

Пензенская Епархия
Религиозная организация - духовная образовательная
организация высшего образования «Пензенская духовная семинария
Пензенской Епархии Русской Православной Церкви»
Студенческое научно-богословское общество
имени Иоанна Богослова ПДС

Христианство и мир

Сборник материалов III Всероссийской студенческой
научно-богословской конференции

Пенза 2018

УДК 23-29

Печатается по решению Редакционно-издательского совета РО-ДООВО «Пензенская духовная семинария Пензенской епархии Русской Православной Церкви»

Редакторы: Ершов В.К. (протоиерей), проректор по научной работе ПДС, кандидат богословия; Голосных А.В. (иеромонах Фаддей), куратор студенческого научно-богословского общества имени Иоанна Богослова ПДС.

Х 93

Христианство и мир. Сборник материалов III Всероссийской студенческой научно-богословской конференции. – Пенза: Пензенская духовная семинария, 2018. – 220 с.

В сборнике представлены материалы всероссийской студенческой конференции «Христианство и мир». Теоретические вопросы христианского вероучения, история Русской Православной Церкви, Церковь и современный социум – эти и другие вопросы находят свое отражение в публикуемых материалах. Общим для авторов статей является опора на богословско-философский инструментарий в осмыслении проблем христианизации современного общества. Материалы обращены к студентам высших учебных заведений, а также ко всем интересующимся историей и современностью Христианства.

ISBN 978-5-9908754-9-4

© РО-ДООВО «Пензенская духовная семинария
Пензенской Епархии Русской Православной Церкви»

Publishing authorized by the Editorial Board of the RO-TEOHE “Penza Theological Seminary of Penza Diocese of Russian Orthodox Church”

Edited by V. Yershov (archpriest), prorector on scientific work of PTS, professor, candidate of theology, A. Golosnyh (hieromonk Faddey), curator of scientific theological students’ society named after St. John the Theologian at PTS

Christianity and World. Collected papers of the IIIrd All-Russian scientific theological student conference. – Penza, Penza Theological Seminary, 2018. – 220 p.

The collection contains the papers of the All-Russian scientific theological student conference “Christianity and World.” The published papers consider the theoretical questions of the Christian faith, the history of the Russian Orthodox Church, the Church and the modern society. The common ground for all the authors is the heavy reliance on the theological and philosophical tools in understanding the problems of the Christianization of the modern society. The papers are addressed to students of institutions of higher education, as well as to those interested in the history and modern period of Christianity.

ISBN 978-5-9908754-9-4

© PO RO-TEOHE “Penza Theological Seminary of Penza Diocese of Russian Orthodox Church”

Содержание

Доклад проректора по научной работе Пензенской духовной семинарии протоиерея Вадима Ершова..... 8

Доклад куратора студенческого научного общества во имя святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова иеромонаха Фаддея (Голосных А.В.)..... 12

Всемирная история и христианское образование

А. Евдокимов, священник

Изменение характера развития культуры арабского халифата при Аббасидах 15

Н. Сансай

Роль Русской православной церкви в развитии сербского образования и культуры в первой половине XVIII в. 23

История Русской Православной Церкви

В. Д. Грицевич

Ключевые вехи жизни митрополита Иосифа (Семашко)..... 31

Е. Жук

Протоиерей Плакид Янковский как церковный и светский писатель 38

М. Д. Николаев

Критика западной культуры русскими религиозными философами XIX века на примере А. Хомякова, И. Киреевского и Ю. Самарина 43

В. Сыромятников

Духовное становление священномученика Сильвестра (Ольшевского) 48

Н.В. Шарканов

Церковно-государственные отношения второй половины XVIII в. сквозь призму биографии митрополита Ростовского Арсения (Мацевича)..... 52

Православие и педагогика

<i>Ж. Н. Дюльдина</i> Духовно-нравственный и воспитательный потенциал куклы в развитии ребёнка с рождения до младшего школьного возраста	61
<i>В. Острожинский, священник</i> Педагогика русской религиозной мысли	74
<i>Н. В. Саратовцева, В. С. Зоткина</i> К вопросу о толковании понятия «воспитание»	82
<i>И. В. Тикунов</i> Необходимость духовно-нравственного воспитания подростающего поколения	90

Теоретические вопросы христианского вероучения

<i>В.М. Авдеев</i> Понятие «шеола» в учительных книгах Ветхого Завета	95
<i>Э. Бонет, священник</i> «Христианство – душа мира». Об отношениях церкви и мира	102
<i>П. Д. Мельников</i> Опыт исагогико-экзегетического исследования книги пророка Аггея	116
<i>Ю. О. Насонов</i> Современное понимание богослужебных текстов на примере паремии праздника Сретения Господня	122
<i>П. А. Осколков</i> Проблема страданий. Месопотамские мотивы в книге Иова	129

Христианство и современность

<i>В. С. Будянский</i> Образ плача в Православной церкви.....	135
<i>Н.А. Дементьев</i> К вопросу о Теологии как научной специальности	144

<i>А. Е. Дубровин</i> Постхристианство: апология мирового безбожия	151
<i>Н. В. Зыкова</i> Информационное обеспечение деятельности прихода как форма церковной миссии.....	155
<i>С. Исайчев, диакон</i> Народно-бытовое язычество в Саратовской и Пензенской губерниях	163
<i>Е. Казанцева, Т. Г. Дорофеева</i> Нравственный облик матушки.....	169
<i>А. А. Лебедева</i> Тема любви в творчестве Пьера Тейяра Де Шардена и Владимира Соловьёва. Православный взгляд.....	172
<i>А. Ф. Никитин</i> Венгрия: христианская страна в постхристианской Европе. Политико-правовой опыт защиты традиционных ценностей.....	183
<i>А. Ф. Никитин, А. Б. Грунин</i> Казачество на охране Православной церкви: прошлое, настоящее, будущее	190
<i>А. А. Парпара</i> Проблема личности как конкретного бытия.....	195
<i>Р. М. Рупова</i> Православное богословие личности как метадискурс в диалоге с современным научным знанием	202
<i>В. Селезнев</i> Сохранение духовного здоровья человечества как приоритетная миссия Церкви	209
<i>А. А. Слепченко, Н. П. Пугачева</i> Нравственный подвиг в повседневности.....	216

**ДОКЛАД ПРОРЕКТОРА ПО НАУЧНОЙ РАБОТЕ
ПЕНЗЕНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ ПРОТОИЕРЕЯ
ВАДИМА ЕРШОВА**

**ВАШЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВО,
ДОРОГИЕ ДРУЗЬЯ!**

Успешное развитие любой науки зависит, прежде всего, от знаний и умений специалистов выпускаемых ВУЗами. Конечно, это касается и церковных наук и студентов духовных школ, готовящихся к пастырской деятельности.

Для нас важно, чтобы студент семинарии получал теоретические знания на лекциях, конференциях, семинарах, других мероприятиях. Важно также, чтобы он углублял и расширял свои знания в библиотеке, в архивах, в общении с преподавателями. В качестве наиболее доступных источников научной информации можно назвать книги, монографии, учебники, периодические научные издания, сборники научных трудов и материалы конференций; при этом в каждой книге имеется список литературы, а также ссылки на источники. С библиотекой каждый студент знакомится практически с первого года обучения в нашем учебном заведении. Для того, чтобы попасть в библиотеку нашему студенту не надо преодолевать робость и страх, нужно только себя сильно замотивировать. Поиск литературы может также осуществляться и в сети Интернет.

Можно слышать очень часто братья и сёстры, что священнику на приходе не нужна богословская наука, главное совершать богослужение. Но если говорить о богослужении, то и оно само требует внимательного прочтения и исследования. Конечно, о всех недоумённых вопросах можно поинтересоваться у старших товарищей, но надо и самому разбираться в сложных вопросах. К области исследования в приходской жизни можно также отнести Священное Писание, Гомилетику, Аскетичу, Нравственное богословие, Пастырское служение, Сектоведение и другие науки.

Сейчас, в быстро меняющемся мире, Церковь ждет выпускников – будущих священников и других специалистов, готовых решать как стандартные задачи, так и более сложные проблемы. А также, способных быстро адаптироваться к новым условиям, предвещающих трудности, умеющих сотрудничать, с теми кто, делает общее дело. Эти и другие личностные качества в значительной степени формиру-

ются в процессе научно-исследовательского труда. То есть навык к научным изысканиям нужен не только молодому учёному, но и любому специалисту в Церкви, в том числе и священнику.

Во время обучения в семинарии как, впрочем, и в других ВУЗах существуют формы реализации научного потенциала студента. Если говорить, например, о реферате, то вряд ли это можно назвать научной работой. Однако, подготовка реферата - хорошее средство по привитию студентам навыков работы с научным текстом. В студенческих рефератах освещаются состояние научных проблем и ход проводимых исследований, дается оценка достижениям современных ученых-исследователей.

Курсовая работа – это научное исследование и практика обучения в различных ВУЗах показывает, что большинство студентов делает свои первые шаги к самостоятельному научно-исследовательскому творчеству именно во время выполнения курсовых работ. И поэтому нам надо внимательней относиться к каждой написанной работе, курсовое сочинение может развиваться в дипломную работу.

В дипломной работе практически проверяется способность и подготовленность студента теоретически осмыслить актуальность избранной темы, её научно-прикладную ценность. Дипломная работа – это самостоятельная научная разработка, включающая все знания, полученные в процессе работы студентов в различных формах научно-исследовательской работы. Качество её подготовки в значительной степени зависит от уровня выполнения элементов исследовательского поиска, предусмотренного всеми видами научно-исследовательской работы студента.

Нам надо добиваться того, чтобы студенты активно собирали информацию в библиотеках и архивах, произносили доклады, участвовали в конференциях и писали статьи. Сейчас, если говорить о статьях, есть хорошие возможности для их публикации – журналы и различные сборники, в том числе и выпускаемые нашей пензенской семинарией. Научная статья является самым распространенным видом научной работы, посвящённой одной теме. В ней автор старается кратко изложить результаты своего исследования или привлечь внимание специалистов к поиску решения какой-либо проблемы.

Большую роль в деле становления студента-исследователя играют конференции. Научно-практические конференции включают в себя не столько теоретические научные доклады, сколько обсуждение путей решения практических задач. У нас есть уже сложившаяся

ся добрая традиция регулярного проведения конференций различного уровня – от региональных до международных. Участием молодых исследователей в работе научных конференций достигается выход со своей работой на более широкую аудиторию. Это вынуждает студентов более тщательно прорабатывать свое выступление, оттачивать речевые способности.

В ходе конференции студент может увидеть, как его работа выглядит на общем научном фоне и сделать соответствующие для себя выводы. Очень важны при этом – общение на уже исследованную тему и аргументированная защита её перед аудиторией – перед своими товарищами. Как, правило, в каждой нашей конференции присутствуют не только пленарные заседания, которые являются так сказать фасадом мероприятия, но и секции в каждой из которых проходит узкая в своём направлении работа. Кроме того, из выступлений других участников студент может почерпнуть оригинальные идеи, новые направления в развитии темы, о которых он даже не задумывался.

Сейчас научная студенческая работа в духовных школах проходит период становления. Много вопросов и много проблем. Как заинтересовать студентов научной деятельностью? Конечно, надо пропагандировать занятия наукой во всех её формах. Как сделать так, чтобы преподаватель самостоятельно занимаясь научными изысканиями, был ещё заинтересован в участии в этом студентов? Известно, что сформировать, воспитать творческую личность может только человек, сам серьёзно занимающийся научными исследованиями.

Может нам стоит изучить зарубежный опыт? Существует такая форма организации научной работы студентов, как - «тьютерство». На Западе оно предполагает, что студент в течение всего периода обучения в ВУЗе последовательно разрабатывает определенную тему под руководством одного преподавателя. Термин нам уже знакомый в семинарии. Однако научная работа со студентом должна быть более индивидуальна, чем работа наставника с группой. При такой организации индивидуального обучения студенты наиболее полно осваивают методы и специфику научной деятельности, приобретают навыки работы в научных коллективах и организациях. К тому же приобретается навык научных изысканий, который полезен будет ещё длительное время. Оба - учитель и ученик по меткому немецкому выражению, «treiben Wissenschaft» - двигают науку.

В этой связи, если кратко, следует сказать, что студентов необходимо привлекать к научно-исследовательской работе с первого курса.

В течение всего периода обучения студенту необходимо иметь наличие постоянной темы исследования, которая будет присутствовать по возможности во всех письменных работах, докладах на конференциях и журнальных публикациях.

А также очень важно, чтобы тема имела практическую направленность. Необходимо, чтобы студент видел её реализацию уже во время работы над ней. Тем более что направленности наших научных школ дают такую возможность.

На последнем Учёном Совете Пензенской Духовной семинарии в этом 2018 году были утверждены четыре направления научной школы, три из них касаются непосредственно бакалавриата - во-первых, это «Пастыреология», то к чему готовится основная часть наших студентов, это их будущая профессия. Второе направление - это «практическая Миссиология», являющаяся актуальной в нашем многонациональном и многоконфессиональном, непросвящённом светом Христовой истины государстве. И, наконец, третье направление – это «Новомученики и исповедники Пензенского края». Оно имеет большой потенциал для исследований и, пожалуй, не одно, но много последующих поколений будут заниматься изучением подвига веры наших земляков. И, поэтому, нам необходимо знакомить студентов с работой каждого из этих направлений и добиваться их заинтересованности. Привлекать к этому надо не только ответственных за данные направления, но и преподавателей, замотивированных для научной работы со студентами, специалистов каждый в своей области.

Преподаватели, студенты, администрация семинарии – все вместе должны участвовать в научной-исследовательской работе. Несмотря на то что мы являемся небольшим коллективом – главный результат не в решении глобальных проблем, но в желании учащегося заниматься творческой работой - наукой.

**ДОКЛАД КУРАТОРА СТУДЕНЧЕСКОГО НАУЧНОГО
ОБЩЕСТВА
ВО ИМЯ СВЯТОГО АПОСТОЛА И ЕВАНГЕЛИСТА
ИОАННА БОГОСЛОВА
ИЕРОМОНАХА ФАДДЕЯ (ГОЛОСНЫХ А.В.)**

Христос Воскресе!

Ваше Высокопреосвященство, дорогие собратья, многоуважаемые гости, братья и сёстры! Рад приветствовать Вас этим чистым, не ложным свидетельством любви на нашей III Всероссийской студенческой научно-богословской конференции в стенах Пензенской духовной семинарии! Следуя доброй монашеской практике и исходя из собственных обстоятельств, мы не будем говорить много и перейдем к нашему докладу.

Определение темы выступления «Наука – Таинство рациональности» не случайное и нисколько не содержит в себе ожидаемого пафоса, но, напротив, оно основывается на двух принципиальных предпосылках, а именно: христианской традиции – как типа мышления¹, «специфического способа существования [конкретного человека. – А.Г.] в мире»², представляющей собой рационалистическую и мистическую (таинственную) концепцию, по которой человек заведомо определяет себя в качестве «*homo religiosus*»³, так как рассматривает и постулирует своё существование фундаментальными религиозными максимами – заданными священными императивами, имеющими своё основание и отражение в первоисточнике – Божественном Откровении, оформленном или детерминированном [определённом, найденном. – А.Г.] в процессе дифференциации [расслоении] её традиции⁴. Это реальность неискажаемого самоопределения или согласие человека покорить собственную волю Богу, его разумный выбор в

¹ Хоружий С. С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 17.

² Элиаде. М. Священное и мирское / Пер. с франц., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 125.

³ Там же.

⁴ Фаддей (Голосных А.В.), иеромонах. Человек в объятии ритуала. Анализ ритуальной практики Ислама. Монография. – Пенза: РО-ДООВО Пензенская духовная семинария Пензенской Епархии Русской Православной Церкви, 2016. – С. 7.

качестве христианина, свидетеля и транслятора конкретной и истинной для него и всего мира системы бытия.

А также искренним, добрым желанием предоставить возможность молодым, совершенствующимся в обучении студентам приложить совершенство к совершенству, старание к терпению и поделиться своими находками или иногда неудачами, представшими им в ходе творческого искания, со своими педагогами и братьями, которыми они горят и постигают, углубляясь и утверждаясь тем самым в «осуществлении ожидаемого и вещах невидимых» (Евр. 11:2), влекущих их к мистическому Богопознанию и Богообщению.

Достопочтенный Василий Великий в своём многоизвестном «Слове к юношам» говорит, что жизнь человека в этом материальном мире является обучением души человеческой.

Таким образом, он утверждает вполне очевидные и конкретные вещи, что процесс обучения и труд как неотъемлемая его часть – что по факту и именуется жизнью, имеет совершенно определённый вектор своего развития – утверждение в Истине, согласование своего процесса познания и действий с максимами этой Истины и понимание, как эта Истина проявляется в мире. Это понятно из всего контекста сочинения Святого отца Церкви.

И, таким образом, не менее важным становится вопрос интерпретации или дефиниции [определения. – А.Г.] видимого и изучаемого, которое выражено в конкретной форме, наружном образе (σχήμα)⁵, и согласие этого подлежащего образа с сущностью или пребывающим существом, о котором говорит Истина, следуя мыслям Блаженного Феофилакта Болгорского.

Находясь и выступая в стенах «рассадника» – Пензенской духовной семинарии – и смотря на Ваши светлые лица, лица молодых людей, позиционирующих себя в качестве искателей – учёных, можно уверенно сказать о Вашей высокой мотивации в данном деле, которое несомненно запечатлено на Ваших лицах, а именно – горением познать и развивать в себе то доброе, к которому Вы стремитесь, обращаетесь посредством Ваших поисков.

Но не стоит забывать и то, что, по слову Святителя Григория Богослова, религия – это Таинство, определение даётся в его догматиче-

⁵ Блаженный Феофилакт Болгарский. Толкования на послания святого апостола Павла. – Т. 3. – М.: Издательство Сретенского Монастыря, 2002. – С. 102–103.

ских сочинениях⁶. А выдающийся русский мыслитель, представитель Парижской школы богословия, В. Н. Лосский, как бы заходя другими дверями, исходя от образа виденного, подлежащего перед нами, пишет: «"Тварное ничтожество" столь же таинственно и несмысленно, как и Божественное»⁷.

О этой же Тайне в своё время писал известный феноменолог религии Рудольф Отто в произведении «Священное», говоря: «<...> понятие, характеризующее важнейшую сторону религиозного опыта, связанного с интенсивным переживанием [тут мы вставим свой комментарий: переживанием, трудом всего организма – умом, сердцем и душой] таинственного и устрашающего Божественного присутствия. Нуменозное [Божественное] – «совершенно Иное» по отношению ко всем представлениям эмпирического опыта»⁸.

И, таким образом, если религия является Таинством, а практически все вы занимаетесь изучением религии (данное заключение мы делаем на основе тематики ваших будущих выступлений), то как соотносится наличие тайны с возможностью её познания или поиском? И как это познание-поиск соотносится с процессом обучения в данной области?

Ответы на поставленные нами вопросы по сути уже озвучены в начале нашего доклада, но хотелось бы быть уверенными, что нас правильно поняли.

В процессе обучения мы должны в первую очередь соотносить своё воспитание и образование с той Традицией, которую так сильно любим и которой следуем, и согласно ей вести свои поиски в тех научных областях в которых работаем. И тогда наша деятельность станет делом, а дело перерастет в служение и будет во многом успешно и уникально, а наше воспитание, образование, учёность и академизм формой служения Истине с полным доверием и в Традиции, оставаясь таким образом Таинством, украшенного Творческой красотой.

Христос Воскресе!

⁶ Святитель Григорий Богослов. Избранные творения / Сост., вст. ст. В. В. Буреги. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2005.

⁷ Лосский В.Н. Боговидение / Пер. с франц. В. А. Решиковой. – М.: АСТ, 2003. – С. 136–137.

⁸ Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. яз. А. М. Руткевич. – СПб.: АНО Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008.

ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ И ХРИСТИАНСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

УДК 930.85

ИЗМЕНЕНИЕ ХАРАКТЕРА РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ АРАБСКОГО ХАЛИФАТА ПРИ АББАСИДАХ

*А. Евдокимов, священник
Оренбургская духовная семинария*

Изучение истории Халифата имеет давнюю традицию. Оно родилось вместе с европейским востоковедением. Необходимость качественного продолжения научного исследования и изложения истории раннего ислама особенно остро ощущается в последнее десятилетие, когда обращение к «золотому веку» раннего ислама как к идеалу общественного устройства стало теоретическим обоснованием религиозно-политических доктрин многих воинствующих экстремистских организаций и в некоторых случаях даже ложится в основу государственной политики.

Ключевые слова: арабская культура, Аббасиды, ислам, халифат.

CHANGING NATURE OF THE CULTURAL DEVELOPMENT OF THE ARAB CALIPHATE UNDER THE ABBASIDS

*Priest Alexander Evdokimov
Orenburg Theological Seminary*

The study of the Caliphate history has a long tradition, it was born together with European Orientalism. The need for the quality continuation of scientific research and the presentation of Early Islam history has been particularly acute in the last decade, when the appeal to the “Golden age” of Early Islam as an ideal of social organization became the theoretical justification of the religious and political doctrines of many militant extremist organizations and in some cases even forms the basis of the state policy.

Keywords: Arab culture, Abbasids, Islam, Caliphate.

В VIII–XI вв., по единодушному признанию историков, наблюдается наивысший расцвет арабской культуры. В VIII веке в ходе восстания народных масс, сменив династию Омейядов, к власти приходит династия Аббасидов, потомков дяди пророка Мухаммеда аль-Аббаса.

Общеизвестно, что Омейяды проводили жёсткую захватническую политику, регулярно вели войны, что, по большому счёту, не способствовало развитию науки и искусства. В своей книге «Аббасиды и Халифат» И. М. Фильштинский пишет: «Расцвет арабской средневековой культуры совпал по времени с радикальными политическими изменениями в арабо-мусульманском средневековом государстве. Внешне это выглядело как смена господствующей династии» [3]. Однако одна из глубинных причин «Аббасидской революции», как подчеркивает И. М. Фильштинский, заключалась в невозможности жить по-старому, когда правители ощущают себя представителями определённого племени, не считаясь с подданными – представителями различных этносов, ведут бесконечные войны. Кроме того, Аббасиды, бывшие далеко не самыми миролюбивыми властителями (о чём свидетельствует жёсткая внутренняя политика, сопровождающаяся многочисленными придворными интригами), были вынуждены считаться с новыми обстоятельствами, что в итоге определило расцвет культуры в обновлённом государстве – халифате. Так как халифат территориально объединял в себе различные этносы, многообразные местные культуры продолжали развиваться независимо, однако их присутствие сказалось на культуре арабов в процессе ассимиляции. Можно наблюдать влияние иранской, сирийской и др. культур, в том числе греко-римской, на культуру халифата.

При Аббасидах стали сокращаться завоевания новых земель. Именно в это время появляется интерес к наукам и ремеслам, который поддерживается и на правительственном уровне. Возникла потребность в освоении знания древних цивилизаций, располагавшихся когда-то на завоеванных мусульманами территориях, определилась необходимость переводов книг на арабский язык. И хотя «переводческое движение» началось ещё при Омейядах, развилось оно уже при первых аббасидских халифах (VIII–IX вв.). В эпоху Харуна ар-Рашида акцент делался на переводе научных книг (например, «Начала геометрии» Евклида); в эпоху Мамуна внимание уделялось философским трудам [1, с. 36]. В это время осуществлялись переводы трудов по философии, медицине, математике и астрономии с греческого и сирийского языков.

Труды Платона, Аристотеля и неопифагорейцев оказали непосредственное влияние на развитие арабской философии. Известные философы того времени: аль-Кинди, аль-Фарби, Ибн-Сина и др. – обладали универсальными знаниями в разных областях, были энциклопедистами.

В VIII–IX вв. были записаны фольклорные произведения доисламской арабской поэзии. На базе староарабской поэзии, а также Корана сложился классический арабский язык средневековья. Поэзия VII–VIII вв. во многом продолжила старые традиции, сохраняя жизнерадостный тон и воспевая воинские подвиги, любовь, веселье, вино. В прозе был популярен жанр любовно-приключенческих рассказов и анекдотов из быта разных слоёв населения. В X–XV веках сложился сборник сказок «Тысяча и одна ночь», во многом благодаря им самым знаменитым халифом в истории стал Харун ар-Рашид.

Интересен спор учёных о происхождении цикла, представляющего пеструю картину, однако, поскольку рамки данной статьи не позволяют углубиться в подробное рассмотрение этого вопроса, отметим лишь, что «сложившийся в IX–X вв. в Багдаде арабский сборник «Тысяча ночей» содержал уже и индийско-иранские, и собственно багдадские материалы. Именно в это время в него влились арабские рассказы, возможно, частично существовавшие в виде самостоятельных сборников» [4, с. 507].

В багдадском слое сказок Харун ар-Рашид фигурирует примерно в пятидесяти текстах, характер его противоречив, совмещает злые и добрые черты, хотя чаще всего этот халиф предстает в образе защитника и спасителя героев, как мудрый, добрый и сильный властитель. Как подчёркивает И. Фильштинский, образ литературный и исторический очень сильно разнятся [4, с. 535]. Реальный Харун ар-Рашид не был выдающимся правителем, однако «его правление пришлось на годы экономического благополучия и блестящих достижений культуры и было для Багдада последним мирным царствованием» [4, с. 534]. Интересно, что легендарными персонажами цикла «Тысяча и одна ночь» стали и братья Бармакиды, учёные иранцы, визири Харуна ар-Рашида, долгие годы честно помогавшие ему в управлении страной, но в итоге казнённые. «Традиция сохранила образ Бармакидов как людей щедрых и великодушных, покровительствовавших ученым и поэтам» [3].

В эпоху Аббасидов оформился новый литературный жанр «адаб» – назидательные басни, притчи, этико-философские сочинения. Типичным его примером является всем известный текст «Калила и Димна»,

переведённый с древнеиранского языка на арабский Абдаллахом ибн аль-Мукафрой (VIII век). Интересно, что этот писатель, обвинённый в «зиндизизме», стал жертвой репрессий халифа аль-Мансура (деда Харуна ар-Рашида), который «стабилизировал» положение власти путём устранения наиболее мыслящих людей государства.

Работал в жанре адаба и Аль-Джахиз (VIII–IX вв.), выдающийся писатель, теолог, основоположник арабской литературной критики, автор сатиры «Книга о скупых» (высмеивающей иранцев, которые, в свою очередь, не понимали нравов арабов, считая их щедрость расточительностью), «Послания о квадратности и округлости» (новеллы, обличающие ограниченность учёных, не желающих знать ничего нового).

Очень интересна в историческом плане и в бытописательном отношении многотомная книга кади Абу Али аль-Мухассинаат-Танухи (X в.) «Занимательные истории», повествующая о жизни различных слоёв населения, построенная на действительных фактах, взятых из рассказов очевидцев. Популярными во времена Аббасидского правления стали «макама» – плутовская новелла, «сиры» – фольклорные романы-эпопеи и др.

Особую роль в исламской культуре исторически (и не только в рассматриваемые эпохи) играла каллиграфия. Однако именно во времена халифата её развитие достигает своего апогея, чему способствовал знаменитый Ибн-Мукла. Выходец из бедного рода, он был визирем при трёх халифах благодаря своему уму. Как отмечает Ш. М. Шукуров, его жизнь «была до чрезвычайности интересной» [6, с. 53]: будучи ко всему прочему ещё и дворцовым интриганом, он, как гласит легенда, подвергался различным телесным наказаниям: отрубанию правой (пишущей) руки, языка (отсюда и выражение, что у калама (пера) два языка). По другой легенде, когда Ибн-Мукле отрубили руку, он привязал к ней калам и продолжал писать. Этот каллиграф был великим новатором, он создал шесть почерков арабского письма, эстетизировал арабское письмо. Интересно, что он был иранцем, а в первые века правления Аббасидов именно представители иранского этноса были самыми грамотными людьми, носителями древней письменной культуры. Иранцами были, например, визири Бармакиды, известная династия, чей вклад в культуру Халифата очень велик, а политика способствовала консолидации исламского государства.

