облагораживать и возвышать. Устремленность к Богу проявляется в смыслах мелодики и слов. Антиномичность в некоторых музыкальных произведениях классического наследия не должна смущать, потому что во многом эти произведения отражают антиномичность страстного трехдневия Великого Четверга – Страстной Пятницы – Благословенной Субботы. Христос максимально близок с апостолами на Вечери, но тут же он далек и слаб во время ареста. Несправедливая казнь на Кресте, а Спаситель благословляет совершивших это. Покой субботы, а Христос в шеоле спасает души праведников. И вот тот момент, когда в необъяснимой уму и сердцу тишине раздается весть о Воскресении.

Таков теологический принцип главных духовных произведений классического музыкального наследия [7, с. 112].

Список источников и литературы

1. *Асафьев Б. В.* Музыкальная форма как процесс. 2-е изд. Л.: Музыка, Ленингр. отд-ние, 1971. 378 с.

2. *Бонфельд М. Ш.* Музыка: Язык. Речь: опыт системного исследования музыкального искусства: моногр. СПб.: Композитор, 2006. 648 с.

3. *Ильин И. А.* Основы христианской культуры // Ильин И. А. Собрание сочинений: в 10 т. М., 1993. Т. 1. 400 с.

4. *Комарницкая О. В.* Скрытые смыслы содержания оперы Римского-Корсакова «Сказание о невидимом граде Китеже и деве Февронии». URL: http://www.rimskykorsakov.ru/komarnitskaya.html (дата обращения: 17.04.2023).

5. *Луконина О. И.* Образ красоты в композиторском творчестве М. О. Штейнберга // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2012. № 4, ч. 1. С. 117–120.

6. *Лысенко С. Ю.* Опера П. Чайковского «Пиковая дама» как феномен художественной интерпретации: синергетический аспект // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2013. № 23. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/opera-p-chaykovskogo-pikovaya-dama-kak-fenomen-hudozhestvennoy-interpretatsii-sinergeticheskiy-aspekt (дата обращения: 20.04.2023).

7. *Макаров И. В.* Религиозно-философское постижение музыкального творчества в XX веке // Христианское чтение. СПб., 2019. № 2. С. 107–118.

8. *Макарова А. Л.* Мистериальные прообразы в оперном творчестве П. И. Чайковского: дис. … канд. искусствоведения. Магнитогорск, 2017. 260 с.

9. Петр Ильич Чайковский и сегодняшние проблемы церковного пения: докл. митрополита Волоколамского Илариона на I Междунар. съезде церков. регентов. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/4484441.html (дата обращения: 10.04.2023).

10. *Свиридов Г. В.* Музыка как судьба / сост. А. С. Белоненко. М.: Молодая гвардия, 2002. 798 с.

11. *Уваров М. С.* Мелос и логос философии // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. 2003. Сер. 6, вып. 2. С. 12–19.

12. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 47–120.

13. Music aided theology – 2010 New College Lectures Highlights (Prof Jeremy Begbie). URL: https://youtu.be/7Mm4t9B87Kg (дата обращения: 19.04.2023).

Миронов В. А.

Религиозные нормы как один из источников построения гражданского общества

Научный руководитель Емелина Л. А.,
доцент

Институт государственной службы и управления
Российской академии народного хозяйства
и государственной службы при Президенте
Российской Федерации

(г. Москва)

Аннотация. *Автором рассматривается роль религиозных норм в формировании гражданского общества. Проведен комплексный историко-правовой анализ, в рамках которого на конкретных примерах продемонстрировано место религиозных норм в вопросах, связанных с государством и правом.*

Ключевые слова: *религия, философия, нормы, гражданское общество, государство, право.*

Гражданское общество является фундаментальным институтом в рамках идеи построения современного и гармоничного правового государства.

Стоит отметить, что данный институт до сих пор не обладает однозначной научной интерпретацией: изучению вопросов,

связанных с гражданским обществом, а также попыткам дать ему окончательное и наиболее убедительное определение, посвящен существенный массив работ [5, с. 15].

Однако, по мнению автора, наиболее пристальное внимание стоит обратить на одного из основоположников идеи гражданского общества –
Г. В. Ф. Гегеля. Считаем, что именно данный философ выразил крайне важное замечание относительно гражданского общества: при выведении определения данному феномену весьма открыто поставил под сомнение существование всеобъемлющей свободы в его рамках. Это принципиально для исследуемого вопроса, так как современная социальная и политическая повестка нередко весьма тенденциозна. Поверхностный популизм и попытки выдавать желаемое за действительное – дамоклов меч нашего времени, заслоняющий собой истинную научную объективность по отношению к окружающим явлениям.

Применительно к тематике исследования опасность подобных допущений выражается в определении гражданского общества в качестве априорной детерминанты демократического государства, которая возникает в нем сама собой.

Это абсолютно неверно. Гражданское общество строится на постоянном и динамичном экономическом, социальном, политическом и, что крайне важно, духовном взаимодействии его субъектов. Данное взаимодействие не хаотично, следовательно, должно и в итоге подчиняется некоей системе правил [6, с. 10–11].

Крайне важным здесь будет вновь обратиться к Г. В. Ф. Гегелю, который рассуждал: «Суть дела исчерпывается не своей целью, а своим осуществлением, и не результат есть действительное целое, а результат вместе со своим становлением» [2, с. 9].

Подобное умозаключение находит применение именно в характеристике явления гражданского общества: «Особенная цель посредством соотношения с другими придает себе форму всеобщего и удовлетворяет себя, удовлетворяя вместе с тем стремление других к благу» [3, с. 228].

Приведенная характеристика, по мнению автора, и есть то метафизическое ядро, основное правило гражданского общества, следованию которому подчинены все сферы общественной жизнедеятельности. Данный универсум, «стремление к благу»,

является релевантным для любого взаимодействия обществе: каждый человек, вне зависимости от идей, которым он привержен, всегда находится в поиске своего личного «блага». Иными словами, субъективность восприятия категории «благо» в данном случае никак не влияет на объективность правила стремления к нему, так как оно свойственно человеку, исходя из его природы. В таком случае уместен вопрос: что может послужить нам понятной и удобной системой правил, которая позволит не просто с честью и ответственностью пройти данный путь, но и не спутать на нем действительно истинное с глубоко порочным, обеспечив тем самым достижение желанного «всеобщего блага»?

По мнению автора, подобной «путеводной звездой» могут стать системы религиозных норм, известные человечеству с древности. Многие ученые-правоведы вполне однозначно доказали, что религия как настоящая колыбель человеческих ценностей оказала очень серьезное влияние не только на систему моральных и этических ценностей, но и на развитие юридической мысли [10, с. 232, 236]. По нашему мнению, данное обстоятельство связано с двумя основными моментами.

Во-первых, основным источником права в период с древнейших времен до раннего Средневековья является обычай, который в свою очередь формируется естественным путем многократного повторения и последующего закрепления в общественном сознании [9, с. 37].

На обычай, как отмечают ученые, влияет множество самых разнообразных фактов и обстоятельств [4, с. 7]. С одной стороны, данный источник права формируется в рамках практической деятельности человека, т. е. отвечает на вопросы из группы «как удобнее всего». С другой стороны, обычай также подвержен многочисленным сугубо теоретическим обоснованиям, которые не имеют ничего общего с практикой и отвечают на вопросы группы «как правильнее всего», и данная категория «правильности» будет зависеть прежде всего от морально-этических установок, до сих пор во многом диктуемых именно посредством религиозных норм [13].

Так, например, в этой связи интересно сравнить расположенные очень условно рядом на исторической прямой законодательство Древнего Вавилона при Хаммурапи и Моисеево Пятикнижие.

Сравнивая законы Ветхого Завета и законы Хаммурапи, авторитетный исследователь тематики Б. А. Тураев отмечал их сходство в деталях и глубокое различие религиозной в сфере. Со слов ученого, кодексу Хаммурапи чуждо понятие преступления как грех, т. е. в этом отношении вавилонский свод законов резко отличается от законодательства Моисея с его ярко выраженным религиозным чувством. Но, будучи по духу далеки от Синая, законы Хаммурапи сходятся с Моисеевыми во многих частностях, особенно в принципе наказаний за увечья, за кровосмешение, в постановлениях против имущественного вреда [11, с. 112].

Иными словами, несмотря на отмеченную ученым общность некоторых правовых институтов, мы все равно можем наблюдать существенную разницу в подаче и посыле, следующих за данными институтами. Полагаем, это объясняется отличием в том числе религиозных условий формирования обычаев, которые легли в основу данных правовых памятников.

Представляется, что имплементация смыслов и морали религиозных норм внутрь отдельных юридических норм способны не столько качественно улучшить или ухудшить последние, сколько изменить их нравственную составляющую.

Например, современное использование религиозного опыта в законе, как кажется автору, сейчас находится прежде всего в плоскости обеспечения фундаментальных гарантий основных прав и свобод человека и гражданина, и подобный синкретизм не должен вызывать никакого отторжения.

В частности, в нашем государстве можно наблюдать большую синонимичность посылов некоторых отраслевых принципов права с религиозными заповедями (например, п. 2 ст. 1 Семейного кодекса РФ по одному из смыслов очень похож на Пятую заповедь Десятисловия), а в рамках международного опыта можно и вовсе встретить прямую смысловую общность (например, ст. 3 Всеобщей декларации прав человека почти повторяет Шестую и Десятую заповеди Десятисловия).

Во-вторых, религия всегда была важной составляющей системы социальных норм. Конкретно в период с древнейших времен и до Нового времени она занимала фактически одно из центральных мест в их иерархии [8, с. 4]. Но уже в рамках ранней Античности появился феномен права как такового, свободного от

диктата культурной основы и являющегося чистой по сути системой общеобязательных правил [10, с. 63].

Однако, по нашему мнению, не стоит считать, что с течением времени религиозная мысль потеряла актуальность перед лицом общества того времени. В качестве примера обратимся к преамбуле Эклоги:

«Во имя отца и сына и святого духа Лев и Константин, <благочестивые> императоры <ромеев>. Господь и создатель всего – бог наш, который создал человека и удостоил его самовластием, дал ему в помощь, согласно слову пророков, закон, который определил то, что следует делать, и то, чего следует избегать, а также и то, что надлежит избирать как содействующее спасению и чего нужно остерегаться как влекущего наказание» [12].

Предвосхищая возражения относительно приведения в качестве доказательства роли религиозных норм в жизни общества источника раннего Средневековья, предлагаем обратиться к почти современному паровому акту, а именно к Преамбуле Основного закона ФРГ, который был принят 23 мая 1949 г.:

«Сознавая свою ответственность перед Богом и людьми, воодушевленный стремлением сохранить свое национальное и государственное единство… немецкий народ… принял настоящий Основной закон».

Стоит сказать, что данный пример – лишь один из множества многочисленных правовых конструкций, в которых упоминается роль Бога в нашей жизни [7].

Безусловно, интенсивность роли религии в нашей повседневной жизни зависит от множества объективных факторов: степени религиозности конкретного общества, его социокультурных особенностей, от степени социальной напряженности и даже от экономического благополучия.

Однако, по убеждению автора, это никак не влияет на присутствие феномена веры в жизни каждого из нас и не отменяет того факта, что даже в рамках современного мира, где юриспруденция и богословие фактически разведены порознь, они тем не менее выполняют тождественную роль социальных регуляторов, оказывая сильное влияние на облик гражданского общества.

Приведенные в рамках данного исследования примеры, как представляется, убедительно продемонстрировали вышеизложенный тезис.

Таким образом, принимая во внимание особенную роль, которую религиозные нормы сыграли в истории становления человеческого государства и права, кажется верным утверждать, что они способны приносить пользу нашему социуму.

Предполагается, что для построения зрелого и устойчивого гражданского общества с высоким уровнем правовой культуры и чувства нравственности применим религиозный опыт, особенно богатый ясными и понятными системами координат в морально-этических вопросах. Особенно важно, что религиозные нормы во многом отстаивают именно идею «всеобщего блага» [1], которая, по мнению автора, должна составлять фундамент истинного гражданского общества.

Список источников и литературы

1. *Антоний (Храповицкий), архим.* Общественное благо с точки зрения христианской и с современной – позитивной // Богословский вестник. 1892. Т. 2, № 6. С. 413–438 (2-я пагинация).
2. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 495 с.
3. *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
4. *Дювернуа Н. В.* Источники права и суд в Древней России. Опыты по истории русского гражданского права. М., 1869. 413 с.
5. *Жичкина С. Е.* К вопросу о понятии гражданского общества // Вестник ЮУрГУ. Сер.: Право. 2010. № 18. С. 15–19.
6. *Каинов А. С.* Структура гражданского общества // Юридическая наука. 2015. № 4. С. 9–13.
7. Как Бог упоминается в Конституциях стран мира. URL: https://tass.ru/info/7899541.
8. *Калинина Е. Ю.* Право и религия как основа формирования Европейского средневекового правосознания // Юридическая наука. 2012. № 3. С. 4–7.
9. *Карасевич П. А.* Гражданское обычное право Франции в историческом его развитии. М., 1875. 488 с.
10. *Крашенинников П. В.* Времена и право. М.: Статут, 2016. 256 с.

11. *Тураев Б. А.* История Древнего Востока / под ред. В. В. Струве, И. Л. Снегирева. Л.: Соц.-экон. изд-во, 1935. Т. 1. 344 с.

12. Эклога. Византийский законодательный свод VIII века. URL: http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/ecloga.htm.

13. *Bantekas I.* Religion as a source of international law // Religion, human rights and international law. A critical examination of islamic state practices. P. 115–135.

Нестеров А. И.

Теология в цифровом контексте

Научный руководитель Грязнова Е. В.,
профессор

Нижегородский государственный педагогический университет
имени Козьмы Минина

(г. Н. Новгород)

Аннотация. *Теология в современной России признана научной специальностью. К ней предъявляются требования, как и к любой научной дисциплине. Цифровизация современного социокультурного пространства, всех сфер общественной жизни создает новые условия как для подготовки теологов, так и для реализации их профессиональной деятельности. Это вызывает ряд противоречий, которые требуют осмысления и выработки решений возникающих проблем.*

Ключевые слова: *цифровая педагогика, теология, образование, цифровая культура.*

Теологическое знание в нашей стране находится на стадии оформления в качестве комплекса теологических дисциплин в условиях цифровой культуры. Это значит, что как в научной сфере, так и в сфере образования она подвергается цифровизации [1; 6; 7].

Цифровизация социокультурного пространства происходит на основе внедрения во все сферы жизни информационных

технологий и создаваемых на их основе систем виртуальной реальности, искусственного интеллекта, цифровой образовательной среды, социальных сетей и т. п. [2; 8; 10; 11]. Эти процессы предъявляют новые требования к подготовке специалистов всех специальностей, не исключая и теологов [4; 5].

Внедрение цифровых технологий в образовательное и научное пространство связано с появлением новой формы социализации личности – цифровой [3; 10; 11]. Цифровая социализация как процесс передачи и усвоения социального опыта отличается от традиционных форм социализации прежде всего тем, что в ней появляются новые виды субъекта – информационные квазисубъекты, способные выполнять роль и функции реального субъекта. С одной стороны, такие виды субъективности ускоряют и уплотняют процесс социализации, что является требованием современного ритма жизни. С другой стороны, они трансформируют социальные отношения, к которым адаптирован человек. Меняются стиль общения и деятельности, язык коммуникации, система ценностей, способы усвоения социального опыта, содержание этого опыта. Особенно это важно, когда речь идет о теологии как гуманитарной дисциплине, как виде мировоззрения, как религиозной практике.

Исследователи проблем цифровизации теологии высказывают опасения в том, что создание цифрового теологического контента не всегда имеет только положительный эффект. Если речь идет об оцифровке редких богословских книг и текстов, что делает их доступными, то это несомненный плюс. При этом цифровое пространство может нанести и вред, искажая смысл сакральных текстов, так как цифровые технологии не позволяют проводить качественный анализ богослужебных текстов [9]. В результате происходит разрыв между богословскими и богослужебными текстами, т. е. между религиозной теорией и практикой, между смыслами и их интерпретацией.

Сохранение традиций при подготовке теолога имеет особый смысл. Теология как наука имеет предметное поле, ядром которого является та или иная религиозная традиция. Важно передавать ее новым поколениям без искажений, но на доступном и понятном для их понимания теологическом языке.

Резюмируя вышесказанное, следует сделать вывод, что при подготовке современных теологов необходимо особое внимание

уделять их цифровой социализации, формированию цифровой грамотности без потери целостности самого теологического знания, формированию навыков сохранения и передачи смыслов религиозной традиции и практики, ее актуализации в современных социокультурных условиях.

Список источников и литературы

1. *Глазков А. П.* К вопросу о влиянии цифровой эпохи на теологию // Каспий в эпоху цифровой экономики: материалы Междунар. науч.-практ. форума, Астрахань, 24–25 мая 2019 г. Астрахань, 2019. С. 271–275.

2. *Грязнова Е. В., Афанасьев С. В., Хлап А. А.* «Информационная культура» и «психологическая виртуальная реальность» как категории информационной концепции виртуальной реальности // Человек и культура. 2018. № 6. С. 83–92.

3. *Грязнова Е. В., Афанасьев С. В.* О соотношении понятий «ценности», «духовные ценности» и «культурные ценности» // Инновационная экономика: перспективы развития и совершенствования. 2019. № 5. С. 38–44.

4. *Грязнова Е. В., Мальцева С. М., Панфилова Ю. С., Уханова А. Д.* К вопросу об основных подходах к определению понятия ИКТ-компетентности педагога // Балтийский гуманитарный журнал. 2018. Т. 7, № 4. С. 266–268.

5. *Гущин Я. Д.* К вопросу о педагогическом потенциале цифровой катехизации на примере направления подготовки «Теология» в СГУ имени Н. Г. Чернышевского // Молодежь в изменяющемся мире: мировоззренческие векторы и стратегии социализации: материалы Всерос. науч.-практ. конф. молодых ученых по гуманитар. и соц. наукам, Саратов, 25 февр. 2020 г. Саратов, 2020. С. 37–42.

6. *Зайцев А. А., Новиков С. В.* Цифровая среда вечных ценностей – теология в цифре // Теологическое образование в условиях цифровой культуры: ценности, смыслы, образовательные практики: материалы Всерос. науч.-практ. конф., Екатеринбург, 27 окт. 2022 г. Екатеринбург, 2023. С. 44–49.

7. *Парамонова А. Е.* Цифровая компетентность преподавателя теологии // Современное педагогическое образование. 2021. № 10. С. 101–104.

8. *Пасхин Е. Н., Грязнова Е. В., Шиловская Е. Е.* Человек в информационном мире. М.: Пушкинский ин-т, 2010. 178 с.

9. *Теплых Г. И., Левицкая А. А.* Теология в контексте угроз цифровизации // Теологическое образование в условиях цифровизации: вызовы, смыслы, практики: сб. материалов регион. этапа V Всерос. науч.-практ. конф., Екатеринбург, 21–22 окт. 2021 г. Екатеринбург, 2022. С. 8–20.

10. *Gryaznova E. V., Treushnikov I. A., Goncharuk A. G.* The role of information culture in the formation of a cultural ideal // Perspectives of Science and Education. 2020. No. 1. P. 379–388.

11. *Gryaznova E. V., Maltceva S. M., Goncharuk A. G., Vladimirov A. A., Zanozin N. V.* Problems of virtualization and internetization of social space // The 21st century from the positions of modern science: intellectual, digital and innovative aspects. Cham, 2020. P. 119–124.

Павленко А. В.