В халифате было много крупных городов, в которых сосредоточились ремёсла и торговля. Наиболее развито было текстильное производство, вырабатывались шёлковые, льняные, хлопчатобумажные,

шерстяные ткани; славились иранские ковры. Большого мастерства достигло ювелирное ремесло. Производство писчей бумаги, известное в Самарканде уже в начале VIII столетия., к концу этого же века возникло в Багдаде, затем в Триполи Сирийском, а к концу IX в. – и в Египте.

Центрами науки и культуры стали Куфа (название знаменитого почерка куфи произошло от названия города), Басра, Харрон и Багдад, сделанный Аббасидами своей столицей, а также Самарра, столица, пришедшая на смену Багдаду при аль-Мутасиме в IX веке. Обсерватории, академии, библиотеки, медресе, находившиеся в этих городах, свидетельствуют о высоком уровне культурного развития арабского государства.

Сама по себе концепция нового мусульманского города очень интересна. То, что она существует, убедительно показывает в своей книге О. Грабар на примере построенного при халифе аль-Мансуре Багдада (начало возведения – 762 год) [2]. Само название Багдада – Мадина́т ас-Салам, или Город Спокойствия, – символично, оно означает монументальное возвеличение идеи «мира, уверенного в собственных достижениях» [2, с. 95]. Изначально город имел идеальную композицию: круглый в плане, обнесённый стеной с четырьмя входами по направлению четырёх сторон света, с дворцом в центре. Впоследствии город разросся многочисленными кварталами. Багдад, как пишет О. Грабар, изначально представлял собой «не урбанистическую, но дворцовую реáliю» [2, с. 93]. Он был создан как город-дворец, город-монумент, являющий собой идею центра Вселенной, подобно китайской Поднебесной, «срединную и наиболее благоприятную область мира» [2, с. 94], идею «подтверждения владения» (или «присвоения») [2, с. 95] «путем исламизации форм и идей прошлого» [2, с. 96].

Огромный город дворцов, мечетей и базаров кипел жизнью. В нём строили и перестраивали, и в настоящее время существует уже иной Багдад.

Еще один культовый город исламского мира – Самара. Его строительство началось при аль-Мутасиме и велось с 836 по 892 годы. Город располагался вдоль реки Тигр. Почти в течение столетия он служил новой столицей халифата, резиденцией властителей. Дворец как тип постройки играл ведущую роль в ландшафте города. Самарра – в переводе «радуется тот, кто видит» – пример подчёркнуто монументального стиля искусства Аббасидов.

Первым дворцовым комплексом нового города стал Джаусак аль-Хакани (836 год), протянувшийся в ширину на полтора километра. В

Джаусак аль-Хакани были комплексы правительственных, парадных и жилых наземных и подземных (летних) помещений, анфилады дворов, подземные водосборные цистерны, сады с бассейнами, казармы, конюшни. В отличие от Багдада, возводившегося как дворец, каждый из дворцов Самарры строился как город, напоминая своей композицией и масштабами резиденции царей Ассирии и Вавилонии.

Впоследствии, при аль-Мутаваккиле, был сооружён новый грандиозный дворец, строительство которого дорого обошлось государственной казне. Эта и другие постройки украшались замечательной резьбой по дереву и штукатурке. Стили резьбы во многом определяют характерные черты растительных орнаментов аббасидской эпохи. Кроме того, одновременно аль-Мутаваккилем были сооружены дворцы халифа и членов его семьи, визирей и глав администрации, казармы и Большая мечеть.

От знаменитой Большой (Соборной) мечети Самары сохранились лишь стены, укреплённые полукруглыми бастionsами и угловыми башнями, и минарет Мальвия со спирально поднимающейся дорожкой снаружи.

Мечеть начали строить в 848 году, а завершили в 852. Долгое время она была самой большой в мире: высота её минарета составляет пятьдесят два метра, а ширина в основании – тридцать три метра. Мечеть состоит из семнадцати рядов. Снаружи её стены украшены мозаиками из тёмно-синего стекла; лепнина и резьба внутри мечети исполнены в цветовых и геометрических традициях того времени.

Комплекс Большой мечети находится под охраной ЮНЕСКО в числе других древностей Самарры, в совокупности образующих памятник Всемирного наследия. По образцу Большой мечети в Самарре была возведена мечеть Ибн-Тулуна в Каире.

К сожалению, целый ряд факторов в современном мире не способствует сбережению культурного наследия. Так, 1 апреля 2005 года верхняя часть памятника культуры минарета аль-Мальвия была повреждена в результате взрыва. Иракские повстанцы атаковали башню, так как на ней был установлен обзорный пункт войск США. Взрывом были выбиты кирпичи в верхней части минарета.

Персидская основа и мировое могущество делали не только литературу, архитектуру, но и искусство эпохи Аббасидов в целом (как то: металлическая и керамическая посуда, оружие и одежда, книжная миниатюра и т. д.) более монументальными, чем искусство предшествующей эпохи Омейядов.

Хотя изображение живых существ в исламе традиционно было запрещено и приходилось довольствоваться лишь орнаментом, существовал феномен Самаррской дворцовой живописи с плоскостными контурными фигурами, которые скорее обозначали, чем изображали охоту, пир, танец, тоже отчасти возрождая традиции искусства древневосточных империй. Именно в аббасидский период в мусульманском искусстве начал формироваться новый тип орнамента – арабеска, как называли его европейцы; арабесками украшались мечети, дворцы и даже жилые дома Самарры.

На примере с сосудом для мытья рук, акваманилом, кувшином в форме птицы, изготовленным в VIII веке мастером Сулейманом, видно, что «фигуративные изображения, поданные вне религиозного контекста, не всегда исключались из орнаментальных мотивов, пригодных для украшения утилитарных предметов, а также архитектуры» [5, с. 11].

На некоторых керамических изображениях появлялись даже фигурки людей (интересно, что для Ирана такое явление не необычно). В качестве примера можно привести керамическое блюдо с люстровой росписью X века, на котором изображён знаменосец с павлином. «Тем не менее, эти фигурки очень стилизованы, они не отбрасывают тени, чтобы избежать всякого сходства с реальностью» [5, с. 11].

Существует в это время и книжная миниатюра, но чаще всего она встречается в естественнонаучных переводных книгах. Так, багдадец Абдаллах Ибн аль-Фадл создал двадцать миниатюр к трактату Диоскорида «De material medica» («Как лечить расстройства организма травами») I века, на которых присутствуют человеческие фигуры, чаще всего это врачи, как на иллюстрации «Врач и его помощник готовят припарку для больного» (1224 год). Миниатюры Абдаллаха Ибн аль-Фадла отличаются от первых дошедших до нас книжных иллюстраций XI века к переводным научным текстам тем, что они иллюминированы цветом.

Таким образом, культура эпохи Аббасидов, пришедшая на смену эпохе Омейядов, показывает принципиально новое отношение к жизни, к архитектуре, ремёслам, литературе, науке и образованию, что происходит в связи с установкой на консолидацию различных этносов (консолидирующим фактором становится, в первую очередь, религиозный), с отказом от глобальной завоевательной политики.

Литература

1. Велаяти Али Акбар. Исламская культура и цивилизация. Пер. с фарси Д. А. Бибаева. – М.: Феория, 2011. – 320 с.
2. Грабар О. Формирование исламского искусства / Пер. с англ., комментарий, послесловие Т. Х. Стародуб. – М.: ООО Садра, 2016. – 448 с.
3. Фильштинский И. М. Арабы и Халифат. – М.: Ломоносов, 2010.
4. Фильштинский И. М. История арабской литературы X – XVIII вв. / Отв. ред. Б.Я. Шидфар. – Изд. 2-е. – Ч. 2. – М.: Либроком, 2010. – 328 с.
5. Хагедорн Аннете. Исламское искусство. –TASCHEN/ АРТ-РОДНИК, 2010. – 96 с.
6. Шукуров Ш. М. Образ человека в искусстве ислама. – Изд. 2-е. – М.: Едиториал УРПС, 2010. – 160 с.

**РОЛЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
В РАЗВИТИИ СЕРБСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ И КУЛЬТУРЫ
В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII В.**

Н. Сапсай

Московская духовная академия

Статья посвящена роли Русской, в то время Российской, Православной Церкви в развитии сербского образования и культуры в первой половине XVIII в. Внимание обращено на трудное положение сербского населения северной части современной Сербии, которая в то время находилась под властью Габсбургской империи, а также на вклад учителей-выпускников российских духовных школ в создании учебных заведений в той местности.

Ключевые слова: *Русская Православная Церковь, Сербия, Габсбургская империя, сербы, образование, культура, учителя, школы, XVIII век.*

**ROLE OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN THE
DEVELOPMENT OF SERBIAN CULTURE AND EDUCATION
SYSTEM IN THE FIRST HALF OF THE 18TH CENTURY**

N. Sapsay

Moscow Theological Academy

This article is dedicated to the role of the Russian Orthodox Church in the development of Serbian culture and education system in the first half of the 18th century. A particular attention is paid to the difficult position of Serbians who lived in the northern part of present day Serbia, that used to be under sovereign control of the Habsburg Monarchy at that time, as well as to the contribution that was made by the Russian-educated lecturers to the creation of Serbian educative centers in those areas.

Keywords: *Russian Orthodox Church, Serbia, Habsburg Monarchy, Serbians, education, culture, lecturers, educative centers, 18th century.*

К началу XVIII века сербские земли и народ находились на стыке двух могущественных империй: Габсбургской с севера и Османской с юга. Однако большая часть сербского населения в этот период проживала именно на северной территории современной Сербии, входившей в состав Австрийской монархии, на границе с Османской империей. Причиной этому послужило великое переселение сербского населения в 1690 г. Спасаясь от суровой расправы османского войска с повстанцами, сербы из центральной Сербии направлялись на север и были приглашены христианской империей в укрытие на свои территории. Беженцам австрийские власти обещали толерантное и уважительное отношение к их традиции, предоставление особого статуса и привилегий, а также возможность самостоятельного управления, взамен чего требовали лишь помощь в военных действиях [14, с. 320].

С этим переселением смещается и просветительская и культурная деятельность с юга, из турецких земель, на север, в область Габсбургской империи. В период османского ига, вплоть до конца XVII в., сербское просвещение было неразрывно связано с монастырями, которые сохраняли и передавали знание и историю посредством житий, церковных песнопений, проповедей и хронографий. Основным средством для сохранения и передачи культурного наследия служило устное творчество и фольклор. Однако почти всё, что сербская литература дала в последующее столетие было создано именно в этой новой среде, отличавшейся от тех мест, где пребывала остальная часть сербского народа [6]. К сожалению, все эти обещания о политике невмешательства со стороны австрийцев оказались лишь временным и вынужденным манёвром, целью которого было получение помощи и поддержки сербского народа в борьбе с турецким натиском. На самом деле, сербы в Габсбургской империи в течение XVIII в. были притесняемы со стороны Австрии и Венгрии, претендовавших на сербские земли и старавшихся ограничить предоставленные им права и привилегии. В то же время Католическая церковь, заручившись поддержкой венского правительства и венгерских фанатиков, всячески угнетала Сербскую Православную Церковь и верующий народ, главным образом заставляя принять унию с Римом [16].

В этот исторический период Православная Церковь, находившаяся на той территории и руководимая из города Сремские Карловцы, вместе с видными представителями общества и интеллигенцией являлись предводителями сербов в борьбе за сохранение национальной идентичности [16]. Предводитель сербских беженцев Патриарх Арсе-

ний III (Черноевич) (1636–1706), осознавая назревшую угрозу, переживал за дальнейшую судьбу православного народа в католической империи. В связи с этим патриарх Арсений просил у австрийского двора разрешить сербам основать типографию и высшие школы. С той же просьбой австрийскому царю обращался и преемник Арсения – митрополит Исайя (Джакович) (ум. 1708). Австрия неодобрительно относилась к развитию просвещения у сербов, из-за чего отказывала просьбам сербских первоиерархов [15].

Как ни парадоксально, но именно данные исторические события способствовали восстановлению и укреплению сербско-русских отношений. О трудностях сербского народа патриарх Арсений несколько раз извещал как русского посла в Вене, так и русского императора, прося защиты и материальной помощи. Россия откликнулась на просьбу православных братьев, и уже в 1703 г. была отправлена материальная помощь и большое количество богослужебных книг [12]. Из-за государственных и церковных репрессий, а также последующих военных действий, в которых сербское войско активно принимало участие, вопрос об образовании и культурном просвещении сербского народа оставался на мёртвой точке.

Переходным моментом в данном деле был Пожаревацкий мир в 1718 г., положивший конец Австро-турецкой войне, по окончании которой к Габсбургской монархии были присоединены северная часть Сербии с Белградом [13]. Организация и жизнь сербского народа и Церкви в Австрийской империи были весьма трудными. При австрийском режиме сербы ощутили сильное влияние западного образования и культуры. Представители Церкви и народа сербского весьма противились этому влиянию, поскольку в лице западной культуры были католики, активно желавшие свратить сербов от Православия к католичеству [5, с. 19]. С учётом всех ограничений приоритетной задачей было сохранение национальной идентичности и православной веры в мощной римо-католической державе [11, с. 53].

Неподготовленные к жизни в новой среде, без школ и учителей, без книг и типографий [6], сербы в ту сложную пору были предводимы митрополитом Белградско-Карловацким Мойсием Петровичем (1677–1730). Именно в 1718 г., после утверждения австрийской властью его в качестве архиепископа и митрополита в провозглашенном тогда австрийцами Королевстве Сербии, Мойсей сразу же обратился к русскому царю Петру I за помощью в борьбе с римской пропагандой [5, с. 74]. Поскольку на эту просьбу ответа не последовало, ми-

митрополит в 1721 г. снова обратился с письмом в Россию. Основное содержание второго письма повествует о состоянии уровня образования сербского духовенства и народа, о предстоящей опасности, грозящей Православию. Также митрополит просил от православного царя, призывая его “быть вторым апостолом Христовым у Сербов” [5, с. 76], прислать финансовую помощь для обеспечения учебных заведений, а особенно двух опытных учителей по латинскому и славянскому языкам, которые обучат представителей сербского народа учению восточного Православия, дабы достойно одолеть Западному натиску [5, с. 77; 4]. В этом же году по благословению священноначалия, из Сербии были отправлены студенты на обучение в Российскую империю – особенно в Киево-Могиланскую Академию в силу её территориальной близости – с целью пополнения преподавательских кадров в сербской среде [14, с. 331].

Пётр I, ознакомившись с положением дел на Балканах, уже в мае 1722 г. повелевает Святейшему Синоду отыскать и отправить к сербам церковную утварь и книги и двух лучших выпускников Киевской духовной академии [5, с. 77]. Данное задание имело свои трудности, поскольку мало кто хотел ехать на Балканы. В связи с этим Св. Синод предоставил лишь одного кандидата – Максима Терентьевича Суворова (1700–1770). Суворов был выпускником Московской Славяно-греко-латинской академии, заведовал типографией и являлся переводчиком при Синоде [2]. По указу Петра I “О направлении из Св. Синода в Сербию для обучения тамошнего народа детей латинского и словенского диалектов двух учителей” [3] Максим Суворов с семьёй и его брат Пётр, тоже учитель, отправились в путь. Однако в силу многих обстоятельств учителя из России прибыли лишь после кончины российского императора, в 1726 г. Из России они также привезли большое количество богослужебных книг, а также 400 «Букварей» архиепископа Феофана Прокоповича. Через пару месяцев, в октябре 1726 г., Максим Суворов основал первую русско-славянскую школу в городе Сремские Карловци [5, с. 81]. Однако из-за ограниченных возможностей занятия в этой школе проводились лишь до января 1727 г., после чего по благословению митрополита Мойсея учитель с семьёй переехал в Белград. Там он открыл новую школу при митрополичьих покоех. Можно сказать, что так могло случиться, потому что до этого в Белграде была лишь латинская школа с иезуитскими преподавателями, которые стремились навязать своё учение сербскому населению [5, с. 84]. Митрополит Мойсей Петрович (к тому времени уже архи-

епископ сербского народа, живущего под властью царской) понимал, что только с помощью школ и образования можно сохранить единство и национальную и вероучительную традицию сербов на территории Габсбургской империи. По сей причине он в 1727 г. добился от Венского двора разрешения, по которому сербам разрешалось открывать свои высшие и низшие школы [3]. Данная уступка, которая ранее была немислимой, связана с нежеланием австрийского правительства каким-либо образом обострять отношения с Россией как активным покровителем сербского народа. К тому времени Суворов, решавший личные вопросы в Вене, вернулся обратно в Белград, а к декабрю 1727 г. снова начал работу в русско-славянской школе в Сремских Карловцах, которая уже не закрывалась, но продолжала своё существование и после возвращения Суворова в Россию [5, с. 89]. Вскоре учебные заведения также были открыты ещё в ряде сербских городов, в чём активное участие проявил брат Максима – Петр Суворов. Русско-славянская школа Суворова оказала значимое влияние на жизнь и культуру сербов в то время. Ярким примером такого влияния является принятие русско-славянского языка, именуемого тогда “славяно-сербским”, на уровне официального языка не только сербской церковью, но и в школах и в литературе [14, с. 339]. Можно сказать, что в это трудное для сербов время русский язык явился сильной опорой и мощным средством для сохранения своей культуры и традиции от западного влияния.

Таким образом трудами братьев Суворовых – Максима и Петра – был заложен фундамент русско-славянской школы, которой Максим, учитывая те реалии и возможности, руководил до 1731 г., после чего вернулся в Россию [5, с. 92].

С 1731 г., уже при следующем митрополите Белградско-карловацком Викентии (Йовановиче) (1689–1737), сербское население снова было подвержено репрессиям и ограничениям со стороны католических властей. По примеру своего предшественника, митрополит Викентий отправил письмо к Российскому правителю, императрице Анне, в котором жалуется на трудное и унижительное положение сербского народа и просит прислать русских учителей, которые бы продолжили дело Суворова. Из России, по благословению Святейшего Синода, прибыл иеромонах Синайсий Залуцкий, которого митрополит назначил заведующим сербскими школами [14, с. 347]. Митрополит Викентий осознавал, что для открытия новых школ ему необходимы качественные преподаватели. В связи с этим он обращается

к иерарху Российской Православной Церкви, Киевскому митрополиту Рафаилу Заборовскому, чтобы тот прислал опытных преподавателей из руководимой им академии. Ответ от Российской Церкви не заставил себя долго ждать, и уже к 1733 г. в Сремские Карловцы прибывает группа преподавателей – выпускников российских духовных школ. Из них важное место для сербского образования и культуры занимал учитель Эммануил (в монашестве Михаил) Козачинский (1699–1755). Козачинский к тому времени являлся выпускником двух сильнейших российских академий: московской Славяно-греко-латинской и Киевской [9]. Его трудами уже в 1733 г. была создана очередная школа – Карловацкая славяно-латинская школа, по своей структуре напоминавшая Киево-могилянскую академию. Сам он был преподавателем поэтики, риторики и латинского языка [10]. Личность Козачинского также весьма важна и для сербской культуры, в особенности театрального искусства. В течение первого учебного года, помимо преподавательской деятельности, он организовал в школе театральную секцию, наподобие той в которой он принимал участие, обучаясь в Киеве. Стоит отметить, что в это время сербы не имели никаких знаний в области театрального искусства. Поэтому Козачинскому самому приходилось писать тексты для спектаклей. Между прочим, он написал в честь митрополита Викентия Траедокомедию о смерти царя сербского Уроша V, в которой автор интерпретирует сербскую историю, используя библейские мотивы. Это представление учащиеся карловацкой латинской школы сыграли в Сремских Карловцах в 1734 г. Насколько известно, именно данное событие, которое у сербов считают первой театральной постановкой, явилось фундаментом для основания сербской драматургии и театра [9]. В следующем учебном году Козачинский, не прекращая свою преподавательскую деятельность, стал префектом Карловацких школ, а уже в 1736 г., после ухода Залуцкого, ему были вверены все школы Белградско-Карловацкой митрополии. На этой должности он оставался до лета 1738 г., когда в связи со смертью митрополита и новой войной с турками ему пришлось покинуть свой пост и вернуться в Киев [9].

Также стоит упомянуть о влиянии Российской Церкви на сербское церковное искусство в тех краях. Вместе с книгами из России нередко отправляли и множество икон для сербских семей и Церкви. Однако для реставрации храмов, помимо старых икон, нужна была роспись фресок и создание новых икон. Поскольку в те времена фрески и иконы писали иконописцы-самоучки, патриарх Арсений IV (Шакабен-

та) (1698–1748), преемник митрополита Викентия, пригласил из России опытных живописцев. Их прибытие в Сремские Карловцы дало возможность основать мастерские и художественные школы. Таким образом, трудами русских живописцев была основана первая живописная школа в Сремских Карловцах. Дабы ограничить деятельность иконописцев-самоучек, Патриарх издает указ, в котором запрещалась роспись храмов необразованным живописцам. Тогда же была открыта и Придворная живописная мастерская, возглавляемая русскими живописцами [7]. Данные русские иконописные и живописные школы оказывали влияние на сербскую живопись на протяжении XVIII в.

Уже к середине XVIII в. митрополит Карловацкий Исаия (Антонович) (1696–1749), преемник Патриарха Арсения IV, имеет дело с новыми трудностями для сербского народа. Дабы труд его предшественников по созданию сербских школ не оказался тщетным, митрополит активно занялся вопросом повышения качества образования сербского народа. В сентябре 1748 г. он обратился с посланием всему сербскому народу под австрийской властью и попросил финансовую помощь для поддержки школ, основанных русскими учителями, и реализации проекта по созданию новых школ, а также для открытия семинарии при митрополичьих покаях [8].

Обобщив все вышеизложенное, можно сказать, что помощь, которую Российская Православная Церковь с её паствою предоставила сербскому народу, имела колоссальное значение для сохранения сербской традиции и культуры. Школы, основанные русскими учителями, стали оплотом в противостоянии сербского народа западному влиянию, которое имеет место и по сей день.

Литература

1. Русский биографический словарь / изд. под наблюдением пред. Имп. Рус. ист. о-ва А.А. Половцова. – Т. 20: Суворова – Ткачев. – 1912. – С. 96–98 [Электронный ресурс] // С.-Пб : Имп. Рус. ист. о-во, 1896–1913 // Режим доступа: <https://dlib.rsl.ru/viewer/01002921743#?page=96>
2. Соловьёв С. М. История России с древнейших времен. – Т. 19. От царствования императрицы Екатерины I Алексеевны до царствования императрицы Анны Иоанновны. 1727–1730 гг. // Приложения к тому 19. – Киев: Мультимедийное издательство Стрельбицкого, 2015.
3. Вуковић Сава, епископ, Српски јерарси: од деветог до двадесетог века. – Београд: Евро, 1996. – С. 336

4. Грујић Р. Православна српска црква. – Београд: Евро, 1995. – С. 129.
5. Грујић Р. Српске школе (од 1718 до 1739. год.) – Београд: Издање Задужбине И. М. Коларца, 1908. – 184 с.
6. Деретић Ј. Историја српске књижевности. – Зрењанин: Sezam Book, 2007. – С. 405-420.
7. Димић Ж. Сремски Карловци. – Нови Сад: Платонеум, 2007. – С. 35.
8. Јакшић М. О Вићентију Јовановићу/ Прилози за историју митрополитства му 1731–1737 // Летопис Матице српске бр. 202–203, уредник Милан Савић. – Нови Сад, 1900. – С. 230
9. Козачински Мануил/Емануил / Енциклопедија Српског народног позоришта [Електронни ресурс] // Режим приступа: <https://www.snp.org.rs/enciklopedija/?p=6395>
10. Карасевич А. О., Карасевич О. О. Політичні портрети у Києво-Могилянської академії протягом XVII–XXI ст. – Навч. пос. – Умань: ФОП Жовтий О. О, 2015. – С. 268
11. Поповић Р., прот. др., Кратак преглед српске цркве кроз историју. – Београд: Лирика, 2002. – 128 с.
12. Слијепчевић Ђ. Историја српске православне цркве. књ.1. Од покрштавања Срба до краја XVIII века. – Београд: БИГЗ, 2000. – С. 274.
13. Станојевић Г. Југословенске земље у млетачко-турским радовима XVI–XVIII вијека. – Београд: Историјски институт, 1970. – С. 455–456.
14. Ћоровић В. Историја српског народа. – Књ.1. – Београд: Ars Libri, 1997. – 498 с.
15. Школство и просвета код Срба у XVIII веку [уредник: Боривоје Аксентијевић]. – Београд: Педагошки музеј, 1966. – С. 9.
16. Stojković В. Istorija srpskog pozorišta od srednjeg veka do modernog doba. – Beograd: Muzej pozoršine umetnosti SR Srbije, 1979. – С. 27.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

УДК 2-9

КЛЮЧЕВЫЕ ВЕХИ ЖИЗНИ МИТРОПОЛИТА ИОСИФА (СЕМАШКО)

*В. Д. Грицевич
Минская духовная семинария*

В данной статье рассмотрена жизнь и деятельность по воссоединению униатов с Православной Церковью митрополита Виленского и Литовского Иосифа Семашко. В статье описаны основные вехи биографии преосвященного Иосифа и ключевые меры предпринятые Семашко по объединению двух Церквей.

Ключевые слова: митрополит Иосиф (Семашко), Уния, Полоцкий Собор 1839 г., Греко-Католическая Церковь, воссоединение.

MILESTONES OF THE LIFE OF METROPOLITAN JOSEPH (SEMASHKO)

*Vladimir Gritsevich
Minsk Theological Seminary*

This article examines Metropolitan of Vilna and Lithuania Joseph Semashko's life and activity for the unification of Uniats with the Orthodox Church. The article describes the milestones of Bishop Joseph's biography and the key measures taken by Semashko to unite the two Churches.

Keywords: Metropolitan Joseph (Semashko), Unia, Polotsky Council of 1839, Greek Catholic Church, reunion.

2018 год является особенным для Белорусской Православной Церкви, ведь в этом году торжественно отмечается 220-летие со дня рождения и 150-летие со дня смерти Высокопреосвященного митрополита Иосифа (Семашко), митрополита Виленского и Литовского. Для наших земель личность этого человека особенно дорога по той причине, что именно им было уготовано воссоединение униатов с Православной Церковью.

Жизнь митрополита Иосифа была наполнена многими событиями, и в этой статье будет рассказано только о ключевых вехах в жизни Преподобного Иосифа.

Родился Высокопреосвященный Иосиф (в миру Иосиф Иосифович Семашко) 25 декабря 1798 г. на Украине, в шляхетской семье, многие члены которой по сложившейся традиции являлись униатскими священниками. Отец Иосифа в 1811 г. также принимает сан и становится греко-католическим священником. Следует отметить тот факт, что семья Семашко оставалась единственной униатской семьёй в селе Павловка, где они проживали. Данное стечение обстоятельств благотворно влияло на молодого человека, ведь с юных лет он посещал православное богослужение. Молодой Семашко настолько любил православную службу, что когда родители стали возить юношу в костёл на мессы, то всё это представлялось ему неким театральным зрелищем [2, с. 438].