Вопросы межконфессиональной и культурной интеграции в диаконической деятельности Евангелической церкви Германии

Научный руководитель Хулап В. Ф.,
протоиерей, доктор теологии

Санкт-Петербургская духовная академия

(г. Санкт-Петербург)

Аннотация. *Диаконическая работа является программным элементом деятельности Евангелической церкви Германии. В статье будет представлено, каким образом решается проблема взаимодействия участвующих в каритативной деятельности немецкой Евангелической церкви представителей разных культур и религиозных традиций.*

Ключевые слова: *«Диакония», Евангелическая церковь, благотворительность, Diakonie, межкультурное и межрелигиозное взаимодействие.*

Для осуществления каритативной деятельности в Евангелической церкви Германии действует собственная диаконическая организация “Diakonie Deutschland”, называемая также кратко “Diakonie” («Диакония»), задачей которой является разработка и реализация как благотворительных, так и социальных программ, направленных на помощь социально уязвимым группам населения, а также соответствующие политические и социальные инициативы как в самой Германии, так и на территории Евросоюза и в мире в целом [2]. Для этого «Диакония» использует труд как штатных специалистов (около 600 тыс. чел.), так и волонтеров (порядка 400 тыс. чел.) [4]. Возможность использования такого количества штатных сотрудников обусловлена тем, что Германия является так называемым социальным государством, в котором решение социальных задач возложено на как можно более низкий уровень общественных участников, которым предоставляются соответствующие ассигнования и субсидии на осуществление соответствующей деятельности; государственный же аппарат вмешивается в социальную работу лишь в том случае, когда частные организации не способны решить те или иные задачи социальной защиты и обеспечения [1].

Для эффективной реализации своей диаконической, социальной деятельности «Диакония» занимается профессиональной подготовкой соответствующих специалистов всех профилей, предлагая обучение в собственных или партнерских заведениях среднего профессионального и высшего образования [10]. Кроме того, в самой «Диаконии» выстроена эффективная система менеджмента и рыночная стратегия, позволяющая быть одним из самых значительных участников рынка социальных услуг в Германии [3].

Нынешняя ситуация в Германии характеризуется значительным социальным сдвигом: растет число мигрантов в стране, соответственно стало больше смешанных браков. Примерно треть всех детей и молодых людей в возрасте до 15 лет происходят из семей, где хотя бы один из родителей не является гражданином Германии [11]. В то же время сокращается доля членов Евангелической церкви во всем немецком обществе. В своих каритативных проектах «Диакония» предоставляет помощь всем людям независимо от их взглядов, культуры, вероисповедания. Однако если говорить о поиске собственных сотрудников, то в

таких внешних условиях эта организация не может удовлетворить кадровые запросы, приглашая на работу специалистов исключительно евангелического вероисповедания. Поэтому в организации разработан и действует принцип, согласно которому участвовать в деятельности «Диаконии» может любой человек, разделяющий нравственные и гуманистические ценности организации, независимо от религиозной или культурной принадлежности. Ограничения по трудоустройству касаются только должностей, связанных с управлением, обучением, воспитанием или церковной деятельностью: здесь по-прежнему принадлежность к евангелической вере является необходимым условием [5]. Кроме того, увеличение числа студентов из других стран в учебных заведениях «Диаконии» ставит перед организацией вопрос, как интегрировать культуру и религиозные взгляды таких сотрудников и/или студентов в деятельность этой евангелической организации.

Определенные меры и традиции для интеркультурного и межрелигиозного взаимодействия имелись и действовали в Евангелической церкви относительно давно: например, евангелическая организация «Хлеб миру» регулярно предоставляла образовательные, исследовательские и другие стипендии для людей из других стран; в самой «Диаконии» действует программа для трудоустройства в свой штат не граждан Германии [5]; несколько проектов направлены непосредственно на помощь беженцам или сотрудничают с аналогичными проектами в других странах, не говоря уже об известной экуменической ориентированности Евангелической церкви в целом. Одновременно в своей диаконической работе «Диакония» в некоторых моментах сотрудничает с подобной ей евангелической организацией «Каритас», совместно разрабатывая стандарты в диаконической области и иногда сотрудничая между собой на оперативном уровне [9].

Как уже говорилось, проблема «интеркультурного и межрелигиозного взаимодействия» касается не только взаимодействия с теми, кому Евангелические диаконические службы оказывают помощь, или с другими организациями, которые также оказывают людям помощь. В связи с социальными переменами эта проблема приобрела острое значение как в

профессиональной среде «Диаконии», так и в ее образовательных учреждениях.

Если говорить о ситуации в подразделениях «Диаконии», то здесь руководство организации видит проблему и одновременно свою задачу в том, чтобы обеспечить комфортные условия труда и участия в корпоративной жизни для сотрудников неевангелического или даже нехристианского вероисповедания, выходцев из других стран и носителей культурного кода, не похожего на принятый в жизни Евангелической церкви. Важно, чтобы эти люди имели возможность не чувствовать себя изгоями и имели пространство для реализации своего вероисповедания и одновременно имели возможность участвовать в корпоративной жизни [6], которая имеет христианский уклад. Например, это может быть вопрос формы и меры участия в рождественских празднествах сотрудников из нехристианских религиозных групп. Вместе с тем руководство «Диаконии» ставит перед собой задачу ненавязчиво показывать неевангелическим и нехристианским сотрудникам красоту и нравственные ценности Евангельской веры [8]. Миссионерские успехи организации в данном случае прямо зависят от корпоративной культуры и этики [7].

Что касается учебных заведений «Диаконии», то и здесь перед руководством стоит комбинированная задача: с одной стороны, необходимо подготовить студентов к мультикультурному и мультирелигиозному взаимодействию при контакте с конечными потребителями услуг «Диаконии». Одновременно необходимо, чтобы студенты из других стран или с другими религиозными или культурными традициями имели возможность для комфортной и плодотворной учебы, приобретая знания, опыт, и сами при этом способствовали культурному обогащению других студентов [8].

Организационно задачи межкультурной и межрелигиозной интеграции в учебном процессе решаются через создание «смешанных» учебных групп, в которых студенты из Германии знакомятся с учащимися из других регионов или представляющими иные религиозные и культурные традиции, а также имеют возможность провести один учебный год в одной из стран Азии или Востока. Вместе с тем студентам предлагается разнообразная программа для учебных поездок, благодаря которым они могут познакомиться с культурой и укладом тех регионов, традиции которых представляют их товарищи по учебной группе. Программа

инкультурации также подразумевает посещение студентами мечетей, синагог. Кроме этого, в учебных программах по менеджменту в евангелических вузах имеются специальные блоки, нацеленные на понимание исламской культуры и теологии. Сама ситуация «столкновения» различных культур, религиозных взглядов рассматривается как кризис, преодоление которого позволяет осмыслить свою веру, не стремясь при этом «перевести» в нее другого человека [8].

Вместе с тем высказываются мнения о необходимости открытия кафедр исламской или иной теологии в евангелических теологических вузах, образовательного обмена между соответствующими вузами, кооперации между теологическими вузами разных религиозных традиций, а также создание среды для общения, культурно-научного диалога и обмена между разными религиозными течениями. Экуменизм осмысливается как понятие, охватывающее не только христианские верования, но и вообще все религиозные течения [8].

Вместе с тем отмечается очень низкий уровень богословского осмысления таких межкультурных связей и его большой потенциал для развития, а также дефицит финансовой и институциональной поддержки таких программ [8].

Список источников и литературы

1. *Хулап В. Ф.* Экспертная оценка диаконических проектов в рамках церковно-государственного сотрудничества в Германии // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2017. № 27. С. 183–185.

2. Der Bundesverband. URL: https://www.diakonie.de/der-bundesverband (дата обращения: 14.01.2021).

3. Diakonie Corporate Governance Kodex. URL: https://www.diakonie.de/diakonie-corporate-governance-kodex (дата обращения: 01.04.2023).

4. Die Diakonie in Zahlen. URL: https://www.diakonie.de/die-diakonie-in-zahlen (дата обращения: 01.04.2023).

5. International Applicants. URL: https://karriere.diakonie.de/international-applicants (дата обращения: 01.04.2023).

6. Karriereportal. URL: https://karriere.diakonie.de (дата обращения: 01.04.2023).

7. *Hofmann B*. Diakonische Unternehmenskultur: Handbuch für

Führungskräfte. Würzburg: Kohlhammer Verlag, 2008. 184 S.

8. *Hofmann B.* Interkulturelle Öffnung im Bereich der Diakonie und ihrer Ausbildungsgänge // Die Zukunft der theologischen Ausbildung ist ökumenisch. 2020. No. 127. S. 159–166.

9. *Vohnhoff H.* Geschichte der Barmherzigkeit. Stuttgart: Quell Verlag, 1987. 296 S.

10. Weiterbildungsstätten-Suche. URL: https://karriere.diakonie.de/fortbildung-weiterbildung/?ansicht=karte (дата обращения: 01.04.2023).

11. *Werner D.* Interkulturelle Öffnung in der diakonisch-theologischen Ausbildung // Die Zukunft der theologischen Ausbildung ist ökumenisch. 2020. No. 127. S. 155–158.

Пахоменков Т. А.

Антирационализм Льва Шестова

Научный руководитель Щеглова Н. И.,
кандидат практического богословия,
доцент кафедры теологии

Заокский адвентистский университет

(Тульская область)

Аннотация. *В данной статье делается попытка описать основные принципы антирационалистической философии Льва Шестова, показать, чем именно она выделяется среди остальных подходов философов-экзистенциалистов, в особенности, чем отличается от нигилистского мышления, а также что именно Лев Шестов предлагает вместо рационализма.*

Ключевые слова: *Лев Шестов, экзистенциализм, антирационализм, абсурд, беспочвенность, вера, разум.*

Философия Льва Шестова представляет собой пример экзистенциализма, в очень оригинальной, неоднозначной и неповторимой форме. Критика разума в его трудах занимала одно из главенствующих мест. Даже форма и названия его произведений

говорят сами за себя: «Афины и Иерусалим», где он пытается показать абсолютную несостоятельность попыток объединить философию и веру; «Апофеоз беспочвенности» – оформленный очень фрагментарно, в котором автор в введении объясняет, что не видит возможным и необходимым излагать свою мысль последовательно, ведя от некоего начала к некоему выводу [8, с. 209]. Неудивительно, что философия Л. Шестова оказалась несвоевременной в России, где философия как раз переживала расцвет [3, с. 83]. Показательно и то, что Л. Шестов, в силу парадоксальности, противоречивости и оригинальности своего мышления, не оставил за собой учеников. Тем не менее его философия остается цепляющей и пленяющей до наших дней.

Критика разума – одна из ключевых тем экзистенциалистов, однако у всех она сверкает разными тонами. Например, А. Камю, возвещающий абсурдность мира, пожалуй, так же громко, как и Л. Шестов, все же не считает необходимым отказаться от разума полностью. Для него разум важен, но крайне ограничен. «Абсурд же – это ясный разум, осознающий свои пределы», – пишет он [2, с. 433], а чуть ранее отмечает, что для Л. Шестова разум бесплоден, причисляя тем самым автора «Апофеоза беспочвенности», к «человеку абсурда» [2, с. 417].

Для С. Кьеркегора мотив абсурда и критики разума – в основных его трудах – не является главенствующим, однако он проходит красной нитью через все остальные его темы: страх, отчаяние, веру и т. д. Проблему разума датский философ обозначает очень часто такими понятиями, как «парадокс» или «противоречие», однако, чтобы прийти к этому противоречию, рациональное мышление все-таки нужно человеку – как инструмент или переходный этап. Иными словами, для С. Кьеркегора необходимо заступить за разум, чтобы продолжать экзистировать [6, с. 70]. Да и Л. Шестов критикует С. Кьеркегора за то, что он «не может решиться порвать навсегда со старыми навыками мышления...» [7, с. 198]. Вполне возможно, что это же он бы сказал и про А. Камю, если бы их творческие пути могли пересечься.

Более всего, пожалуй, Л. Шестов близок с Б. Паскалем. Хотя, последний и не предстает настолько радикальным критиком рационализма, он, в свою очередь, не выделяет для разума особое место на пути к вере. Для Б. Паскаля все знания нужны лишь для

того, чтобы человек понял, что не в них находятся истина и благо [5, с. 156]. Французский философ пишет, что разум «достаточно разумен для того, чтобы признать, что не смог пока найти ничего бесспорного» [5, с. 111].

Л. Шестов не намерен идти с разумом на компромисс, для него Иерусалим принципиально не имеет ничего общего с Афинами. Афины – это не ступень к Иерусалиму, а философия (хотя термин «философия» у Л. Шестова нельзя определить однозначно, поскольку он иногда употребляет его с негативной стороны, а иногда – с положительной) – не служанка богословия. Более того, все, кто пытался философию таковой сделать, оказались в конце концов ею пленены.

Ключевой иллюстрацией для Л. Шестова является история грехопадения, когда первый человек пожертвовал своей свободой ради знаний, и с тех пор этот обман преследует все человечество. Самое ироничное в том, что в поисках спасения он обращается к знанию – источнику всех бед. И, в конце концов, подобно Клименту Александрийскому, человек настолько становится пленен разумом, что готов предпочесть знание спасению [7, с. 314].

Истина, о которой говорит Л. Шестов, беспрецедентна и не нуждается в оправдании себя. Она вне рамок закона, а значит, и вне рамок науки и нравственности, поскольку нравственность и наука для автора «Апофеоза беспочвенности» – это родные сестры одного отца, именуемого законом или нормой [8, с. 217]. Л. Шестов не намерен соглашаться ни с теми, кто ставит Бога под некий вечный устав, ни с теми даже, кто считает, что Бог сам в определенный момент создал законы, которыми себя ограничил. Находясь вне нравственности и вне науки, Творец не обязан перед творением нести отчет, а на дерзновенную попытку человека вместить Бога в свой разум Он отвечает словами апостола Павла: «А ты кто, человек, что споришь с Богом?» (Рим. 9:20). И это отнюдь не потому, что Бог Шестова – это Бог безразличный, но потому, что Бог Шестова может предложить человеку нечто большее, чем знания. И потому, что знания все равно не дадут ни ответа, ни, тем более, спасения. «Конечно, – пишет Л. Шестов, – такой мир нельзя “понять”. Но такой мир *и не нужно* понимать» [9, с. 160].

Л. Шестов сравнивает рационализм с оглядкой – *Besinnung* – назад, где человека ждет голова Медузы, превращающая его в интеллектуальный камень, парализуя, лишая свободы и вгоняя в

рамки необходимости [7, с. 42]. Именно с этой необходимостью Л. Шестов не готов примиряться. Он не раз вторит Ф. М. Достоевскому, говоря, что необходимость – это стена невозможного, закон, провозглашающий, что дважды два – четыре. Но какое дело человеку до этой необходимости, если он не хочет с ней смириться? И не смиряясь с ней, он готов об эту стену биться головой [4, с. 11, 16]. Однако оглядка – *Besinnung* – делает человека соляным столпом.

В таком свете философия Л. Шестова действительно может предстать нигилистски настроенной. Однако от полного отрицания адогматичный философ так же далек, как и от позитивизма. Важно отметить, что человек, согласно Л. Шестову, обладал знанием в Райском Саду, однако этого знания ему оказалось мало: он не довольствовался οτι, «он хотел διοτι (почему)» [7, с. 232]. Более того, в отличие от нигилизма Л. Шестов готов предложить взамен рационализму апофеоз беспочвенности, за что его и обвиняет А. Камю, видящий в этом «прыжке» слабость – «философское самоубийство».

Тем не менее, если А. Камю возлагает ответственность за истины и мораль на человека, Л. Шестов оставляет это за Богом, который не оправдывается, не доказывает, не аргументирует, однако при этом его истины остаются убедительными и вечными, а прежде всего – самоочевидными [7, с. 221]. Освободившись от разума, человек обретает свободу.

Бог способен сделать бывшим небывшее. Может ли Бог – спрашивает Л. Шестов неоднократно – сделать так, чтобы Сократ никогда не был отравлен цикутой? И отвечает утвердительно: может. Бог послал Сына Своего Единородного, чтобы сделать небывшее бывшим. Чтобы Петр никогда не отрекался от Христа, Давид не прелюбодействовал, разбойник не убивал, Павел не гнал, Сократа не отравляли и Адам не вкушал плода от древа познания добра и зла [7, с. 24].

Таким образом, Л. Шестов противопоставляет Афины Иерусалиму, провозглашая апофеоз беспочвенности. Однако в этом противопоставлении сам прибегает к разуму, чтобы его же и опровергнуть. В чем же его отличие от других экзистенциальных философов, которые менее категоричны в своей критике разума, предостерегая людей от фанатичной рациональности, но отводя ей должное место на пути к последующим этапам? Не противоречит

ли Л. Шестов сам себе и не находится ли в плену у разума, используя в своей философии рациональную аргументацию и умозрительные заключения?

Для Л. Шестова цель философии в том, чтобы освободить человека от плена необходимости, от привычной, «ставшей как бы второй человеческой природой мудрости» [1, с. 83]. Иными словами, он повторяет принцип Б. Паскаля, согласно которому разум для того и нужен, чтобы понять, что он никуда не годится. Однако этот принцип Л. Шестов расширяет и многократно обыгрывает.

В этом и заключается его отличительная черта как критика рационализма. Для других экзистенциалистов разум в той или иной мере остается этапом или ступенью в предоставляемом ими пути. Л. Шестов же не готов отвести разуму на пути к Богу столь достойное место. Дорога к Иерусалиму для него не лежит через Афины, и его шаг к рационализму, к которому он прибегает в своих трудах, – это, скорее, шаг назад или в сторону, чтобы оттуда вернуть человека обратно к вере.

Список источников и литературы

1. *Ворожихина К. В.* «Вечные истины» и свобода от разума. О некоторых чертах философии Льва Шестова на примере книги «Афины и Иерусалим» // Философский журнал 2015. Т. 8, № 3. С. 78–91.
2. *Камю А.* Бунтующий человек. Миф о Сизифе. М.: АСТ, 2022. 512 с.
3. *Минаков М. А.* Возвращение к Самому Важному: философское восстание Льва Шестова // История философии. 2018. Т. 23, № 1. С. 82–95.
4. *Морева Л. М.* Лев Шестов. Л., 1991. 88 с.
5. Паскаль Б. Мысли. М.: Эксмо, 2021. 320 с.
6. *Цыпина Л. В.* Отступники разума: Паскаль, Кьеркегор и диалектический парадокс человеческого существования // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2016. Вып. 2. С. 63–72.
7. *Шестов Л.* Афины и Иерусалим. М.: Рипол-Классик, 2017. 414 с.

8. *Шестов Л.* Достоевский и Ницше. Апофеоз беспочвенности. – СПб.: Азбука, 2021. 384 с.
9. *Шестов Л.* На весах Иова: Странствования по душам. М., 2014. 374 с.

Пилипенко В. И.