С 1809 по 1816 г. Иосиф Семашко получал образование в Немировской гимназии [6, с. 94], по окончании которой поступил в Главную духовную семинарию при Виленском университете. Выпускники данного учебного заведения зачастую назначались на административные должности в системе Высшего управления католической и униатской церковью. 6 июля 1820 г. Иосиф окончил Главную семинарию со степенью магистра богословия [1, с. 207].

В течение последующих двух лет Иосиф Семашко проходил церковное послушание в должности ассессора консистории униатской Луцкой епархии (в м. Жидичин) и исполнял обязанности воспитателя в местной ставленнической семинарии. 6 октября 1820 г. Луцким епископом Иаковом Мартусевичем над ним была совершена ипподиаконская хиротесия (без вступления в брак), а затем 26 декабря 1820 и 28 декабря 1821 г. диаконская и священническая хиротонии.

20 июня 1822 священник Иосиф Семашко избирается на должность заседателя в униатском (втором) департаменте Римско-католической духовной коллегии в Петербурге [6, с. 105], где спустя 3 года 8 октября 1825 г. был удостоен звания прелата. Живя в столице, будущий митрополит имел возможность доступа к библиотекам с богатыми фондами научной и художественной литературы, а также посещения православного богослужения, которое он полюбил с самого детства.

Еще в Луцке (а впоследствии и в Петербурге) Иосиф (Семашко) мог наблюдать угнетенное состояние Униатской Церкви, которая насчитывала 1 500 000 последователей, состоявших в основном из кре-

постных крестьян, принадлежавших помещикам-католикам. Благодаря базилианскому ордену Униатская Церковь всё больше и больше полонизировалась, принимала латинский обряд и всё меньше становилась похожей на ту первоначальную унию. Попытки сохранить унию в её первоначальном независимом облике, предпринимавшиеся некоторыми епископами, претерпели неудачу. И отец Иосиф, разочаровавшись в униии, в 1827 г. принимает решение лично присоединиться к православию и принять монашеский постриг в Александро-Невской лавре [5]. Однако его намерению не суждено было сбыться. В том же году Иосиф (Семашко) получает предложение от директора консистории Карташевского письменно изложить свои мысли о положении Униатской Церкви.

Исполняя просьбу, прелат Иосиф, опираясь на Сенатский указ от 9 октября 1827 г., предписывавший восстановить древние обряды в униатском богослужении, составил записку «О положении в России Униатской Церкви и средствах возвратить оную на лоно Церкви Православной», которую подал Карташевскому 5 ноября 1827 г. В ней он предложил ряд мер, не только ограждающих униатов от латинизации и ополячивания, но и долженствующих привести их к воссоединению с Православием [4, с. 137].

Записка была подана императору Николаю I, и тот одобрил её. Спустя некоторое время прелат Семашко подает ещё одну записку с подписями всех членом униатского департамента (за исключением архимандрита Януария Быстрого), в которой предлагались меры по преобразованию Униатской Церкви. Преобразования вели к введению канонической автономности Греко-Католической Церкви в рамках Брестских униональных соглашений 1596 г., преодолению накопившихся в униатской церковной жизни кризисных явлений, максимально возможному ограждению униатов от влияния латинского духовенства и помещиков-католиков, а также приближению униатов к господствующей Церкви в церковно-административной и духовной сферах.

Во главе предложенного Семашко проекта воссоединения униатов с православными встал сам император Николай I, непосредственным исполнителем был назначен товарищ министра народного просвещения и главноуправляющий делами иностранных исповеданий Д. Н. Блудов. Иосиф Семашко выступал в роли советника [6, с. 112].

В 1829 г. отец Иосиф переводит на польский язык сочинение Филарета Московского «Разговоры между испытующим и уверенным о Православии Греко-Российской Восточной Церкви» и вскоре прини-

мает монашество сохранив своё мирское имя. В том же году 8 августа 1829 г. был посвящен в сан епископа с назначением на викарную Мстиславскую кафедру [1, с. 212]. На следующий год после хиротонии преосвященный Иосиф предпринимает шестимесячную поездку по всем униатским епархиям для того, чтобы проверить как идут начатые им реформы. В ходе поездки было выяснено, что Греко-Католическая Церковь по своему устройству была уже подготовлена к воссоединению и осталось только самое сложное – подготовить народ [5].

Однако восстание 1830–1831 гг. внесло свои коррективы в дело воссоединения: на несколько лет данный вопрос был отложен верховным правительством государства. Данное событие позволило противникам епископа Иосифа парализовать начатые владыкой реформы. Среди них можно отметить архимандрита Иосафата Жарского, который предложил свой план реформирования Унии, сводившийся к полной полонизации и латинизации [6, с. 120–123].

Владыка Иосиф находится в тупике, т. к. все действия пролатинских униатов совершаются при молчаливом попустительстве властей. Для прояснения ситуации он пишет прошение с просьбой освободить его от столичных послушаний и отпустить к себе в епархию, но резолюция оказалась отрицательной.

Вслед за прошением Преосвященный Иосиф пишет две записки – «О ходе Униатского дела» и «О разных мерах, которые следовало бы принять по Униатскому делу». В них предлагался новый, более решительный план разрыва союза с Римом через выведение униатов из ведомства МВД и подчинение уже преобразованных органов управления Униатской Церкви и её учебных заведений ведению Св. Синода. Такая мера теснейшим образом соединяла униатов с православными. Согласно замыслу она, дополненная целенаправленной работой стремящегося к воссоединению униатского начальства с подчиненным духовенством, должна была в течение трех-четырёх лет привести к незаметному и полному слиянию Унии с Православием. Ответа на данное предложение не последовало [5].

26 января 1833 г. скончался епископ Иаков Мартусевич, управлявший Литовской епархией. На его место был назначен владыка Иосиф с сохранением за ним должности члена Греко-Униатской коллегии. В этом же году в Полоцке открывают православную епархию, на которую был назначен владыка Смарагд Кржижановский. Последний из-за своего недоверия к униатам начал обширную миссионерскую

деятельность по воссоединении униатов с православными. Подобная деятельность вскоре охватила и многие иные православные епархии, где проживали униаты. Подготовленные реформами владыки Иосифа, многие греко-католики воссоединялись с Православной Церковью и складывалось впечатление, что появилась альтернатива проекту Семашко.. [5].

16 ноября 1833 г. в целях укрепления позиций сторонников общего воссоединения в руководстве Униатской Церкви владыка Иосиф ходатайствовал перед императором Николаем I о рукоположении в епископский сан известных ему по годам обучения в Главной семинарии и единомышленных с ним безбрачных священников – Антония Зубко, ректора открытой в 1828 г. в Жировичском Успенском монастыре Литовской духовной семинарии, и председателя консистории Полоцкой епархии Василия Лужинского. Одновременно Семашко просил и о посвящении в архиерейское достоинство архимандрита Иосафата Жарского – яркого противника воссоединения. Таким неординарным ходом преосвященный Иосиф стремился нейтрализовать его как своего оппонента, удовлетворив его амбиции, и несколько ослабить подозрительность базилиан. В январе 1834 г. указанные лица были рукоположены [1, с. 213].

Через своих помощников в 1834г. Семашко вводит служебники Московской синодальной типографии, устраивает в униатских храмах иконостасы и вводит в богослужебный обиход православную утварь. 26 мая 1835 г. был образован Секретный комитет по делам Греко-униатской Церкви, в который вошли: от греко-католиков – митрополит Иосафат Булгак и епископ Иосиф; от православных – свт. Филарет Московский, митрополит Петербургский Серафим и Тверской архиепископ Григорий; от правительства – министр внутренних дел Д. Н. Блудов, обер-прокурор Синода С. Д. Нечаев, П. А. Толстой, А. Ф. Голицын и А. С. Танеев, однако собрался он только трижды. Дело воссоединения снова затянулось, и епископ Иосиф (Семашко) снова подает прошение от 24 сентября 1836 г. на личное присоединение к Православию [6, с. 131].

Дело дошло до императора, и он потребовал объяснений от преосвященного, на что владыка Иосиф пишет записку, в которой описал опасности для подготовки упразднения унии. В 1834–1838г. владыка проводит ряд реформ, связанных богослужебными традициями: приведение униатского богослужения в согласие с православным чинопоследованием, перестройкой униатских храмов согласно традици-

ям православного зодчества [3, с. 255]. Помимо этого, преосвященный Иосиф занимался очищением белого духовенства от людей необразованных, отличавшихся дурным поведением и ненадёжных в деле воссоединения. Успех литургических преобразований и подчинение в 1837 г. греко-католиков обер-прокурору Св. Синода позволили преосвященному Иосифу лично и через доверенное начальствующее духовенство приступить к сбору с приходских священников подписок о личном желании присоединиться к Православию.

2 марта 1838 г. епископ Иосиф был назначен председателем Греко-униатской духовной коллегии. Пользуясь своим новым положением, 1 декабря 1838 г. он подал на имя обер-прокурора Св. Синода графа Протасова записку «О способах порешить окончательно воссоединение Униатов с Православной Церковью», в которой высказался о необходимости безотлагательного разрыва Унии через непосредственное подчинение греко-католиков Св. Синоду. За этим должно было последовать осторожное исключение из богослужения поминания имени Папы и Filioque из Символа Веры. По мере окончательного приготовления воссоединения униаты целыми приходами и благочиниями должны были входить в состав Русской Церкви. Идею собора униатского духовенства владыка Иосиф полагал излишней, а учитывая обстановку в крае и зависимое от польских землевладельцев положение священников и крестьян-униатов – даже вредной [5].

12 февраля 1839 г. в Полоцке под председательством епископа Иосифа был проведен Собор униатского духовенства, главным деянием которого стало подписание Соборного акта о воссоединении униатов с Правослаviем и составление соответствующего прошения на высочайшее имя. Под Соборным актом стояли 24 подписи, принадлежавшие всем 3 греко-католическим епископам и важнейшим начальствующим лицам Униатской Церкви в России. Также к акту прилагались собственноручные подписки униатского духовенства (1305) о желании присоединения [6, с. 147].

23 марта этого же года Св. Синод одобрил деяния Полоцкого Собора, и спустя два дня император утвердил это постановление.

После Полоцкого церковного Собора владыка Иосиф до конца своих дней возглавлял Литовскую епархию. Возведённый в 1852 г. в сан митрополита, владыка Иосиф трудился над утверждением православной веры среди своей паствы. Проверкой успешности деятельности митрополита Иосифа стало восстание 1863–1864 гг. Данное восстание показало нежелание белорусов возвращаться к унии, а также

то, что через 25 лет после воссоединения они были тверды в православии и решительно разделяли свои и польские интересы. Скончался митрополит Иосиф в 1868 г. в Вильно, где и был погребён под ракой трёх Виленских мучеников.

Литература

1. Зноско Константин, протоиерей. Исторический очерк церковной унии. – М.: Отдел по благотворительности Московского Патриархата, «Мартис», 1993. – 234 с.

2. Иосиф, митрополит Литовский. Записки. - Т. 1. – СПб.: Типография императорской академии наук, 1883. – 746 с.

3. Киприанович Г. Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве. – Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. – 352 с.

4. Кривонос Феодор, священник. Лекции по истории Православной Церкви Беларуси. – Минск: ВРАТА, 2012. – 240с.

5. Романчук Александр, протоиерей, Берташ Александр, священник. Иосиф // Православная Энциклопедия. Электронная версия. [Электронный ресурс // URL: <http://www.pravenc.ru/text/578547.html>. (дата обращения: 12.03.2018)

6. Романчук Александр, протоиерей. Высокопреосвященный Иосиф (Семашко), митрополит Литовский и Виленский: очерк жизни и церковно-общественной деятельности. – М., Минск: Изд-во общества любителей церковной истории, 2015. – 444 с.

ПРОТОИЕРЕЙ ПЛАКИД ЯНКОВСКИЙ КАК ЦЕРКОВНЫЙ И СВЕТСКИЙ ПИСАТЕЛЬ

Е. Жук

Минская духовная семинария

В данной статье рассмотрена жизнь и творческая деятельность протоиерея Плакида Янковского как священника, церковного и светского писателя XIX века. В статье описаны основные моменты биографии священника, даётся краткая характеристика его церковных и светских произведений. Также автор статьи обращает внимание на роль Янковского в деле воссоединения белорусских униатов с Православной Церковью.

ARCHPRIEST PLACID JANKOVSKY AS A CHURCH AND CIVIL WRITER

Evgeny Zhuk

Minsk Theological Seminary

The article considers the life and creative activity of Archpriest Placid Jankovsky, being a priest, church and civil writer in the 19th century. The article describes the main facts of the priest's biography and gives the brief characteristics of his church and secular works. Also, the author of article pays attention to Jankovsky's role in the reunion of the Belarusian Uniates with the Orthodox Church.

В истории нашего края XIX век имеет огромное значение. Это время жизни и деятельности ряда выдающихся личностей, имена которых, к сожалению не всегда известны широкому читателю. Но, несомненно, именно эти личности сыграли в истории нашего отечества важную роль. К ряду этих личностей можно отнести митрополита Иосифа Семашко, епископов Михаила Голубовича, Антония Зубко, протоиереев Михаила Бобровского, Антония Тупальского, Иполита (Фердинанда) Гомолицкого и др. Среди них особо выделяется личность протоиерея Плакида Янковского – духовного и светского писателя, публициста, богослова и просто доброго сельского пастыря.

Плакид Янковский родился 20 сентября 1810 года в деревне Войской Гродненской губернии (ныне Каменецкий район Брестской области), где его отец служил священником в униатском приходе. Отец Плакида происходил из Мазовии, где эта фамилия и доныне широко распространена. Гавриил Янковский в молодости служил под знаменами Костюшко. После последнего раздела Речи Посполитой принял духовный сан. Будущий священник и писатель вырос в среде мелкопоместной белорусской шляхты с её патриархальными родовыми традициями, не отличавшимися почти ничем от крестьянских. Воспитание, впечатления ранних лет предопределили патриотическую позицию Янковского, сохраняемую им всю жизнь [1, с. 4].

После окончания в 1830 году полного курса Высшей Духовной Семинарии при Виленском Университете, где обучались как римо- так и греко-католики. По окончании семинарии Плакид женится и принимает сан, становится профессором находящейся в Жировичах Литовской духовной семинарии. В 1839 году являлся Активным участником Полоцкого Собора, прекратившего действие Брестскую Церковную Унию 1596 года. Будучи православным священником, отец Плакид не оставил литературного творчества на польском языке, на котором воспитывался и на котором он общался с домашними. Вместе с тем, после Полоцкого собора в Литовских Епархиальных ведомостях начинают появляться его русскоязычные публикации.

Склонность к литературным трудам П. Янковский вынес из Виленского университета, где среди его друзей были подающие надежды писатели. Стал пробовать себя в прозе и стихах с 30-х годов XIX века, но настоящего признания достиг в 40–50-е годы, т. е. когда уже стал православным священником. Писал много, большей частью о том, что хорошо знал – о мещанской, крестьянской и священнической средах того времени. Тонко передавал патриархальную поэтичность своей земли и её народов. Согласно мнению Юзефа Крашевского, П. Янковский – большой литвофил в смысле любви к белорусскому краю и его народу. Не смотря на Мазоветское происхождение, любовь к «матке Литве» соединяла его с литератором Генриком Ржевусским. В жанровом отношении творчество П. Янковского довольно разнообразно – художественная проза, стихи, очерки. Он переводил на польский с английского, итальянского, немецкого, в том числе Шекспира, Гёте, Пушкина. Издал на польском языке около сорока книг и различного рода публикаций. На русском языке известны двадцать шесть публикаций [4, с. 308].

Как польско-, так и русскоязычное творчество протоиерея Плакида представляет из себя огромную ценность. Открыв страницы его польскоязычных произведений, читатель знакомится юным поэтом и философом. В качестве псевдонима писатель избрал английский вариант анаграммы своего имени Плакид. Его веселый, свободный Джон оф Дикалп также имел со священником немало общего, хотя писательство не всегда сочеталось со священническим статусом Плакида Янковского. С 1856 года о. Плакид приостановил публикации. Случилось так, что он намного пережил свою литературную популярность [1, с. 6].

Читая одно из первых опубликованных произведений отца Плакида – «Хаос – щепотка ладана в тени четверостиший», читатель знакомится с юным философом, поэтом, человеком с широкими взглядами на жизнь и творчество, а обращаясь к «Фанабериям Старосты Каневского» – с непревзойденным чувством юмора автора [2, с. 111].

Авторитет и влияние Плакида Янковского на духовенство были неоспоримы: там, где местная духовная власть часто пасовала, нескольких убедительных его слов было вполне достаточно, чтобы сломить даже самое закоренелое упрямство. Прихожане к протоиерею относились с любовью и безграничным доверием. Возвышенным идеалом убогого сельского священника, к числу которых Янковский причислял и себя, было служение простым людям. Отец Плакид с большой симпатией относился к простым белорусам, крестьянам, крайне зависимым от капризов и воли помещиков, и в то же время идеализировал патриархальные отношения между «двором» и деревней. Суть своего отношения к родной земле он определил в 1857 году в «Воспоминаниях из Слонимских школ» следующим образом: «...Коснувшись земли снова, подобно Антею, чувствуем в себе силу, которая идёт только от земли». В обыденной жизни Плакид Янковский всегда стремился к покою в окружении искренних, сердечных, близких ему по духу людей. В Жировичах нашли приют три сестры жены о. Плакида. Мать его жены стала ему второй матерью – доброй, благожелательной, рассудительной. Янковским соседствовали сослуживцы. Все располагались своими домами в каких-нибудь 100–200 шагах друг от друга. Среди них в согласии и гармонии протекала жизнь.

Плакид Янковский известен как один из идейных сторонников и друзей митрополита Иосифа Семашко в деле упразднения унии. Как же получилось, что занимавший довольно высокое положение в униатской церкви священник польского происхождения принимает реше-

ние перейти в православие, причем не один, а с более чем тысячей собратьев в священстве? Причиной этому можно назвать катастрофическое положение униатской церкви, выражавшееся в экспансии базилианского ордена по отношению к белому духовенству, латинизация богослужения и обрядов и прочего безобразия. Для многих становилось понятно, что уния пришло к точке своего развития, после которой становилось необходимым возвращение в родное православие.

Став православным священником, восприняв именно православный путь к спасению, отец Плакид всё же не оставил некоторых «униатских» привычек. Он до конца носил сутану и брил бороду. Личной трагедией отца Плакида можно назвать крушение той патриархальной системы, сложившейся в униатской церкви в Белорусских землях после воссоединения с православием. Вместо «семейных» отношений между священниками, шляхтой и церковным начальством пришли формализованные синодальные, что привело к тому, что многие из воссоединенных священников из рачительных хозяев своего прихода, делались обыкновенными управленцами. Для тонкой, творческой натуры отца Плакида это было не что иное, как личная трагедия.

Перенесение в 1845 году в Вильно Литовской Духовной консистории и семинарии вынудило Плакида Янковского переселиться туда же на должность настоятеля виленской Перенесенской соборной церкви Святителя и Чудотворца Николая. В Вильно он отправлялся неохотно, жалея оставленные Жировичи. Но и на новом месте его ожидала знакомая и близкая творческая среда. В Вильно находились нужные ему Игнатий Шидловский, Леон Боровский, Игнатий Ходько, Евстафий Тышкевич, Теодор Нарбут и многие другие.

Окончательно расстроенное здоровье вынудило его проситься на покой. Ему было 48 лет. Янковский приобрел в желанных ему Жировичах дом возле самого монастыря и там провел оставшиеся четырнадцать лет жизни.

В последние годы жизни языком творчества Плакида Янковского стал по большей части русский. Отец Плакид сотрудничал с «Литовскими Епархиальными Ведомостями», в которых начиная с 1863 года опубликовал более двадцати статей, посвященных христианской тематике. Три произведения – «Пасхальные куличи», «Крестьянская правда» и «Никто как Бог» – объединены автором одной рубрикой: «Из записок сельского священника». Особенное значение обрели очерки недавнего и современного быта воссоединенного духовенства под общим названием «На рубеже». Весьма важный раздел русскоязычных

публикаций П. Янковского – некрологи. Им даны жизнеописания М. Бобровского (семинарского учителя будущего митрополита Иосифа), П. Ситкевича, А. Тупальского, И. Гомолицкого и др. Это были попытки дать обобщённый портрет священника-подвижника униатского и послеуниатского времени. [1, с. 114]

Янковский выступает, помимо всего, подготовленным краеведом. Признавая, что Янковский убедительно передал быт шляхты и униатского духовенства, критики отмечали, что труды его ценны в первую очередь как документальные свидетельства. Скончался Плакид Гаврилович Янковский 28 февраля (11 марта) 1872 года на руках двух сыновей и двух дочерей. Похоронен он в Жировичах, в кладбищенской церкви св. Георгия Победоносца, рядом с прахом жены Елены. На стене храма и ныне находится большая памятная доска с надписью «Родителям Плакиду Янковскому (1810–1872) – Елене Янковской (1817–1867) – Дети».

В 2004 году была выпущена книга «Записки сельского священника», которая вместила в себя ряд русскоязычных публикаций протоиерея Плакида. Книга повествует нам о этой выдающейся личности, знакомит нас с его взглядами, переживаниями. Несомненно, это издание крайне актуально и имеет ценность, но есть одно «но». Было издано всего лишь 250 экземпляров. Это слишком мало, и, конечно же, стоит эту книгу переиздать.

Несомненно личность протоиерея Плакида представляет для белорусской истории, литературы и духовной мысли большой интерес. К сожалению, его личность крайне мало изучена. В современной Польше его публикации печатаются крайне малым тиражом. Даже в электронном варианте можно найти лишь некоторые его публикации. Нам ещё предстоит глубже познакомиться с его творчеством.

Литература

1. Янковский П. Записки сельского священника – Мн.: Свято-Петро-Павловский собор, 2004. – 380 с.
2. Charkiewicz.W. Placyd Jankowski: Życie i twórczość. –Wilno, 1928. – S. 126.
3. John of Dycalp. Kilka wspomnień uniwersyteckich. – Wilno, 1854. – S. 15.
4. Kraszewski J. I. John of Dycalp // Tygodnik Illustrowany. – 1873. – № 285. – S. 293–294 Tygodnik Illustrowany. – 1873. – № 286. – S. 311.

**КРИТИКА ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЫ РУССКИМИ
РЕЛИГИОЗНЫМИ ФИЛОСОФАМИ XIX ВЕКА НА
ПРИМЕРЕ А. ХОМЯКОВА, И. КИРЕЕВСКОГО И
Ю. САМАРИНА**

М. Д. Николаев

Санкт-Петербургская Духовная Академия

В статье рассмотрены некоторые аспекты западной культуры, которые с точки зрения старших славянофилов – А. Хомякова, И. Киреевского и Ю. Самарина – указывают на нравственное и религиозное разложение европейского общества начала XIX века. Главной отрицательной чертой западной культуры, по их мнению, является рассудочное понимание христианства, а как следствие, искажение внутреннего мира человека и социального устройства.

Ключевые слова: *славянофилы, западная культура, русская религиозная мысль, рационализм, Россия и Европа.*

**CRITICISM OF THE WESTERN CULTURE BY RUSSIAN
RELIGIOUS PHILOSOPHERS OF THE XIX CENTURY BY
THE EXAMPLE OF A. KHOMYAKOV, I. KIREEVSKY AND
YU. SAMARIN**

M. Nikolaev

Saint-Petersburg Theological Academy

The article considers some aspects of the Western culture that indicate moral and religious decay of the European society of the early XIXth century as pointed out by Older Slavophiles A. Khomyakov, I. Kireevsky, and Yu. Samarin. The main negative feature of the Western culture, in their opinion, is a reasonable understanding of Christianity, and as a consequence, distortion of the inner world of man and social order.

Keywords: *Slavophiles, Western culture, Russian religious thought, rationalism, Russia and Europe.*

Почему русские философы критиковали западную культуру? Что такое культура как понятие? Какие стороны европейской цивилизации вызывали отторжение у русских мыслителей? Данный доклад по-

пробует дать ответы на эти вопросы. В качестве примеров будут приведены взгляды так называемых старших славянофилов А. Хомякова, И. Киреевского и Ю. Самарина, которые стали в некотором смысле отправной точкой в развитии русской религиозной философии и проблем противостояния России и Европы, которые в настоящее время актуальны как никогда раньше.

В центре внимания этого противостояния оказывается такое многонациональное, поликультурное и полирелигиозное явление, как Россия, которому смело можно было бы присвоить название «цивилизация». И эта цивилизация, не смотря на пестроту и многообразие культур её населяющих, до сих пор по своей сути отстаивает христианские идеалы. Она остаётся форпостом противостояния негативным тенденциям в современном обществе, имеющим глобальный характер, а также сохранения, апологии и распространения христианских ценностей в мире. Современный (во многом, можно сказать, западный) человек, лишённый религиозного опыта не может до конца разобраться с духовными проявлениями своей природы. Поэтому появилось большое число людей с дезориентированным самосознанием, с размытыми религиозными и нравственными взглядами и принципами, а точнее, с их отсутствием.

И прежде чем перейти к основной части доклада, надо сказать несколько слов о том, что такое культура. В общем смысле культура – это антропологическое понятие, выражающее совокупность выработанных определённым видом общества в ходе его жизнедеятельности собственных ценностей, которые определяют материальные и духовные потребности человека, обеспечивая воспроизводство и развитие этого общества. Перейдём к ключевым аспектам критики западной культуры.

Рационалистическое понимание христианства.

Если в Византии христианское учение было воспринято, пережито духовно, то на Западе понималось только разумом, что привело к насилию над теми народами, которые не хотели его принимать. Например, А. Хомяков говорил, что завоевание Чехии и Моравии «зависело не от силы внешних врагов, но от внутреннего искажения самого общества, которое приняло в одно время чуждую стихию германского аристократизма и духовное учение Запада, подчинившего веру рационализму Римского мира, а церковь – дружинному строю и всем страстям мира Германского» [3, С. 492]. Власть Папы Римского была для европейцев тем авторитетом, которому было необходимо подчи-

няться: «закон чисто внешний и, следовательно, рассудочный, заступил место закона нравственного и живого, который один не боится рационализма, ибо объемлет не только разум человека, но и всё его существо» [3, С. 42]. Католическим богословам было необходимо объяснить целесообразность молитв за усопших – и они придумали чистилище. Они создали теорию, объясняющую зависимость заслуг перед Богом от добрых поступков и аргументировали возможность передачи заслуг от одного человека другому, «словом, он (рационализм) перенёс в святилище веры полный механизм банкирского дома» [3, С. 43]. Хомяков главным образом критикует католицизм и протестантизм, называя их христианством, понятым через призму юриспруденции Римской империи – колыбели европейской культуры.

Искажения в душевном строе.

Восточные богословы искали цельности разума, сосредоточия умственных сил, когда вся духовная деятельность работает как одно. Западные богословы не пытались собирать в одно целое все силы души, а разделили их, чувствами познавали одно, а разумом другое – цельность пропала. Поэтому Иван Киреевский пишет, что европеец «всегда суетливый, – когда не театральный, – всегда беспокойный в своих внутренних и внешних движениях, только преднамеренным усилием может придать им искусственную соразмерность» [3, С. 202].

Например, Самарин также считает, что рационализм – главная проблема европейской культуры и общества, потому что «всякое покушение мысли в себе самой найти точку своего отправления ведет непременно к безусловной и всесторонней автономии личности, к тому разъединяющему началу, против которого не устоит никакое общество» [2, С. 21]. Для философа рационализм – это предельное выражения самодостаточного «я», что противоречит православному подходу к личности.

Киреевский и Самарин проблему видят европейского человека в расщеплении сознания на составные части, не связанные вместе, иными словами, это потеря духовной целостности на национальном уровне.

Социальная жизнь.

Общественный строй Европы сложился насильственно, из постоянной борьбы племён, – «ни в одном из народов Европы государственность не произошла из спокойного развития национальной жизни и национального самосознания...» [2, С.185]. ещё в IX веке в Западной Церкви появились предпосылки для Реформации – борьбы с

логической односторонностью и линейностью. Перевес логики над духовным сделал возможным учение о непогрешимости папы и возникновение Священной Римской Империи, в которой в течение Эпохи Средних веков духовная власть постоянно пыталась претендовать на светскую, что вызывало многочисленные войны. Поэтому Римскому престолу пришлось придумать особую систему правил, которой можно было бы управлять государством, где единство достигалось исключительно внешним образом. Впоследствии идею насильственно-го склада западного человека будет развивать Николай Данилевский.

Образование и философия.

Запад долгое время не знал достижений греческой философии, а арабы познакомили латинских богословов с сочинениями Аристотеля, который впоследствии стал «душой схоластики», как для восточных богословов «душой богословия» был Платон. Схоласты стремились построить стройную богословскую систему и сделать богословие, науку из наук того времени, логически выверенным. «Знаменитейшие богословы старались выводить догматы из своих логических умозаключений» [1, С. 194]. Каждый богослов старался составить вопросы, чтобы в диспуте разобрать все доводы «за» и «против». Это привело к тому, что мышление стало вытеснять из духовной жизни мистику.

С XVI века мысль европейская мысль, опираясь на фундамент античной традиции, стремилась уйти от подчинения разума вере, создавая светскую, автономную от Церкви и христианского откровения философию. Запад подменил дух разумом, освободил рассудок от власти духа и тем самым поставил часть выше целого. «Высвобождение» разума из уз веры приводит к постановке во главу угла начал рационализма и рассудочности в механизм общественного обустройства, которые насильственно «упорядочивают» действительность, конструируя внешние, искусственные формы организации жизни общества и личности, заменяющие прежде существовавшие органические связи. В результате это приводит к развитию тотального духовного и религиозного кризиса как в Церкви, так и в обществе и в личности.

Таким образом, русские религиозные философы на примере такого кризиса в западной Европе показывают идейную, с точки зрения христианских ценностей, несостоятельность такого подхода. Такой путь не может, по их убеждению, быть приемлем для строительства настоящего христианского мира. Холодная аналитическая деятельность рассудка разрушила мистическое единство Церкви и па-

триархальный уклад семейной жизни европейских народов. В итоге без питания из высших духовных, религиозных источников общество утрачивает внутреннюю цельность и постепенно заменяется технической цивилизацией замкнутых в себе, атомизированных индивидов.

Думается, что в настоящее время необходимо начать создавать русскую философию, построенную на религиозных началах. Собственная религиозная философия позволит сохранить самобытность русского народа, который с момента своего рождения был православным, и не дать ему раствориться в современной цивилизации, старающейся стереть границы между мужчиной и женщиной, добром и злом, человеком и Богом.

Литература

1. Киреевский И. В. Сочинения: В 2 т. – Т. I. – М.: Типография Императорского Московского Университета, 1911. – 296 с.
2. Самарин Ю. Ф. Православие и народность. – М.: Институт русской цивилизации, 2008. – 722 с.
3. Хомяков А.С. Сочинения: В 2 т. – Т. I. – М.: Московский философский фонд издательство, Медиум, 1994. – 592 с.
4. Зеньковский В. В. История русской философии. – М.: Академический проект, Раритет, 2001. – 880 с.
5. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. – М.: Республика, 1997. – 368 с.
6. Каган М. С. Философия культуры. – СПб.: Петрополис, 1996. – 416 с.
7. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии: В 2 т. – Т. I. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2008. – 528 с.

ДУХОВНОЕ СТАНОВЛЕНИЕ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА СИЛЬВЕСТРА (ОЛЬШЕВСКОГО)

*В. Сыромятников
Омская духовная семинария*

В статье рассматривается духовное становление священномученика Сильвестра (Ольшевского) во второй половине XIX столетия.

Ключевые слова: История Русской Православной Церкви, священномученик Сильвестр (Ольшевский)

SPIRITUAL FORMATION OF HIEROMARTYR SYLVESTER (OL'SHEVSKY)

*Viktor Syromyatnikov
Omsk Theological Seminary*

The article deals with the spiritual formation of Martyr Sylvester (Ol'shevsky) in the second half of the XIX century.

Keywords: history of the Russian Orthodox Church, Hieromartyr Sylvester (Ol'shevsky)

Наверное, всем нам хорошо известна подвижническая жизнь архиепископа Омского Сильвестра. Невольно каждый, думаю, задаётся вопросом, что сподвигло сына простого сельского диакона на такое ревностное служение Церкви с полной самоотдачей. Для ответа на этот вопрос обратимся к житию этого святого, попробуем понять, что повлияло на духовное становление этого подвижника и доброго пастыря на ниве Христовой.

Будущий священномученик Сильвестр (в миру Иустин Львович Ольшевский) родился 1 июня 1860 года в селе Косовка Сквирского уезда Киевской губернии. Отец его был диаконом местной церкви. Очевидно, что это повлияло на дальнейший жизненный путь Иустина. По достижении необходимого для поступления возраста он был определён на обучение в Киевскую духовную семинарию.

В первые же месяцы обучения в юном студенте проявились такие черты характера, как любовь к молитве и интерес к богословию. На первом курсе боголюбивый юноша знакомится с ректором Киевской духовной Академии архимандритом Сильвестром (Малеванским). Архимандрит Сильвестр сыграл очень важную роль в формировании характера юного Иустина. Помимо ректорства архимандрит Сильвестр занимался научной работой. Он был богословом-догматистом. При этом было одно обстоятельство, которое затрудняло научную деятельность архимандрита Сильвестра: от усиленных трудов он потерял зрение. Однако это не остановило трудолюбивого пастыря и он, назначив себе в чтецы Иустина Ольшевского, продолжил писать. В обязанности чтеца входило чтение вслух богословских текстов. С помощью студента архимандрит Сильвестр пишет и издаёт многотомное сочинение по догматическому богословию [1].

Совместная работа в течение долгого времени сроднила ученика и учителя, установила между ними прочную связь. Большое впечатление на Иустина оказал духовный облик учителя и подвижнический образ его жизни. Архимандрит Сильвестр имел твёрдый, решительный, но очень добрый характер и проводил жизнь аскета-подвижника и учёного-трудолюбца; отличался милосердием. Если у него появлялись какие-либо материальные средства, то он их всегда раздавал нищим. После смерти архимандрит Сильвестр не оставил никакого состояния, а имевшиеся скудные средства и пенсию завещал употребить на своё погребение и поминовение и раздать нищим.

Счастливая близость Иустина Ольшевского к такому подвижнику, каким был архимандрит Сильвестр, оказало, на наш взгляд, колоссальное значение в духовном становлении будущего архипастыря. Совместная работа по догматике помогла молодому семинаристу Иустину укрепиться в Православной вере, получить глубокие богословские знания, которые впоследствии определили его выбор миссионерского служения. Кроме знакомства с богословскими произведениями на будущего архиепископа большое влияние произвел личный пример его учителя, архимандрита Сильвестра, пример истинного христианина и православного пастыря. Всё это способствовало выработке и углублению его собственного религиозно-нравственного мировоззрения, помогло ему избежать юношеских блужданий и в дальнейшем шествовать по узкой, но твердой стезе – сначала православно-миссионера, затем священника, а впоследствии и архипастыря [2].

В 1883 году Иустин Ольшевский заканчивает Киевскую духовную семинарию. По рекомендации своего старшего товарища-ректора он поступает в академию.

Помимо обучения в духовной школе на Иустина Львовича сильное влияние оказало распространение штундизма в его родной деревне, в которую он регулярно приезжал на каникулы. Видя такое бедствие, он решает изучить данное учение для возвращения заблудших в лоно православной Церкви. Своё намерение он осуществляет во время обучения в Духовной академии. Именно в это время Иустин укрепляется в своем желании стать миссионером. 27 октября 1887 года Иустин Ольшевский назначается учителем в церковно-приходскую школу села Липовка Киевского уезда, но через неполных три месяца его переводят преподавателем Закона Божия в двухклассное министерское училище в местечке Шпола [3]. Место это было одним из беднейших в губернии. Оно, подобно родной деревне начинающего миссионера, было целиком заражено штундизмом.

Тщательно проанализировав обстановку в деревне, Иустин Львович приходит к выводу, что светский миссионер может принести намного больше пользы на этом поприще, нежели миссионер, облечённый священным саном. Он излагает свои соображения в докладной записке митрополиту Киевскому Платону (Городецкому). Записка была одобрена и 7-го марта 1889 года Иустин Львович был назначен миссионером Киевской епархии. В Киеве Ольшевский пробыл недолго – всего один год. В 1890 году он переводится в Полтавскую епархию по приглашению епископа Иллариона (Юшенова). С этого момента начинается следующий этап жизни будущего священномученика.

Знакомство епископа Иллариона и Иустина Ольшевского произошло ещё в Киеве. Зная намерения и характер Ольшевского, владыка Илларион вызвал его к себе для борьбы со штундизмом. Помимо миссионерской деятельности Иустин Львович начал преподавать в Полтавской духовной семинарии. Его миссия по сёлам и деревням имела большой успех, что подтверждается фактом одобрения епархиальным начальством его поездок. Положительную оценку его работе давал известный миссионер Василий Михайлович Скворцов. Он отмечает как очень удачный и необходимейший труд Ольшевского «Руководство для сельских пастырей». Этот сборник миссионерских записок являлся незаменимым в борьбе со штундизмом.

По мимо жажды миссионерской деятельности Иустин Львович чувствует в себе призвание к пастырскому служению. Он принима-

ет сан иерея (целибат) 2 февраля 1892 года. В миру живёт совершенно по-монашески, проявляет себя как пастырь исключительной силы воли и характера [1]. Огромное значение для будущего архипастыря имела встреча и сослужение со святым праведным Иоанном Кронштадтским. Отец Иустин писал [4]: «Не буду говорить о том глубочайшем переживании духовном, которое доставил отец Иоанн всем последовавшей за литургией общей исповедью, когда тысячная толпа молящихся открыто исповедала свои сокровенные грехи и словами, и громким плачем покаяния. Впечатление получилось потрясающее». В непрестанных миссионерских, преподавательских и приходских трудах проходит 20 лет жизни боголюбивого пастыря. Следующий этап – епископское служение.

Таким образом, с нашей точки зрения, духовное формирование священномученика Сильвестра (Ольшевского) началось в детстве, в родительском доме. Отец его, как известно, был диаконом и насаждал в сыне христианские истины с самого раннего возраста. Поступление в Киевскую духовную академию и обучение там укрепило юношу в намерении служить Церкви. Огромный вклад в его духовное возрастание внес архимандрит Сильвестр (Малеванский). Окончательное становление Иустина Львовича произошло по окончании Академии, в Полтаве, где он успешно трудится на миссионерском поприще, принимает священный сан, становится епископом.

Литература

1. Житие священномученика Сильвестра архиепископа Омского и Павлодарского // Православная культура Омского Прииртышья: Учебное пособие: В 2 ч. – Омск: ГОУДПО ИРООО, 2006. – Ч. 2. – С. 31–76.
2. Сайт Омской епархии // Режим доступа: [<http://omsk-eparhiya.ru/svyashhennomuchenik-silvestr/>]
3. Жук А. В. Иерархи Омской церкви. Предстоятели Омской епархии русской православной церкви. Биографический справочник. – Омск. б/г. 193 с.
4. Митрополит Феодосий (Процок). В вере ли вы? Житие и труды священномученика Сильвестра, архиепископа Омского – М.: Воскресенье, 2006. – с. 608.

**ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII В.
СКВОЗЬ ПРИЗМУ БИОГРАФИИ
МИТРОПОЛИТА РОСТОВСКОГО АРСЕНИЯ
(МАЦЕЕВИЧА)**

*Н.В. Шарканов
Омская духовная семинария*

Целью настоящей работы является исследование церковно-государственных отношений второй половины XVIII в. на примере жизни митрополита Ростовского Арсения. Сформулированная цель предполагает решение нескольких задач: определить направления государственной и церковной политики, найти основные противоречия и объяснить их решения. В настоящей работе использовались историко-генетический и сравнительно-исторический методы исследования. На основе анализа источниковой базы и литературы в статье делаются выводы, что церковно-государственные отношения этого периода имели напряженный характер, выразившийся в сильном противостоянии государства и Церкви.

Ключевые слова: *Церковь и государство, Арсений Мацеевич, Екатерина II*

**CHURCH AND STATE RELATIONS OF THE SECOND HALF
OF THE 18TH CENTURY THROUGH THE PRISM OF THE
BIOGRAPHY OF MITROPOLITAN ARSENY (MATSEEVICH)
OF ROSTOV**

*Nikita Sharkanov
Omsk Theological Seminary*

The purpose of this work is to study the church and state relations of the second half of the 18th century by the example of the life of Metropolitan Arseny of Rostov. The formulated goal presupposes the solution of several tasks: to determine the directions of state and church policy, to find the main contradictions and to explain their solutions. Historical and genetic

as well as comparative and historical methods of investigation were used in the present work. Based on the analysis of the source database and literature, the article concludes that the church and state relations of this period were of a strained nature, expressed in a strong opposition between the state and the church.

Keywords: *Church and state, Arseny Matseevich, Catherine II*

Еще никогда ранее Русская Церковь не испытывала таких притеснений со стороны государства, как в XVIII в. Начало было положено Петром I, который подчинил Церковь светской власти, упразднив самостоятельное церковное управление. Все решения Синода автоматически приобретали силу государственных законов, управление осуществлялось под надзором чиновников, не всегда способных рассмотреть дела в ракурсе православного взгляда. Веками складывавшаяся система церковного устройства и управления была уничтожена.

Во второй половине XVIII столетия происходит новый поворот в развитии взаимоотношений государства и Церкви. Сначала дело обсуждается мирно, несколькими собраниями в Синоде. Было предложено сменить начальников духовных вотчин на офицеров, которые должны были выполнять важнейшую функцию Церкви – заботу об инвалидах. Поводом послужили многочисленные жалобы крестьян, которые поступали прямо в руки императрицы, в обход Синода. Но дело было скоро спущено на тормозах, возобладала точка зрения Церкви: господ оставить, от доходов Церкви выделить 300 тыс. рублей в год на помощь нуждающимся.

Петр III стал действовать решительно. Поскольку, по мнению монарха, духовенство не способно эффективно управлять крестьянством, надо у него землю отобрать. Этой теме были посвящены распоряжения января-февраля 1762 г., согласно которым все земельные владения Церкви передавалась под управление Коллегии Экономии. В марте того же года император передал отобранную землю в руки крестьян, которые её обрабатывали. Это вызвало серьёзные беспорядки среди крестьянства и, в особенности, среди офицерства, которому поручено было организовывать распоряжения императора, но которое в силу человеческого фактора не выполняло своей задачи, что лишь разжигало смуту сильнее. Среди церковных иерархов прокатился гул сильнейшего недовольства, но все же постарались решить вопрос мирным путём: с их стороны в канцелярию Петра Фёдоровича было отправлено письмо с просьбой-протестом. Некоторые видят в

этом руку митрополита Арсения (Мацеевича), позволявшего себе общение с императором в свободном тоне. По сути, в XVIII в. владыка Арсений стал одним из первых противников всякого влияния государства на дела церковные.

К 1764 г. в монастырском и архиерейском подчинении продолжали оставаться более 900 тысяч крестьянских душ, выведенных из экономики страны – они не платили налоги. Екатерина II, решая завершить реформу церковного устройства, начавшуюся во времена царя Алексея Михайловича, налагает на таких крестьян оброк в размере полтора рубля и переводит их в статус экономических под руководство Коллегии Экономии. Следом все церковные земли изымаются в пользу всё той же Коллегии. Для содержания монастырей и храмов теперь назначается ежегодная сумма, затраты на семинарии и училища также перешли на попечение государства. Величина выплат, конечно, была намного меньше самостоятельного содержания, но в качестве оправдания императрица отводит 250 тысяч рублей из общего дохода на помощь раненым офицерам, инвалидам, на содержание «богаделен» и проч. Экономическое устройство Церкви становится частью системы государственного управления.

Церковь отреагировала мгновенно: большая часть клира была возмущена происходящим. Митрополит Арсений стал одним из немногих, кто публично выразил свою позицию по поводу реформы Екатерины Алексеевны. Стоит сказать несколько слов о характере архиерея. В различного рода документах он предстаёт человеком вспыльчивым, довольно жёстким и суровым. Прежде вступления в открытое противостояние с государыней митрополит успел изрядно потрепать Синод своими донесениями и ответными апологиями. Владыке Арсению приписывают вынесение наказания в виде экзекуции 80-летнему ставленнику, который не смог блеснуть необходимыми (по большей части элементарными) знаниями в день своего рукоположения. В результате от телесных наказаний старец скончался. Этот пример ярко характеризует личность архипастыря: он строг, скорее всего, от своей прошлой жизни. Но строгость не единственная черта его характера. Митрополит точно так же мог быть добр к окормляемым чадам – есть многие примеры его христианского милосердия. Но любой грех или нечестность архиерей стремился исцелить в людях – если не силой, то в меру своих возможностей церковного иерарха. В то же время владыка никогда не обращался за помощью к светским властям, даже если его обвинители могли быть осуждены по гражданскому законодатель-

ству. Владыка Арсений ожидал всяческого обращения их, а если оно было невозможно, решал проблемы через Синод.

С одной стороны, мы наблюдаем радикальные взгляды митрополита на различные сферы жизни, с другой – искреннюю доброту к окормляемым чадам. Ещё интереснее это сочетание смотрится в контексте его взглядов. Владыка с момента вступления на кафедру допускал резкие отзывы о Синоде и самом коллегиальном строе управления Русской Церкви. Выступал он открыто, не боясь задеть чьи-либо чувства. И за это его очень не любили. «Как мог относиться къ апрѣльскому докладу оберъ-прокуроръ, про котораго тамъ говорилось, что ему въ Синодѣ нечего дѣлать? Могли ли члены Сѳнода съ снисходительнымъ благодушiемъ выслушивать отъ молодаго, сравнительно, архiерея рѣзкія сопоставленiя коллегiального ихъ правленiя съ «синагогой жидовской», или «языческимъ ареопагомъ» и т. п.?» [5, с. 295] Антипатия к синодальной форме управления проявлялась и в том, что митрополит отказывался принимать присягу на звание члена Синода. На место коллегиальной системы архиереев желал вернуть традиционное патриаршее правление. При императрице Елизавете Петровне владыка нашёл себе единомышленников, с которыми писал проекты восстановления патриаршества. Государыня ему помогала, с уважением относилась к проделанной работе. Однако её Величество не намерена была преступать определенные границы, поэтому стремления Арсения оказались тщетны, проекты легли под сукно, какого-либо результата добиться не удалось. Принято считать, что императрица опиралась на курс своего отца, Петра I, и никак не могла пойти против его же воли в отношении патриаршества: он его упразднил, ей остается лишь принять это как данность, но, в самом деле, здесь с очевидностью просматривается и рука самой Елизаветы Петровны, понимающей важность Синода как структуры, обеспечивающей эффективный контроль и управление недвижимым имуществом Церкви.

В рассматриваемую эпоху предложения владыки Арсения по реформированию и обустройству церковной жизни, направляемые в Синод, смотрелись очень радикально. Поэтому Синод в скором времени стал игнорировать большинство высказываний митрополита. Но среди них можно найти довольно объективные взгляды на состояние Церкви в XVIII в.: это вопросы засилья латинских мыслей, церковной организации и прочего. Церковь пребывала в регулируемом под главенством Синода хаосе.

Смена монарха всегда предоставляла духовенству возможность выслужиться перед новым, особенно если прежний был неугоден. С появлением на императорском престоле Екатерины II архиереи поспешили составить хвалебные слова, в которых выражали надежду на императрицу, способную изменить ситуацию, и очерняли Петра Фёдоровича, позволившего себе изъять церковные вотчины. Государыня, заручившись поддержкой клира, раздаёт праздные обещания будущей лучшей жизни. Для духовенства же они показались в меру правдивыми, священноначалие сразу же стало просить о возврате вотчин. Просьбы дошли до Сената и там, скорее под влиянием обещаний Екатерины Алексеевны, были одобрены. Земли и доход с них частично возвращались Церкви: с каждого крестьянина позволялось брать по рублю, половина которого поступала на содержание духовных лиц, а вторая – для инвалидов; отстранили от управления «служек монастырских». Конечно же, это вызвало возмущение со стороны духовенства, т. к. подобного содержания было недостаточно. Многие архиереи предлагали императрице вернуться к прошлому опыту Елизаветы Петровны – сбор 300 тысяч рублей в год, из которых 60 тысяч отводилось священству. Но Сенат настоял на своём, и 12 августа 1762 г. был издан указ о возврате вотчин в церковное владение. Крестьяне были разочарованы подобным известием, во время коронации императрицы начались даже незначительные волнения, встревожившие правительство. Священство, решив что это окончательная победа, что вся земля им возвращена во владение, стали наживаться на ней, в том числе и сам Арсений задержал около 17 тысяч рублей Коллегии Экономии. Были ли эти деньги после возвращены государству или же долг был прощён, мы сказать не можем. Здесь прослеживается твёрдая убеждённость митрополита во вреде государственных служб, контролировавших хозяйственную деятельность Церкви.

На коронацию императрицы митрополита Арсения не пригласили. Часть Синода не одобряла его кандидатуру, ссылаясь на множественные проступки митрополита. Владыка Арсений писал тогда самой Екатерине, упоминая, как хорошо жилось священству при Елизавете, как раньше всё было по чину – главный владыка участвовал в коронации. Он упрекал императрицу в выборе митрополита Дмитрия, причём в очень ругательном тоне. Государыня на это письмо отреагировала отрицательно, к митрополиту стала относиться осторожнее. Об участии Арсения в коронации речи уже не шло.

После манифеста 12 августа в церковных вотчинах начались беспорядки, крестьяне отказывались работать. К ним со стороны государства и с одобрения Церкви применялись принудительные меры. Ситуация понятная: крестьянам нисколько не хотелось вновь возвращаться в служение Церкви, т. к. находиться в ведении коллегии Экономии было существенно выгоднее. Согласно новому указу, крестьяне теперь были обязаны отдавать по рублю в год и по крайней необходимости работать на священство «без отягчения». Священство же данными рекомендациями пренебрегало, принуждая крестьян к изнурительным работам.

Пользуясь волнениями, восстал и Арсений. Он в силу своего характера начал решать проблемы сам, с помощью силы принуждая крестьян к работе, писал жалобы Екатерине и в Синод.

Это не могло понравиться императрице. Комиссия о церковных вотчинах, созданная в ноябре того же года, сразу же выявила злоупотребления со стороны духовенства. Предполагалась разработка нового регламента отношений, «рациональное» использование средств, получаемых с церковных вотчин: часть на устройство учебных заведений, часть на благотворительность, малая часть для духовенства. Но крестьянство это снова не устроило – императрица не угадала желания народа, волнения продолжались. Правительство пришло к выводу, что возвращение земельных вотчин Церкви представляет собой огромный вред и расточительство. В течение 1762–1763 гг. происходило постепенное ограничение прав священства на землевладение.

Реакцией митрополита Арсения на действия властей стало внесение в Чин Торжества Православия проклятия на всех, кто выступал за подчинение церковных земель гражданским властям. Чин был разослан церковным иерархам, которые приняли его с одобрением. Вероятно, данная мера носила увещательный характер и была ориентирована на народные массы, однако владыка Арсений не был столь наивным, чтобы не понимать, как его слова могли быть интерпретированы при дворе.

Тем временем поиск решения вопроса о церковных имениях был возложен на Уложенную Комиссию, в которую были назначены как светские люди, в основном противники манифеста, так и духовные, исключительно из сторонников лишения Церкви земли. Священный Синод, а точнее составляющие его архиереи, были заинтересованы в сохранении земель во владении Церкви, поэтому в Синод стали стекаться челобитные от многих архиереев России, в которых предлага-

лось передать церковному управлению монастыри и принадлежащее им недвижимое имущество. Владыка Арсений же хотел восстановления справедливости для всей Церкви. М. С. Попов в качестве причин его действий определяет следующее: он был достаточно стар, готовился идти на покой и ему нечего было бояться смещения с места или какой-либо иной кары; его митрополия состояла из 50 тыс. крестьян, а ежегодная плата казне – 8 тыс. рублей, что составляло огромный вклад в сравнении с другими архиереями [5, с. 399]. Может быть, таким образом он имел и большее влияние в Синоде. С одобрения архиереев он пишет доношение от 6 марта 1763 г., в котором осуждает сложившуюся ситуацию и Екатерину II как императрицу, не исполнившую свои обещания. Митрополит указывает на то, что отчётность о доходах стала угнетать пастырей, что многочисленные проверки – недоверие к архиереям и что сами они от этого становятся униженными. Устройство новых академий и училищ владыка считает делом верным, но они должны быть спонсированы государством, а священству лучше заботиться о своей пастве. В доношении архиерей даже приравнивает действия Комиссии к поступку Иуды, который заботился о нищих в момент, когда было пролито миро на ноги Христа.

Само донесение проникнуто раздражением, возмущением оскорблённого архипастыря. Близкие люди предупреждали митрополита о последствиях столь откровенных высказываний. Однако владыка настоял на своём, и документ попал в руки Екатерины, которая за неслыханную дерзость отдала Арсения на суд Синода. Дело неугодного иерарха рассматривалась со всей строгостью. В особенности вспомнили о неподчинении Синоду, об отказе от присяги. Производится опись его имений. Архиерей пишет ещё одно донесение об этом деле: описи и раньше проводились грубо, владыка даже сравнивает этих людей с солдатами, которые не успокоятся, пока не сделают зла. Здесь же он пишет, что контроль Духовной комиссии является вредным для Церкви. Доношение было отправлено 12 числа вместе с просьбой митрополита Арсения отпустить его на покой. Он был арестован и к 17 числу привезён в столицу. Следом за ним отправили все документы и письма, свидетельствовавшие о связях владыки с другими архиереями, зачастую не очень положительные. Заступничество покровителей перед императрицей не помогло.

1 апреля начинается суд. Осуждают его теперь те, кто ранее открыто его поддерживал, подталкивал к разжиганию конфликта. Митрополит отвечает, что совсем не хотел оскорблять императрицу, а

если такое и случилось, то искренне просит прощения. Множество допросов закончились тем, что Арсений был приговорён к лишению сана и ссылке в Ферапонтов монастырь (при ходатайстве Екатерины оставить ему монашеский сан). В качестве вины ему вменили со слов императрицы «неправильное толкование Священного Писания», под которым подразумевалась тягость ведения расходных книг, сравнение изъятия земель с временами Юлиана Отступника, разорение Церкви и проч.

Вменённое ему в вину было правдой, исключая некоторые дополнения императрицы, которая желала осудить его по более тяжёлому делу. Владыка говорил правду, но эта правда оказалась нелицеприятной для Синода и императрицы, тем более облечённая в грубые слова. Арсений пострадал за то, что имел смелый характер служителя Церкви и не побоялся отстаивать её права перед государством, как бы бесперспективно это ни выглядело со стороны. Вскоре было описано и его имение, в котором самым дорогим объектом оказалась библиотека. Митрополит был нестяжателем, и его борьба за церковное имущество являлась истинной решимостью и борьбой за существование Церкви.