Взаимосвязь религиозного мировоззрения с архитектурными формами храма

Научный руководитель Алонов Ю. Г.,
профессор

Московский архитектурный институт

(г. Москва)

Аннотация. *В данной работе формулируется роль религиозного мировоззрения в храмовой архитектуре. На основе фундаментальных трудов теологов, историков, архитекторов и теоретиков, таких как иеромонах Дометиан, иеромонах Пантелеимон, Ф. М. Достоевский, Б. А. Рыбаков, Н. Л. Павлов, А. С. Щенков, Е. Устинович и др., автором выявляется устойчивая ассоциативная связь архитектурной формы храма с образом Божиим. По результатам анализа известных памятников храмового зодчества и Священного Писания находятся точки их соприкосновения и выявляются направления развития православной культуры в России.*

Ключевые слова: *религиозное мировоззрение, Священное Писание, архитектурные формы храма, композиция, художественные детали, ассоциативная связь с образом Божиим, богословие.*

Архитектурные формы храма исторически неразрывно были связаны с религиозным мировоззрением людей. Установленную мысль подтверждает доктор философии А. П. Цветков в статье «Homo religiousus в культуре: субстанция, модусы и модальности». Исследователь в процессе анализа взаимодействия системы

«Человек – религия – культура» (субстанция – модус – модальность) выдвигает тезис о том, что роль религии в истории и культуре была или конституирующей, или очень важной (чуть ли не главной) [12]. Об этом не раз упоминали в научных работах и другие отечественные исследователи: Д. А. Маркарян [5], Н. Л. Павлов [6], Б. А. Рыбаков [8], А. С. Щенков [14].

Как видим, существует устойчивая ассоциативная связь архитектурной формы с образом Божиим. При этом ассоциации людей могут быть прямого характера. Например, образ Ноева ковчега – образ Божьего спасения в храме Живоначальной Троицы в Плёсково авторства В. В. Захарова, построенный в 2015 г. буквально в виде корабля [2]. Форма может неявно отражать религиозное мировоззрение, как, например, общая композиция церкви Преображения Господня на острове Кижи. Своим силуэтом объект напоминает язык пламени, который относит или к образу Богоявления в виде огня, или к образу треугольника, связывая геометрическую фигуру с образом Святой Троицы.

По мнению российского археолога Б. А. Рыбакова, композиция церкви Преображения Господня является прообразом языческой религии. Рассматривая известный памятник церковного зодчества – ансамбль Кижского погоста в книге «Язычество Древней Руси», Б. А. Рыбаков выявил смысл такого архитектурного приема, как многоглавие [8]. Исследователь связывал истоки происхождения деревянного многоглавия с «прообразами языческой религии, формообразованием луковичной главы и ее символики» [8, с. 575]. Термин «язычество» стоит связывать со словом *языки*, т. е. народы [11]. Само понятие «многоглавие» включает не только религиозную составляющую, а вообще весь культурный пласт какого-либо этноса (народа), со всеми его традициями и обычаями.

Вследствие двух ассоциативных подходов к архитектуре храма общие религиозные категории могут отражаться в форме, цвете, декоративных элементах и самой структуре пространства храма.

Храм – это видимое отображение Царствия Небесного. Образ Царствия Небесного – образ горнего мира рассматривает в своих научных работах доктор архитектуры, профессор МАРХИ А. С. Щенков. Он утверждает, что «всегда господствует стремление создать внутри храма образ горнего мира». Указанное стремление

ученый связывает с образом неба в виде купольной формы в храме. Он пишет: «Различные по высоте пространства завершаются и соединяются друг с другом сложной системой куполов, сводов, арок – круглящихся, вздымающихся, перетекающих друг в друга форм, создающих впечатление «неподвижного движения», движения, по преимуществу восходящего. Если учесть, что круг, “неподвижное движение” в тех же “Ареопагитиках” непосредственно связаны с идеей Божества, то становится очевидной роль соответствующих архитектурных форм в создании образа горнего мира» [14].

Образ горнего мира не имеет смысла без участия в храме человека. Ежи Устинович, профессор Белостокского политехнического института, практикующий архитектор, который построил более десяти православных храмов в Европе, когда-то выступил с лекцией в МАРХИ о современной храмовой архитектуре на тему «Практическая теология архитектуры православного храма – современность традиции» [13]. Архитектор начал лекцию с того, что символ (а значит, и смысл) всегда заключен в человеке. Указанная мысль подтверждается тем, что Бог создал человека Себе подобным и вложил в него способность бесконечного стремления к идеалу (к Нему Самому, к Богу) [1].

Образ человека раскрывается в литературных произведениях великих русских писателей. Например, Ф. М. Достоевский в «Дневнике писателя» выразил следующую мысль о личности человека: «Человек вечен, он не простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью. Эти убеждения формулировались всегда и везде в религию, в исповедание новой идеи» [3, с. 461].

Существует утверждение, что религиозность как стремление к возвышенности является «неотъемлемым качеством каждой души, органичным свойством самой человеческой природы», – так пишет протоиерей Олег Корытко в книге «Homo Religiosus: на путях поиска истины». Homo religiosus (от лат. «человек религиозный») неустанно стремится к возвышению, ведь он получил приказ стать подобным Богу [4].

Возвращаясь к тематике лекции профессора Е. Устиновича, хочется вспомнить, что человек всегда думает и чувствует символично, и даже живет символично, ведь он ждет спасения. Символ в его понимании – это категория онтологическая, всегда связанная со смыслом бытия и укорененная в человеке. Данная

категория существует реально и имеет происхождение в самых началах мира. И прежде, с самой древности, символическое выражение было чертой постоянной.

Это подтверждают исследования иеромонаха Дометиана (Маркаряна), кандидата богословия, который посвятил диссертацию поиску взаимосвязи теологии и храмовой архитектуры [5]. Изучая историю архитектуры и градостроительства разных древних цивилизаций (Древний Египет, Византия, Древняя Греция и т. д.), он укрепил мысль о том, что любой конструктивный и декоративный элемент прошлых эпох в храме отражает смысл бытия, являясь символом. Приводя в пример основные элементы заупокойных храмов Среднего Царства Египта – ограду вокруг храмов (в классическом варианте она, как правило, имела квадратную планировку), ученый выявлял богословский смысл самой формы. Истоки архитектурной конфигурации он нашел в богословской символике, о которой рассуждал протоиерей Кирилл Копейкин: «Четыре стороны света, в котором мы живем, четыре главных ветра, и так как Церковь рассеяна по всей земле, а столп и утверждение Церкви есть Евангелие и Дух жизни, то надлежит ей иметь четыре столпа, отовсюду веющих нетлением и оживляющих людей» [цит. по: 5].

Символизм и способ выражения богословской мысли в каждую эпоху отличались разнообразием. В архитектуре храма у каждой цивилизации были непохожие друг на друга формы: они могли перекликаться между собой по смыслу, но при этом имели разный характер геометрических линий. Например, как пишет иеромонах Дометиан (Маркарян), «сферическая форма византийских куполов символизирует вечность, а шлемовидная форма русских куполов символизирует духовную брань (борьбу), которую Церковь ведет с силами зла. Встречающаяся форма луковицы символизирует пламя свечи, воплощающую в себе идею “глубокого молитвенного горения к небесам”» [5].

Несмотря на разный характер форм и всевозможные смыслы, которые транслирует нам архитектура, Е. Устинович правильно подводит итог: «Мир был создан так, чтобы свидетельствовать о Творце» [13]. Каждая деталь в храме должна являться утверждением Творца, Его красоты и любви.

Образ Творца и его утверждение встречаются в первую очередь в Священном Писании. Образы Священной истории

перетекают со страниц книг в интерьер, экстерьер храма, а также ландшафт храмового комплекса, и мы чувствуем общую идею, как в художественно-декоративном исполнении экстерьера, так и в художественно-декоративном исполнении интерьера.

Связь внешнего и внутреннего образа храма подтверждают рассуждения русского философа и публициста Е. Н. Трубецкого. Он писал: «Нужно ли доказывать, что между наружным и внутренним существует полное соответствие; именно через это видимое снаружи горение небо сходит на землю, проводится внутрь храма и становится здесь тем его завершением, где все земное покрывается рукою Всевышнего, благословляющей из темно-синего свода» [9, с. 6]. Для того чтобы убедиться в данных связях, необходимо рассмотреть некоторые темы образа Божьего на примерах памятников русской архитектуры.

Главная тема, которая передает идею Бога – Великого Архитектора, – образ Райского сада, который можно рассмотреть на примере собора Святых Апостолов Петра и Павла в Петергофе архитектора Н. В. Султанова. Образ Райского сада, который мы впервые встречаем в образе Эдема в Священном Писании, отражается в использовании традиционного строительного материала – красного кирпича, в растительных орнаментах и «земляных» цветах расписанного интерьера храма и в тектонике внешней композиции собора, которая формирует устойчивый треугольник. Существует ряд других памятников, которые подчинены общим принципам формирования образа Райского сада в храме: московский храм Николая Чудотворца в Хамовниках и аналогичный храм Живоначальной Троицы в Старых Черемушках.

Вторая тема связана с формой «храм-корабль» и отражает спасение человечества. Храм-корабль представляет собой трехчастную объемно-пространственную композицию, в которой колокольня или звонница находятся над основным входом с западной стороны. Ярким примером такого типа здания в Москве является храм Иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» (Спаса Преображения). Ряд типовых проектов мы встречаем в разных городах и в сельской местности разных областей: церковь Всемилостивого Спаса в Кировской области, церковь Ильи Пророка в с. Чухлома в Костромской области, церковь Святых Жён-Мироносиц на Верхнем посаде в Нижнем Новгороде. Как пишет научный сотрудник ИНИОН РАН С. А. Гудимова,

«сравнение церкви с кораблем возникло не случайно. Со времен раннего христианства внутреннее пространство храмов базиликального типа, разделявшееся колоннами на несколько продольных, обращенных к алтарю частей (три или пять), носило название нефов (кораблей)» [2, с. 109]. На некоторых древних памятниках даже сохранилось символическое изображение Ноева ковчега.

Тема Спасения – образ Ноева ковчега в Священном Писании раскрывается так: «Верою Ной, получив откровение о том, что еще не было видимо, благоговея приготовил ковчег для спасения дома своего; ею осудил он (весь) мир, и сделался наследником праведности по вере.» (Евр. 11:7).

Тема Спасения появляется в образе морского якоря на главном куполе Никольского собора в Кронштадте архитектора В. А. Косякова. Ряд декоративно-художественных металлических элементов создают ритмический рисунок и напрямую выражают идею спасения моряков у берега при швартовке судна.

Третья тема – образ Огня как образ Богоявления (в истории Моисея) и образ Света как Преображение Христово в Новом Завете, которые наиболее ярко отражаются в Серафимо-Знаменском ските в Домодедовском районе Московской области, в с. Битягово. Форма купола, параболические окна в интерьере, металлические лучи света в ограде скита и сама композиция – все это имитирует язык пламени и говорит нам о Божественном сиянии. Как мы знаем из истории Моисея, Бог впервые подарил людям свое откровение в образе огня. «И явился ему Ангел Господень в пламени огня из среды тернового куста. И увидел он, что терновый куст горит огнем, но куст не сгорает» (Исх. 3:2). На данную тему сохранилась известная икона XII в. в монастыре Святой Екатерины «Моисей перед Неопалимой купиной». Образ огня встречается в разновременных памятниках архитектуры: Марфо-Мариинская обитель архитектора А. В. Щусева, часовня-мавзолей семьи фабриканта Левченко из ансамбля некрополя Донского монастыря архитектора Р. И. Клейна и в деревянной Преображенской церкви на острове Кижи. Особенно полюбилась форма главы в виде языка пламени русским храмовым зодчим разных времен. На данную тему рассуждает князь Е. Н. Трубецкой: «Это завершение русского храма – как бы огненный язык, увенчанный крестом и к кресту заостряющийся. При взгляде на

наш московский Иван Великий кажется, что мы имеем перед собою как бы гигантскую свечу, горящую к небу над Москвою; а многоглавые кремлевские соборы и многоглавые церкви суть как бы огромные многосвешники» [10, с. 5].

Также мы видим яркий свет иконостаса в интерьере храма Церкви Михаила и Федора Черниговских в Москве и в Успенском соборе Троице-Сергиевой лавры в Сергиевом Посаде. Идею света прекрасно передает икона «Преображение Иисуса Христа пред учениками на горе Фавор». Канон Преображению Господню гласит: «Ныне Христос, просияв на горе Фавор, открыл ученикам вид сокровенного Божественного света… они же, исполнившись светоносного Божественного сияния, в радости воспевали…».

Завершающей темой, которая звучит как яркий аккорд, можно считать образ пещеры Рождения и Погребения/Воскресения Иисуса Христа, наиболее ярко представленной в проекте кафедрального собора Русской Православной Церкви, храме Христа Спасителя в Москве. Храм идеологически был спроектирован митрополитом Филаретом (Дроздовым) как образ двух пещер: пещеры Рождения и пещеры Погребения/Воскресения, что заложено в самой концепции кувуклии. Как пишет исследователь А. И. Яковлев об участии святителя Филарета (Дроздова) в создании храма Христа Спасителя, «представляется, что сам процесс проектирования и сооружения величественного храма-памятника в Москве оказался одним из узловых пунктов развития русской национальной культуры. Участие святителя Филарета в этом процессе, иногда – решающее, стало, в свою очередь, этапом в развитии национального церковного строительства и в отношениях Церкви и русского общества» [15, с. 254].

В завершение приведем рассуждения иеромонаха Пантелеимона, который исследовал житие святого Иоанна Дамаскина и благодаря этому смог почувствовать истинный смысл архитектурных форм храма: «Видим в творении образы, указывающие нам неясного проблеска Божьего» [7]. Становится очевидной мысль, что архитектура (как и человек, и все видимое) – это некоторый отпечаток образа Божия. Синергия храмостроения – это органичное сочетание профессиональных архитектурных знаний со знанием Священного Писания, истории христианской Церкви и христианского богословия. Истинно гармоничный и прекрасный храм не может существовать без религиозной и

культурной составляющей. Архитекторам как творцам образа Божьего на земле хочется пожелать сохранить истинный образ Бога и оберегать его от опасности надвигающегося богоборческого будущего.

Список источников и литературы

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: канонические. М., 1994.

2. *Гудимова С. А.* Символика храма: Ноев ковчег // Вестник культурологии. 2019. № 4. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/simvolika-hrama-noev-kovcheg/viewer (дата обращения: 16.02.2023).

3. *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя // Собрание сочинений: в 15 т. СПб., 1995. Т. 14.

4. *Корытко О. В.* Homo religiosus: на путях поиска истины: авторский курс лекций по «Истории нехристианских религий». М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2017. 831 с.

5. *Маркарян Д. А.* Значение монастырей в истории России и в становлении московской государственности // Православие и наука в XXI веке: материалы XI Всекубан. Екатеринин. чтений. Краснодар, 2018. С. 27–32.

6. *Павлов Н. Л.* Алтарь. Ступа. Храм. Архаическое мироздание в архитектуре индоевропейцев. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. 368 с.

7. *Пантелеимон (Успенский), иером.* Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина: (Пример церк.-отеч. антропологии) // Святоотеческая христология и антропология: сб. ст. Пермь, 2002. Вып. 1.

8. *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987. 783 с.

9. *Трубецкой Е. И., князь.* Смысл жизни / сост. А. П. Полякова, П. П. Апрышко. М.: Республика, 1994.

10. *Трубецкой Е. И., князь.* Умозрение в красках. Этюды по русской иконописи. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012.

11. Философия: энцикл. словарь / под ред. А. А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. 1 072 с.

12. *Цветков А. П.* Homo religiosus в культуре: субстанция, модусы и модальности // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Сер.

«Философия. Культурология. Политология. Социология». 2012. Т. 24, № 1–2. С. 143–149. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/homo-religiosus-v-kulture-substantsiya-modusy-i-modalnosti/viewer (дата обращения: 16.02.2023).

13. *Чапнин С. В.* Ежи Устинович: Теология архитектуры православного храма // Журнал Московской Патриархии. 2014. Апрель. URL: https://www.pravmir.ru/ezhi-ustinovich-teologiya-arhitekturyi-pravoslavnogo-hrama/?ysclid=ldrnimjjb638675265 (дата обращения: 27.02.2023).

14. *Щенков А. С.* О принципах изучения русской храмовой архитектуры // Архитектура мира. Запад – Восток: взаимодействие традиций в архитектуре. М., 1995.

15. *Яковлев А. И.* Участие святителя Филарета (Дроздова) в создании храма Христа Спасителя в Москве // Филаретовский альманах. 2008. № 4. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/uchastie-svyatitelya-filareta-drozdova-v-sozdanii-hrama-hrista-spasitelya-v-moskve/viewer (дата обращения: 27.02.2023).

Пономаренко А. А.

Понятие «исламский радикализм»: сущность и варианты интерпретации

Научный руководитель Резник С. В.,
доцент

Белгородский государственный национальный
исследовательский университет

(г. Белгород)

Аннотация. *Термин «исламский радикализм» (ИР) широко используется в средствах массовой информации и политическом дискурсе, но его значение и толкование неоднозначны и требуют уточнения. В данной статье исследуются сущность исламского радикализма и различные способы интерпретации данного термина.*

Ключевые слова: *Ислам, радикализм, экстремизм, религия.*

На рубеже XX–XXI вв. в мире начал наблюдаться заметный рост влияния Ислама на политические, экономические, культурные процессы, международные отношения. Усилилось его влияние и на постсоветском пространстве. За период с конца 1980-х гг. до настоящего времени оформились разнообразные исламские политические течения, группировки, организации, действующие на международном и региональном уровне. Одни из них пытаются сотрудничать с официальными властями, другие выступают с радикально-оппозиционными требованиями к ней. В ряде регионов бывшего Советского Союза, в том числе на Северном Кавказе, деятельность радикальных исламских течений стала фактором нестабильности. Феномен активной политизации Ислама на территории стран бывшего СССР наблюдается с середины 1990-х гг.

Феномен радикального Ислама породил ответную реакцию российского общества, а именно постепенное увеличение степени напряженности в социуме, что способствовало осложнению взаимопонимания русских и мусульман. Всплеск активности радикальных исламских группировок, осуществление радикалами террористических актов привели к тому, что в сознании широких масс (особенно после трагедии 11 сентября) все более укреплялась мысль, что Ислам является экстремистским по своей сути, и, следовательно, мусульмане начали клеймиться обывателями как террористы. На фоне агрессивной информационной политики медиасферы вместе с дефицитом точных научных знаний об Исламе сформировалось пристрастное отношение по крайней мере части общества к мусульманам в целом.

В связи с этим возникает потребность в научном изучении такого феномена, как исламский радикализм (другие распространенные варианты его названия – радикальный Ислам, исламизм), растет необходимость четкого видения специфических черт его политической платформы, сравнения с традиционным Исламом. Соответственно, основной проблемой статьи является определение сущности исламского радикализма (ИР) в науке и медийном пространстве. Объективный, беспристрастный анализ указанных выше проблем позволит разработать меры по предотвращению потенциальной угрозы вражды на религиозной почве в российском обществе, будет способствовать его дальнейшей консолидации.

Предметом исследования ИР стал сразу же после своего появления. Базой для изучения этого проявления политического Ислама были классические труды западных исламоведов А. Массэ [15] и Г. Э. фон Грюнебаума [4], а также публикации таких ученых, как Ф. Роузентал [22], Дж. С. Тримингэм [24], С. Х. Наср [17], М. Ходжсон [25] и др.

Значительное внимание разработке указанной проблематики уделяют российские исследователи, поскольку ИР уже стал реальностью политической жизни в России. Теоретические аспекты политического Ислама изучают Т. С. Саидбаев [23], Л. А. Андреева [1], А. А. Игнатенко [7], Р. Г. Ланда [11], З. И. Левин [13], А. В. Малашенко [14], С. В. Резник [21] и др. Они проанализировали причины появления этого явления, раскрыли особенности разных его направлений и классифицировали их политические доктрины. Ряд российских ученых непосредственно исследуют радикальные исламские течения, рассматривая их теоретические основы, формы деятельности, место в политической системе отдельных стран и влияние на внутреннюю и международную политику [2; 5; 6; 8; 18]. Своеобразный компендиум достижений русских ученых в изучении исламского фундаментализма изложен в труде К. И. Полякова [19].

Отдельным предметом изучения российских исследователей является религиозно-политическая ситуация в Северо-Кавказском регионе, что объясняется его потенциально нестабильным социально-политическим положением и возможностью обострения внутреннего противостояния различных политических сил. Поэтому основное внимание ученых сосредоточено на анализе политизированных форм Ислама на Северном Кавказе и рассмотрении деятельности отдельных радикальных организаций и группировок в контексте политики России в этом вопросе [3; 9; 10; 12; 16; 26].

Анализ научной литературы по вопросу исламских радикальных течений свидетельствует, что на сегодняшний день не существует универсального, четкого определения понятия «исламский радикализм». За последние десятилетия по трактовке термина можно наблюдать определенную эволюцию от нечетких, размытых представлений к более четким понятиям и определениям.

В целом в науке оформились два полярных подхода к определению соотношения между Исламом как религией и исламским радикализмом. Сторонники первого подхода чаще всего считают, что радикалы Ислам только используют, прикрываются им, маскируются, не имея при этом сущностных связей с духом религии Ислама. В частности, бывший генеральный секретарь Организации исламского сотрудничества Экмелледдин Ихсаноглу заявлял, что такого понятия, как радикальный Ислам, не существует. Он подчеркнул, что есть радикальные люди, использующие Ислам для своих целей [20]. Второй подход часто наблюдается в медийной сфере. Ислам представляется как религия насилия и вражды, с предпосылками к радикализму.

Однако политологический анализ реальных политических событий с участием мусульманских движений фиксирует не названные позиции в чистом виде, а их сочетание с многообразием промежуточных форм. Вместе с тем неоспорим тот факт, что между Исламом и практикой его радикальных последователей существует очевидная связь: каждый исламист является мусульманином, однако не каждый мусульманин является исламистом.

В целом научные дискуссии по ИР разворачиваются в двух основных направлениях: выделяются преимущественно религиозный и политический аспекты. Учитывая это, большинство ученых считают, что ИР существует в двух главных формах: как идеологическая доктрина и как основанная на этой доктрине социально-политическая практика. Он реализуется в деятельности разного рода исламистских организаций, которые в совокупности составляют радикальное исламское движение. Они отличаются прежде всего пониманием путей достижения политических целей; этническим составом; степенью умеренности и экстремизма; признанием различных типов исламского государства – халифата (в суннизме) и теократии (в шиизме).

Подводя итоги, отметим, что ИР можно считать преимущественно политическим явлением. Исламисты стремятся достичь перемен в политике, насадить свою идеологию. Естественным следствием воплощения в жизнь идеологии исламизма будет являться трансформация политической системы

существующего государственного устройства, основанием для чего будет считаться его несоответствие установкам Ислама. Едва ли не все идеологические течения, существующие в мусульманском мире, независимо от конечной политической цели апеллируют к единому исламскому учению о мироустройстве. Уже после, на этапе формулировки на этой почве претензий политического характера, формируется и нерелигиозная составляющая политического радикализма в Исламе. Указанная двухступенчатость не является случайностью, поскольку Ислам через свое религиозно-социальное учение оказывается органически связанным с политикой и идеей создания исламского государства.

Список источников и литературы

1. *Андреева Л. А.* Религия и власть в России. М.: Ладомир, 2001. 251 с.

2. *Арухов З. С.* Экстремизм в современном исламе: моногр. Махачкала: Кавказ, 1999. 115 с.

3. *Бобровников В. О.* Мусульмане Северного Кавказа: Обычай, право, насилие: очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана. М.: РАН, 2002. 368 с.

4. *Грюнебаум Г. Э. фон.* Классический ислам. Очерк истории (600–1258). М.: Наука, 1986. 215 с.

5. *Добаев И. П.* Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2003. 414 с.

6. *Жданов Н. В.* 1. Исламская концепция миропорядка. М.: Междунар. отношения, 2003. 568 с.

7. *Игнатенко А. А.* Ислам и политика. М.: Ин-т религии и политики, 2004. 254 с.

8. *Карамян С.* Исламский фундаментализм: теория и практика // Власть. 2007. № 4. С. 82–86.

9. *Кисриев Э. Ф.* Ислам и власть в Дагестане. М.: ОГИ, 2004. 224 с.

10. *Кудрявцев А. В.* «Ваххабизм»: проблемы религиозного экстремизма на Северном Кавказе // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 3. С. 115–122.

11. *Ланда Р. Г.* Политический ислам: предварительные итоги. М.: Ин-т Ближнего Востока, 2005. 285 с.

12. *Лебедева О.* Проблемы развития толерантности на Юге России: некоторые пути решения // Власть. 2005. № 6. С. 42–44.

13. *Левин З. И.* Ислам и национализм в странах зарубежного Востока: (Идейн. аспект). М.: АН СССР, Ин-т востоковедения, 1988. 221 с.

14. *Малашенко А. В.* Исламская альтернатива и исламистский проект. М.: Весь мир, 2006. 220 с.

15. *Массэ А.* Ислам: Очерки истории. М.: Наука, 1982. 191 с.

16. *Мельков С. А.* Исламский фактор и его влияние на военную политику России: дис. … д-ра полит. наук. М., 2002. 361 с.

17. *Наср С. Х.* О столкновении принципов западной и исламской цивилизаций // Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1998. С. 481–484.

18. *Овсянникова Е. А.* Ваххабизм и исламский радикализм: теоретические и политические контексты // Власть. 2005. № 3. С. 42–47.

19. *Поляков К. И.* Арабский Восток и Россия: проблема исламского фундаментализма. М.: УРСС, 2003. 157 с.

20. Понятия «радикальный ислам» не существует, считает генеральный секретарь ОИК Ихсаноглу / Православное информационное агентство Русская линия. URL: https://rusk.ru/newsdata.php?idar=210198 (дата обращения: 09.03.2023).

21. *Резник С. В.* Идеологемы и концепты войны и мира в исламе: моногр. Белгород: Изд-во БелГУ, 2008. 167 с.

22. *Роузентал Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М.: Наука, 1978. 372 с.

23. *Саидбаев Т. С.* Политика и религия // Социально-политические науки. 1991. № 9. С. 45–53.

24. *Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе. М.: София, 1989. 447 с.

25. *Ходжсон М.* Об общем и специфичном в устроении исламской цивилизации // Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1998. С. 360–365.

26. *Ярлыкапов А. А.* Ваххабизм на Кавказе // Социально-политическая ситуация на Кавказе: история, современность, перспективы. М., 2001. С. 77–87.

Попов Н. Н.

Православная традиция в цифровой цивилизации

Научный руководитель Грязнова Е. В.,
профессор

Нижегородский государственный педагогический университет
имени Козьмы Минина

(г. Н. Новгород)

Аннотация. *Православная традиция имеет свою историю и формы бытия. Она существует на протяжении всех этапов цивилизации, которые выделяются сегодня социально-гуманитарным знанием: архаического, аграрного, индустриального, информационного. Сегодня мы становимся свидетелями становления цифровой цивилизации как нового этапа развития информационного общества. В период всех предшествующих цивилизаций Православие являлось стержнем культуры, сохраняя свою традицию. В определенных условиях оно подвергалось трансформациям, подстраиваясь под конкретные социокультурные условия. При этом менялось и общество – как правило, в технологическом смысле прогрессивно, а в духовном плане наблюдался регресс. Такая ситуация сегодня сформировалась и в России. Для определения путей ее духовного возрождения необходимо изучение принципов сохранения православной традиции в условиях цифровой цивилизации.*

Ключевые слова*: цифровая педагогика, теология, образование, цифровая культура.*

Цифровая цивилизация представляется как этап эволюции культуры, которую определяют цифровые технологии [8; 10; 11]. Исторические этапы перехода от одной цивилизации к другой соответствуют качественному скачку в изменениях культуры, в основании чего лежит смена технологии. При этом происходят изменения не только технологий, но и практически всех составляющих культуры: системы ценностей, идеологий, управленческих структур, общественного устройства, форм

общественного сознания и т. д. [2; 3; 6]. Религия как важнейшая составляющая культуры также подвергается изменениям. Она включает в себя ядро – традиции – и защитный пояс, т. е. более подвижные и динамичные элементы.

Богословие, или теология, направлено на изучение религиозных традиций изнутри в рамках определенной конфессии. В отличие от других близких дисциплин его задача в изучении традиции, принципах ее сохранения и механизмах передачи из поколения в поколение. Оно занимается и вопросами создания форм, условий, в которых традиция должна интерпретироваться на понятном для новых поколений языке, не утрачивая при этом истинной сути и смысла.

Исследование мнений ученых о развитии теологической мысли в цифровой культуре показывает, что выделяется ряд проблем. Первая проблема – это проблема развития научного и образовательного потенциала теологии, содержащего кадры высокой квалификации, владеющие не только фундаментальными знаниями теологии, но и цифровыми, педагогическими, управленческими, коммуникативными, этическими и другими компетенциями [1; 4; 5]. Вторая проблема – это проблема сохранения ядра религиозной традиции при ее переносе в цифровое социокультурное пространство [7; 9]. Особую озабоченность теологи высказывают по поводу сохранения религиозной практики, ее соответствия истинам традиции. И, пожалуй, самая важная проблема, над которой думают исследователи, – это проблема духовного возрождения России и роль в этом процессе православной традиции.

Православие как религиозное мировоззрение вненационально. При этом каждый народ в ходе исторического развития вносит в культуру Православия свойственную его менталитету специфику, особое понимание христианских истин. Как известно, еще в Средние века Православие на Руси стало основной религией. Сформировалась единая система, в которой церковь и общество русского Православия играют важнейшую роль в формировании православных традиций.

К особенностям русского Православия можно отнести такие национальные черты, как терпимость и невраждебность к другим

культурам и мировоззрениям. Традиционность – еще одна немаловажная черта русского Православия. Несмотря на сложность и противоречивость современных культурных и геополитических процессов, традиции отечественного Православия обращены к многовековому опыту, направленному на сохранение института семьи, патриотического воспитания, принципов нравственного воспитания и просвещения, уважительного отношения к представителям иных культур и веры, социальной и благотворительной деятельности и т. д.

Православная культура создает условия для того, чтобы новые поколения могли получить широкое и целостное развитие, уметь самостоятельно и масштабно мыслить, научиться осуществлять жизнедеятельность по принципам истины, добра и красоты. В менталитете нашего народа исторически жизнь осмысливалась как всеобщее служение этим идеалам. Следует говорить о таком феномене, как русская православная цивилизация. Она имеет как общие, так и особые законы развития. Для изучения траектории духовного возрождения России необходимо исследование современных проблем и тенденций развития ее как православной цивилизации, что и станет предметом наших следующих исследований.

Список источников и литературы

1. *Глазков А. П.* К вопросу о влиянии цифровой эпохи на теологию // Каспий в эпоху цифровой экономики: материалы Междунар. науч.-практ. форума, Астрахань, 24–25 мая 2019 г. Астрахань, 2019. С. 271–275.

2. *Грязнова Е. В., Афанасьев С. В.* О соотношении понятий «ценности», «духовные ценности» и «культурные ценности» // Инновационная экономика: перспективы развития и совершенствования. 2019. № 5. С. 38–44.

3. *Грязнова Е. В., Афанасьев С. В., Хлап А. А.* «Информационная культура» и «психологическая виртуальная реальность» как категории информационной концепции виртуальной реальности // Человек и культура. 2018. № 6. С. 83–92.

4. *Грязнова Е. В., Мальцева С. М., Панфилова Ю. С., Уханова А. Д.* К вопросу об основных подходах к определению

понятия ИКТ-компетентности педагога // Балтийский гуманитарный журнал. 2018. Т. 7, № 4. С. 266–268.

5. *Гущин Я. Д.* К вопросу о педагогическом потенциале цифровой катехизации на примере направления подготовки «Теология» в СГУ имени Н. Г. Чернышевского // Молодежь в изменяющемся мире: мировоззренческие векторы и стратегии социализации: материалы Всерос. науч.-практ. конф. молодых ученых по гуманитар. и соц. наукам, Саратов, 25 февр. 2020 г. Саратов, 2020. С. 37–42.

6. *Зайцев А. А., Новиков С. В.* Цифровая среда вечных ценностей – теология в цифре // Теологическое образование в условиях цифровой культуры: ценности, смыслы, образовательные практики: материалы Всерос. науч.-практ. конф., Екатеринбург, 27 окт. 2022 г. Екатеринбург, 2023. С. 44–49.

7. *Парамонова А. Е.* Цифровая компетентность преподавателя теологии // Современное педагогическое образование. 2021. № 10. С. 101–104.

8. *Пасхин Е. Н., Грязнова Е. В., Шиловская Е. Е.* Человек в информационном мире. М.: Пушкинский ин-т, 2010. 178 с.

9. *Теплых Г. И., Левицкая А. А.* Теология в контексте угроз цифровизации // Теологическое образование в условиях цифровизации: вызовы, смыслы, практики: сб. материалов регион. этапа V Всерос. науч.-практ. конф., Екатеринбург, 21–22 окт. 2021 г. Екатеринбург, 2022. С. 8–20.

10. *Gryaznova E. V., Maltceva S. M., Goncharuk A. G., Vladimirov A. A., Zanozin N. V.* Problems of virtualization and internetization of social space // The 21st century from the positions of modern science: intellectual, digital and innovative aspects. Cham, 2020. Vol. 91. P. 119–124.

11. *Gryaznova Y. V., Maltseva S. M., Zanozin N. V., Goncharuk A. G., Kozlova T. A.* Information culture person: problems and perspectives // SGEM International multidisciplinary scientific conference on social sciences and arts. 2018. Sofia, 2018. Issue 2.1. History. P. 241–248.

Рудавина Т. А.

Анализ аксиологических аспектов глобализационных процессов современности с позиции православной теологии

Научный руководитель Липич Т. И.,
профессор

Белгородский государственный национальный
исследовательский университет

(г. Белгород)

Аннотация. *В статье предложены обзор и анализ аксиологической системы современных глобализационных процессов в свете православного богословия. Основным выводом является утверждение, что эта система противостоит православной аксиологии, нацелена на построение единого нехристианского глобального сообщества, нивелирование христианских традиций.*

Ключевые слова: *христианская аксиологическая парадигма, ценности глобализации, православная антропология.*

Исследование и сравнительный анализ антропологии, ценностной парадигмы глобализации, с одной стороны, и православной аксиологии – с другой в настоящее время весьма актуальны, так как глобализационные процессы связаны с секуляризацией общественного сознания, в том числе российской молодежи – главным движущим пластом в сфере развития социума.

Примечательно, что процесс глобализации во многом зависит от ее ценностей, в соответствии с которыми человек сам себе является богом, а Бог в христианском понимании оказывается ненужным, мешающим элементом (как и Церковь Христова) в построении постчеловеческой формации и формировании трансчеловека с идеями материального благополучия и свободы от ограничивающих христианских принципов. Утверждается, что с помощью современных научных достижений и технологий «человек получит бессмертие, создаст Сверхразум и выйдет на сверхбожественный уровень» [5], создаст рай на земле, энергичную

жизнь, беззаботную, комфортную, позитивную, без болезней и смерти. Вместо бессмертия души в христианском понимании глобализация предлагает бессмертие уже здесь, на Земле, «во всей полноте ее духовных и физических сил» [1, с. 4]. Цель человека – «стать богом нашей Галактики и Вселенной. Эта Глобальная и единственная Цель ему задана Природой» [2].

Аксиология глобализма не приветствует христианскую ответственность и любовь ко всем людям, соборность, отвергает абсолютное добро, милосердие, смирение, самопожертвование, героизм и сострадание. Телесные удовольствия и наслаждения (без нравственных оценок поступков и деяний) выходят в глобализационной ценностной системе на первое место. Иной индивидуум обезличивается и воспринимается лишь как средство для удовлетворения своих потребностей, «нравственные и моральные установки относительны, их можно корректировать в зависимости от ситуации и от своих предпочтений» [7, с. 113]. Глобализм настойчиво пропагандирует идеи согласия с грехом, его принятия и не осуждения. При этом институт семьи испытывает колоссальное идеологическое давление, направление на его подрыв «посредством насаждения культа блуда, разврата и вседозволенности, непрестанных развлечений» [6, с. 19].

Все православное вероучение христоцентрично и сотериологично, и православная аксиология, вытекающая из основных евангельских постулатов и принципов и построенная на положениях христианской антропологии, выражает отношение человека к Богу, к окружающему миру, задает ценностные ориентиры, определяет роль межличностных отношений в деле спасения и указывает на смысл жизни как отдельной личности, так и бытия всего мира, проводит параллели и выявляет взаимосвязи между человеком (микрокосмом) и Вселенной (макрокосмом).

Церковно-педагогическая культура построена на православной аксиологии и антропологии и отражает учение о том, что человек – бессмертная личность, образ и подобие Бога, потерявшая связь со Творцом в результате грехопадения. Цель человека состоит в теосисе (обожении) и построении таких отношений с людьми, которые соответствуют замыслу Божиему о человеке. События Боговоплощения и Искупления дают нам возможность соединения с Богом посредством личной борьбы со своими страстями, в подвиге стяжания божественной благодати [3]. Обожение достижимо в контексте христианского подвига в Церкви

Христовой и совершается посредством синергийного действия человека и Бога.

Духовное начало присуще личности, «начало личности есть образ Божий. В соответствии с православным вероучением, подлинная свобода человека раскрывается лишь при пребывании в Истине» [7, с. 117], в Боге, в единении с иными личностями, в преодолении эгоцентризма, в любви к ближнему, в видении в ином человеке образа Божиего. Православная аксиология и педагогика направлены на формирование в человеке внутреннего, таинственного, молитвенного духа церковности [8].

Таким образом, абсолютной ценностью и критерием истины в Православии является Бог. Он есть истинный, абсолютный Законодатель и Судия, а потому ценностная система христианства, церковно-педагогическая культура формирования и воспитания личности основаны на установлениях Творца, на Евангельских принципах. Аксиологическая система современных глобализационных процессов ведет к искажению этих принципов, а значит, и семейных, духовных ценностей, искажению категорий добра и зла, трансформации в сфере понимания человека и межличностных отношений. В связи с этим обращение к неискаженному христианскому вероучению, к Священному Писанию и Преданию Церкви позволит воспитать целостную, гармоничную личность с созидательной духовностью, которая будет раскрывать себя в отношении к Богу и другим личностям, а также поможет молодому поколению освободиться от власти греха с целью воссоединения с Богом [4, с. 51], уяснения пути спасения, противостояния разрушительным явлениям глобализации. На основе подлинной, неискаженной аксиологической системы христианства, как ее изъясняет православное вероучение, можно разобраться в сложности актуальных проблем воспитания личности в условиях глобализации.

Список источников и литературы

1. *Агиенко А. Ф. (Святогор А).* Наши утверждения // Биокосмист: орган организации: Креаторий Российских и Московских анархистов-биокосмистов. 1922. № 1.

2. *Болонкин А.* Природная Цель Человечества – стать Богом. URL: http://transhuman.ru/node/1386 (дата обращения: 27.01.2023).

3. *Виталий (Уткин), игум.* Вызов трансгуманизма: бесконечный прогресс, ведущий в бездны расчеловечивания. URL: http://orthoview.ru/vyzov-transgumanizma-beskonechnyj-progress-

vedushhij-v-bezdny-raschelovechivaniya/ (дата обращения: 27.01.2023).