Екатерина же отзывалась о нём в своем письме к Вольтеру совсем иначе: «Люди, подвластные Церкви, страдая от жестоких нередко притеснений, к которым ещё более способствовали частые перемещения их духовных господ, возмутились в конце царствования императрицы Елисаветы Петровны, и при моём вступлении на престол их было более ста тысяч под ружьём. Вот почему я в 1762 году выполнила план – совершенно изменить управление имениями духовенства и определить доходы лиц этого сословия. Арсений, епископ Ростовский, воспротивился тому, подстрекаемый некоторыми из своих собратьев, которые заблагорассудили скрыть свои имена. Он отправил две записки, в которых старался провести нелепое начало двоевластия. Он сделал эту попытку уже при императрице Елисавете; тогда удовлетволялись тем, что приказали ему молчать; но когда его дерзость и безумие ещё усилились, то он был судим митрополитом Новгородским и всем синодом, осуждён как фанатик, виновный в замысле, противном как православной вере и верховной власти, лишён сана и священства и предан в руки светского начальства. Я простила его и удовлетволялась тем, что перевела его в монашеское звание» [4, С. 587–588]. Владыка Арсений был очень неприятен императрице, в основном из-за его дерзости по отношению к столь высо-

кому лицу. Опись его документов показала, что ничего опасного против власти митрополит не замышлял, Священное Писание неправильно не толковал.

Из Феропонтова монастыря Арсений будет писать Екатерине письма с открытым осуждением её деяний: убийства царевича Иоанна, её брака с графом Орлове и проч. Владыку сошлют в Ревельскую крепость на худшие условия и лишат монашеского сана. Согласно житию, Арсений преставится в крепостном заточении, где будут явлены свидетельства святости подвижника.

Итак, история взаимоотношений митрополита Арсения и императрицы Екатерины II очень наглядно характеризует содержание церковно-государственных отношений XVIII в. Она представляет собой малый эпизод, ярко демонстрирующий дистанцию между духовной и светской властями. Если Христианская Церковь всегда добивалась благоприятного устройства своей проповеди, благополучного существования своей паствы, то государство было занято своими интересами и иногда пренебрегало просьбами Церкви. Митрополит Арсений стал тем человеком, который не побоялся выступить в защиту Церкви, за что и поплатился жизнью.

Литература

1. Арсений, митрополит Ростовский // URL: <http://www.pravoslavie.ru/archiv/archiereology03.htm>
2. Андреев И., Кобрин В., Федоров В. История России с древнейших времен до 1861 года // URL: <http://wordweb.ru/andreev/69.htm>
3. Григорьев А.Б. Священномученик Арсений Мацеевич в гражданском, уголовном и церковном судебном процессе // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. – Т. I. – М., Изд-во ПСТГУ, 2008. – 408 стр.
4. Екатерина II. Отзыв Екатерины II об Арсении Мацеевиче [Письмо к Вольтеру от 11 августа 1765 г.] / Сообщ. Я. К. Грот // Русская старина, 1875. – Т. 14. – № 11. – С. 587–588.
5. Попов М. С. священник. Арсений Мацеевич и его дело. – СПб: Типография М. Фроловой. Галерная 6, 1912. – 592 с.
6. Цыпин Владислав, протоиерей. Правовой статус Церкви и духовенства при Екатерине второй // URL: http://pravmisl.ru/index.php?id=351&option=com_content&task=view

ПРАВОСЛАВИЕ И ПЕДАГОГИКА

УДК 373.2

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЙ И ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ КУКЛЫ В РАЗВИТИИ РЕБЁНКА С РОЖДЕНИЯ ДО МЛАДШЕГО ШКОЛЬНОГО ВОЗРАСТА

Ж. Н. Дюльдина

Ульяновский государственный педагогический университет

В статье рассматривается формирование духовно-нравственного воспитания при помощи потенциала куклы. В настоящее время это все в большей степени зависит от выбора куклы. Именно кукла помогает ребёнку в раннем возрасте познавать окружающий его мир с помощью модели игры. Через куклу в душу и в сознание ребёнка проникают представления о человеке и связанных с ним категориях – таких, как красивое и некрасивое, хорошее и плохое, доброе и злое. В статье представлен анализ данного вопроса, приведены классификации, типологии кукол и возрастные периоды. Кукла является объектом, способным, разбудив воображение, перенести человека в иные, в том числе и фантастические миры. Именно поэтому очень важно правильно подбирать куклу для ребёнка.

Ключевые слова: *кукла, воспитание, духовно-нравственное воспитание, типология кукол, детская фантазия, возрастные особенности, игра.*

MORAL, SPIRITUAL AND EDUCATIONAL POTENTIAL OF THE DOLL IN THE DEVELOPMENT OF A CHILD FROM BIRTH TO PRIMARY SCHOOL AGE

Zhanna Dyuldina

Ulyanovsk State Pedagogical University

The article deals with the formation of spiritual and moral education using the potential of the doll. Nowadays, it is more and more dependent on the choice of the doll. It is the doll that helps the child to know the world around him using the model of the game at an early age. Notions of man and categories associated with man, such as the beautiful and ugly, good

and bad, good and evil, penetrate to the soul and into the child's consciousness through the doll. The article presents an analysis of the issue, lists the classifications and typology of dolls, as well as age periods. The doll is an object capable of waking up the imagination and transferring man to other worlds, including fantastic ones. That is why it is very important to choose the doll for the child correctly.

Keywords: *doll, education, spiritual and moral education, typology of dolls, children's fantasy, age peculiarities, game*

*«Из всех существующих в мире загадок тайна куклы –
самая загадочная;
без понимания сущности куклы невозможно понять и человека»
М. Е. Салтыков-Щедрин.*

Как показывает история, каждый народ сохраняет себя и свою культуру благодаря естественно складывающейся на протяжении веков системе воспитания.

Тема кукол очень актуальна в наше время, потому что, не смотря на то, что мы живем в XXI веке, а именно в эпоху новых технологий, куклы окружают нас с самого рождения. С течением времени появляются новые куклы, которые так или иначе влияют на развитие ребёнка. Рассмотрим само понятие «**кукла**» и её роль в жизни ребёнка.

Кукла в человеческом мировоззрении подразумевает любые антропо- и зооморфные фигурки⁹, которые употребляются в традиционных обрядовых и необрядовых практиках и которые способны в условно-игровых формах заменять человека, выступать в его функции, а также их аналоги в современном быту, в том числе детских играх [5].

Кукла – это не просто предмет в виде человека, сделанный из фарфора, пластика, бумаги, дерева и других материалов, с которым ребёнок проводит свое время. Это ещё и один из важных психологических факторов, влияющих не только на сегодняшнее развитие ребёнка, но и на его будущее.

Кукла – это интерактивный посредник между миром ребёнка и миром взрослых: между актером и зрителями в театре кукол, модным бутиком и его посетителем, художником-кукольником и коллекционером, жрецом и божеством, человеком и его мечтой, между жизнью и

⁹ Кукла – «сделанное из тряпья, кожи, битой бумаги, дерева и пр. подобие человека, а иногда и животного». См.: Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 тт. – Т. 2. – М., 1881. – С. 213

смертью... При этом любая кукла материальна и обладает конкретным физическим телом и является изображенным персонажем.

Английское слово **doll (кукла)**, по наиболее распространённой версии, происходит от греческого **eidolon** – **идол**.

Первоначальная функция фигурок, похожих на человека, – это ритуальная. Они изображали богов, им поклонялись, приносили в жертву, отводили на них порчу в магических ритуалах, хоронили вместе с умершими.

Как свидетельствуют многочисленные археологические экспедиции, где находят кукол, и их возраст – до нескольких тысячелетий.

Одна из самых древних **игровых кукол** – найденная в гробнице маленького египетского фараона фигурка возрастом 4000 лет. Она была без ног и лица, так как, по бытовавшим в то время поверьям, могла убежать или причинить вред хозяину.¹⁰ [4]

В диссертационной работе **Ю. О. Голубевой**¹¹, которая посвящена философским аспектам функционирования **куклы в культуре**, **кукла** выступает «в качестве знаково-символической формы»:

- как игрушка;
- как модель;
- как коллекция;
- как персонифицированный образ в «обществе спектакля», в контексте освоения игрового пространства современной культуры.

Таким образом, мы имеем дело с созданным человеком физическим телом, интерактивным персонажем, который служит связующим звеном, между **двумя мирами**:

- материальным и духовным;
- реальным и воображаемым.

Кукла – это объект, способный, разбудив воображение, перенести человека в иные, в том числе и фантастические миры¹² [2]. **Именно поэтому очень важно правильно подбирать куклу для ребёнка.**

В отечественной дошкольной педагогике сформировалась **классификация детских игр**, которая базируется на самостоятельности и творчестве детей в игре.

¹⁰ Горалик Линор Полая женщина: Мир Барби изнутри и снаружи. – М.: НЛЮ, 2005. – С. 21–29

¹¹ Голубева Ю. О. Кукла в координатах индивидуально-психологического и социокультурного бытия: дисс. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук: 09.00.11. – М., 2000.

¹² См.: статью Б. Голдовского «Кукла как посредник».

Одна из первых **классификации детских игр** по такому принципу принадлежала **П. Ф. Лесгафту**. Он считал, что **дошкольный возраст** – это период имитации новых впечатлений и их осмысления путём умственной презентации. Стремление ребёнка **в первые 6-7 лет жизни** к отражению и осмыслению впечатлений полученных от окружающей жизни удовлетворяется в играх:

- по содержанию – **имитационные (подражательные)**,
- по организации – **самостоятельные** (то есть без вмешательств со стороны взрослых).

В **школьные годы** дети охотнее играют в специально созданные игры, в которых деятельность уже регламентируется содержанием и нормой¹³. Таким образом, **П. Ф. Лесгафт** разделил детские игры на **две группы**:

- **имитационные (подражательные)**;
- **подвижные (игры с правилами)** [13].

К первой группе, то есть **имитационным (подражательным)**, как раз и относится та самая **игра с куклой**, которая имеет огромный исторический, культурный и межкультурный аспект, в котором участвует ребёнок от рождения до младшего школьного возраста.

Среди трудов, посвящённых различным видам и **типам кукол**, их истории, теории, классификациям, анализу особенностей, наиболее важными представляются **работы историков игрушки** Н. Д. Бартрама, М. Бахмана, И. Я. Богуславской, А. У. Грекова, Г. Л. Дайн, Т. В. Ильиной, А. Найдена, Л. Г. Оршанского, Т. Г. Перевезенцевой, Г. Уайт.

Лучше всего изучены **куклы**, служившие в **качестве игрушек** для детей следующими авторами: Бартрам, 1912; Оршанский, 1923; Аркин, 1935; и др.

Описания кукол и игр с ними приводятся практически во всех книгах, посвященных **народной игрушке** и народным детским играм и этнографии детства. Что касается русской культуры, это представлено у (Покровского, 1994; Капицы, 1928; Виноградова, 1999; Аникина, 1991; Дайн, 1981; и др.).

Во многих работах и исследованиях авторов **кукла** рассматривается как один из распространенных **игровых предметов**, а основным предметом анализа становятся её **дидактические, развивающие функции в процессе онтогенеза**.

¹³ Лесгафт П. Ф., Руководство по физическому образованию детей школьного возраста. – Т. 11. – М., 1952. – С. 120–121

Авторы рассматривают различные **типы игр с куклой**, причём основное внимание уделяется **ролевым играм** с её участием, что сближает эти работы с исследованиями психологов (Эльконин, 1973; Спиваковская, 2000; Эльконинова, Антонова, 2002 и др.).

Исходя из анализа трудов **Д. Б. Эльконина** «Психология игры»¹⁴, **Ю. М. Лотмана** «Куклы в системе культуры»,¹⁵ можно сказать, что определённому возрасту ребёнка должна соответствовать своя кукла. Так, чем младше ребёнок, тем менее детализированной может быть кукла, и, соответственно, чем старше, тем более конкретнее становится её облик. С куклой можно знакомить ребёнка с первых месяцев его жизни. Пусть первая куколка лишь отдалённо напоминает человека, но зато она имеет много элементов для игры. [14; 22].

Кукла должна быть лёгкая, мягкая на ощупь. Такая игрушка способствует развитию тактильной чувствительности ребёнка. Данные куколки делаются «без лица» – малыш будет каждый раз сам «дорисовывать», «додумывать» нужное настроение для своей игрушки. Причём кукла должна появиться не только у девочек, но и у мальчиков тоже.

Как выделяет **Д. Б. Эльконин**, начиная со **2-го года** жизни ребёнка общение с куклой – это буквальное **подражание**. Ребёнок делает с куклой то же, что мама делает с ним: кормит, купает, укладывает спать. Здесь кукла должна быть более детализированной, иметь намеченные черты лица.

В **возрасте 3 лет** появляется интерес к **разыгрыванию сюжетов** – ребёнок становится режиссёром событий. Это – свидетельство воображения малыша. Наиболее естественно и органично такая игра происходит с маленькими куклами. Кукла должна иметь намеченные черты лица, что не действует агрессивно на фантазию ребёнка, а позволяет ей развиваться активно в процессе игры. Ребёнок волен сам домысливать эмоции куклы. Психологически такая игрушка эмоционально нейтральна. Игрушка, с которой ребёнок имеет постоянный тактильный контакт, должна быть сформирована согласно основным законам строения, так как у ребёнка должно сложиться правильное представление гармоничного образа человека, что является залогом будущего психического и физического здоровья. В этом состоит терапевтическое воздействие куклы в данном возрасте.

¹⁴ Лотман Ю. М. Куклы в системе культуры. Избранные статьи: В 3-х т. – Т. I. – Таллинн, 1992. – С. 377–380

¹⁵ Мухина В. С. Игрушка как средство психического развития ребёнка // Вопросы психологии. – 1988. – № 2. – С. 123–128.

К 5 годам игра выходит на новый уровень. Она выходит за пределы **семейно-бытовых сюжетов** и включает более широкий социальный контекст. Дети играют в магазин, в больницу, парикмахерскую – словом, в то, с чем встречаются в своей жизни. Дошкольники точно воспроизводят манеры окружающих людей, их стиль общения и поведения в целом. Так, ведущей деятельностью данного возраста является подражание. В таких играх участвуют куклы. В этот период они должны наиболее соответствовать образу человека. В этом же возрасте уместным будет появление у девочек куклы-младенца без конкретного обозначения пола, для развития материнских качеств.

Что касается младшего школьного возраста, то в данном случае ограничений на облик куклы не имеется. Игра постепенно приобретёт качественно иное содержание: ребёнок перестанет наделять свою игрушку человеческими качествами.

В. С. Мухина определяет, *какой должна быть кукла в разных возрастах ребёнка с 1-го года жизни до младшего школьного возраста*¹⁶ (см. Таблица 1 [16, С. 123–129]).

Таблица 1. Какой должна быть кукла в разных возрастах

Возраст ребёнка	Внешний облик куклы	Влияние куклы на ребёнка
Первый год жизни	Отдалённое напоминание человека, обозначенная голова, конечности. Мягкие, приятные материалы, цвета. Безликая кукла.	Формирование образа человека, развитие фантазии, тактильной чувствительности ребёнка.
Второй год жизни	Появление одежды, конкретное обозначение человеческой фигуры, малонамеченные, безэмоциональные черты лица.	Подражание ребёнком взрослым, проигрывание бытовых ситуаций (купание, кормление) и их усвоение. Начало отождествления ребёнка себя с куклой.
Третий год жизни	Минимализм в чертах лица, возможно появление снимающейся одежды.	Начало развития ролевой игры. Развитие фантазии, социального интеллекта ребёнка. Проецирование переживаний на куклу.
Дошкольное детство	Проработанные черты лица, но без яркого проявления эмоций. Возможны различные материалы, в том числе пластик. Появление кукольных аксессуаров. У девочек появление куклы-младенца, лучше без конкретного обозначения пола.	Развитие ролевой игры. Ребёнок в играх проигрывает различные сюжеты, выстраивает целые сюжетные линии. Формирование образа человека, образа поведения в различных ситуациях.

¹⁶ Мухина В. С. Игрушка как средство психического развития ребёнка // Вопросы психологии. – 1988. – № 2. – С. 123–128.

Младший школьный возраст	Ограничений на облик куклы в этом возрасте не имеется.	Ребёнок продолжает играть с куклами, но уже перестаёт наделять её человеческими качествами, начинает менее эмоционально к ней относиться, а вскоре и перестаёт в неё играть.
---------------------------------	--	--

В. С. Мухина также установила, что «**кукла**» для человека в детстве – необязательно «дочка» или «сынок», а это – **партнёр** в общении во всех проявлениях. Важно сказать, что у каждого ребёнка устанавливаются особые отношения со своей куклой, он по-своему привязывается к ней, вступает с ней во внешне символические отношения, а по существу – в реалии воображаемых отношений и истинных чувств.

А та же кукла задает **образ человека**, который становится для малыша **образцом для подражания**, и именно **через куклу в душу и в сознание ребёнка проникают представления о человеке и связанных с ним категорий – таких, как красивое и некрасивое, хорошее и плохое, доброе и злое**. Именно на это обстоятельство нужно прежде всего ориентироваться при выборе игрушки¹⁷ [15].

По мнению **Е. О. Смирновой** и **Е. А. Абдуллаевой**, хорошо, если кукла имеет **только намеченные черты лица**. Тогда малыш может дополнить, «дорисовать» её образ. Одной из новинок кукольной индустрии являются так называемые «**expression dolls**» («экспрессивные куклы»), то есть с ярко выраженными эмоциями. Выражение их лиц, как правило, утрировано и скорее напоминает гримасу: они кричат, сердятся, плачут, показывают язык, закрывают один или оба глаза и прочее.

Очень важно, что настроение, эмоциональное состояние, отображаемые куклой, чётко и в деталях прорисованы и неизменны, и тем самым (!) **тормозит детскую фантазию** и делает куклу непригодной для игры, ведь в настоящей игре, благодаря своему воображению, ребёнок может представить одно и то же лицо веселым, грустным, усталым, озабоченным, лукавым, беспечным. Именно **благодаря этим удивительным силам воображения малыш оживляет куклу, и она наделяет способностью действовать и проявлять характер**¹⁸ [18].

¹⁷ Мухина В. Дети и куклы: таинство взаимодействия // Народное образование. – 1997. – № 5. – С. 28–34.

¹⁸ Смирнова Е. О., Абдуллаева Е. А., Коркина А., Рябкова И. Во что играют наши дети: игры и игрушки в зеркале психологии. – М.: ЛомоносовЪ, 2009. – 220 с.

В истории педагогики вопрос о важной роли и месте кукол в игровой деятельности дошкольников рассматривался как значимый, так как ребёнок через куклу усваивает нравственные чувства и приобретает эмоциональную культуру. Академик **Е. А. Аркин** считал, что **куклы, являясь праобразом человека**, будят в ребёнке чисто человеческие, глубоко социальные эмоции любви, нежности, покровительства и заботы о младших, заботы о детях¹⁹ [1].

В книге **Ю. М. Лотмана**, «Куклы в системе культуры»²⁰, представлен очень любопытный факт: «...Во всем мире, во всяком случае в большинстве стран, **куклы ассоциируются исключительно с детскими забавами**».



Рис. 1. Поль Жакле. Куклы. 1930.

А вот в **Японии** в куклы играют не только дети, но и взрослые, причём в первую очередь именно взрослые. Ибо **куклы** – это не только предмет для развлечений, но также элемент **изобразительной культуры и религиозной символики**.

Кукол японцы изготовляли с незапамятных времен. Тогда людей интересовали не декоративные особенности этого ремесла, а религиозные и мистические способности кукол (по-японски их называют «нингё»), что является архаичным чтением двух иероглифов, из кото-

¹⁹ Аркин Е. А. Ребёнок в дошкольные годы. – М.: Просвещение. –1967. – 446 с.

²⁰ Куклы мира. – М.: Аванта+, 2007. – С. 151–166

рых составлено слово «хитогата», означающее «человеческая форма»).

Самые ранние образцы из обнаруженных в **Японии** кукол относятся к **эпохе Дзёмон** (10 000 лет до н. э. – 300 лет до н. э.). Это были глиняные, костяные и каменные фигурки, служившие оберегами от злых сил и болезней, покровителями семьи. В дальнейшем, в **эпоху Кофун** (300–710), глиняные фигурки воинов и животных стали устанавливаться на могилах как стражу покоя усопших.

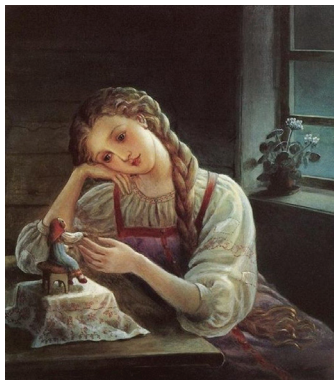
Постепенно сфера использования **кукол** расширялась. **Человеческие фигурки**, называвшиеся «хитогата» (в иных районах – каташиро и надэмоно), стали употребляться вместо жертвенных животных, чтобы избавлять их владельца от сглаза, болезней.

В древности японцы полагали, что маленькие фигурки обладали собственной душой, и это позднее нашло отражение в философии кукольного театра **Бунраку**. А от подмостков **кукольных балаганов** можно проследить прямую линию, ведущую к нынешним **роботам-андроидам**, которые со временем, что совсем не исключено, могут получить статус национального меньшинства в некоторых странах» [14].

Формирование ценностей – культурных, общечеловеческих, как видим, во всех культурах и традициях всегда было отведено именно кукле, так как в самый первый свой период жизни, а именно первые 7 лет, у ребёнка формируется **имитационный (подражательный)** тип игры, в котором большое место занимает кукла. Через куклу ребёнок учится любить, ухаживать, заботиться, приобретает набор ценностей как общекультурных, так и человеческих.

Не зря на **Руси** говорили, что «девочка матерью не рождается, а становится». И эти навыки она могла и может приобрести именно через игру с куклой. А какая будет кукла, уже выбирают родители. Тем самым они неосознанно формируют в своей дочери либо набор духовно-нравственных качеств, либо античеловеческие основы, чему способствуют современные куклы. Также важно сказать, что эта культура продолжала на Руси формировать не только мать, но и жену.

Священник Анатолий Трохин, произнёс очень важные слова по этому поводу: «Одна знакомая старушка рассказывала: «Удивляюсь на молодых, чуть, что не так – фырк-фырк и побежала про обиды мужнины и свекровины рассказывать. Не дело это. У нас в деревне наставляли: «Плачь молода жена, а про своё горе никому не сказывай». Отчего среди приданого невесты кукла ране была? Для будущих



дочек? Чтобы детство и кров отчий не забывала? Нет... Чтобы обиды и горести не подругам, не матери – кукле выказать, выплакать... а имени мужниного не трепать!»...»

На сегодняшний день кукла в жизни ребёнка и человека продолжает занимать самые разнообразные стороны жизни, по-прежнему оставаясь важнейшим фактором в формировании его духовно-нравственных и общечеловеческих ценностей.

Типология куклы (по Ю. Лотману). Попытки классифицировать куклы предпринимались и не раз, но каждый раз создатели шли от функции куклы, а знаменитый философ и культуролог Ю. Лотман²¹ предложил идти от её «мобильности».

Он разделил кукол на **2 большие группы** («исходный материал мифологии куклы»):

1. Куклы игрушки, или куклы для игры, – отличаются способностью двигаться и быть объектом игр либо манипуляций, к этой группе относятся:

а) куклы-игрушки разнятся по следующим признакам:

– по внешнему виду (неваляшки, матрешки, парижанки Брю, фландрские куклы, куклы из тыквы-горлянки и т. д.),

– по степени сложности (кукла-ветка аборигенов Австралии и современная механическая кукла),

– по традиции и месту происхождения (городская, народная, кустарная),

– по материалу изготовления (дерево, целлулоид, керамика, фарфор, гипс, ткань и т. д.) и по функциональности (кукла-погремушка, кукла-ребёнок, кукла-подушка и т. д.);

б) театральные куклы: если кукла-игрушка – это образ человека вообще, то театральная – модель актёра, наиболее близкая к нему кукла-марионетка;

в) обрядовые куклы – самые древние куклы, явились источником как кукол-игрушек, так и театральных кукол; нет ни одного народа, не имеющего в своей истории обрядовых кукол. Они выполняли

²¹ Куклы мира. – М.: Аванта+, 2007. – С. 151–166

функции талисманов-оберегов, а также были средством передачи детям верования и культуры народа;

г) **куклы для шестивий** – это большие куклы, предназначенные для процессий (раньше – религиозных, потом – политических), они тоже выполняют магическую роль;

д) **утилитарные куклы** – те, которые имеют подчинённое значение, например куклы-погремушки, баба на чайник и прочие предметы бытового назначения (солонки, прихватки, посохи, сосуды и т. д., сделанные в форме кукол).

2. **Кукла-модель** – куклы для упражнения, для украшения, обычно статичные, перемещаемые и не задействованные в игре или действии:

а) **интерьерно-экстерьерные** – пугало, восковая кукла, салонная кукла (авторская, уникальная, дорогая, на первом месте – эстетическое значение; в России исчезли после 1917 года, возрождаются сейчас);

б) **витринные манекены**;

в) **сувенирные** – знак страны производства, распространена в странах массового туризма, произошли от этнических кукол;

г) **коллекционные** – уникальные куклы, изначально задуманные и выполненные для пополнения частной коллекции – самый молодой вид кукол;

д) **музейные** – сюда включаются любые виды кукол, независимо от целей их создания [12].

Таким образом, правильность психического развития, формирование духовно-нравственного воспитания в большей степени зависит от выбора куклы. Именно кукла помогает ребёнку в раннем возрасте познавать окружающий его мир с помощью модели игры. **Через куклу в душу и в сознание ребёнка проникают представления о человеке и связанные с ним категории** – такие, как красивое и некрасивое, хорошее и плохое, доброе и злое. Кукла является объектом, способным, разбудив воображение, перенести человека в иные, в том числе и фантастические миры. **Именно поэтому очень важно правильно подбирать куклу для ребёнка.**

Литература

1. Аркин Е. А. Ребёнок в дошкольные годы. – М.: Просвещение, 1967. – 446 с.

2. Голдовского Б. Кукла как посредник // <http://www.proza.ru/2013/12/01/2249>.

3. Голубева Ю. О. Кукла в координатах индивидуально-психологического и социокультурного бытия: Дисс. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук: 09.00.11. – Москва, 2000.

4. Горалик Линор. Полая женщина: Мир Барби изнутри и снаружи. – М.: НЛО, 2005. – С. 21–29

5. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. – Т. II. – М., 1979.

6. Дюльдина Ж. Н. Игрушка как источник воспитания ребёнка в условиях семьи // История и перспективы развития игровой деятельности детей дошкольного возраста. Материалы заочной Всероссийской научно-практической конференции. – Набережные Челны, 2007. – С. 130–136.

7. Дюльдина Ж. Н. Кукла в жизни ребёнка как средство формирования духовно-нравственных ценностей // East European Scientific Journal. – 2016. – № 11(2). – С.70–73.

8. Дюльдина Ж. Н. Кукла в жизни ребёнка как средство формирования образа материнства и женственности: исторический аспект // Воспитываться в моральном климате памяти семьи. Альманах Родительского университета. Выпуск 5. / Под общ. ред. Е. С. Евдокимовой. – М.: Планета, 2016. – 288 с. – С. 210–213

9. Дюльдина Ж. Н. Кукла и её воспитательный потенциал в жизни ребёнка //Игровая культура современного детства: Материалы I Международной научно-практической конференции, 28–30 сентября 2016 г. (Москва, МГПУ) / Под ред. Е. И. Ивановой. – Текстовое электрон. издание в 2 т. – Т. 2. – М.: НАИР, 2017, 680 с. – 1 CD ROM. – С. 65–74.