4. *Дивногорцева С. Ю.* Место духовно-нравственного воспитания в общей структуре содержания образования // Вестник ПСТГУ. 1У: Педагогика. Психология. 2007. Вып. 4. С. 41–63.

5. *Медведев Д.* Технологии трансгуманизма. URL: http://transhumanism-russia.ru/content/view/136/110/ (дата обращения: 27.01.2023).

6. *Потаповская О. М.* Педагогическое сопровождение семьи в вопросах духовно-нравственного воспитания детей. М.: Планета 2000, 2002. 52 с.

7. *Рудавина Т. А.* Христианская аксиология как основа воспитания целостной личности в условиях современных глобализационных процессов // Труды Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью). 2021. № 12. С. 110–121.

8. *Чаплин В., прот.* Нравственность в церкви и вне ее: православный взгляд в условиях меняющегося общества. URL: https://azbyka.ru/nravstvennost-v-cerkvi-i-vne-ee-pravoslavnyj-vzglyad-v-usloviyax-menyayushhegosya-obshhestva (дата обращения: 27.01.2023).

Рыженков Н. Б.

Искажение Божественного Откровения на примере инклюзивности в феминистской теологии

Научный руководитель протоиерей Вадим Леонов,
кандидат богословия, доцент

Сретенская духовная академия

(г. Москва)

Аннотация. *Данная статья посвящена рассмотрению феномена инклюзивности в феминистской теологии. Автором предпринимается попытка на конкретных примерах продемонстрировать и проанализировать искажение богооткровенных истин, сообщенных в Священном Писании,*

представителями либеральной теологии. Также в статье дается определение инклюзивности в богословском дискурсе.

Ключевые слова: *феминизм, феминистская теология, либеральная теология, инклюзивность, Божественное Откровение, искажение Божественного Откровения.*

В христианстве существует ряд священных текстов – Священное Писание. В нем заключено Откровение Бога, данное людям, представляющее первостепенное значение для каждого верующего человека. Только Церковь является хранительницей и истолковательницей Божественного Откровения.

Однако в современном мире, как, собственно, и во все времена, предпринимаются попытки его вольготного субъективного переосмысления и трансляции такого осмысления в мир, с целью подкрепления тех или иных социальных, политических, и других идей. Иными словами, реализуется путь, при котором Божественное Откровение оказывается лишь инструментом для достижения целей, не являющихся предметом богословского дискурса. Одной из таких попыток, на наш взгляд, является феминистская теология, с присущей ей либеральностью и инклюзивностью.

Слово «инклюзия» (от фр. inclusif «включающий в себя» и лат. includo «включаю») переводится как «включающий/включенный» и находит применение во многих областях [1]. В культурологическом аспекте инклюзивность обозначает способность одной культуры включать в себя элементы другой; в социальном аспекте термин «инклюзивность» может означать отсутствие какой бы то ни было, явной или скрытой, дискриминации, что обеспечивает возможность эффективного включения любого человека в жизнь сообщества [3]. В российских научных исследованиях понятие инклюзивности, или инклюзии, в основном употребляется применительно к людям с ограниченными возможностями.

В теологии термином «инклюзивизм» обозначается набор религиозных представлений о том, что, хотя отдельно взятая религия обладает всей полнотой истины, некоторые верные представления существуют и в других религиях, где также присутствуют элементы истины.

Впервые термин «инклюзивизм» по отношению к религиям ввел английский теолог А. Рейс в 1983 г. [3]. Согласно ему, нехристианские религии наравне с христианством содержат элементы истины и представители других религий включены в тайну спасения.

На сегодняшний день «инклюзивность» в теологии подразумевает либеральный окрас. Например, существует так называемый инклюзивный язык – одно из явлений феминисткой теологии. Согласно материалам Вестминстерского словаря теологических терминов, он предполагает использование в теологии (Священное Писание, богослужение и т. д.) языка, выходящего за рамки половой принадлежности, расы и профессиональной деятельности [2, с. 153].

Представители феминисткой теологии настаивают на замене отдельных отрывков из Священного Писания, использующихся, в частности, для обозначения имени Божьего, на гендерно нейтральные или вообще женские [5]. Они убеждены, что Священный текст передает не буквальный смысл, а транслирует личный субъективный религиозный опыт того или иного человека (мужчины), изложение которого происходит сквозь призму мужских представлений, в связи с чем в Библии используется дискриминирующий женщин патриархальный язык.

Наиболее часто от феминистских теологов звучат предложения о замене именования Одного из Лиц Святой Троицы – Бога Отца. Яркий пример этого – широко известная работа радикальной феминистки XX в. М. Дели под названием “Beyond God the Father” («По ту сторону Бога Отца»). Она излагает мнение, что патриархальный язык, которым передается Божественное откровение о Боге как об Отце, способствует дискриминации женщин и формированию патриархальной модели в Церкви, и пишет: «Если Бог – мужчина, тогда мужчина божественнее женщины, он ближе к образу и подобию Божию, чем женщина. Это утверждение является богословским оправданием неравенства женщин и мужчин» [6, p. 87]. Исследовательница выдвигает гипотезу о правильности именования Бога не Отцом – существительным, а глаголом «быть», стремясь через это уйти от патриархального языка, сложившегося, по ее мнению, исключительно под влиянием мужского опыта, в сторону более отчужденного от половой принадлежности понимания Бога [4,

с. 171]. Ее работа является наиболее цитируемой, классической в своей сфере, и по сей день оказывает влияние на феминистских теологов.

Неправильно было бы полагать, что попытки заменить богооткровенные имена на «более инклюзивные» – лишь феномен активно развивающегося либерального богословия XX в. Совсем недавно ведущие мировые информационные агентства опубликовали новость, что Англиканская церковь всерьез изучит вопрос о пересмотре богооткровенных имен Бога и их замене гендерно нейтральной терминологией. М. Ипгрейв, епископ Личфилда и вице-председатель литургической комиссии, ответственный за этот вопрос, сказал, что Англиканская церковь «изучает использование гендерного языка по отношению к Богу в течение нескольких лет» [9]. Это значит, что попытки модернистской редакции богооткровенного текста предпринимаются уже не только в либеральной западной академической среде, но и в христианской церкви целой страны, и процесс этот продолжается не первый год.

Попытки феминисткой теологии сделать Священное Писание более «инклюзивным» не ограничиваются гендерно нейтральными терминами для обозначения имен Бога, но идут дальше, в сторону их замены на женские, например на Отец-София, Мать-София и Дух-София. Например, известная католическая феминистка-теолог Э. Джонсон в книге “She who is” выражает мнение, что в еврейских писаниях София (мудрость) представляет наиболее развитую персонификацию Божьего присутствия в мире, изображая Бога как могущественную, трансцендентную этому миру женщину [8, p. 87]. Иначе говоря, предпринимается попытка не просто представить Бога гендерно нейтрально, но представить Его как женщину, предав тем самым Творцу категорию пола.

Однако даже такой подход не является радикальным, логика вольготного субъективного осмысления Священного Писания идет дальше, все более получая отрицательный вектор развития. Так, известная британская феминистка Д. Хэмпсон в книге «Теология и феминизм», рассуждая о попытках феминистских теологов заменить имена Божьи на более инклюзивные, замечает, что такие попытки не принесут никаких плодов без отказа от христианства: «До тех пор, пока человек остается в рамках библейской и

христианской традиции, проблема может считаться неразрешимой» [7, p. 96].

Как видно на избранных примерах, в феминистской теологии с помощью различных концепций инклюзивного языка происходит редакция Священного текста в угоду субъективным религиозным пожеланиям. Кроме того, происходит и искажение содержащегося в Священном Писании Божественного Откровения, потому что имена Божии являются его частью.

Касательно так называемой дискриминации женщин в христианстве важно отметить, что между мужчиной и женщиной нет никакого различия по возможностям в отношении Бога, они оба призваны к святости. Так, создавая Адама и Еву, Бог не привел разделения их по достоинству. Он дал им обоим благословение плодиться, размножаться и наполнять землю, владычествовать над нею. В книге Бытия указывается, что они оба сотворены по образу Божьему. По этой причине любые разговоры о возвеличивании мужчин перед Богом и их большей «божественности» являются лишь волюнтаризмом.

При этом у мужчин и женщин есть природные особенности, проистекающие из различия замысла Божия, которые позволяют различать их и говорить об особенностях предназначения. Эти природные особенности, отрицать которые было бы странно, к сожалению, стали интерпретироваться в феминисткой теологии как иллюстрация богословской дискриминации женщин и выдвижения требований о радикальном реформировании как терминологического аппарата (разработка инклюзивного языка), так и христианской практики жизни. Очевидно, что целью феминисткой теологии является не жизнь в Боге, а реализация феминистских идей, возникших в секулярной среде, что может привести к утрате самого главного истинного Бога, Который познается только в контексте Его неискаженного истинного Откровения.

Список источников и литературы

1. *Магомедов К. М.* Ислам и христианство через метрику инклюзивного и эксклюзивного мышления // Вестник Дагестанского государственного университета. Сер.: 3. Общественные науки. 2018. Т. 33, вып. 3. С. 47–52.

2. *Мак-Ким Д.* Вестминстерский словарь теологических терминов. М.: Республика, 2004. С. 153.

3. *Мельник С. В.* Позиция инклюзивизма христианской теологии религий: общий обзор // Вестник РХГА. 2022. № 1. С. 75–88.

4. *Реати Ф*. Бог в XX веке. Человек – путь к пониманию Бога. СПб.: Европейский Дом, 2002.

5. *Шаров К. С.* Феминистская интерпретация христианских священных текстов и современная феминистская христианская проповедь // Вестник Томсакого государственного университета. 2019. № 443. С. 72–81.

6. *Daly M.* Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation. Boston: Beakon Press, 1973.

7. *Hampson D.* Theology and Feminism. Oxford, 1990.

8. *Johnson E.* She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse. New York: The Crossroad Publishing Company, 2002.

9. URL: https://www.theguardian.com/world/2023/feb/07/church-of-england-to-consider-use-of-gender-neutral-terms-for-god (дата обращения: 20.02.2023).

Семякин И. Н., Заворина А. Е.

Теологический анализ творчества Казимира Малевича

Научный руководитель Дьяченко О. Н.,
доктор философских наук, доцент

Курский государственный университет

(г. Курск)

Аннотация. *В статье представлена попытка осмысления и анализа работ Казимира Малевича, в которых получили отражение религиозные идеи и смыслы, отразилось влияние православной среды, образцов православной культуры, а также воздействие его предшественников из числа художников. Авторы приходят к выводу, что картины К. Малевича могут служить*

источником изучения религиозно-философских представлений художника и их влияния на его личность в разные периоды творчества.

Ключевые слова: *супрематизм, неопримитивизм, символизм, статика, апофатическое богословие.*

Начало XX в. ознаменовало собой фундаментальные изменения, затронувшие все сферы жизни, но, главное, радикально изменившие восприятие человеком мира, что нашло отражение в культуре и искусстве. В связи с этим мы хотели бы остановиться на творчестве Казимира Малевича, поскольку в нем запечатлены характерные черты, присущие многим деятелям русской культуры того времени, а именно тяготение к традиции и проблема богоискательства.

Творчество К. Малевича оказало сильнейшее влияние на культуру и предопределило вектор развития художественной мысли нового столетия. Мы можем проследить это влияние на примере современного интерьера, ландшафта, дизайна, архитектуры и иных видов искусства. Особенный интерес все-таки представляют те религиозные взгляды и влияния, которые, бесспорно, читаются в его парадоксальных, но всегда интересных работах.

Цель данной статьи – показать, как среда православной культуры с ее византийской иконографией и литургическим символизмом повлияла на становление К. Малевича как художника нового времени, а также как сам художник проявил себя, свое отношение к религиозным идеям и смыслам, тем самым одухотворив творческое пространство своего стиля в искусстве.

Интерес К. Малевича к церковному искусству прослеживается с его ранних работ, особенно наглядно – на картинах из цикла «Эскиз фресковой живописи» (1907). В таких картинах, как «Торжество неба» и «Молитва», мы можем наблюдать евангельские мотивы.

Фресковая живопись на тот момент являлась новейшим направлением, которое сочетало в себе элементы духовного искусства. Западных символистов вдохновляла идея возвышенности, а также единения светского и сакрального компонента в культуре. Символизм требовал строгости в изображении форм, цвета и линий. Эскиз фресковой,

символистской живописи является отправным пунктом К. Малевича в поиске трансцендентного. В дальнейшем тяга художника к примитивизму и упрощенным формам иконописи определила его художественный стиль.

Автопортреты К. Малевича 1907 и 1910 гг. стоят отдельного внимания, поскольку раскрывают тему художника как посредника между человеком и духовным миром. Картина 1907 г. является отсылкой к автопортретам более ранних деятелей искусства, таких как «Автопортрет с жёлтым Христом» (1891) П. Гогена и «Символический автопортрет» (1891) Э. Бернара.

Подобно Э. Бернару, в автопортрете 1907 г. Малевич использует бледно-желтые тона, применяя тот же метод вовлечения аудитории в зрительный контакт путем наклона головы изображенного персонажа. Под галстучным узлом, подобно приему в иконописи, художник пишет кириллицей начальные буквы своего имени «КМАЛ». Данный портрет демонстрирует преходящую тревогу того, кто сам себе назначил призвание.

М. Мудрак отмечает, что автопортрет 1910 г. «резко контрастирует с ранним автопортретом 1907 г. и напрямую отсылает зрителя к византийской традиции иконописи» [4, с. 52]. Лицо приобретает строгие, симметричные формы, характерные для православной иконописи.

Изображение К. Малевича на картине статично по отношению к фону. Статика в философии мэтра стоит отдельного рассмотрения, поскольку художник воспринимает ее как подлинную человеческую сущность. Жизнь, по мнению К. Малевича, все время ищет покоя. Эту идею можно соотнести с рассуждениями Августина о покое седьмого дня как Образе Небесного Царства: «Суббота вечной жизни» [1, с. 46]. Таким образом, оба мыслителя видят покой как атрибут подлинной человеческой природы.

На пути поиска духовной художественной цели К. Малевич отвергает индивидуалистический импрессионизм. Как и многие писатели, поэты и художники того времени, он черпает вдохновение у крестьянства, простого и необразованного, заучивающего молитвы, посещающего церковные службы. Несмотря на то что художник был крещен в католичестве, он восхищался и вдохновлялся православными верующими среди крестьян и православным искусством иконописи. Он писал: «Через

иконописное искусство я понял эмоциональное искусство крестьян, которое любил раньше, но не уяснил всего того смысла, который открылся после изучения икон» [3, с. 28]. Мотивы простой религиозной жизни деревенских жителей мы находим спустя несколько лет в неопримитивизме мастера.

В работе «Крестьянки в церкви» (1912) К. Малевич отобразил совершение богослужения. Картина написана в неопримитивистском стиле, главной чертой которого является упрощение форм. При ее рассмотрении стоит обратить внимание на то, что крещение совершается в соответствии с восточной православной традицией, так как крестьянки завершают крестное знамение, прикасаясь к левому плечу, используя троеперстие.

В работах художников-неопримитивистов В. Татлина и Н. Гончаровой мы также можем проследить заимствование линейности иконописи, ее ритмических значений, но именно К. Малевич стремится установить высшую цель для своей живописи, которая вызывала бы своего рода духовную вовлеченность.

Венцом творческой деятельности К. Малевича является супрематизм. Само название, в переводе означающее «наивысший», «превосходящий», говорит о духовности, о поиске чего-то высшего. К. Малевич написал ряд супрематических картин, самой известной из которых является «Черный супрематический квадрат» (1915). Необходимо отметить, что если у предыдущих художников цвет в той или иной степени был закреплен за формой, то у К. Малевича эта связь теряется. По его мнению, цвет имеет самостоятельное, энергетическое содержание. Таким образом, задача нового искусства, с точки зрения художника, состоит в том, чтобы выйти за пределы видимого, рационального, логического мира, изобразив ничто, Абсолют.

Как отмечает В. В. Бычков, «Малевич интуитивно подошел к ощущению трансцендентности духовного Абсолюта и попытался выразить его в абстрактных цветных, черных или белых геометрических формах...» [2, с. 58]. Квадрат в творчестве К. Малевича является «нулевым» началом. Являясь пустотой, нуль неисчерпаем и соответственно трансцендентен. Поскольку мир познаваем только в рамках его отрицания, художник пишет: «Я преобразился в нуле форм и вышел за нуль к творчеству, то есть к

супрематизму, к новому художественному реализму – беспредметному творчеству» [цит. по: 5, с. 149].

Представление о божественном как о трансцендентном, невыразимом, беспредметном отсылает нас к традиции апофатического богословия Отцов Церкви. Г. Палама пишет: «Всякое знание соотносится с каким-либо предметом, то есть с тем, что познаётся, а знание Бога не соотносится ни с одним предметом [6, с. 186].

Таким образом, мы приходим к выводу, что в работах К. Малевича ясно прослеживается влияние, оказанное на него православной культурой, образцами иконописного искусства. Хотя его творчество нельзя назвать соответствующим церковным канонам, мы можем отметить, что художник интуитивно двигался к признанию невыразимости многомерной вселенной и восприятию Бога как Духовного Абсолюта. Мы можем утверждать, что художественная культура православной традиции сформировала восприятие К. Малевичем искусства как морального императива. Мастер ставил перед собой цель преобразить своего зрителя и ценителя его творчества, раскрыть общую веру в духовную трансцендентность и высшее совершенство, воплощая его собственное понимание духовности как высшего начала в человеке. Будучи выдающимся художником, он использовал для этого разные художественные стили – от импрессионизма до неопримитивизма.

Список источников и литературы

1. *Августин Аврелий.* Исповедь / пер. с лат. М. Е. Сергеенко; вступ. ст. диак. А. Гумерова. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. 315 с.

2. *Бычков В. В.* Икона и русский авангард начала XX века // Коревище О. Б. Книга неклассической эстетики. М., 1998. С. 58–75.

3. Малевич К. С. Главы из автобиографии художника // Малевич о себе. Современники о Малевиче: в 2 т. М., 2004. Т. 1.

4. *Мудрак М.* Казимир Малевич и византийская литургическая традиция // Искусство. 2016. № 2. С. 50–67.

5. *Овшинов А. Н.* «Выйти за ноль творчества к новым величинам» // Вестник КалмГУ. 2017. № 2. С. 148–156.

6. *Палама Г.* Сто пятьдесят глав. Краснодар: Текст, 2006. 224 с.

Сидоркина Е. В.

Культурное пространство города в контексте межрелигиозной коммуникации

Научный руководитель Воеводин А. П.,
доктор философских наук, профессор

Луганская государственная академия
культуры и искусств имени Михаила Матусовского

(г. Луганск)

Аннотация. *Материал данной статьи охватывает актуальные вопросы роли религии в оформлении структуры городского пространства, поиска компромисса между этическими догмами и потребительскими запросами разных социальных групп. Наглядным примером синхронизации ценностных смыслов выбрана китайская культура, успешно интегрирующая новые технологии с обычаями.*

Ключевые слова: *буддизм, городская культура, даосизм, десакрализация, диалог, диджитализация, кибергород, типология, унификация, фундаментализм.*

Город – это особая сфера повседневного бытия человека, отличающаяся такими аспектами, как динамичность, стилистический синкретизм, разнородная семантика, обусловленная влиянием мировоззренческих паттернов ее жителей. Изучением данных параметров занимаются социологи, культурологи, урбанисты и экономисты, а также ряд специалистов, чьи усилия направлены на гармонию городской среды с населением и окружающим ландшафтом. Соответственно, ее трактовки и вариации разрешения конфликтов напрямую зависят от выбранного подхода. В границах культурологического знания город служит аксиологической матрицей для отдельных сообществ, зеркалом психофизических состояний их участников – набором воплощаемых в виде артефактов телесных конструктов, разветвленной знаковой системой, регулирующей поведение цивилизованного социума, и даже текстом, смыслы которого иллюстрируют нам причудливые архитектурные формы. Особый

интерес в указанном ключе представляют здания и сооружения религиозного характера, ведь они в том числе позволяют людям идентифицировать тип культуры, ценностные идеалы которой прослеживаются в архитектонике городского пространства. Стоит сказать, что сейчас, в условиях становления пост- и трансгуманизма, данный процесс заметно усложняется, ведь города стремятся к унификации, единообразию, смысл которого заключается в интеграции био- и техносферы ради формирования комфортной среды обитания.

Идеальной моделью города, прошедшей испытание унификацией, является концептуальный кибергород, который не тождественен понятию сетевого города, но определенно имеет с ним точки соприкосновения и в значительной степени определяется культурологами как медиатекст. Благодаря данной тенденции перед человеком постепенно возникает целостный образ города, который исторически развивался как коллаж, несущий на себе отпечатки онтологического присутствия разных этносов и наций. Следует отметить, что воспетая футурологами модель кибергорода удовлетворяет преимущественно запросы представителей культур западного типа, которые голландский социолог Г. Хофштеде именует «горячими» [Цит. по: 2, с. 47], подразумевая податливость в отношении к инновациям, предпочтение поверхностных коммуникативных контактов с медиаторами чужеродных кодов, а также восприятие времени как вектора, устремленного в научно-технический прогресс. Одним из решающих критериев планирования городов для указанной категории жителей выступает полезность, но вместе с тем внутри культур с мощным религиозным фундаментом польза расценивается как атрибут земного, несовершенного мира.

Гарвардский экономист Э. Глейзер, автор работы «Триумф города», делает акцент на том, что религии склонны не способствовать решению имеющихся у горожан проблем, как это было во времена распространения Протестантизма на территории Западной Европы, а создавать новые, провоцируя конфликты между социальными группами. Однако иногда в его словах можно ощутить некоторое противоречие, подчеркивающее деструктивный характер религиозного влияния: «…послереформационное развитие городов, торговли и демократии отражает ценность религиозной конкуренции, которая означала расширившийся выбор церковных правил и вероучений…» [1, с. 68]. Уникальным примером диалога религий в пределах одного культурного пространства является

Китай: культура восточного типа, с высокой степенью дистанции власти, высококонтекстуальная (по Э. Холлу), осторожно относящаяся к поступающим извне информационным потокам, особенно – невербальным формам их ретрансляции. Мы привыкли к тому историческому факту, что секуляризация коснулась прежде всего западных городов, вовлеченных в активную капиталистическую деятельность. Однако XX в. привнес яркие оттенки светской повседневности и в китайскую культуру, где на текущий день статистические данные о религиозных предпочтениях остаются крайне неоднозначными, поскольку часть информационных площадок в качестве доминирующей религии называет даосизм, другая же склоняется к буддизму. Конфуцианство же прочно заняло позиции полезной житейской практики в силу своего универсального социально-политического характера. Тем не менее один параметр объединяет источники данных практически безоговорочно: процент людей, исповедующих христианство в виде Католицизма или же Протестантизма, составляет примерно 4 %, вполовину меньше отводится Исламу – 2 %. Подобные цифры демонстрирует культурный континуум соседней Японии, подавляющее большинство которой идентифицирует себя как синтоистов или буддистов.

Критически оценивая реальность, можно уверенно подытожить, что Китай не менее интенсивно пополняется типичными для мегаполисов высотными объектами из стекла, а также другими высокотехнологичными артефактами, при этом сохраняя контраст с небольшими провинциальными деревнями и не теряя прочной связи с традициями траурной обрядности. В частности, жители городов регулярно пользуются услугами специалиста по освоению пространства, более известному как фэншуй, для проведения ритуальных церемоний погребения, не нарушающих целостности исторической памяти китайского народа. Отдельного внимания заслуживает культурное разнообразие Шанхая, выросшего из деревни и опиумного порта в крупнейшую социальную артерию, питающую жизненными силами прилегающие пригороды. Важно уточнить, что последние очень далеки от американских или европейских субурбий с их ухоженными белыми заборами: здесь запросто можно встретить людей, стирающих белье в речной воде и параллельно добывающих на месте редкий устричный жемчуг. Соответственно, древнейшие памятники сакральной архитектуры в виде пещерных или скальных

монастырских комплексов также обнаруживаются на территориях отдаленных провинций.

Традиционный сакральный плюрализм китайских городов явно нарушает уникальный инновационный храм в Циндао, провинции Шаньдун, разработчики которого поставили перед собой непростую задачу оформления внешнего облика без отсылки к конфессиональной семантике. Основой конструкции здания стала европейская протестантская базилика, минималистичная и строгая в сравнении с привычными многоярусными пагодами, напоминающая готические соборы средневековой Европы. Футуристический храм, интегрирующий представителей религиозных общин одной идеей – восстановления утраченной гармонии между человеком и окружающими его экосистемами, привлекает внимание туристов и исследователей, которые ощущают потребность в конструировании новой этики, заставляющей пересмотреть закостенелые догматы ради общего блага. Тезис американского социолога Р. Сеннета лишь подтверждает обозначенные позиции, призывая мировое сообщество к рационализации мировосприятия на основе симметрии: «…выяснилось, что магические практики, унаследованные от прошлого, не удовлетворяют потребность в разъяснении, которое помогло бы осмыслить кризис в настоящем» [3, с. 99]. Прилегающее пространство храма символично залито искусственным озером, отсылая посетителей к идее земли обетованной, нетронутой деструктивными результатами человеческого труда, но при этом также напоминает им ключевые тезисы классического даосизма, где возвращение человека к своим естественным корням выступает главной целью осуществления сакральных практик. Таким образом, нейтральный экстерьер не способствует, вопреки опасению групп с жестким религиозным фундаментом, обесцениванию исторической идентичности, культурной памяти о предках или ритуальной обрядности, а только переводит их на качественно новый уровень, благоприятный для всех сторон глобального диалога.

С усилением урбанизационного давления перед современным обществом возникла необходимость поддержания ослабленных экосистем, а также создания комфортной устойчивой среды, что в отдельных случаях приводит к сложным межкультурным конфликтам, вызванным страхом утраты сакральной связи со своей исторической и этнонациональной идентичностью. Тем не менее часть мирового сообщества стремится найти компромиссные пути

выхода из кризиса, обеспечивая симметричные коммуникативные условия носителям религиозных принципов, даже в случае их перемещения в сетевую или виртуальную среду. Следует отметить, что во многих религиях мир интерпретируется как творение Бога, которое, несмотря на создаваемые для человека страдания, целесообразно оберегать, поскольку через постижение тварного мира усилиями любви можно прийти к замыслу Создателя.

Список источников и литературы

1. *Глейзер Э.* Триумф города: как наше величайшее изобретение делает нас богаче, умнее, экологичнее, здоровее и счастливее / пер. с англ. И. Кушнаревой. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. 432 с.

2. *Персикова Т. Н.* Межкультурная коммуникация и корпоративная культура: учеб. пособие. М.: Логос, 2008. 224 с.

3. *Сеннет Р.* Плоть и камень. Тело и город в западной цивилизации: пер. с англ. М.: Strelka Press, 2016. 504 с.

Синяков О. В.

Государственно-конфессиональные отношения как сфера профессиональной деятельности религиоведа в Республике Казахстан

Научный руководитель Зайцев П. Л.,
доктор философских наук, профессор

Омский государственный университет
им. Ф. М. Достоевского

(Казахстан, г. Астана)

Аннотация. *В статье рассматриваются тенденции развития государственно-конфессиональных отношений и актуальные проблемы современного религиоведения в Республике Казахстан. Автор исследует некоторые исторические моменты развития государственно-конфессиональных отношений, дает анализ действующей нормативно-правовой базы в религиозной*

сфере, определяет методы ведения межконфессионального диалога в условиях светского развития государства и общества, предлагает методы выявления, регулирования контроля и надзора за деятельностью деструктивных организаций, прикрывающихся религиями на законодательном уровне. Автор определяет религиоведов ответственными за проведение государственно-конфессиональной политики.

Ключевые слова: *государственно-конфессиональные отношения, религиоведение, религиозная конверсия, этносы, религиозные объединения, конфессии, Ислам ханафитского направления, православное христианство, авраамические религии.*

Динамизм постсоветского периода, постмодернизационные процессы социальных изменений привели к росту плюрализма, диверсификации религии и религиозности в «пространственных структурах глобального социума» Республики Казахстан [8].

В новых реалиях государство инициирует законодательство как в аспекте декларативного характера, так и в создании условий для их воплощения в жизнь прав и свобод своих граждан. Согласно Конституции, Казахстан – светское государство [4]. Государство не вмешивается в дела религиозных организаций (РО) и относится с уважением к верованиям, а РО не вмешиваются в дела государства. Конституция гарантирует свободу совести всем гражданам нашей страны. Принятый Закон «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях» 1992 г. [2] (далее – Закон «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» 2011 г. [1]) подарили возможность государству и последователям разных религий мирно сосуществовать, активно развиваться и сотрудничать. Государственные структуры и общество в целом признали, что религия – это не обман, с которым надо бороться, а наоборот – источник добра, нравственности и милосердия. На верующих теперь не устраиваются гонения, увеличивается численность религиозных объединений. Выступая на VII Съезде лидеров мировых и традиционных религий, президент К.-Ж. Токаев с гордостью констатировал: «В настоящее время в Казахстане в гармонии и согласии живут представители более 100 этносов, свободно действуют около 4 000 религиозных объединений, представляющих 18 конфессий. Мы считаем, что это наше бесценное богатство и неотъемлемое преимущество» [7]. За вклад в

модернизацию общества, консолидацию, укрепление согласия, сплоченности, дружбы и мира, за труд руководство Казахстана награждает РО медалями, почетными грамотами, благодарственными письмами. Репрезентанты всех религиозных организаций Казахстана молятся о благополучии государства, активно помогают жертвам стихийных бедствий, отправляют гуманитарную и благотворительную помощь, заботятся о малоимущих, устраивают благотворительные обеды, занимаются просветительской, культурной и воспитательной деятельностью. Все религии выступают за сохранение устоев семьи, воспитание нравственности, доброты, патриотизма.

Казахстан «признает историческую роль Ислама ханафитского направления и православного христианства» [1]. Духовное управление мусульман Казахстана и Русская Православная Церковь – две наиболее многочисленные религиозные организации, и по массовости объединений занимают лидирующие позиции: 2 744 – исламские, 341 – православные [5]. Государственные органы поддерживают традиционные религии, продвигая политику возрождения национальных традиций и культуры.

Муфтият Казахстана и Священный Синод Русской Православной Церкви выражают постоянную озабоченность наступательностью неподконтрольных мусульманских фундаменталистов и некоторых христианских и оккультно-мистических иностранных проповедников, благодаря которым экстремизм стал сопрягаться с религией. Миссионеры зарубежных религиозных формирований, видя либеральное отношение государства и слабую религиозную грамотность казахстанцев, активно занимаются прозелитизмом, вовлекают их в свою паству. Деструктивные организации призывают к размыванию традиционных устоев, нравственности, вырывают из семьи и привычной среды обитания. Среди них нередко оказываются откровенные террористы, запрещенные на территории Казахстана.

Поэтому на современном этапе страна стоит перед различного рода угрозами со стороны деструктивных организаций, прикрывающихся религиями. Нужно признать, сегодня это один из главных современных вызовов человечеству, требующий срочного и высокоэффективного реагирования. В этом и заключается авангардная роль религиоведов и теологов. В связи с январскими событиями прошлого года религиоведы уделяют особое внимание

комплексной разъяснительной работе по обеспечению конфессионального согласия, повышению религиозной грамотности населения и профилактике религиозного экстремизма в обществе.

Ключевыми направлениями деятельности «Центра изучения религий» г. Астаны, где автор осуществляет свою трудовую деятельность в качестве религиоведа, являются:

1. Мониторинг и анализ общей религиозной ситуации, проявлений религиозного радикализма, псевдорелигиозной деятельности на территории Астаны.

2. Реабилитация и адаптация лиц, пострадавших от деятельности деструктивных религиозных течений.

3. Общепрофилактические мероприятия по повышению религиозной грамотности, профилактике деструктивных и нетрадиционных религиозных идей среди наиболее уязвимых слоев населения: молодежи, домохозяек, безработных, спортсменов, военнослужащих. Лекционные занятия нацелены на разъяснение государственной политики в сфере религиозных отношений. Во взаимодействии с местными исполнительными органами во всех регионах республики созданы информационно-разъяснительные группы. В их состав, кроме религиоведов и теологов, входят представители ученых сообществ, местных исполнительных органов, правоохранительных структур, имамы, священники, преподаватели и студенты факультетов религиоведения высших учебных заведений страны.

4. Проведение религиоведческой экспертизы в подведомственных организациях с последующим отправлением выявленной литературы в Центр религиоведческой экспертизы. Мероприятия регламентированы законодательством и проводятся с целью выявления экстремистской религиозной литературы.

5. Осуществление проверок миссионерской деятельности религиозных объединений.

6. Посещение культовых зданий, а также участие в проводимых собраниях, богослужениях, религиозных обрядах.

Религиоведение – сравнительно новая для Казахстана отрасль, малоисследованная, которая только начинает формироваться. Поэтому автор считает, что необходимо обмениваться наработками казахстанских аналитиков, делиться научным опытом и концептуальными достижениями с российскими теологами и

религиоведами, как в рамках дискурса Второго Всероссийского форума молодых теологов, так и на постоянной основе.

У истоков религиоведения стояли ученые, историки религии Ф. М. Мюллер, Э. Ренан, Л. Леви-Брюль, Э. Тайлор, А. Швейцер, И. Н. Яблоков, А. Н. Красников, В. И. Гараджа, Ю. А. Кимелев, Е. А. Торчинов, О. Г. Данильян, В. М. Тараненко и др. [3]. Выдающийся немецко-английский ученый, доктор философии, религиовед, филолог Ф. М. Мюллер, в 1873 г., прочитавший в Оксфордском университете курс «Введение в науку о религии», детерминировал религиоведение как философскую дисциплину [3, с. 36].

Итак, эмпиризм в сфере религиоведческой деятельности небольшой, зато проблемы, которые предстоит решить, – глобальные, сложные и почти всегда имеют социально-политические корни. Поэтому всегда центральное место будет занимать вопрос совершенствования и расширения методологии исследовательских стратегий в области религиоведения с учетом систематизации и верификации подходов.

Религиовед и теолог должны обладать абсолютной религиозной грамотностью, хорошо разбираться в догматических и канонических вопросах любой религии. В настоящее время автор данной статьи, исследуя вопросы религиозной конверсии (переход из одной религии в другую), пришел к выводу, что конвертитам часто нелегко разобраться именно в строгих догматах традиционных религий. Основы же догм новых религиозных течений весьма демократичны. Плюс – Библия переведена и адаптирована на современный понятный язык, плюс – собрания верующих – олицетворение плюрализма, плюс – поддержка тесных отношений среди верующих, братство. Добавим сюда активный прозелитизм, и пожалуйста – человек уже стал адептом новой веры. Этого всего нет в наших добрых старых традиционных религиях. Зная ценностные ориентации, догмы и правила поведения в религиозных организациях, религиовед и теолог смогут добиться высокой результативности в своей работе.

В Казахстане религиоведу постоянно приходится решать достаточно сложные задачи. Поэтому нужно уметь разрабатывать исследовательские стратегии для изучения какого-либо явления, например той же религиозной конверсии, религиозной ситуации, либо алгоритмов поведения верующих; формировать архивную эмпирическую базу измерений; получать результаты и делать выводы.

При проведении институционального анализа политических стратегий в своей стране религиовед должен постоянно исследовать мнение зарубежных социологов, политиков, религиоведов; изучать религиозную ситуацию в мире. Сегодня религия все чаще становится инструментом политического давления. Ее использование способно обеспечить как консолидацию общества, так и конфронтацию конфликтных ситуаций.

Но, говоря об эффективности методик исследования, необходимо учитывать и субъективную сторону. Религиовед как исследователь-профессионал должен избавляться от старых стереотипов. Результат должен быть честным, сравнительный анализ – объективным. «Религиоведение должно следовать принципам внеконфессиональности, быть идеологически нейтральным, не придерживаться какой-либо позиции» [6]. Иначе недобросовестность может привести к роковым последствиям.

Таким образом, отметим, что, несмотря на сложности, переживаемые во внутренней политике, проявления крайней степени жестокости и агрессивности религиозного экстремизма, государственно-конфессиональные отношения в Республике Казахстан остаются стабильно мирными. Духовная сущность авраамических религий в том, что они вселяют надежду на эсхатологическую перспективу, где добро неминуемо победит зло. Духовная сущность религии проявляется в человеколюбии, милосердии. Эту ее особенность следует привлекать в работе религиоведов и теологов с целевой аудиторией. Духовность консолидирует общество, делает его крепким, способным выдержать экстремистские воздействия со стороны.

Список источников и литературы

1. Закон Республики Казахстан от 11 октября 2011 года № 483-IV «О религиозной деятельности и религиозных объединениях». URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=31067690 (дата обращения: 09.02.2023).

2. Закон Республики Казахстан от 15 января 1992 года № 1128-XII «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях». URL: https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z920004000_ (дата обращения: 09.02.2023).

3. Классики мирового религиоведения: антология. М., Канон+, 1996. Т. 1. 493 с.

4. Конституция Республики Казахстан (принята на республиканском референдуме 30 августа 1995 года) (с изм. и доп. по состоянию на 19.09.2022). URL: https://online.zakon.kz/document/?doc_id=1005029&sub_id=530000&pos=612;-54#pos=612;-54 (дата обращения: 09.02.2023.).

5. Министерство информации и общественного развития Республики Казахстан. URL: https://www.gov.kz/memleket/entities/din/activities/141?lang=ru (дата обращения: 09.02.2023).

6. *Орынтай А. О.* Религиозное и религиоведческое образование: на примере университетов Европы и США. 14.07.2021. URL: https://religions-congress.org/ru/news/novosti/1073 (дата обращения: 09.02.2023).

7. Президент Касым-Жомарт Токаев выступил на открытии VII Съезда лидеров мировых и традиционных религий. URL: https://www.akorda.kz/ru/prezident-kasym-zhomart-tokaev-prinyal-uchastie-v-rabote-vii-sezda-liderov-mirovyh-i-tradicionnyh-religiy-1485829 (дата обращения: 09.02.2023).

8. *Тихонова С. В.* Человек в пространственных структурах глобального социума: дис. … канд. филос. наук. Саратов, 2003. URL: https://www.dissercat.com/content/chelovek-v-prostranstvennykh-strukturakh-globalnogo-sotsiuma (дата обращения: 09.02.2023).

Цику Р. Ш.

Роль духовных управлений мусульман в противодействии экстремизму и в обеспечении социальной безопасности региона (на примере Северного Кавказа)

Научный руководитель Седых Н. С.,
доцент

Болгарская исламская академия

(г. Болгар)

Аннотация. *В данной статье исследуется роль мусульманских духовенств в борьбе с проявлением экстремизма на Северном Кавказе с начала 1990-х гг. Благодаря общим усилиям*

мусульманских духовенств и властей Северного Кавказа удалось изменить ситуацию в регионе. В процессе борьбы с проявлением экстремизма были открыты исламские учебные заведения.