10. Дюльдина Ж. Н. Тряпичная кукла в жизни ребёнка как средство формирования семейных ценностей // Педагогические традиции народов России и зарубежья (памяти д. п. н., профессора Н. Н. Никитиной). 9–10 декабря 2014 г. Материалы международной научно-практической конференции. ФГБОУ ВПО «УГПУ им. И. Н. Ульянова». – Ульяновск, 2015. – С. 31–35.

11. Комарова С. В., Катушкин М. Кукольные люди: Культурологический очерк. – СПб.: Абрис, 1999. – 124 с.

12. Куклы мира. – М.: Аванта+, 2007. – С. 151–166

13. Лесгафт П. Ф. Руководство по физическому образованию детей школьного возраста. – Т. 11. – М., 1952. – С. 120–121.

14. Лотман Ю. М. Куклы в системе культуры. Избранные статьи: В 3-х т. – Т. I. – Таллинн, 1992. – С. 377–380
15. Мухина В. Дети и куклы: таинство взаимодействия // Народное образование. – 1997. – № 5. – С. 28 – 34.
16. Мухина В. С. Игрушка как средство психического развития ребёнка. – Вопросы психологии. – 1988. – № 2. – С. 123–128.
17. Ожегов С. И. Словарь русского языка. – М., 1989.
18. Смирнова Е. О., Абдулаева Е. А. Куклы нашего времени // Вестник практической психологии образования. – 2006. – № 2. – С. 81–85.
19. Смирнова Е. О., Абдуллаева Е. А., Коркина А., Рябкова И. Во что играют наши дети: игры и игрушки в зеркале психологии. – М.: ЛомоносовЪ, 2009. – 220 с.
20. Татаринцева А. Ю. Куклотерапия в работе психолога, педагога и логопеда. – СПб.: Речь, 2006. – 102 с.
21. Флерина Е. А. Кукла и её роль в воспитании // Советская игрушка. – 1936. – № 8. – С. 1.
22. Эльконин Д. Психология игры. – М.: Владос, 1999. – 360 с.

ПЕДАГОГИКА РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

*В. Острожинский, священник
Северокавказский федеральный университет г. Ставрополя*

В исследовании рассматриваются термины «педагогика» и «образование» как в классическом, светском понимании, так и с позиций Православия, что выводит данные на совершенно другой, вневременной уровень. Русская религиозная мысль – то, что созидает этот процесс. Важнейшее её качество – она является воспитывающей человека. Говорится в работе и о роли Церкви в наше время.

Ключевые слова: педагогика, образование, педагогика русской религиозной мысли, образ Божий, воспитание, Церковь

PEDAGOGY OF RUSSIAN RELIGIOUS THOUGHT

*Priest Vladimir Ostrozhinsky
North-Caucasus Federal University of Stavropol*

The study considers the terms “pedagogy” and “education” both in their “classical”, secular definition, as well from the standpoint of Orthodoxy: that brings the concepts to a completely different, timeless level. It is the Russian religious mind that initiates this process. Its most important quality consists in the fact of man’s upbringing. The paper also examines the role of the Church in our time.

Keywords: pedagogy, education, pedagogy of Russian religious thought, image of God, upbringing, Church.

Педагогика – наука, изучающая сущность, закономерности, тенденции и перспективы развития педагогического процесса (образования) как фактора и средства развития человека на протяжении всей его жизни.

С этим понятием связаны такие термины, как педагогическая деятельность, педагогическая задача, педагогическая система, педагогическая технология, педагогический процесс, педагогическое взаимодействие, педагогический эксперимент. Но всё же, на наш взгляд, наиболее тесно педагогика связана с таким понятием, как образование.

Она является инструментом в руках умелого, знающего, авторитетного учителя, который через процесс воспитания достигает образования: не окаменевшей цели, а пути, по которому идут рука об руку воспитатель и ученик. По Ушакову, образование – процесс усвоения знаний, обучение, просвещение.

Образование – единый целенаправленный процесс воспитания и обучения, а также совокупность приобретаемых знаний, умений, навыков, ценностных установок, опыта деятельности и компетенции²².

Последнее, более полное, ёмкое, но достаточно сухое, канцелярское определение наполняется красками, оживает, когда мы проводим простейший разбор слова, корень которого – «образ». Поскольку Образ Бога непознаваем, то и образ человека, отражающий полноту своего Первообраза, обладает таким же качеством. Поэтому чёткого, строгого определения слову «образ» нет (и сложно даже назвать его термином). Понятие «образ Божий» не фиксируется в человеческом слове, но раскрывается с помощью типологического, или образного, метода.

Предлагается следующая аналогия:

«Давайте представим зеркало, в котором отражается человек:

– человек отражается в зеркале, и это отображение есть образ человека;

– зеркальное отражение имеет двойную принадлежность: конкретному человеку и конкретному зеркалу;

– отражаясь в зеркале, человек не утрачивает чего-либо в своей природе и не приобретает; даже если зеркал будет много, отражаясь в них, человек остается неизменным;

– при отражении человека природа зеркала не изменяется; отражение – реальное явление, но оно не есть часть природы зеркала;

– в разных зеркалах один и тот же человек отражается по-разному в силу уникальных свойств каждого зеркала (кривизны, неровностей, шероховатости, качества отражающего слоя и т. д.).

Из Божественного Откровения мы знаем, что человек может не только отражаться, но и отражать, то есть быть в определённом смысле зеркалом – зеркалом для Бога. При таком подходе возможны некоторые аналогии, раскрывающие нам важные аспекты понятия «образ Божий». В частности, имеют место все вышеуказанные феномены.

Каждый человек – это духовное зеркало, в котором отражается Бог. Отражение Бога в человеке – это и есть образ Божий.

²² Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации».

Образ Божий принадлежит Богу, так как это Его «отражение» (так же и мы, подходя к зеркалу, считаем отражение в зеркале своим собственным и говорим: «Это я»); но, с другой стороны, отображение Бога в человеке принадлежит и человеку: именно человек есть носитель образа Божия. То есть образ Божий имеет двойную принадлежность.

Отражаясь в человеке, Бог не утрачивает чего-либо в Своей природе и не приобретает. Несмотря на то, что людей большое множество, отражаясь в них, Бог остается неизменным.

Образ Божий – реальное явление, но он не есть часть природы человека – это не дух, не душа, не тело, это – высочайший Божественный дар, проявляющийся в наличии у человека божественных свойств (бессмертие, свобода, разум, личность и т. д.)»²³.

Образ Божий – та тончайшая материя, которая является основой человека; при помощи слова педагогика взаимодействует с ней через её проявления: свободу, разум, совесть – то, что заложено Богом в творение, и то, что в человеке нужно воспитать или не дать поломать и изгряднить миру, что тоже является целью образования.

Человек как образ и отражение Образа Божиего связан со своим Творцом: поэтому религия²⁴ – лучшее, что мы только знаем для возвращения человека к Человеку: она является лучшим педагогом. И опыт и история всего процесса воспитания есть опыт и история религиозной мысли. Её педагогика – способ создания такого «зеркала», которое не искажает Образ Божий в человеке, который стоит перед ним. Недостижимость построения такого зеркала во всём идеальном его совершенстве вдохновляет делать шаг за шагом на пути к себе и Богу. Педагогика русской религиозной мысли, на наш взгляд, есть и опыт развития христианской психологии. Она очень молода как наука, но её возраст совпадает с возрастом самого христианства.

Православие не заканчивается в земной жизни каждого из людей: общее для всех, оно – достояние вечности; поэтому отличие православной педагогики от классической светской в том, что она готовит человека не только в этой земной жизни, для этого временного бытия, а для вечности. Но проблема спасения, проблема вечной жизни осознаётся человеком в рамках земной жизни: потому в воспитании должны быть правильно сочетаемы две задачи: воспитание для веч-

²³ Сайт Православие.ру. Взаимосвязь понятий «личность» и «образ Божий» в православном богословии. Протоиерей Вадим Леонов. 27 апреля 2010 г.

²⁴ Религия (лат. religare – связывать, соединять).

ной и земной жизни. Вечное, духовное начало в человеке – та цель педагогического действия, которая предполагает не только разумное согласие на воспитание, – она сама воспитывает себя и формирует при помощи волевого воздействия, что возможно только в рамках «бытия по эту сторону от смерти». Мы переходим в вечность такими, какими мы соделали себя. Поэтому так важна роль православной педагогики: от неё во многом зависит участь бессмертной души.

Ради её спасения Бог пришел на землю, воплотился от Девы, смирившись до Человека; Предвечное Слово, Господь Иисус Христос, стал Учителем и через слово Своим ученикам – Апостолам – преподавал тайны Царствия Небесного, которые, в свою очередь, передавали их уже своим ученикам – столпам Церкви и учителям её. И век за веком собиралась сокровищница Слова.

Что же оно, Слово, делает, как не воспитывает? Разумное, доброе, вечное, оно наделяет человека своими качествами, соделывает его обладателем своих категорий. Вся история христианской, православной, русской религиозной мысли, всё святотеческое наследие Церкви свидетельствует нам об этом процессе и является его творцом.

Слово должно иметь смысл, не должно быть пустым; слово дано человеку как дар Божий: им мы воспитываем себя и окружающих нас людей, передаем чувства и эмоции, соделываем вечные блага или лишаем себя их: таково величие человека, созданного по образу и подобию Бога и наделённого словом. И в такой же степени велика ответственность человека перед собой и слушающими, особенно учителя перед учеником (и воспитанника перед учителем). Весь процесс воспитания есть процесс духовно-нравственного становления личности. С позиций теории в рамках православной педагогики можно выделить два уровня педагогической деятельности.

На первом уровне рассмотрения педагогических проблем приоритетными являются проблемы духовно-нравственного становления личности, обеспечение душеспасительной атмосферы, в которой происходит правильное и свободное психофизическое развитие. На втором уровне основными проблемами являются психофизическое развитие и процесс социализации.

«Такое деление на уровни возможно только в теоретическом плане. На деле жизнь человека во всех её проявлениях есть и результат, и следствие, и одновременно средство духовно-нравственного становления», – замечает один из основоположников православной педаго-

гики, протоиерей Евгений Шестун²⁵. Как педагогика, так и сам педагог в рамках православной педагогики представляются лишь средствами для высшей цели – спасения. Пастырь, священник – это учитель и педагог. Опыт Церкви – это опыт педагогики. И всё наследие Церкви от древнейших святых до нашего времени – опыт воспитания человека в этой кратковременной земной жизни для жизни вечной, в которой все воспитанные, привитые человеку качества, добродетели вспыхнут ярчайшим светом и будут безостановочно, бесконечно развиваться в сладчайшем общении с Богом и друг с другом в Вечности, если достигнем по милости Божией и усилием спасения и удела Царствия Небесного.

Каково же наследие русской религиозной мысли – мысли воспитывающей? Объём научной статьи не позволяет осветить его полностью, и есть множество прекрасных трудов на тему педагогики русской религиозной мысли; поэтому в нашей скромной попытке исследования на выбранную тему мы очень кратко остановимся на выдающихся именах и идеях.

Итак, свойством и категорией православия является воспитание; жизнь православия неразрывно и неразъединённо связана со Святой Русью – Третьим Римом, его дыхание – русская религиозная мысль: педагог общества, народа, страны, государства. Слушавший Христа и апостолов, воспринявший богатейшее наследие Византии, говоривший устами вселенских Учителей Церкви, обогативший православие наследием Святых Отцов, родивший уникальную русскую философию, этот педагог неустанно и мудро обращается к желающим и способным его слышать.

Апостольские мужи и их ближайшие восприемники; отцы и учителя Церкви III и IV веков; русские святые; столпы Церкви: св. Филарет, митрополит Московский, епископ Феофан, Вышенский Затворник, святой праведный Иоанн Кронштадтский, архиепископ Фаддей (Успенский); философы Григорий Саввич Сковорода, Иван Васильевич Киреевский, Алексей Степанович Хомяков, Николай Иванович Ильминский, Сергей Александрович Рачинский, Константин Петрович Победоносцев, Иван Александрович Ильин, протоиерей Василий Васильевич Зеньковский – это люди, имена, святые, обогатившие русскую культуру дарами и благодатью Святого Духа, сообщившие ей

²⁵ Священник Евгений Шестун. Православная педагогика. Исторические психолого-педагогические очерки. – Самара, 1998. – С. 6.

всей остротой ума уникальные идеи, вдохнувшие в неё жизнь, соделавшие русскую религиозную мысль – оплот русской цивилизации, способную, в отличие от западной, хранить христианские и общечеловеческие ценности. И не только хранить «в пыльных амбарах истории», но и культивировать и передавать.

Поэтому пастырь Православной Церкви – это педагог, и «православная педагогика является частью того «душепопечения», которое составляет сущность Церкви. Поэтому невозможно отрывать православную педагогику от жизни и влияния Церкви»²⁶.

Теоретическое осмысление и практический опыт духовно-нравственного становления бережно хранились Православной Церковью в Священном Писании, творениях святых отцов и учителей Церкви, работах православных педагогов. Развивался этот опыт в трудах православных богословов и мыслителей религиозной философии, в процессе обучения и воспитания в духовных школах, в теоретических работах и практической деятельности подвижников благочестия, видевших в педагогической деятельности своё служение. «Но и прошедшие десятилетия нельзя считать потерянными ни в теоретическом плане, ни в практическом, поскольку светская педагогика и психология привнесли в дело воспитания много полезного»²⁷.

Подготовка к вечности была нивелирована атеистической властью, Церковь юридически отделена от государства и лишена участия в школьном воспитании: все усилия были направлены на «подготовку к земной жизни». Вспоминается тезис: советское общество жило по евангельским заповедям. Можно по-разному к этой мысли относиться, приводить аргументы «за» и «против», но безбожная власть не смогла ни уничтожить Церковь, которую «врата ада не одолеют», ни изменить вековые, глубинные (от веры, цивилизации) понятийные, поведенческие и социальные установки.

Сейчас Церкви угрожают более опасные, гедонистические, потребительские псевдоидеи и технологии, непосредственно влияющие на души и возможность их спасения, идеи. Поэтому у нас действительно очень мало времени на объяснение православия: через проповедь (как сердцевину религиозной мысли и часть православной педагогики)²⁸.

²⁶ Священник Евгений Шестун. Православная педагогика. Исторические психолого-педагогические очерки. – Самара, 1998. – С. 6.

²⁷ Там же. С. 12.

²⁸ Если сопоставить две вещи – педагогику и проповедь, то проповедь – это, прежде всего, слово веры, которое может стать началом движения человека к

Остановить процесс разрушения мира можно только через христианство – не как «просто комплекс неких идей, овладевших умами», а новую жизнь, нового человека: только он призван к святости, и его призвание имеет в сегодняшние дни особый смысл и особое значение. Противостоять деструктивным процессам в мире, заражённым культом власти денег и удовольствия, многоуровневой деградации личности, можно только на уровне самой личности: через взаимодействие с человеком словом Христа – устами «нового человека», общества «новых людей», составляющих Церковь. Всё идет к тому, что другой силы, способной противостоять этой проказе в умах и душах современных людей, просто нет. Противостоит ей не безликая философская идея, а Церковь как богоданный союз человека и Бога. На неё и опирается православная педагогика.

На что же опирается православная педагогика, как не на свою неизблемую идейную основу? На то, что составляет основу и православного богословия, и богослужебной практики Церкви, и домашнего благочестия:

- на Священное Писание,
- на жизненную силу Таинств Церкви,
- на Священное Предание.

То есть на то, что выражала всегда и составляет сейчас неповреждённым русская религиозная мысль, содержание которой – православие и преемственность которой – православная педагогика.

Русская религиозная мысль через педагогику и воспитание имеет благородной целью такое развитие личности, когда человек осознает себя как образ и подобие Божие.

Педагогика русской религиозной мысли – выбор в пользу жизни: здесь, «по эту сторону бытия», и в вечности – со Христом.

Литература

1. Священник Евгений Шестун. Православная педагогика. Исторические психолого-педагогические очерки. – Самара, 1998.
2. Протоиерей Вадим Леонов. Взаимосвязь понятий «личность» и «образ Божий» в православном богословии // Православие.ру. – 27 апреля 2010.

истинной жизни; педагогика – это само движение, совместное движение учителя и ученика в пространстве диалога. Слово веры должно непременно соединиться с делом веры.

К ВОПРОСУ О ТОЛКОВАНИИ ПОНЯТИЯ «ВОСПИТАНИЕ»

*Н. В. Саратовцева, В. С. Зоткина
Пензенский государственный технологический университет*

Статья посвящена толкованию понятия «воспитание». Авторы, указывая на подмены и злоупотребления в раскрытии смыслового содержания понятия «воспитание», пытаются выявить его истинную сущность, обращаясь в том числе и к православным традициям. В статье даны определения понятия «воспитание» ведущих педагогов и философов и предпринята авторская попытка его толкования.

Ключевые слова: и словосочетания: воспитание, «духовное питание», воспитатель, педагогический процесс, уровни воспитания, семья, Церковь, понятие, категория.

ON THE QUESTION OF INTERPRETING THE CONCEPT «EDUCATION»

*N. Saratovtseva, V. Zotkina
Penza State Technological University*

The article is devoted to the interpretation of the concept «education». The authors point at substitutions and abuse in discovering the semantic content of the concept “education” and try to reveal its true essence, referring, among others, to Orthodox traditions. The article cites definitions of the concept of “education” by leading educators and philosophers and provides the authors’ attempt at its interpretation.

Keywords: education, “spiritual food”, educator, educational process, education levels, family, Church, concept, category.

Для любых общественных знаний крайне важна точность определения их смысловой нагрузки. Человек, принимая решения в жизни, опирается на свой личный опыт и свой багаж знаний. Поэтому ему нужно знать и понимать смысл произносимых им слов. Искажения смысла многих слов и понятий ведёт к непониманию среди людей, а иногда – и к непоправимым плачевным последствиям.

Сейчас много говорят о воспитании, о проблемах воспитания молодёжи. Важным для восприятия представляется понимание смысла и значения категории «воспитание». «Воспитание» вообще из числа тех понятий, которые вроде бы и ясны, но могут людьми изменяться. Вокруг воспитания часто, особенно в настоящее время, существуют подмены понятия, злоупотребления его возвышенным значением.

Что же такое воспитание? И сегодня воспитание, являясь базовой категорией педагогики, всё-таки не имеет общепринятого определения. Воспитание как педагогический феномен можно рассматривать с различных точек зрения. Воспитание человека в широком педагогическом смысле – это целенаправленный процесс, осуществляемый под руководством специально выделяемых обществом людей – учителей, педагогов, воспитателей, включающий в себя все виды учебных занятий и внеучебной, специально проводимой воспитательной работы. Воспитание человека в узком педагогическом смысле – это специальная воспитательная работа, направленная на формирование системы определённых качеств, взглядов и убеждений учащихся.

Подходы к определению понятия «воспитание» разнообразны. Воспитание может рассматриваться как деятельность, процесс, система и т. д. Его основой и сегодня является общечеловеческие ценности. Оно способствует приобретению определённой системы взглядов и убеждений.

В рамках исследования обратимся к мнениям целой плеяды видных педагогов и философов.

Родоначальник немецкой классической философии Иммануил Кант (1724–1804) полагал, что воспитание – это искусство совершенствования человеческой души. Он писал: «В воспитании кроется великая тайна усовершенствования человеческой природы» [3].

Рассматривая проблему толкования понятия «воспитание», нельзя не вспомнить выдающегося русского педагога Петра Григорьевича Редкина (1808–1891), учителя К. Д. Ушинского. Считается, что «любимый профессор К. Д. Ушинского П. Г. Редкин и натолкнул молодого учёного на педагогическую дорогу» [4, с. 32]. В педагогическом наследии Петра Григорьевича сохранилось толкование рассматриваемого нами понятия. Великий педагог утверждал, что «воспитание должно обнять всего человека», что родителям следует заботиться об «истинном» воспитании своих детей, образовании как их тел, так и душ, «напитывания всем полезным для жизни земной и небесной» [4, с.131, 149].

Цель воспитания П. Г. Редкин видел в формировании и развитии всесторонне и гармонично развитой личности. В качестве структурных компонентов и составных частей всестороннего развития личности он выделял умственное, нравственное, физическое, трудовое и эстетическое воспитание. На основании проведённого анализа работы П. Г. Редкина «Что такое воспитание?» (1857), можно констатировать, что важной задачей воспитания автор считал оказание помощи молодому, ещё складывающемуся в личность человеку правильно выбрать своё призвание в жизни. По его мнению, педагоги должны стремиться воспитать и не просто обучить интеллигентного человека, специалиста в конкретной области его будущей профессиональной деятельности, но, прежде всего, они должны помочь воспитаннику стать всесторонне и гармонично развитой личностью, настоящим гражданином своей страны, искренно и беззаветно её любящим.

Один из самых блестящих представителей науки о воспитании, создатель научной педагогики, «отец русских учителей» Константин Дмитриевич Ушинский (1823–1871) указывал на нравственные основы воспитания, определял его как «духовное питание» воспитанника и восхождение на новый уровень отношений с миром и самим собой [13].

Известный педагог-гуманист В. А. Сухомлинский (1918–1970) в книге «Разговор с молодым директором школы» писал, что «воспитание в широком смысле – это многогранный процесс постоянного духовного обогащения и обновления» [12].

Л. Н. Толстой (1828–1910), внёсший немалый вклад в формирование отечественной педагогики, инициатор создания школы для крестьянских детей в Ясной Поляне, определял воспитание как «воздействие на сердце тех, кого воспитываем... воспитание есть воздействие одного человека на другого с целью заставить воспитываемых усвоить известные нравственные привычки» [2].

Русский религиозный философ Василий Васильевич Розанов (1856–1919) в своей книге «Сумерки просвещения» писал, что воспитание не должно быть делом государства. Конечно, государство, по его мнению, не может просто отвернуться от проблем воспитания и образования, в противном случае оно само погибнет уже в следующем поколении, но государство должно признать в этой сфере особые права семьи и Церкви. Участие государства в образовании должно выражаться в поддержке семьи и Церкви как общностей, склонных к исполнению воспитательных и образовательных функций в обще-

стве. В. В. Розанов стремится подчеркнуть, что семья и Церковь – духовно глубже и значительнее, чем государство с его абстрактными законами и порядками [10]. Он считал семью и Церковь естественными очагами сохранения народа.

В учебнике «Педагогика», вышедшем под редакцией Ю. К. Бабанского в 1984 г., воспитание трактуется как «усвоение общественно-значимого социального опыта» [8].

В целом в 90-е гг. XX в. воспитание рассматривалось как управление педагогическим процессом развития личности.

В настоящее время (согласно Педагогическому энциклопедическому словарю) воспитание принято понимать как «относительно осмысленное и целенаправленное возвращение человека в соответствии со спецификой целей, групп и организаций, в которых оно осуществляется» [9].

В современной теории воспитания применяется субъективный подход. Он ориентирует взгляд на ребёнка как субъекта воспитания, признавая его высшей ценностью.

В рамках нашего исследования интересным представляется обращение к аудиолекциям Нины Крыгиной, в прошлом – кандидата психологических наук, профессора Магнитогорского государственного университета, ныне – насельницы Среднеуральского женского монастыря. В своей аудиолекции «Ошибки родительского воспитания», трактуя воспитание как восхождение, она знакомит нас с уровнями воспитания. На первом уровне находится сам человек, на втором – семья, Родина, природа, люди, на третьем, высшем уровне, – Бог [7]. Составляющие уровней нами будут рассматриваться как элементы взаимодействия с человеком. Полагаем важным остановиться на этом вопросе, поскольку это поможет глубже понять рассматриваемую категорию и увидеть проблемы воспитания настоящего.

Профессор Крыгина характеризует особенности процесса воспитания на всём историческом пути развития, выделяя 3 этапа: начиная с эпохи древнерусского государства до Октября 1917 г.; с Октября 1917 г. по конец 1990-х гг.; с конца 90-х гг. XX в. по настоящее время.

В средневековой Руси Православная церковь направляла и объединяла деятельность семьи, народа, государства. Православная вера была одним из важных факторов духовного единства народа. Именно поэтому защита русской земли приравнивалась к защите православия и наоборот, что и породило такой компонент самосознания, как образ Святой Православной Руси. Защита Родины воспринималась как

священный долг. Характерным было и бережное отношение к «землематушке», «матушке-кормилице».

До 1917 г. поддерживалась идея человеческой солидарности. Со времён Крещения Руси слова Спасителя о том, что «нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13) настраивали русский народ на служение евангельскому нравственному идеалу.

Семья и семейные ценности (любовь, родительство, верность, доверие, связь с предками, дом) являлись основой жизни и благополучия человека. Религиозность супругов являлась одним из важных факторов счастливой и крепкой семьи. Семья – это малая церковь! Святитель Иоанн Златоуст говорил: «Брак есть таинственное изображение Церкви» [11]. Модель воспитания на Руси основывалась на патриархальном семейном укладе с непрерываемым авторитетом отца. В религиозных семьях всегда была высокая рождаемость.

Общественные отношения характеризовали такие ценности, как духовная мудрость, соборность, закон любви к Богу и ближнему.

С Октября 1917 г. по конец 1990-х гг. для всех сфер общественной жизни было характерно влияние идеологических установок марксистско-ленинского учения. В СССР господствовал принудительный государственный атеизм, сопровождавшийся преследованиями духовенства, ущемлением верующих.

Советское общество можно характеризовать коллективизмом, единством. В сохранении и укреплении его единства решающую роль играла опора на традиции, менталитет страны, уважение к своим предкам, прошлому своей Родины. Уважение к ближнему, его интересам оставалось. Взаимоотношения людей этого периода характеризовала следующая народная поговорка: «Сам погибай, а товарища выручай!».

Советский патриотизм был основан на атеистическом мирозерцании, что лишало человека национальных духовных ценностей.

Принудительный государственный атеизм менял отношение человека к природе. Человек сам создатель, он сам способен менять окружающую среду. С этим были связаны многочисленные эксперименты с природой – поворот рек вспять и т. д. Бережное отношение к окружающему миру постепенно меняется в сторону бездумного использования его природных богатств.

Отношение к семье в рассматриваемом периоде сохраняется. Семья по-прежнему важна. Однако она теперь ячейка общества. Кроме того, патриархальный семейный уклад всё чаще заменяется паритетными отношениями супругов.

В первые десятилетия Советской власти в России сформировалась абортная культура. Заметим, что Советская Россия – первая страна в мире, узаконившая аборт (в 1920 г.) [1]. Это, безусловно, повлияло на рождаемость детей.

В рамках рассмотренного этапа происходит отчуждение человека от Бога. Как следствие этого формируется потребительское, бездумное отношение к природе. Ценности семьи (к сожалению, не все), Родины, общественной солидарности пока сохраняются.

Охарактеризуем третий этап – конец 90-х гг. XX в. – начало XXI в. Образовавшийся в 90-е гг. XX в. духовный и идеологический вакуум наполнился гедонистическими ценностями, культом наживы, насилия и абсолютной праздности.

В настоящее время коллективистские ценности (дружба, солидарность) часто рассматриваются как устаревшие понятия. Люди всё больше отдаляются друг от друга. У них нет времени на ближнего, поскольку «время – деньги». Чаще у человека есть несколько близких и дорогих людей, а к остальным он равнодушен.