Ключевые слова: *духовные управления мусульман, религия, экстремизм, Северный Кавказ, религиозное образование.*

За последние годы можно наблюдать возрождение исламского образования по всей стране. Это объективные процессы. У мусульман появилась возможность бесплатно получать религиозное образование. Например, на Северном Кавказе распространено обучение детей, молодежи и взрослого поколения Исламу.

Одна из главных задач духовных управлений мусульман Северного Кавказа – добиться того, чтобы эти процессы не приобрели радикальный характер, а несли идеи мира, духовности, любви, милосердия и прощения, взаимного уважения, в том числе к представителям всех конфессий.

С помощью метода интервью и анкетирования экспертов выявлены оценки эффективности идеологического противодействия религиозному экстремизму на Северном Кавказе и определена роль духовных управлений мусульман в противодействии радикальной религиозной идеологии. Экспертами выступают сотрудники духовных управлений мусульман Северного Кавказа, занимающиеся проблемами идеологического противодействия экстремизму.

Процесс организационных преобразований, разработка социальных проектов будущего с точки зрения Ислама начался после распада СССР, в 1990-х гг. В ходе этого процесса начали формироваться разного рода радикально-экстремистские течения. Экстремизм был привнесен на Северный Кавказ в конце 1980-х – начале 1990-х гг. выпускниками зарубежных исламских учебных заведений, а также миссионерами из арабоязычных стран. Определенная часть представителей экстремистских течений с помощью религиозных лозунгов пыталась обосновать необходимость насильственного изменения конституционного строя, создания шариатского государства на Северном Кавказе.

Современные последователи экстремистских идеологий отошли от строительства шариатского государства, и их идеологией стало выявление мусульман, которые сбились с

прямого пути, по их убеждению, например, считая, что заблудшие мусульмане чрезмерно почитают пророка Мухаммеда (да будет доволен им Аллах), запрещают коллективный зикр (поминание Аллаха), отрицают мазхабы (религиозные школы в Исламе), отрицают суфизм и т. д. Все вышеперечисленное, по их мнению, – это заблуждение, которое должно порицаться.

Такие взгляды и порицания используются как приемы, позволяющие привести человека в состояние, из которого нет пути назад. Согласно их убеждениям, жизнь – это средство служения Богу; джихад (Священная война) – это безусловное служение Богу; смерть в результате джихада – кульминация такого служения [2, с. 166].

В свою очередь последователи традиционного Ислама в лице двух из четырех канонических мазхабов, к которым относятся духовные управления мусульман Северного Кавказа, как ханафитский и шафиитский мазхабы, не приемлют не только экстремистскую идеологию и практику религиозных обрядов, но и их образ жизни, поведенческие и культурные установки, отсутствие уважения к старшим, неприятие кавказских обычаев и традиций. В силу этого конфликт между «северокавказским экстремизмом» и каноническими мазхабами традиционного Ислама несет не только догматический, идеологический характер, но и социокультурную направленность, проявляющуюся в неприятии присущих им образа жизни, поведенческих установок, культурных ценностей [1, с. 154].

В ходе противостояния духовных управлений мусульман с экстремисткой идеологией на Северном Кавказе были убиты муфтии, а также десятки религиозных деятелей. Несмотря на всю опасность, представители мусульманского духовенства Северного Кавказа в проповедях подчеркивают, что проповедники радикальной религиозной идеологии, прикрываясь рассуждениями о благе народа, преследуют цели, расходящиеся с истинными постулатами (столпами) Ислама, тем самым разжигая межнациональную и межрелигиозную рознь [3, с. 175].

Существенной проблемой вовлечения молодежи в радикальную идеологию является религиозное невежество. Исходя из этого, одной из главных целей противодействия экстремизму духовные управления мусульман Северного Кавказа ставят перед собой разъяснительную, просветительскую и воспитательную работу. Духовные управления Северного Кавказа целенаправленно

проводят работу с людьми, зараженными радикальными религиозными идеями.

Анализируя причины распространения идеологии экстремизма в республиках Северного Кавказа, можно сказать, что если будет ликвидирована социальная несправедливость и будут созданы условия для реализации молодежи, то проповедникам радикального Ислама и экстремизма будет сложнее манипулировать этими социальными проблемами, представляя их несправедливыми и призывая молодежь к радикальным мерам.

Духовные управления мусульман Северного Кавказа организуют конференции и круглые столы с привлечением административных работников, представителей мусульманских духовенств, религиозных проповедников, преподавателей исламских и светских учебных заведений, встречаясь с молодежью Северного Кавказа. Целью проводимых мероприятий является разъяснение, что в Исламе есть все для того, чтобы обеспечить общество с неконфликтной системой ценностей, которая обеспечит интенсивное развитие общества, с интеллектуально развитой молодежью. Как это было во времена Золотого века Халифата, когда мусульмане всей своей практикой, всем своим образом жизни задавали тон развитию человеческой цивилизации. Именно мусульмане дали развитие астрономии, медицине и математике.

Все эти достижения были утеряны с приходом экстремизма и радикализма в общество мусульман, так как целью такой идеологии являлось и является отчуждение мусульманского общества и его деградация в области образования, медицины, экономики и политики. Недопущение отчуждения и деградации мусульманского общества – одна из целей духовных управлений мусульман Северного Кавказа.

Помимо конференций и круглых столов, представители духовных управлений Северного Кавказа проводят разъяснительную работу через проповеди, выступления в СМИ, интернет-ресурсы религиозного и образовательного характера, участие в различных мероприятиях. Организуются религиозные лекции по формированию духовно-правовой культуры молодежи, внедрению в студенческую среду практики норм толерантного поведения [5, с. 347].

Результат трудов духовных управлений мусульман Северного Кавказа в этом направлении заметен. Практически сведены к нулю

теракты, убийства на радикальной почве, выросло количество высших исламских учебных заведений (например, Российская Федерация стала лидером по количеству исламских университетов на постсоветском пространстве). По данным Минюста, на апрель 2018 г. зарегистрировано 78 мусульманских учебных заведений, 25 из которых считаются высшими, а 53 – общеобразовательными школами (медресе). Больше всего их на Северном Кавказе [4, с. 440].

Естественно, этого всего духовные управления мусульман добились с помощью и поддержкой властей Северного Кавказа, так как спокойствие и мир на Северном Кавказе и в целом в Российской Федерации является общей целью.

Проблема экстремизма сегодня является одной из наиболее актуальных в современном мире. Важно, что экстремизм является питательной средой для развития терроризма. Суммируя вышесказанное, можно сделать вывод, что сегодня необходимо взаимодействие духовных управлений мусульман Российской Федерации, органов управлений и силовых структур РФ. Только сообща можно одолеть «опухоль» мусульманского общества под названием экстремизм.

Список источников и литературы

1. *Акаев В. Х.* Суфийская культура на Северном Кавказе: теоретические и практические аспекты / отв. ред. Г. В. Драч. Изд. 2-е, перераб. и доп. Грозный: Книжное изд-во, 2011. 208 с.

2. *Добаев И. П., Добаев А. И., Немчина В. И.* Геополитика и терроризм эпохи постмодерна. Ростов н/Д: Изд-во ЮФУ, 2015. 370 с.

3. *Кисриев Э.* Идеологический смысл и социальное содержание исламских течений тарикатизма и ваххабизма в Дагестане // Ислам в Европе и в России: сб. ст. М., 2009. С. 182–200.

4. *Муртазин М. Ф.* О проблемах развития исламского образования на постсоветском пространстве // Ислам и исламоведение в современной России: сб. докл. Всерос. исламовед. форума. Махачкала, 2019. С. 436–443.

5. *Раджабов Х. М., Магомедов М. Ю.* Роль конфессиональных массмедиа в информационно-просветительской работе в Республике Дагестан // Ислам и исламоведение в

современной России: сб. докл. Всерос. исламовед. форума. Махачкала, 2019. С. 345–349.

Шемякина О. О.

Смысловое контекстуальное значение понятий «духовный рост», «саморазвитие» и «самопознание»

Научный руководитель Шмонин Д. В.,
доктор философских наук, профессор

Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

(г. Москва)

Аннотация. *В статье приводится теоретический анализ существующих понятий «духовный рост», «саморазвитие» и «самопознание». Выделяется несколько подходов к определению, рассматриваются явления духовного опыта, самопознания и саморазвития, выделяются несколько уровней понятия духовности человека. Делается вывод о сути этих явлений.*

Ключевые слова: *духовный рост, саморазвитие и самопознание, личность, личностное развитие, самоутверждение, самоактуализация, самосовершенствование.*

Согласно замечанию П. Тиллиха, «теология находится в постоянном движении между двумя полюсами – между лежащей в ее основании вечной истиной и той временной ситуацией, в которой эта вечная истина должна восприниматься». Рассмотрим *духовный опыт* как своего рода ретранслятор вечной истины, с некоторыми нюансами, в каком времени и в каких условиях эта истина была воспринята [4]. При разборе вопросов переложения духовного опыта на доступный пониманию и соответствующий мировоззрению современного человека существует возможность перехода ищущего человека на новый уровень понимания себя и, как следствие, окружающего мира. Решением здесь может послужить в первую очередь осмысление того, что действительно

сейчас актуально для современного общества в контексте самопознания и саморазвития. Была бы чрезмерно амбициозной попытка осмыслить, что же действительно актуально для всего общества. Не будем выделять какую-то конкретную группу или срез общества, а рассмотрим явление духовного опыта и самопознания и саморазвития, сосредоточимся на сути этих явлений.

Нельзя игнорировать как разнообразие научного знания, так и его единство, поэтому мы из философского источника можем почерпнуть представления и понятия о самости, совершенстве, развитии, опыте. Область психологического знания позволяет нам оперировать понятиями ценностей, мотивов, а теологическая мысль дает тот необходимый простор, когда мы можем оперировать понятиями духа, смирения, благодати.

Мы будем опираться на *понимание самопознания* как этапа саморазвития и способа познания себя, обнаружения собственных мыслей, в рамках теоретического анализа и с целью рассмотреть механизм развития самопознания как духовно-нравственной, так и этической составляющей.

Самопознание в зарубежной литературе исследуется как осознание вытесненного в бессознательное и переживание вытесненного (З. Фрейд, А. Фрейд); познание истинной жизненной цели (А. Адлер); обретение самости (К. Юнг); концентрация на своих убеждениях, установках, образе мыслей (Д. Мейхенбаум, А. Эллис, Р. Макмаллин); контроль над всеми своими субличностями (Р. Ассаджиоли); мобилизация собственных ресурсов (Ф. Перлз), личностный рост, самосовершенствование (К. Роджерс), самоактуализация (А. Маслоу).

Понятие *саморазвития* личности анализируется в работах В. Г. Маралова, Ю. М. Орлова, А. М. Приходько, Г. А. Цукермана, Б. М. Мастеркова, Г. К. Селевко. Более структурно понятие раскрывается исследователями в рамках акмеологического подхода. Выделяются следующие аспекты: личностно-креативное развитие (А. С. Одиаг), рефлексия творческих процессов (И. Н. Семенов), развитие творческой готовности (О. В. Назаров), личностно-профессиональный потенциал (В. Н. Марков), аутопсихологические и психологические способности (Н. А. Паевская, Н. А. Кушнир, Е. А. Науменко), акмеологические особенности самоотношения (Е. В. Селезнева, М. Н. Дарижанова),

самореализация и субъектная активность как акмеологический феномен (Э. В. Сайко, Д. М. Логунцова), рефлексивные аспекты самореализации (К. Н. Семенов, О. Д. Ковшуро).

Аутопсихологическая компетентность – структурный элемент развитой и самореализующейся личности (А. А. Деркач, Л. А. Степкова). Ряд аутопсихологических умений, направленных на самодиагностику, самокоррекцию, самомотивирование, эффективность работы с информацией.

Акмеологический алгоритм саморазвития: самокоррекция, самоконтроль, самореализация личности. Алгоритм самокоррекции: стадии изменения поведения (подготовка, осознание, переоценка, действие). Психологические процессы происходят в/на каждой последовательно идущей стадии мотивационной, когнитивной, аффективной и поведенческой.

Важным моментом является разделение акмеологических и аутопсихологических способностей. Так, аутопсихологические способности являются интегративными и включают мотивационный, когнитивный, эмоциональный и волевой компоненты. Акмеологические способности – это своего рода специфическая деятельность. Выделяют самоосуществление, самоактуализацию, саморазвитие, самореализацию, самораскрытие, самоутверждение.

Самоутверждение – специфическая деятельность по обнаружению и подтверждению своих определенных качеств личности, черт характера, способов поведения и деятельности.

Самосовершенствование означает, что человек самостоятельно стремится к некоторому идеалу, приобретает те черты и качества, которых у него пока нет, овладевает теми видами деятельности, которыми он не владел, т. е. процесс сознательного управления собственным развитием своих качеств и способностей.

В процессе самоактуализации вплотную смыкаются две линии человеческого бытия – самопознание и саморазвитие. Познать себя, насколько это возможно, – значит приобрести основу для самоактуализации как способности наиболее полно использовать свои таланты и возможности.

В рамках анализа проблемы саморазвития показана взаимосвязь самоорганизации в целом, чувственной, интуитивной, рациональной, самокоррекционной и других составляющих

самообладания. Человек рефлексирует процесс совладающего поведения как реагирование на необычные условия [2].

Саморазвитие входит в число приоритетных ценностей современного человека, не столько цель, сколько способ и ценность существования. Саморазвитие – самобытный психологический феномен, рассматривается по трем основным группам: проблемы сущности, функции, механизм саморазвития.

Сущность саморазвития. Саморазвитие как особого рода деятельность, режим жизни, способ деятельности, стратегия жизни, жизненная ориентация, форма саморегуляции.

Функции саморазвития. Как позитивные изменения к идеальному Я, как нейтральный процесс, как самоизменения с незаданным вектором – альтернативное Я.

Механизм саморазвития. В диалектике саморазвитие представляется как качественно специфический вид самодвижения. В синергетике – иерархически сложное образование, которое за счет противоречия находится в постоянном изменении, сопровождаемом изменением типов самоорганизации и саморегуляции. В философской антропологии – процесс, характеризующий бытие человека как индивида и вида, осуществление человеческого в человеке, развитие в себе образа человека, как достижение идеального Я в общечеловеческом смысле [7].

Образ Я рассматривается как часть и результат самосознания личности, устойчивая система представлений человека о себе. Среди важнейших функций образа Я приводятся целеполагание, самовоспитание и саморазвитие (И. С. Кон, А. Н. Крылов, В. В. Столин). Эти функции определяют образ Я как важный фактор развития личности.

Связь будущего Я с мотивацией и саморазвитием рассматривается либо в аспекте влияния образа Я на целеполагание, мотивы и цели (Е. Б. Быкова, И. С. Кон), либо в аспекте целей и мотивов в структуре динамического Я концепции (Ж. Нюттен), целеполагание и саморазвитие как ведущие функции образа Я (А. Н. Крылов). При этом мотивация рассматривается как структурный компонент образа Я (Г. Е. Залесский, Т. Ю. Каминская) либо, напротив, как особая структура личности (А. В. Петровский, Е. Т. Соколова, И. С. Кон).

А. Н. Леонтьев охарактеризовал проблему самосознания, его сущности и развития как «проблему высокого жизненного значения, венчающую психологию личности». В работах Б. Г. Ананьева, Л. И. Божович, Л. С. Выготского, А. Н. Леонтьева, С. Л. Рубинштейна, В. В. Столина, П. Р. Чаматы, И. И. Чесноковой, Е. В. Шороховой отражено понимание самосознания как особого феномена человеческой психики, процесса и результата познания себя как отличного от других человека, «осознание и оценка человека самого себя как субъекта практической и познавательной деятельности, то есть своего нравственного облика и интересов, ценностей, идеалов и мотивов поведения».

Самосознание – это сложный психический процесс восприятия личностью многочисленных образов самой себя в различных ситуациях деятельности и поведения, взаимодействие с другими людьми и соединение этих образов в единое целостное образование – понятие Я.

По Л. С. Выготскому, самосознание – и этап развития человека, и аспект, и высший этап развития сознания. Самосознание является частью сознания в целом и выражает сознание в его актуальной данности субъекту. В западной литературе Я-концепция как результат самосознания – система представлений о самом себе – включает осознание своих физических, интеллектуальных и прочих свойств, самооценку, субъективное восприятие влияющих на личность внешних факторов (Агапов В. С.). Более узкий термин образа Я – относительно устойчивая, не полностью осознаваемая система представлений индивида о самом себе, на основе которой он строит взаимодействие с другими. Образ Я – более изменчивая конструкция, чем Я-концепция. По Р. Бернсу и В. В. Столину, образ Я – совокупность устойчивых представлений человека о себе, формирующаяся в самосознании личности в результате самопознания [5].

К. Нобл выделяет такие аспекты, как самосознание, саморегуляция, самоконтроль, которые направлены на саморазвитие личности. В. В. Знаков считает, что духовную сферу личности нельзя рассматривать только через призму интеллектуальной, умственной деятельности, духовность можно понять в контексте культуры и мироздания.

В. Д. Шадриков вводит понятие «духовные способности» и относит к ним те, которые отвечают за успешность поведения человека, направленного на познание других людей, и помогают постигать мир культуры. К духовным способностям он причисляет способность к самопознанию, самосознанию и самопостижению, соотнесению себя и мира, других людей, к их пониманию. По мнению К. А. Абульхановой, духовность определяется через способ личностной психической организации, отвечающий принципам человечности, возвышенности и гармонии [7].

Г. В. Ожиганова предлагает целостную трехуровневую интерактивную психологическую модель духовности, которая включает три уровня духовности – моральный, ментальный, трансцендентный (включающие как религиозную, так нерелигиозную сферу). Она указывает, что изучение духовности возможно и необходимо в рамках психологической науки, и эта возможность осуществима через понятие «духовных способностей». В психологическом ракурсе исследования духовность, в широком смысле слова, рассматривается как стремление человека к высшим рубежам развития и самореализации, следование высшим ценностям и смыслам бытия, включая высшую реальность и трансцендентный опыт [3, с. 11]. Автор делает акцент на том, что духовность изначально присуща человеку, но не всегда осознается, так как эгоцентрические начала в личности препятствуют ее раскрытию. Именно развитие духовных способностей ведет к раскрытию в человеке его духовного Я (движение от эгоцентрического Я к духовному Я).

Понятие «духовность» как выражение сущности человека; психологическое качество субъекта, достигшего определенного уровня развития; как принцип жизнедеятельности и специфическая активность, направленная на самопознание и саморазвитие. Общефилософский уровень духовности рассматривает ее как отражение идеального в контексте собственной жизнедеятельности. Специально-психологический уровень определяет духовность как отражательно-информационное, сущностно-потенциальное и функционально-динамическое качество субъекта, проявляющееся в отражении экзистенциальных ценностей человечества в рамках собственной жизни и реализующее себя в поисках смысла, самоактуализации и ответственности как жизненной

необходимости. Конкретно-психологический уровень представляет духовность как особую потребность самопознания.

Духовность выполняет три группы функций: экзистенциальную, креативную и рефлексивно-управляющую, связанные с ориентацией, саморазвитием, самопознанием субъективного мира [1].

Самопознание, саморазвитие, духовный рост – даже первый взгляд на смысловое значение этих понятий обнаруживает динамичность, заложенное в них стремление к действию. Возможно ли говорить об их связи, и если да, то на каком уровне? Можно ли говорить о первичности одного из них, рассматривать их как содержащую в себе структурную и иерархическую составляющую? Аналитический подход рассматриваемых понятий ограничен нашим языком, он не дает полноты картины, объективная трудность, что наш опыт мы обрекаем в слова, с помощью которых сложно передать то, что переживаем в эмоциональном, духовном плане. Но в то же время, как отмечал П. Тиллих, необходимо «со всей серьезностью воспринимать значение тех терминов, которые употребляются. Они должны быть известны во всей широте и глубине их значений».

Рассматриваемые понятия очень тесно связаны с деятельностью человека, с познанием процессов, происходящих вокруг него, но все же в первую очередь – с процессами, которые происходят внутри него.

Список источников и литературы

1. *Ильичева И. М.* Психология духовности: дис. … д-ра психол. наук. СПб., 2003.

2. *Куликов Д. С.* Саморазвитие банковского служащего как акмеологичекий фактор его личностно-профессионального развития: дис. … канд. психол. наук. М., 2011.

3. *Ожиганова Г. В.* Духовные способности как ресурс жизнедеятельности. М.: Ин-т психологии РАН, 2016. 382 с.

4. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 1–2. Разум и откровение. Бытие и Бог. М.; СПб.: Университет. книга, 2000. 463 с.

5. *Тихонова А. А.* Взаимосвязь образа будущего Я с мотивацией к саморазвитию в возрасте юности: автореф. дис. … канд. психол. наук. Казань, 2015.

6. *Холондович Е. Н.* Гениальность и духовность: два аспекта одной проблемы // Человек и мир. 2018. Т. 2, № 2. С. 65–74.
7. *Щукина М. А*. Психология саморазвития личности: моногр. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2015. 348 с.

Шиповалов И. К.

Роль интернет-коммуникации в просветительской и миссионерской деятельности РПЦ МП

Научный руководитель Сахно О. С.,
кандидат филологических наук, доцент

Екатеринодарская духовная семинария

(г. Краснодар)

Аннотация. *В данной статье рассматривается роль интернет-коммуникации в просветительской и миссионерской деятельности РПЦ МП. Предпринята попытка наметить пути решения проблемы внедрения и развития интернет-коммуникации служителей РПЦ с паствой.*

Ключевые слова: *интернет, коммуникация, Церковь, информационные технологии, информация.*

С появлением и развитием интернета общество и Церковь вошли в новую фазу существования – информационную. Создание термина «информационное общество» в 1940 г. связано с появлением кибернетики на Западе. Данный термин начал активно использоваться в XXI в., когда стали активно развиваться информационные и цифровые технологии. В Россию информационные технологии пришли на 15–20 лет позже. Может показаться, что подобное отставание является отрицательной стороной. В то же время именно благодаря этому удается увидеть последствия достижений цивилизации.

В настоящее время наблюдается информационное противостояние, когда средства массовой информации освещают множество разных мнений, часто противоречивых, об одном и том

же событии или явлении. Данное явление в науке обозначено как «информационная война», которая оформилась в самостоятельный вид борьбы, где информация выступает ресурсом, средством и целью. С данным феноменом повсеместно сталкивается каждый член общества, а масштабы и последствия этого значительны. На данный момент информация рассматривается как один из важнейших стратегических аспектов развития социума. В современном мире информация стала товаром, одним из факторов производства.

Каждый человек в наши дни имеет доступ к колоссальному количеству информации: книгам, телевидению, радио и интернету. Такое глубокое погружение общества в интернет-пространство привело к взрыву информационного потребления. По подсчету ученых, каждый человек потребляет около 34 Гб информации в день [5]. Для сравнения, это порядка пяти-шести фильмов длительностью около 90 мин. Американский психиатр Э. Хэллоуэлл говорит: «Никогда в истории человечества нашему мозгу не приходилось обрабатывать столько информации, сколько сегодня. Мы настолько заняты ее обработкой, что теряем способность думать и чувствовать. Причем большая часть этой информации является поверхностной и не нужной современному человеку» [цит. по: 3].

На самом деле мы наблюдаем процесс, когда человек перестает анализировать информацию, воспринимать ее критично. В огромном информационном потоке любой из нас попадает на своего рода уловки, получая фейковые данные. Чаще всего сотрудники медиасферы преднамеренно вводят потребителей в заблуждение, чтобы манипулировать обществом, наращивать в нем глобальные противоречия.

Уже сейчас мы наблюдаем нарастающее глобальное информационное противостояние всем христианским и общечеловеческим истинам. Тем истинам, которые были на протяжении всей человеческой истории фундаментальными, отделяющими *Homo sapiens* – человека разумного – от животного мира. Предчувствуя данные настроения еще в 2015 г., Патриарх Кирилл, выступая в Москве на заседании Высшего церковного совета РПЦ, заявил: «Мы не имеем права не быть там, где есть или может быть наша паства, а наша паства сегодня, в том числе и в социальных сетях, причем самая активная часть нашей паствы».

Каковы пути решения данной проблемы? Единственным сопротивлением без сопротивления может служить внедрение интернет-коммуникаций в жизнь Церкви, что станет серьезным и важным шагом в развитии взаимодействия с социумом. Данный шаг Русская Православная Церковь предприняла еще в 2009 г., когда при Московском Патриархате был создан синодальный информационный отдел. Несколько ранее, в 2005 г., был создан официальный сайт Русской Православной Церкви. Важны именно официальные ресурсы, где размещается достоверная информация. Таким образом, миссия Церкви сегодня должна осуществляться на всевозможных информационных площадках, цель которых – привлечение людей в Церковь, распространение духовно-культурных ценностей, способствующих сохранению и возрождению духовной культуры общества [4, с. 300].

Особую позицию в информационной деятельности Церкви заняли отцы-блогеры, которые с полной ответственностью приняли слова Святейшего Патриарха о деятельности в интернете и немедленно приступили к работе [6]. Весьма популярны блоги священников-проповедников, например протоиерея Артемия Владимирова, священника Константина Пархоменко и др.

Большую заинтересованность в деятельности отцов-блогеров выражает Святейший Патриарх Кирилл. На встрече Патриарха со священниками, осуществляющими миссионерскую деятельность в интернете, 7 марта 2023 г. Святейший показал большую озабоченность состоянием работы в киберпространстве. Именно на этой встрече Патриарх сказал, что миссионерство в интернете – это новая форма проповеди Церкви: «Поэтому еще раз хочу сказать: единственное, чем мы оправдаемся пред Господом, перед ближними и перед своей совестью – если мы будем воспринимать присутствие в интернете как свое пастырское служение. Вот мой главный тезис, и поэтому вывод очень простой: если я принимаю, что это моя “кафедра”, с которой я обращаюсь к людям, – с определенной фразеологией, с определенным целеполаганием, но именно как священник, для того чтобы содействовать их спасению, – тогда все это оправдано» [2].

Данная встреча состоялась не с узким числом священников, а со всеми православными блогерами, которые хотят нести свет веры в интернете. Именно на ней были обозначены основные направления деятельности пастырей в киберпространстве. Их роль

в современной жизни Церкви огромна, так как именно их могут увидеть не на амвоне в храме, а на экране смартфона молодые люди, которых может привлечь личность проповедника, его взгляд на мир через призму христианского мировоззрения. Видеоблоги можно рассматривать как некое продолжение пастырской деятельности священнослужителя, так как границы приходской общины расширяются. «Если росток, принимая в себя инородные элементы, возрастает, то плод спасения принесет дерево духовное, которое питается порожденными ею элементами: мыслями, чувствами, желаниями, богоугодными делами» [1, с. 32].

Все наши усилия и старания должны быть сведены только к одному – приведению человека в храм и его спасению. Сегодня идет настоящая «борьба за умы», и в ней мы не имеем права проиграть. Долг Церкви и тысячу лет назад, и сегодня не поменялся, он один – обращать ко Христу, быть со своей паствой, вещать о Христианских ценностях со всех возможных площадок.

Список источников и литературы

1. *Кретов А.* «Семя жизни»: таинства в деле воспитания человека // Труды по русской патрологии. 2020. № 4. С. 31–36.

2. Московская Патриархия. URL: http://www.patriarchia.ru (дата обращения: 03.03.2023).

3. Осознанное потребление информации: как защитить себя от fake facts. URL: https://theoryandpractice.ru/posts/17983-osoznannoe-potreblenie-informatsii-kak-zashchitit-sebya-ot-fake-facts (дата обращения: 03.03.2023).

4. *Павловская О. Е.* Репрезентация духовно-культурных ценностей в современном православном дискурсе // Современные СМИ как отражение аксиологических ориентиров общества: материалы Междунар. науч.-практ. конф., Краснодар, 24–25 мая 2018 г. Краснодар, 2018. С. 300–303.

5. *Стаценко Н.* Наш мозг создан не для того, чтобы запоминать. URL: https://rb.ru/story/brain-not-for-memory (дата обращения: 03.03.2023).

6. *Шиповалов И. К., Сахно О. С.* Актуальные формы интернет-коммуникации РПЦ с целевой аудиторией // Актуальные проблемы теоретической и прикладной филологии: материалы X Междунар. науч. конф., Уфа, 20–21 апр. 2022 г. Уфа, 2022. С. 195–199.

Яковова Е. В.

Миссионерский стан как форма миссионерского служения

Научный руководитель Яковов Д. В.,
ассистент кафедры философии и теологии

Белгородский государственный национальный
исследовательский университет

(г. Белгород)

Аннотация. *Миссионерский стан является оптимальной формой для повышения эффективности православной миссии на сегодняшний день. Данный вид миссионерского служения организовывает деятельность миссионеров для обеспечения преемственности православной традиции и методологии.*

Ключевые слова: *Православие, миссионерский стан, миссия, миссионерская деятельность, миссионерское служение, епархия, Русская Православная Церковь.*

Для повышения эффективности миссии важным условием является миссионерская инкультурация. Формированию этнокультурных стратегий православного миссионерского служения способствуют особые духовные центры – миссионерские станы, организованные на территории проживания адресата миссии. На базе станов собирается информация для новоприбывших миссионеров. Территории многонациональных регионов Российской Федерации населяют различные этнические группы, которые имеют свои, веками сформированные культурные особенности, их необходимо знать и учитывать миссионеру, прибывшему туда на служение.

Рассмотрим определение понятия «миссионерский стан». В Концепции миссионерской деятельности Русской Православной Церкви, утвержденной на заседании Священного Синода в 2007 г., говорится, что «Миссионерский стан – региональный центр православной миссии, в функции которого входят:

1) координация, методологические обеспечение и обобщение опыта миссии, осуществляемой на определенной территории;

2) организация работы по созданию миссионерских переводов на национальные языки народов, проживающих на территории данного региона, Священного Писания и богослужебных текстов;

3) связь с миссионерскими приходами;

4) обеспечение деятельности миссионерских приходов специальной литературой и иными методическими материалами;

5) предоставление, при возможности, гуманитарной помощи в целях осуществления гуманитарной миссии» [3, с. 385].

Помимо решения непосредственных задач миссии, миссионерский стан может служить центром сбора этнографического материала, который существенно расширит понимание специфики адресата миссии. Для сбора информации существуют экспедиционные и стационарные методы исследования. Миссионерский стан решает задачу стационарных исследований по своему определению. Также на базе миссионерского стана легко организовывать краткосрочные экспедиции для полевого сбора материала [9].

Данный метод представлен в исследованиях крупных российских и советских ученых В. Г. Богораза и Л. Я. Штернберга [2, с. 108], собравших уникальные материалы о народах, среди которых они жили. Метод экспедиции полезен для начального ознакомления священнослужителей с адресатом миссии. Этот метод быстро даст необходимые на начальном этапе проповеди знания, а также сэкономит время для совершения священнослужителем своих прямых обязанностей [9].

Первые миссионерские станы в Русской Церкви появились благодаря успешной миссионерской деятельности преподобного Макария (Глухарева) на Алтае. Они были образованы в Майме (1831 г.), Улале (1834 г.) и Мьюте (1839 г.) [4, с. 42–43]. В то время станы были двух видов. Первый вид – это группа специализированных зданий с помещением для совершения богослужений; второй вид – это несколько поселков, в которых были построены храмы, школы и часовни. В станах велась активная социальная, катехизаторская, миссионерская и благотворительная деятельность. При некоторых станах миссионеры открывали больницы и приюты для бездомных, что способствовало формированию желания у местных жителей принять крещение [1, с. 9–14]. Также при некоторых первых миссионерских станах открывались школы, где проходило

обучение грамоте, арифметике и церковному пению [6, с. 334], а помимо обучения проходило приучение к молитве и труду [7, с. 470-471].

На сегодняшний день для повышения эффективности миссии в отдаленных регионах России на заседании Священного Синода 25 августа 2022 г. было утверждено Положение о Центре поддержки миссионерских станов при Синодальном миссионерском отделе [5].

Усилиями кадровых ресурсов Белгородской и Старооскольской епархии на базе станов осуществляются богослужебная деятельность и противосектантская работа. Стоит отметить реализацию некоторыми станами ряда социальных и просветительских проектов. На основании данных Приложения 1 к отчету о работе Центра поддержки миссионерских станов при Синодальном миссионерском отделе на базе Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) за 2022 г. мы выяснили месторасположение современных миссионерских станов, чья деятельность наиболее плодотворна, и их основные виды деятельности [8].

1. В Салехардской епархии действует один миссионерский стан в п. Яр-Сале, а другой – в г. Надыме. Эти станы совместно с медиацентром «Образование Ямала» проводят ежегодный цикл просветительских семинаров для педагогического сообщества в общеобразовательных учреждениях «Православие и его место в жизни народов Севера».

2. В Анадырской епархии, в миссионерском стане в с. Лаврентия, при созданном духовно-просветительском центре, согласно запросу Епархии и Правительства Чукотского края, третий год воплощается социально важный проект «Человеческий потенциал России». Он направлен на укрепление нравственных и семейных ценностей, а также на борьбу с суицидом, алкогольной и наркотической зависимостью.

3. В Петропавловской епархии миссионерский стан в п. Тиличики совместно с Олюторским историко-краеведческим музеем проводит цикл встреч с педагогами и учащимися районных среднеобразовательных школ. Главными задачами этих встреч являются формирование у подрастающего поколения нравственного воспитания и раскрытие основ учения Православной веры средствами музейной педагогики.

4. В Петропавловской епархии миссионерский стан в п. Усть-Большерецк не первый год реализует проект «Библия за год» по чтению Священного Писания. На основе опыта епархиального миссионерского отдела Подольской епархии здесь реализуется грамотный подход в изучении и толковании Священного Писания, что является важным фактором для формирования и укрепления православных общин.

5. В Кызыльской епархии миссионерский стан в п. Ак-Довурак совместно с миссионерским епархиальным отделом на постоянной основе проводитя Евангельские встречи и беседы на духовно-просветительские темы. Все это реализуется в рамках проекта развития приходской жизни в поселках Тывы: Балгазын, Бай-Хаак, Черби, Хову-Аксы, Эрбэк, Сукпак. Еженедельно Божественная Литургия совершается в Бай-Хааке, Балгазыне, Хову-Аксы. Кроме просветительских встреч с общиной, миссионеры оглашают готовящихся к таинству Крещения, встречаются с педагогами и школьниками, а также проводят катехизацию уже крещенных членов общины.

Как мы можем наблюдать, миссионерский стан является успешной формой миссионерского служения не только в плане богослужения, но и в реализации социальных, просветительских, катехизаторских и молодежных проектов.

Проанализировав исторический опыт служения Макария Алтайского на примере созданных им первых миссионерских станов Русской Православной Церкви, а также наблюдая историческую преемственность этой традиции в современной Церкви, мы видим, что для решения задачи окормления коренных, в том числе малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, на сегодняшний день Синодальный Миссионерский Отдел создает новые миссионерские станы, которые позволяют успешно реализовывать миссионерские проекты.

Миссионерский стан позволяет структурировать информацию, являясь культурной базой по накоплению, обработке и передаче материала, который обеспечивает миссионерскую преемственность. Станы – это небольшие практико-ориентированные учебные центры, которые передают миссионерскую традицию от основоположников миссии, собирающих этнографический материал в данном регионе, знающих особенности жизни и культурные традиции местного

народа, к новоприбывающим миссионерам. Таким образом, миссионерская деятельность может не быть завязанной на личности одного миссионера, с уходом которого все, что долго формировалось, быстро рассыпается.

Основа работы миссионерского стана – это его кадровый состав и материальное обеспечение. Необходим конгломерат миссионеров: руководитель миссии, исполнители, служащие непосредственно в стане, осуществляющие экспедиции и занимающиеся сбором материалов, волонтеры. Миссионерский стан может быть представлен в виде полевой миссионерской школы, к работе которой необходимо привлекать и местное население (особенно русских жителей – носителей православной традиции), и священнические кадры для служения и благовестия Слова Божия местному населению.

В этом контексте миссионерский стан позволяет координировать работу целой группы людей. Даже если руководитель миссионерского стана по каким-то причинам завершает командировку, стан содержит всю необходимую информацию для следующего миссионера, который может погрузиться в этнокультурную и миссионерскую традицию. Тут уже решение будет за новым миссионером – продолжать миссию так же, как она шла до его прихода, или на основе анализа предыдущей миссионерской работы, учитывая неудачные моменты миссии, выбрать иные подходы к катехизации и просвещению местного народа. На основе этнокультурных данных о местных жителях миссионер может подготовиться к непосредственной встрече с адресатом миссии: узнать особенности быта, традиций и верований.

Список источников и литературы

1. Архимандрит Макарий, основатель Алтайской духовной миссии. СПб.: Тип. А. Катанскаго и К^{о}, 1892. 110 с.

2. Атлас современной религиозной жизни России / ред.: М. Бурдо, С. Филатов. М.; СПб.: Летний сад, 2005. Т. 1. 621 с.

3. Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви (принята Священным Синодом Русской Православной Церкви 27 марта 2007 г., журнал № 12) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Деятельность Русской Православной Церкви. М., 2014. Т. 2, ч. 1. С. 368–394.

4. *Крейдун Ю. А., свящ.* Алтайская духовная миссия в 1830–1919 годы: структура и деятельность. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. 199 с.

5. Положение о Центре поддержки миссионерских станов при Синодальном миссионерском отделе. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5953862.html.

6. Православное обозрение. М., 1864. Т. 15. 752 с.

7. Православное обозрение. Июль // Материалы для биографии основателя Алтайской миссии архимандрита Макария. М., 1888. С. 470–471.

8. Приложение 1 отчета о работе Центра поддержки миссионерских станов при Синодальном миссионерском отделе на базе Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) за 2022 год. С. 3–4.

9. *Серапион (Митько), игум., Яковов Д., свящ.* Этнокультурные стратегии в современной православной миссии // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. 2018. № 1. С. 101–110.

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Научное издание

ТЕОЛОГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ 2023
ТРУДЫ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ

Ежегодник Научно-образовательной теологической ассоциации

Сдано в набор 21.08.2023.	Подп. в печ. 28.08.2023.
Формат 60×88/16.	Бумага офсетная.
Усл.печ.л. 23,5	Тираж 500 экз.

Издательство «Научный консультант» предлагает авторам издание рецензируемых сборников трудов научных конференций; печать монографий, методической и иной литературы.

ISBN 978-5-907692-51-0

Издательство «Научный консультант»
123007, г. Москва, Хорошевское ш., 35к2, офис 508.
Тел.: +7 (926) 609-32-93, +7 (499) 195-60-77 www.n-ko.ru keyneslab@gmail.com