В течение последних лет значительно ослабла объединяющая роль семьи, снизилось значение семейных ценностей. Сегодня разводы стали обыденными для россиян, разбиваются сотни тысяч «ячеек общества». Ежегодно популярность регистрации официальных браков снижается, предпочтение отдаётся гражданским.

Современная Россия является мировым лидером и по количеству операций, связанных с прерыванием беременности, что сопряжено с колоссальными демографическими последствиями. По данным опроса, проведённого Всероссийским центром изучения общественного мнения, лишь 4 % граждан РФ называют аборт недопустимыми и 70 % россиян считают, что женщина должна иметь право на аборт [6].

Материальные трудности препятствуют общению с родными, с детьми. Часто родители просто не находят времени на воспитание своих детей, заботясь об их материальном достатке.

Сегодня частым явлением является отчуждение человека от своей работы. Многие люди скептически относятся к ней, потому что чаще всего человек делает то, что приносит ему доход, а не то, что доставляет ему радость. Он становится безучастным к своему труду.

Продолжается бездумное использование природных богатств и масштабное загрязнение окружающей среды. Следствием этого являются экологические катастрофы.

Изменилось и отношение к Родине. Молодёжь предпочитает уклоняться от служения в армии. Люди становятся всё более прагматичными, корыстными и эгоистичными. «Бери от жизни всё!» – так учат подрастающее поколение СМИ.

Современный человек отчуждается от себя. Многие люди предпочитают создавать свой круг общения с так называемыми «полезными» людьми. Подобные отношения влекут за собой сугубо деловое общение и не имеют духовного смысла. Поэтому человек, имея множество социальных связей, остается одиноким.

В современном потребительском обществе человек часто относится к себе самому, как к вещи. Он начинает не только продавать товары, но и, ощущая себя товаром, продаёт и самого себя.

В настоящее время все больше людей прибегают к виртуальному общению в ущерб общению живому. Люди перестают встречаться друг с другом для обмена информацией, эмоциями, чувствами. По сообщениям Reuters со ссылкой на отчет Международного союза электросвязи, число использующих интернет жителей планеты во всем мире составляет 47 %, к 2020 г. данный показатель, как ожидается, достигнет 60 % [5].

Как можно заметить, современный человек отчуждается от Бога, природы, семьи, Родины, других людей и даже самого себя.

Итак, существует много определений, отражающих суть такого педагогического явления как «воспитание». Рассмотрев их, можно сделать вывод о том, что воспитание – это процесс взаимодействия воспитателя и воспитанника, в результате которого происходит формирование и образование личности, её отношений, качеств, взглядов, убеждений, способов поведения в обществе.

Абсолютно верным нам кажется видение явления воспитания видного педагога П. Г. Редкина. Бесспорно, что «воспитание должно обнять всего человека», что воспитание есть «напитывание всем полезным для жизни земной и небесной». Полагаем, что этот истинный смысл рассматриваемой категории в настоящее время забыт и необходимо его возрождение именно сегодня, когда в сфере воспитания и образования много нерешённых глобальных проблем. Считаем, что сейчас крайне актуальна позиция В. В. Розанова, который считал, что воспитание не есть напрямую дело государство, но именно оно должно поддерживать два естественных очага воспитания, а значит и сохранения человека, – семью и Церковь.

Таким образом, осознавая наличие в современном обществе множества проблем, важно понимать смысл категории «воспитание» и

знать, что дело воспитания – это совместная деятельность всех социальных институтов, Церкви, государства.

Литература

1. Аборт – Статистика вырождения: [Электронный ресурс] // URL:<http://abortsmert.narod.ru/index/0-13> (дата обращения: 29.04.2015).

2. Воспитывай в детях только хорошее: [Электронный ресурс] // URL: <http://t-crivostanenko.narod.ru/Vospit.htm> (дата обращения: 09.04.2018).

3. Высказывания о воспитании: [Электронный ресурс] // URL: <http://www.moudrost.ru/tema/vospitaniye-2.html>(дата обращения: 09.04.2018).

4. Гусейнов А. З., Супонина Е. Г. У истоков российской педагогики. Выдающийся русский педагог П. Г. Редкин: Монография. – Саратов: Наук», 2007. – 184 с.

5. Коршакова Э. С. Социальное отчуждение – проблема современного общества: [Электронный ресурс] // URL: <http://5fan.ru/wieyjob.php?id=63883/>(дата обращения: 05.11.2016).

6. Опрос: большинство россиян выступают против выведения абортов из ОМС: [Электронный ресурс] // URL: <https://tvcom-tv.ru/news/3/58903/>(дата обращения: 23.11.2016).

7. Ошибки родительского воспитания: [Электронный ресурс] // URL: <https://www.youtube.com/watch?v=lgmsMXilvfM/> (дата обращения: 15.02.2014).

8. Педагогика. Учебное пособие / Под редакцией Ю. К. Бабанского. – М., Просвещение, 1984. – 480 с.

9. Педагогический энциклопедический словарь: [Электронный ресурс] // URL: <http://www.вокабула.рф/словари/педагогический-энциклопедический-словарь/воспитание> (дата обращения: 09.04.2018).

10. Повалева О. Н. Философско-педагогическая идея образования в духовном наследии В.В.Розанова: Автореф. дис. канд. пед. наук. – Пенза: ПГПУ им. В.Г. Белинского, 2009. – 24 с.

11. Семья – это малая церковь: [Электронный ресурс] // URL: // <http://lavra.com/literatura-drugix-izdatelstv/172-semya-malaya-cerkov.html?pop=0>(дата обращения: 11.11.2015).

12. Сухомлинский В. А. Разговор с молодым директором школы. – М.: Просвещение, 1982. – 208 с.

13. Ушинский о религиозном воспитании: [Электронный ресурс] // URL:<http://mylektcii.ru/10-28500.html>(дата обращения: 09.04.2018).

НЕОБХОДИМОСТЬ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ

И. В. Тикунов

Пензенская духовная семинария

Статья посвящена проблеме духовно-нравственного воспитания личности в современности. Представлены понятия «духовность» и «нравственность» с точки зрения православия, философии и других исследователей по данному вопросу. Духовность и нравственность – понятия разные, но, с другой стороны, понятия неразделимые. Православие считает, что подрастающее поколение нужно воспитывать не только с точки зрения нравственности, но и духовности.

Ключевые слова: *воспитание, духовность, нравственность, православие, философия, наука.*

NEED FOR SPIRITUAL AND MORAL EDUCATION OF THE YOUNGER GENERATION

I. Tikunov

Penza Theological seminary

The article is devoted to the problem of spiritual and moral education of the individual in modern times. The concepts of spirituality and morality are presented from the point of view of Orthodoxy, philosophy and various researchers on this issue. Spirituality and morality are different concepts, but these concepts are inseparable at the same time. From the point of view of Orthodoxy, the younger generation should be educated not only in terms of morality, but also spirituality.

Keywords: *education, spirituality, morality, Orthodoxy, philosophy, science.*

Проблема духовно-нравственного воспитания личности актуальна всегда. В России понятие духовно-нравственной личности менялось в зависимости от политических и экономических обстоятельств в стране. В современном российском обществе происходит подмена духовно-

нравственных ценностей. Вместо традиционно русской национальной культуры средствами массовой информации внедряется псевдокультура, устанавливающая прежде всего ценность денег, удовольствий и развлечений. Общечеловеческой ценностью становится вседозволенность и прочие другие явления западной цивилизации. Поэтому нужно сохранить и развить нашу отечественную культуру путём воспитания подрастающего поколения в системе духовно-нравственных ценностей на основе русской православной культуры и культурных и нравственных норм. Духовно-нравственное воспитание помогает вырастить личностного человека. И, таким образом, тоже оказывает влияние на развитие мировоззрения, формирование гражданской позиции, патриотизма, общее физическое и психическое развитие.

Прежде всего, для решения проблемы необходимо разобраться, что же такое духовность. Многие авторы, изучившие вопрос о духовно-нравственном воспитании, делают акцент именно на духовном развитии личности. Приведём примеры.

В психологии духовным поиском называется практическая деятельность направленная на преобразование самого себя для достижения истины и самоопределения.[1]

Согласно словарю С. И. Ожегова «духовность – это свойство души, состоящее в преобладании духовных, нравственных и интеллектуальных интересов над материальными. А душа – это «внутренний, психический мир человека, его сознание. Дух – это сознание, мышление, психические способности; начало, определяющее поведение, действия» [2].

В философии Древней Греции душа нераздельна от тела и присутствует там, где есть ум. Также в древнегреческой философии разделяли три вида души: растительная, животная и разумная. Первая относится к чувствам, вторая – к воле, третья – к разуму. И, соответственно, первые две относятся к материальному миру, а последняя – к метафизике. По мнению Платона, Благо, Истина, Добро и Красота ведут к познанию и истины и самого себя, и собственного самоопределения в мире.[3]

По мнению Бердяева, «Дух есть как бы дуновение Божье, проникающее в существо человека и сообщающее ему высшее достоинство, высшее качество его существования, внутреннюю независимость и единство», а «духовность есть высшее качество, ценность, высшее достижение в человеке» [4].

В Православном Христианстве понятие духовность связана в первую очередь с осознанием себя грешным и несовершенным. Со стремлением к обожению, к исправлению самого себя. Как писал святитель Игнатий Брянчанинов, «душа, ощутив осенение духа, увидев себя победительницею греховных помыслов и мечтаний, начинает ощущать неизъяснимую радость спасения» [5]. «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нём», – говорится в Евангелии [6]. То есть духовность связана с любовью к Богу и к ближнему. Тихон Задонский о духовности говорит так: «Мудрование духовное – это смирение, воздержание, целомудрие, чистота, терпение, мир, кротость, непамятозлобие и прочее, что закон Божий хочет» [7]. Потому мы приходим к выводу что, с точки зрения православия духовность – это преобладание прежде всего духа над телом, либо, с гуманистической точки зрения, возвышение личности над физиологическими потребностями.

Теперь разберёмся, что такое нравственность. Нравственность, согласно словарю С. И. Ожегова, – это «внутренние, духовные качества, которыми руководствуется человек, этические нормы; правила поведения, определяемые этими качествами» [8].

В древнегреческой философии этика являлась наукой о нравственности. Этика обозначала жизненную мудрость, обучающая знаниям относительно достижения счастья. Также она учит правилах поведения человека в процессе жизнедеятельности [9].

По учению В. С. Соловьёва, нравственность определяется чувствами сострадательности, благоговения, стыда. Он считал, что благодаря этим качествам человек способен различать добро и зло. [10]

С точки зрения Православия, нравственность – это отношение человека к другим людям. Образцом таких отношений является Господь Иисус Христос. Нравственность является неотделимой частью от духовной жизни человека [11]. Поэтому человек образованный, поступающий с точки зрения современной этики нравственно, не всегда является духовным. Человек, который развит духовно, считается глубоко нравственным.

Духовность и нравственность нужно развивать одновременно, однако нужно всегда помнить о различии в этих понятиях. Например, по мнению кандидата педагогических наук Е. В. Шестуна, «духовность даёт человеку возможность нравственного совершенствования. Эта сила проявляется в социальной жизни человека, в его мировоззрении,

в его поведении, в желании творить добро и хранить мир, в качествах личности, которые принято называть добродетелями» [12].

Некоторые исследователи духовностью называют внутренний мотивационный процесс, а нравственностью – внешний. Именно состояние внутреннего духовного мира человека позволяет ему совершать нравственный или безнравственный поступок. Например, В. В. Скляндера пишет, что нормы нравственности получают обоснование из духовных начал добра и зла [13]. Поэтому понятия «духовность» и «нравственность» неотделимы друг от друга.

Таким образом, духовно нравственное воспитание является одним из важнейших аспектов воспитания, направленным на усвоение подрастающим поколением высших духовных ценностей и качеств. От духовно-нравственного воспитания также неотделимо и обучение: они составляют единый процесс. Положительным фактом в этом отношении в России является введение в образовательную программу предмета «Основы православной культуры». Ведь православная культура и Православная вера в целом и есть духовно-нравственный стержень, который издавна воспитывал многие поколения русских людей. И немало из них прославлены в лике святых. Поэтому мы призваны, взирая на наших угодников Божиих, хранить нашу Православную веру и воспитывать в ней подрастающее поколение.

Литература

1. Психологический словарь «Мир психологии». [Электронный ресурс]. // Режим доступа: <http://www.persev.ru/duhovnost>. Дата обращения: 28.03.18
2. Ожегов С. И. Словарь русского языка: 70000 слов / Под ред. Н. Ю. Шведовой. – 21-е изд., перераб. и доп. – М.: Русский язык, 1989. – 924 с.
3. Гайденок П. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. – М.: Либроком, 2010. – 568 с.
4. Бердяев Н. А. Дух и реальность (основы богочеловеческой духовности). – М.: Изд-во Белорусского экзархата, 2011. – 512 с.
5. Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты. Собрание сочинений в двух томах (в одной книге). – М.: Издательство: Родное пепелище, 2005. – 358 с.
6. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Российское Библейское Общество, 1997. – 1372 с.

7. Тихон Задонский, святитель. Письма. Избранное. – М.: Летопись, 2014. – 256 с.

8. Ожегов С. И. Словарь русского языка: 70000 слов / Под ред. Н. Ю. Шведовой. – 21-е изд., перераб. и доп. – М.: Русский язык, 1989. – 924 с.

9. Гайденок П. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. – М.: Либроком, 2010. – 568 с.

10. Соловьёв В. С. Духовные основы жизни. – М.: Книга по требованию, 2013. – 144 с.

11. Дивногорцева С. Ю. Духовно-нравственное воспитание в теории и опыте православной педагогической культуры. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. – 240 с.

12. Шестун Е. В. Православные традиции духовно-нравственного становления личности (историко-теоретический аспект): Автореф. канд. пед. наук: 13.00.01. – Казань, 2006. – 42 с.

13. Складнева В. В. Духовно-нравственное воспитание старшеклассников в учебно-воспитательном процессе общеобразовательной школы: автореф. канд. пед. наук: 13.00.01. – М., 2003. – 260 с.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ХРИСТИАНСКОГО ВЕРОУЧЕНИЯ

УДК 261

ПОНЯТИЕ «ШЕОЛА» В УЧИТЕЛЬНЫХ КНИГАХ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

В.М. Авдеев

Пензенская духовная семинария

В статье рассматривается понятие «Шеола» как мета обитания отошедших от жизни людей. Рассматриваются свойства шеола по текстам Священного Писания

Ключевые слова: *Шеол, загробный мир, преисподняя, жизнь после смерти, ад, богословие, философия*

CONCEPTS OF “SHEOL” IN THE TEACHING BOOKS OF THE OLD TESTAMENT

V. Avdeev

Penza Theological Seminary

The article deals with the concept of “Sheol” as a habitat of departed people. Sheol properties are considered with reference to the texts of the Holy Scripture.

Keywords: *Sheol, afterlife, underworld, life after death, hell, theology, philosophy*

Все люди смертны и были таковыми всегда... Ну, или почти всегда. На протяжении всей истории мира человек, сознавая свою неизбежную смертность и страшась её, задавался вопросом: «Что ждёт меня по ту сторону жизни?» Пожалуй, не было в прошлом ни одного народа, который бы так или иначе не отвечал на этот вопрос. Множество различных религиозных систем подарил нам мир древности – от примитивных мифологических представлений (легенд, басен) до сложных многосоставных законодательных структур (например Авеста зороастрийцев, или иудейский Закон Моисея). Каждая из них отвечала на этот важнейший для человека вопрос, хотя подчас и различ-

но. Трудно будет отыскать народ, никогда не интересовавшийся загробным существованием и оставивший проблему смерти за бортом сферы своих интересов; эта область знания привлекала внимание людей в прошлом, она же будоражит ум современного человека. Актуальность данного вопроса не угасает даже в связи с растущим уровнем технологического прогресса и заметным понижением духовно-нравственных запросов нашего современника. Несмотря на великое множество религий, предлагающих нам свою версию посмертного бытия, в данной статье мы рассмотрим лишь одно из представлений об участи человека за пределами жизни. Более всего нас интересует видение смерти глазами древнего еврея, изложенное на страницах учительных книг Священного Писания Ветхого Завета. Не будет лишним сказать, что для большей части населения планеты, которая исповедует одну из форм христианского вероучения, данная тема будет вдвойне интереснее, ведь нынешнее представление о рае и аде, основанное на богоданном учении Христа и апостолов, коренится в иудейской традиции – взглядах боговдохновенных мудрецов древнего Израиля. Данное исследование будет сконцентрировано вокруг всего одного понятия, обозначающего область существования отошедших от жизни людей, это понятие – «Шеол»²⁹.

Слово *Ш.* встречается в корпусе учительных книг 34 раза. В Септуагинте оно передается греческим понятием «Гадес» (ад/преисподняя в Синодальном переводе) и обозначает могилу, смерть, царство мёртвых, подземный мир.

Это понятие употребляется в различном контексте разными людьми: так, например, ветхозаветный патриарх Иов – человек богатый и праведный, – сетуя на несправедливо постигшие его злоключения, воспекает *Ш.*, полагая в нём надежду на долгожданный покой – конец земных мук. Боговдохновенный псалмопевец Давид, находясь в окружении множества врагов, на краю гибели, просит Господа избавить его от *Ш.* и предать царству мертвых враждующих на него. Мудрейший из царей, Соломон, говорит о *Ш.* как об уделе всякого увлекающегося блудницей или чужой женой. Для всех них *Ш.* – неизбежный конец всех живущих.

Как мы видим, к загробной участи библейские авторы относятся весьма противоречиво. Одни страшатся и всячески пытаются её избежать, другие принимают смерть невозмутимо как неизбежность,

²⁹ Далее кратко – «Ш.»

третьи ждут посмертия с нетерпением. При столь разном отношении представления о *Ш.* у всех авторов во многом схожи.

Для успешного нахождения ответа на вопрос, что же такое *Ш.*, нам необходимо выделить некоторые характеристики и свойства этого таинственного места-состояния. Личным опытом в данной области с нами мог бы поделиться какой-нибудь ветхозаветный праведник (или грешник) воскресший из мёртвых в эпоху до Искупления и не умерший по сей день, но за неимением таковых мы, как простые смертные, воспользуемся единственно доступным нам источником подобного рода знаний – Священным Писанием.

Характеристики и свойства ШЕОЛА

1. Глубина.

Одной из характеристик *Ш.*, сообщаемых нам авторами учительных книг является его расположение «внизу». Вот ряд мест говорящих об этом:

– «Путь жизни мудрого вверх, чтобы уклониться от *преисподней* **внизу**...» (Прит. 15:24).

– «В *преисподнюю* **сойдет** она и будет покоиться со мною в прахе...» (Иов. 17:16).

– «...проводят дни свои в счастье и мгновенно **нисходят** в *преисподнюю*...» (Иов. 21:13).

– «...и он не знает, что мертвецы там, и что в **глубине** *преисподней* званые ею...» (Прит. 9:18).

До конца неясно, в каком смысле нужно понимать это «нисхождение» относящееся к *Ш.* Можно видеть в этих выражениях простую констатацию факта погребения и пребывания человека в могиле – смерть его тела. При таком толковании вовсе необязательно видеть в *Ш.* мир мёртвых, где человек продолжает своё существование.

Такое представление могло бы снять все вопросы относительно веры древних евреев в загробную жизнь. Можно было бы сказать, что их видение смерти не тронуто религиозным взглядом и *Ш.* – просто могила, земля, где покоятся останки умерших. Однако существуют мнения, утверждающие обратное: например, ученый Педерсен говорит, что *Ш.* *есть* нечто иное, как загробный мир, но при этом делает оговорку: «Идея могилы и идея *Ш.* не могут быть отделены друг от друга... Умерший одновременно находится и в могиле, и в *шеоле*... *Шеол* как бы объединяет в себе все могилы... Где могила там *Ш.*, и наоборот». В таком случае образ глубокой могилы дан нам не

как предельная истина, но как один из элементов более таинственной метафизической реальности – посмертного бытия человеческих душ.

2. Необъятность.

Ш. неограничен:

«*Преисподняя* и Аваддон – **ненасытимы...**» (Прит. 27:20).

Аваддон – персонафикация смерти и тления, явление гибели. Так же, как и сама смерть, не имея пределов, приходит ко всякому живущему, так и *Ш.* как место обитания всех умерших не имеет границ.

Это свойство *Ш.* разрешает вопрос многих сомневающихся относительно того, где же Господь по воскресении мёртвых разместит всех людей? Ответ прост. Если Творец предусмотрел по падении в грех человека некую область бытия, способную вместить бесконечно большое количество душ, то не составит для Него труда сотворить и безграничное пространство для жизни людей после окончательной победы над смертью.

3. Неотвратимость и безвыходность.

– «**Кто** из людей жил – и **не видел** смерти, **избавил** душу свою от руки *преисподней*?» (Пс. 88:49).

– «Редет облако и уходит; так нисшедший в *преисподнюю* **не выйдет**» (Иов. 7:9).

Псалмопевец задаёт риторический вопрос, подразумевая сразу ясный и однозначный ответ: «Никто». Богатый и бедный, сильный и слабый – все упокоятся в вечной могиле.

Иов в данном стихе не высказывает идеи о спасении своей души от власти *Ш.* По мнению Иова, заключение человека в *преисподней* безвозвратно.

4. «Наказание грешных, но удел всех живущих».

– «Засуха и жара поглощают снежную воду: так *преисподняя* – **грешников**» (Иов. 24:19)

– «Да обратятся **нечестивые** в *ад*, – все народы, забывающие Бога» (Пс. 9:18).

– «Ибо Ты **не оставишь** души моей в *аде* и **не дашь святому** Твоему увидеть тление» (Пс. 15:10).

Несмотря на то, что псалмопевец, проклиная своих врагов, просит Бога низвергнуть их в *Ш.*, он и сам не избегает этой участи и просит Бога избавить его от ада. Если в христианской традиции посмертие праведников и грешников различно – они находятся как бы в разных областях бытия, то по представлениям древних, все люди после гибели тела находятся в одном «месте», хотя и имеют несхожие состояния.

5. Различное состояние.

«Как овец, заключат их (грешников) в преисподнюю; смерть будет пасти их, и наутро праведники будут владычествовать над ними; сила их истощится; могила – жилище их» (Пс. 48:15)

Нечестивые люди будут поставлены ниже праведников. Справедливость, которой святые были лишены на земле, реализуется в *Ш.* – благочестивые торжествуют и властвуют, грешные же постыжены и умалены. Эту мысль впоследствии подтверждает и Сам Христос в притче «о богаче и Лазаре».

6. «Место, в котором ничего нет».

«Всё, что может рука твоя делать, по силам делай; потому что в могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости» (Еккл. 9:10).

Всякая практическая деятельность становится недоступной для человека, перешагнувшего порог смерти. Вне тела, вне мира материальных вещей всякое действие, в том числе и интеллектуальное, не может быть реализовано. Рядом с умершим нет объекта, на который он мог бы направить своё внимание, все они остались позади – в прошлой жизни. Вселенная феноменов, с которыми он мог взаимодействовать, с последним его вздохом закрылась для него. Человек остался, наконец, наедине с самим собой. Единственным возможным объектом для познания и рассуждения для него становится он сам. Только душа и прожитая ею жизнь.

7. Забвение Бога.

«...ибо в смерти нет памятования о Тебе: во гробе кто будет славить Тебя?» (Пс. 6:6).

В *Ш.* нет напоминаний о Боге. Если в мире земном как праведник, так и грешник могли видеть деяния Божии (в созданной Им природе и чудесах), то в посмертии, вдали от Его творений, которые суть инструменты познания, знание о Творце становится недоступным. Умерший остаётся с тем, что приобрел – добрым или худым.

8. Пламя.

«...любовь крепка, как смерть, жар её свиреп, как преисподняя. Она горит ярким огнем, она подобна бушующему пламени» (Песн. 8:6).

Соломон, воспевающий гимн любви, использует сильные поэтические образы для описания чувств влюблённых. В данном стихе любви придаются качества смерти и преисподней – крепость и жар. *Ш.* ассоциируется у автора с ярким огнем и бушующем пламенем, что уже гораздо ближе к современному христианскому представлению ада.

9. Мучение.

– «Объяли меня **муки** смертные, и потоки беззакония устрашили меня; **цепи ада** облегли меня, и **сети** смерти опутали меня» (Пс. 17:5–6).

– «Объяли меня болезни смертные, **муки адские** постигли меня; я встретил тесноту и скорбь» (Пс. 114:3)

Псалмопевец, притесняемый со стороны врагов, сравнивает свои переживания с «адскими» цепями и муками (*Шеола*), по-видимому, представляя себе пребывание в *Ш.* страданием и несвободой. Эти высказывания, на первый взгляд, диссонируют с высказываниями Иова, который ожидает покоя в *Ш.*, однако сравнив его надежду с представлением псалмопевца, можно предположить, что Иов ждет окончания физических мук, которые наступят с окончанием жизни. Он не думает о возможных душевных страданиях, он обильно переносит их здесь.

10. Открытость для Бога.

– «*Преисподняя обнажена пред Ним (Богом)*, и нет покрывала Авадону» (Иов. 26:6).

– «Взойду ли на небо – **Ты там**; сойду ли в *преисподнюю* –и **там Ты**» (Пс. 138:8).

– «*Преисподняя* и Аваддон [**открыты**] **пред Господом**» (Прит. 15:11).

Ш. не выпадает из под власти и ведения Творца. Души находящиеся там не лишены Божьего присутствия и быть может некоторой надежды...

11. Надежда на освобождение.

– «Ибо Ты **не оставишь** души моей в *аде* и не дашь святому Твоему увидеть тление» (Пс. 15:10).

– «Господи! Ты **вывел** из *ада* душу мою и оживил меня, чтобы я не сошел в могилу» (Пс. 29:4).

– «Но Бог **избавит** душу мою от власти *преисподней*, когда примет меня» (Пс. 48:16).

– «Ибо велика милость Твоя ко мне: Ты **избавил** душу мою от *ада преисподнего*» (Пс. 85:13).

Несмотря на негативное отношение к *Ш.* большинства священных писателей, в учительных книгах, особенно в Псалмах, очень много стихов, дающих надежду на избавление от *Ш.* Смысл взятых цитат можно понимать аллегорически, как избавление от земных бедствий и угроз. Однако важно помнить, что человек древности был глубоко религиозен, и, если он использовал термин религиозной катего-

рии – преисподняя (*Шеол*), пусть даже и метафорически, он не мог не проецировать эти поэтические образы на своё представление о загробной жизни.

Несложно представить сколь сильный отклик находила в душе человека идея об избавлении от мучений и окончательной победе над смертью, ведь такое представление приносит людям великое утешение и по сей день.

Мы видим, что даже немногочисленные упоминания понятия «Шеол» в учительных книгах Ветхого Завета даёт нам достаточно обширное представление о загробном мире в уме древнего еврея. Многие атрибуты Шеола сильно схожи с современными представлениями об аде. Это не то место, в которое человек бы хотел попасть, и не то, откуда он мог бы выйти. Однако добрая надежда на избавление от мук *Ш.* не оставляет священных писателей. Они просят Бога об избавлении так, будто бы это возможно, полагая основание упованию на воскресение мёртвых, Виновником которого спустя многие сотни лет стал Христос. Образ ветхозаветного Шеола важен для формирования образа новозаветного посмертия. Нам необходимо помнить о мучениях отверженных от Бога людей, чтобы преисполниться ревности в деле нашего личного спасения, чтобы избегнуть тех мук, о которых нам повествует Священное Писание.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Российское Библейское Общество. – Москва: 1998. – 926 стр.
2. Энциклопедия мифологии – Энциклопедия & Словари [Эл. ресурс] / Режим доступа: http://enc-dic.com/enc_myth/Sheol-3824.html

**«ХРИСТИАНСТВО — ДУША МИРА»
ОБ ОТНОШЕНИЯХ ЦЕРКВИ И МИРА**

*Э. Бонет, священник
Российский государственный социальный университет*

Данная статья описывает некоторые течения теологической мысли XX века, отраженные в документах II Ватиканского Собора, в частности — в пастырской конституции «Gaudium et Spes».

Ключевые слова: христианство, мир, Gaudium et Spes

**“CHRISTIANITY IS THE SOUL OF THE WORLD”
ON THE RELATIONSHIP OF CHURCH AND THE WORLD**

*Enrique Bonet
Russian State Social University*

The article describes some trends of theological thinking of the XXth century reflected in the documents of the Second Vatican Council, in particular in the Pastoral Constitution “Gaudium et Spes”.

Keywords: Christianity, world, Gaudium et Spes

Тема «Христианство и мир» столь же широка, сколь и интересна. Мне бы хотелось поговорить об отношениях между церковью, понимаемой как конкретное проявление Христианства, и миром. Данная тема не нова, однако именно сложность этих отношений придает ей постоянную актуальность.

Целью данного доклада является не исчерпывающий анализ отношений христианства и мира, но описание некоторых течений теологической мысли XX века, отражённых в документах II Ватиканского Собора, в частности – в пастырской конституции «Gaudium et Spes».

«Gaudium et Spes» представляет собой документ, с помощью которого Собор пытается ответить на вопрос о том, что Церковь должна говорить миру.

Другими словами, епископы из всего мира представляют своё видение отношений Церкви и мира.

Каким Церковь видит этот мир? Что она должна сообщить этому миру? Каково значение мира для Церкви? Какова роль мира в деле спасения?

Христианство прошедшего века по-новому отвечает на эти вопросы, сохраняя при этом непрерывную связь с унаследованной традицией.

Что есть мир?

Прежде чем перейти к исследованию отношений между Церковью и миром, необходимо ответить на вопрос: что есть «мир»? Какой смысл мы вкладываем в это понятие, так часто представляющее нам смутным, неоднозначным или даже ошибочным...?

Является ли мир чем-то плохим, чего Церковь должна избегать или с чем должна бороться? Является ли мир чем-то нейтральным, что Церковью используется в качестве инструмента? Возможно, мир является чем-то хорошим, и в таком случае Церковь должна его вовлечь и способствовать ему?

Что мы имеем в виду, когда говорим о «мире»?

Прежде всего, стоит обратиться к тому, что говорит о мире Писание.

Слово «мир» появляется в Писании в явно негативной коннотации.

Часто «мирское» противопоставляется Божьему. Святой Павел пишет: «незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтобы быть святою и телом и духом; а замужняя заботится о мирском, как угодить мужу» (1 Кор 7:34).

Данное противопоставление часто встречается в Новом Завете. Мир представлен как нечто противостоящее Христу: «Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол 2:8).

Мир, подобно врагу, который должен быть побеждён: «В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (Ин 16: 33).

Мир как что-то чужое Иисусу и его ученикам: «Я передал им слово Твое; и мир возненавидел их, потому что они не от мира, как и Я не от мира» (Ин 17:14 и 7:16).

Мир как территория дьявола, которого Иисус называет «князем мира сего» (Ио 12:31). Мир осуждён Иисусом (1 Кор 11:32).

Помимо этого, мир представлен как соблазн, отделяющий человека от Христа и его миссии: «Ибо Димас оставил меня, возлюбив нынешний век» (1 Тим 4:10).

В конечном счете, Святой Иоанн в своём Первом послании напрямую выступает против мира: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо все, что в мире: похоть

плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего. И мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек» (1 Ин 2:15–17).

Итак, с этой точки зрения, мир является чем-то плохим, отделяющим человека от Бога, тем, с чем человек не может себя отождествлять.

Какие же отношения могут быть между Церковью и таким миром? Никаких. На этом и закончилась бы наша статья: Церковь и мир – невозможная любовь. Церковь и мир – непримиримые понятия.

Традиционный подход к этому понятию, вдохновлённый последним текстом святого Иоанна, сделал бы мир частью триады так называемых «врагов души человеческой»: мир, плоть, сатана.

Такое теологическое воззрение влечёт за собой логичную реакцию: так называемый «*comptentus mundi*». В таком мире единственное отношение верного христианина – побег и презрение к миру³⁰. Такое отношение лежит в основе «некоторых радикальных форм монашества»³¹.

Бургграфф приводит в пример историю, отражающую данный подход. «Традиция повествует нам об одном случае из жизни Петрарки, знаменитого поэта эпохи возрождения. Когда тот находился высоко в горах Италии и созерцал раскинувшиеся перед ним цветущие долины и горные склоны, то, восхищенный красотой, воскликнул: «Господи, как прекрасен твой мир!» Но в ту же секунду испугался, перекрестился и потянулся за молитвенной книгой. Поэт хотел отдать своё сердце не пейзажу, но к Богу»³².

Нужно бежать от мира, потому что он плох. «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей» (1 Ио 2, 15)³³.

³⁰ В. Соловьёв критикует этот подход, по его мнению, особо присутствующий на востоке: «Здесь, на Востоке, особенно резко проявился контраст между язычеством города и христианством пустыни. За единственным исключением св. Иоанна Златоуста, проповедь восточных аскетов не имела в виду никаких христианских преобразований общественного строя»: Соловьёв В. С. О причинах упадка средневекового миросозерцания. Соч. в 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – С. 352.

³¹ Illanes J. L. Mundo, existencia cristiana e Iglesia en “Gaudium et spes” // Scripta Theologica. – 2013. – 45. – С. 637–665, 649.

³² Burggraf J. Secularidad. Reflexión sobre el alcance de una palabra // Scripta Theologica. – 2002. – Vol. 34. – Issue 3. – С. 877–894, 892.

³³ De ahí que podamos encontrar múltiples sermones y consideraciones teológicas en este tono, por ejemplo en Newman “The world our enemy”, cfr. Illanes J. L. El cristiano en el mundo (Análisis del vocabulario en los sermones de John Henry Newman) // Scripta Theologica. – 1987. – Vol. 19 (3). – С. 563–595, 565.

Мир упрощается до сцены, где происходит нечто нереальное, вымышленное, отвлечённое. Всё, что происходит в мире: политика, экономика, мода, искусство, научный прогресс – это лишь иллюзия, мираж, на который не стоит обращать внимания. Таково первое возможное восприятие понятия «мира», довольно распространённое до XX века. И оно, надо сказать, не очень позитивное.

Тем не менее, факт того, что мы здесь, на этой конференции, и говорим об отношениях между Христианством и миром, может означать, что или мы глубоко ошибаемся, или есть другое возможное восприятие мира.

В книге Бытия мы читаем историю о создании мира. Мы отлично помним слова самого Бога, когда Тот завершил свое творение: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт 1, 31). Данный факт говорит о том, что по своей природе мир не может быть плохим, так как был создан Богом.

И даже после того как грех вошел в мир, Писание описывает мир, как собственность Бога: «Твои небеса и Твоя земля; вселенную и что наполняет ее, Ты основал» (Пс. 89: 11 и 50:12).

Однако Бог представлен здесь не только как обладатель мира, но и как Спаситель (1 Ин. 4:14; Ин. 4:42) и свет миру (Ин. 8,:2).

Наконец, Святой Иоанн передаёт нам слова, обязывающие нас по-другому смотреть на понятие «мир»: «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного» (Ин 3:16).

Как же в таком случае можно понимать мир как нечто злое, когда сам Бог говорит нам, что любит его?³⁴ Разве может Бог любить что-то злое?

Этим вопросом задается теология XX века. В то же время это является стимулом для понимания мира как чего-то положительного и по этой причине, поддающегося взаимодействию.

Святой Иоанн утверждает, что Бог любит мир. Он любит его, потому что в нём есть нечто хорошее. Он сотворил его хорошим, как напоминает нам об этом книга Бытия. Сотворил – значит, сделал объектом своей воли, захотел, чтобы мир существовал.

³⁴ О разных смыслах понятия «мир» см.: Pellitero R. La teología del laicado en la obra de Yves Congar. – Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996. – С. 366; Blanco P. Los cuatro puntos cardinales del Vaticano II según Joseph Ratzinger // Anales de teología. – 2015. – Vol. 17. – №. 1. – С. 85–111; Illanes J.L. El cristiano en el mundo (Análisis del vocabulario en los sermones de John Henry Newman) // Scripta Theologica. – 1987. – Vol. 19 (3). – С. 563–595.

Кроме того, в начале Евангелия от Иоанна поэтическим языком нам даётся разгадка того, каким Бог видит мир. Говоря о «Слове», евангелист подчёркивает, что Оно «было в мире, и мир чрез Него начал быть». Бог-Отец создает мир для Сына, но не останавливается на этом.

«Слово стало плотью» (Ин. 1:14) означает, что Бог не только восхотел мир, чтобы сотворить его для Сына, но и Сам стал миром. Бог стал плотью, частью этого мира.

Итак, не всё в мире есть зло. Не всё в мире развратно. Грех вошел в мир, но Бог сделался миром, чтобы искупить, чтобы спасти его (ср. Ин. 3:17). Чтобы «соединить все сущее под главою Христом». Чтобы вновь принести мир Богу. Как пишет святой Павел, «Бог во Христе примирил мир с собою» (ср. 2 Кор. 5:19).

«На самом деле, – пишет Бургграфф, – не существует одного места для Бога и другого, где бы Его не было. Весь мир пропитан любовью его Создателя. Трансцендентный Бог в то же время Бог имманентный; ‘ближе к нам более, чем мы сами’»³⁵. Воплощение заставляет нас признать благодать творения.

Соловьёв говорит об этом, выражаясь поэтически:

Не веруя обманчивому миру,
Под грубою карою вещества
Я осызал нетленную порфиру
И узнавал сиянье божества³⁶.

Мир сам по себе уже является отражением божественности. В другом своем сочинении Соловьёв продолжает эту мысль, жалуясь на тех, кто презирает материальный мир. «Христианство есть религия воплощения Божия и воскресения плоти, а её превратили в какой-то восточный дуализм, отрицающий материальную природу как злое начало»³⁷. То же самое говорит и Ватиканский Собор³⁸.

³⁵ Burggraf J. Secularidad. Reflexión sobre el alcance de una palabra // Scripta Theologica. – 2002. – Vol. 34. – Issue 3. – С. 877–894, 880

³⁶ Соловьёв В.С., Трисвидания. – СПб, 1994. – С. 404.

³⁷ Соловьёв В. С. О причинах упадка средневекового мирозерцания. Сочинения: В 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – С. 352.

³⁸ Иисус, «Сын Божий, через Своё воплощение некоторым образом соединился с каждым человеком. Человеческими Своими руками Он трудился, человеческим разумом, Он мыслил, человеческой волей действовал, человеческим сердцем любил. Рождённый от Девы Марии, Он поистине стал одним из нас, уподобившись нам во всём, кроме греха» (GS 22).

Жизнь христиан в мире по благодати Божией становится настоящим соискуплением (см. GS. 34), где дело человека на земле является сотрудничеством в Деле Создателя: «Поэтому, – говорит Ватиканский собор, – христиане не считают, что те дела, которые люди совершают благодаря своим дарованиям и силам, противоречат Божественной власти, и что разумное существо соперничает с Творцом. Напротив: они убеждены в том, что победы рода человеческого являются знамением Божия величия и плодом Его неизреченного замысла» (GS 34).

Между Богом и миром нет существенного противостояния.

Мир становится не только местом Искупления, но и материей Искупления; не только местом Искупления, но самим объектом Искупления.

Таинства имеют освящающую материю, а священники являются людьми, частью этого мира, так же, как и миряне, вносящие свой вклад в освящение мирского, также являются «миром».

Церковь не является внешним агентом освящения мира, но, подобно закваске (см. Лк. 13:21), сам мир посредством действия Бога освящает мир³⁹.

Молящийся «Отче наш», просит: «Да придет Царствие Твое». Однако не стоит забывать о том, что утверждает Ильянес: это Царство «не придет подобно аэролиту, чуждому миру, в который упал, разрушил и уничтожил, чтобы породить новые обстоятельства, но как конец, то есть завершающее происшествие, которое, вбирая в себя всё прошедшее, приведёт мир к полноте его превосходящей и одновременно с этим его совершенствующей»⁴⁰.

В этом смысле, согласно документу Собора, эсхатологическое ожидание Царства «должно не ослаблять, а скорее побуждать заботу о возделывании этой земли, где произрастает то Тело новой человеческой семьи, которое уже может дать некое предначертание нового века» (GS. 39).

³⁹ Святой Хосемария Эскрива // S. Josemaria Escriva. Conversaciones comunes. Escrivá deBalaguer, Rialp: Madrid, 1969. – P. 112–123. «Собственный вклад мирян в святость и апостольское служение Церкви – это их свободные и ответственные действия в светских, земных структурах, куда они вносят закваску христианской вести. Свидетельство христианской жизни, слово просвещения во имя Божие, ответственные действия ради служения другим людям, участие в решении общих проблем – таковы пути осуществления божественной миссии обычных христианам».

⁴⁰ Illanes J. L. Mundo, existencia cristiana e Iglesia en “Gaudium et spes” // Scripta Theologica. – 2013. – № 45. – С. 637–665, 650.

Поэтому христианин может не только «терпеть» мир, но и любить его, и даже «страстно любить»⁴¹, так как считает его вверенным своим заботам, считает его местом своей встречи с Богом,⁴². Человеку поручено в сегодняшней истории содействовать введению мира в его эсхатологическую полноту.

В этом позитивном видении мира имеет место быть и взаимодействие с ним Церкви. Церковь призвана продолжать искупительную миссию Христа⁴³, совершаемую в мире, с помощью мира и из мира, так как освящающие орудия, используемые Богом, также являются миром.

Как говорит Соловьёв, «Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божье». И это задача касается нас. «С этой стороны осуществление самого Царствия Божия зависит не только от Бога, но и от нас, ибо ясно, что духовное перерождение человечества не может произойти помимо самого человечества, не может быть только внешним фактом; оно есть дело, на нас возложенное, задача, которую мы должны разрешать»⁴⁴.

Отношения «Церковь – мир»

Если Церковь призвана продолжать освящающую миссию Сына, если Она призвана и действительно преобразовывать общество, то Она должна вступить в отношения с миром, который, как мы видим, не является плохим сам по себе.

Однако какими должны быть эти отношения? Какова их миссия? Каким образом должно осуществляться это целительное влияние?

⁴¹ См. проповедь святого Хосемарии Эскрива «Всею душой возлюбишь мир» // *Conversaciones comunes*. Escrivá de Balaguer, Rialp: Madrid, 1969. – P. 112–123.

⁴² «Христианин не только живет в мире, но и любит его и составляющие его реальности теологической любовью, осознавая, что этот мир призван к трансцендентному концу. Однако это осознание не ведёт к пренебрежению настоящего мира, но, напротив, к новой и более глубокой оценке в той степени, в которой мир уже сегодня и сейчас полагает начало встрече с Богом, а в Боге – и со всем человечеством» // Illanes J. L. *Mundo, existenciocrístiana e Iglesia en “Gaudium spes”* // *Scripta Theologica*. – 2013. – № 45. – С. 637–665, 652.

⁴³ «Церковь, будучи телом Христовым, продолжает миссию Сына» // Blanco P. *Los cuatro puntos cardinales del Vaticano II según Joseph Ratzinger* // *Anales de teología*. – 2015. – Vol. 17. – № 1. – С. 85–111, 106.

⁴⁴ Соловьёв В. С. *О причинах упадка средневекового мирозерцания*: Соч. в 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – С. 345.

Должна ли Церковь управлять обществом? Должна ли она управлять теми, кто обществом управляет?

Что же предлагает Церковь?

Всегда существовал соблазн управлять обществом посредством чего-то, схожего с теократией, либо найти такую систему, где она посредством иерархии напрямую бы влияла на решения общества, ведя его таким образом по пути справедливости.

История демонстрирует нам, что теократия (вмешательство Церкви в преходящее) не является способом взаимодействия с миром. Как уже предчувствовал святой Августин, *civitas dei* не должно превращаться в эмпирическое государство⁴⁵. Ратцингер продолжает эту мысль, говоря, что притязание на знание истины, неотделимой от Христианства, не должно становиться политической нетерпимостью⁴⁶. «Христианство никогда не помещало мессианство в область политического <...>. Оно всегда отвергает восторженность энтузиаста, который пытается сделать из Царства Божьего политическую программу»⁴⁷.

Как же тогда осуществляется это влияние, если не посредством теократии или даже политической партии Церкви?

Документ Собора, на который мы ссылаемся, повествует о «вдохновляющей» функции Церкви в мире. Это влияние осуществляется не через политику⁴⁸.

Церковь помогает миру не потерять смысл трансцендентальности, а потому и верного понимания реальности. В противном случае, утверждает Ратцингер, «Потеря трансцендентальности обязательно несёт в себе бегство в утопию. Я убеждён, что рана человека, которая в прямом смысле является причиной всех других болезней, – это как раз разрыв с трансцендентальностью. Лишенный своего реального измерения, человек может найти убежище только в кажущихся надеждах. <...> Маркс учил, что нужно было уничтожить трансцендентность, чтобы человек, свободный от ложных утешений, мог бы наконец построить совершенный мир. Сейчас мы знаем, что человеку

⁴⁵ См. Ratzinger J. Cristianismo y democracia pluralista. Acerca de la necesidad que el mundo moderno tiene del cristianismo // Scripta Theologica. –1984. –Vol 16 (3). – С. 815–829, 823.

⁴⁶ Там же. – С. 824.

⁴⁷ Там же. – С. 825.

⁴⁸ Церковь «имеет спасительную и эсхатологическую цель, которой она может сполна достичь лишь в будущем веке» (GS. 40b).

необходима трансцендентность, чтобы иметь способность устроить свой мир так, чтобы в нём, несмотря на все несовершенства, можно было жить, сохраняя человеческое достоинство»⁴⁹.

Церковь вдохновляет социальную жизнь народов, сама не занимаясь политикой. Она присутствует во всём без своего присутствия. В Церкви заключается некая двусторонность, о которой пишет Ратцингер: «Церковь не является частью ни видимого мироустройства мира, ни *civitas platonica*, как простого духовного сообщества, но таинством, то есть – *sacrum signum*; видимым знаком, который, тем не менее, не исчерпывает себя своей видимостью, но, согласно своему существу, является ничем иным как отсылкой и путем к невидимому»⁵⁰. В каком-то смысле Церковь «не из мира сего», но в тоже время она видима, реальна и активна.

Собор очень точно утверждает: «Особая миссия, которую Христос поручил Своей Церкви, не носит характера политического, экономического или социального: цель, которую Он перед ней поставил, принадлежит к порядку религиозному. Но именно из этой религиозной миссии проистекают обязанности, свет и силы, способные послужить человеческому обществу в его установлении и утверждении по Божественному Закону» (GS. 42b).

Действие Церкви в мире не является политическим. Оно выше политики, но не менее реально. Мы видим, как Церковь просвещает решения людей во многих областях: социальная справедливость, поиск мира, решение этических проблем...

По этой причине искушение, постоянно присутствующее в Церкви, – управлять социальным и экономическим для основания совершенного мира – означает поддаться беспорядку и верить в утопию⁵¹.

⁴⁹ Ratzinger J. Cristianismo y democracia pluralista. Acerca de la necesidad que el mundo moderno tiene del cristianismo // Scripta Theologica. – 1984. –Vol 16 (3). – С. 815–829, 821.

⁵⁰ Ocariz F. La Iglesia. «Sacramentum salutis», según Joseph Ratzinger // PATH. – 2007. – 6. – С. 161–181, 166.

⁵¹ Ratzinger J. Cristianismo y democracia pluralista. Acerca de la necesidad que el mundo moderno tiene del cristianismo // ScriptaTheologica. –1984. –Vol 16 (3). – С. 815–829, 819: «Я думаю, что сегодня мы должны приложить все усилия, чтобы с новой ясностью увидеть, что ни разум, ни вера не обещают нам, что когда-нибудь появится совершенный мир: совершенного мира не существует. Напротив, постоянное ожидание этого мира, игра с его вероятностью и приближенностью составляет более серьезную угрозу политической жизни нашего общества, так как в нём берет свое начало фанатичный анархизм. Для

Христианство – душа мира

Нет. Помощь, которую Церковь должна оказывать миру не касается политики. её функция живительна. Церковь вдохновляет общество⁵².

Это вдохновение осуществляется в основном не институционально, корпоративно, но через каждого из её детей⁵³. Собор⁵⁴ призывает «христиан, граждан обоих градов, чтобы они старались верно испол-

укрепления плюралистической демократии, то есть для укрепления и развития системы правосудия, адекватной человеческим возможностям, необходимо иметь смелость признать несовершенство и постоянную угрозу, характеризующие человеческую реальность. Морально чистыми могут считаться только те политические программы, которые пробуждают эту смелость. И наоборот, не является моральным тот кажущийся морализм, который довольствуется только совершенством. В сфере проповеди эkkлесиологической морали, или параэkkлесиастики, именно поэтому становится необходимым испытание совести, так как многие из таких проповедей своими чрезмерными требованиями и надеждами на самом деле предполагают побег от морали к утопии».

⁵² Об этой функции говорит В. Бош // Bosch V. *Azione ecclesiale e impegno nel mondo dei fedeli laici: una insidiosa distinzione* // *Annales theologici*. – 2012. – 26/1. – С. 127–136, 132: Il terzo livello della “vita intraecclesiale” del laico si trova nella sua specifica missione di animazione cristiana del mondo, vissuta nella quotidiana trasmissione del Vangelo alla famiglia, al lavoro, all’amicizia e allo svago e ad ogni attività umana. Insegna il Concilio Vaticano II che i fedeli laici cercano il Regno di Dio, ovvero si santificano, «trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio» (LG, 31) e questa ricerca della santità o perfezione cristiana «promuove nella stessa società terrena un tenore di vita più umano» (LG. 40)».

⁵³ Многие богословы, повлиявшие на формирование Конституции «*Guadiumspes*», подчёркивают это как главную функцию и задачу мирян, см.: Congar Y. *Laïcetélaïc* // *Dictionnaire de Spiritualité*. – Т. 9. – Paris, 1975. – P. 79–108: «Христианин определяется как тот, чьё христианское бытие и ответственности обуславливаются нахождением в мире и в том, что в нём происходит». «В области политики или физики [Христос] царствует только через людей» // Pellitero R. *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*. – Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996. – С. 295.

⁵⁴ См. тоже Lumen Gentium, 36: «В исполнении этого вселенского служения мирянам принадлежит первостепенное место. Поэтому своей осведомлённостью в мирских знаниях и своей деятельностью, внутренне возвышенной благодатью Христовой, пусть они успешно содействуют тому, чтобы блага, созданные по воле Творца и свету Его Слова, возделывались человеческим трудом, техникой и культурой на пользу всех людей без исключения, распределялись между ними более целесообразно и таким образом вели ко всеобщему прогрессу в человеческой и христианской свободе. Так, через членов Церкви Христос будет всё более и более просвещать всё человеческое общество Своим спасительным светом».

нять свои земные обязанности, руководствуясь духом Евангелия. Отступают от истины те, кто, зная, что мы “не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего”, полагают поэтому, будто могут пренебрегать своими земными обязанностями, забывая о том, что уже сама вера ещё строже заставляет их выполнять эти обязанности согласно призванию, к которому призван каждый. <...> разрыв между исповедуемой верой и повседневной жизнью многих людей следует считать одним из самых тяжких заблуждений нашего времени» (GS/ 43).

Это разделение критиковалось и многими русскими авторами. Богослов Антон Владимирович Карташёв пишет: «Дело князя, служба государству и обществу, торговля, хозяйство – все мирское казалось им [русским людям] препятствием к спасению души <...> Дом и семья есть слишком мирское, слишком грешное место, чтобы мочь тут вознестись душой на небо <...> Христианство было понято как аскеза в форме отречения от мира»⁵⁵. Булгаков, Бердяев, Мень и другие отвергают это разделение, этот дуализм⁵⁶.

Такое разделение не присутствовало в жизни Иисуса. Тридцать первых лет миссии Искупления Христос работал и жил как обычный гражданин. Таким же образом и Собор призывает христиан влиять на мир: «Пусть христиане скорее радуются тому, что могут исполнять всю свою земную деятельность, сочетая в едином жизненном синтезе человеческие, семейные, профессиональные, научные и технические усилия с благами религиозными, чтобы в подчинении высшему порядку этих благ всё устроялось ко славе Божией» (GS. 43).

Очень показательно объясняет понятие разделения русский государственный деятель, ближайший советник императора Александра Первого Михаил Сперанский (1772–1834). Он убедился в возможности и необходимости христианского устройства мира. «Ошибаются люди, – писал он своему другу Цейеру, – утверждая, будто дух Царства Божия несовместим с началами политических обществ <...> Я не знаю ни одного государственного вопроса, которого нельзя было бы свести к Евангелию»⁵⁷.

⁵⁵ Карташёв А. Церковь, История, Россия. – Москва 1996. – С. 157–158.

⁵⁶ Подробнее см.: Dianine-Havard, Alexandre. The New Russian Idea and the Teaching of Blessed Jose María Escrivá. В Fazio Fernández, M. (ed.), La grandezza della vita quotidiana. – Vol. II. – San Josemaría Escrivá. Contesto storico, Personalità, Scritti, Roma, Edusc, 2003. – P. 93–107.

⁵⁷ См. Там же. – С. 97–98.

«Поэтому, – продолжает Собор с этой идеи, – не следует превратно противопоставлять друг другу, с одной стороны, профессиональную и социальную деятельность, а с другой – религиозную жизнь. Пренебрегая своими временными обязанностями, христианин пренебрегает своими обязанностями по отношению к ближнему и даже к Богу, подвергая опасности своё вечное спасение» (GS 43).

Таков основной способ влияния Церкви в миру; через своих детей, «когда они свято живут своей повседневной жизнью».

Один святой писал: «Освящайте будничную жизнь: в словах этих – целая программа христианской жизни. Оставьте мечтанья и вымыслы. <...> Трезво обратитесь к самому насущному, к самой очевидной реальности; где она, там и Господь. *Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои*, – сказал Воскресший Христос, – *это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня*»⁵⁸. Поиск царства Христова на земле не должно быть каким-то благочестивым желанием, но основной задачей человека на земле»⁵⁹.

Когда христиане, сущие в миру, живут и работают так же, как жил и работал Иисус, Царство Небесное становится реальным уже здесь, на земле. Так христиане жили с самого начала, о чём свидетельствует письмо Диогнета в конце второго века.

«Христиане не различаются от прочих людей ни страную, ни языком, ни житейскими обычаями. Они не населяют где-либо особенных городов, не употребляют какого-либо необыкновенного наречья, и ведут жизнь ни в чём не отличную от других. <...> они представляют удивительный и поистине невероятный образ жизни. <...>

Словом сказать: что в теле душа, то в мире христиане. Душа распространена по всем членам тела – и христиане по всем городам мира <...>. Душа, будучи невидима, помещается в видимом теле; так

⁵⁸ См. Святой Хосе Мария Эскрива. Всею душой возлюбил мир // *Conversaciones con mons. Escrivá de Balaguer*. – Madrid: Rialp, 1969. – P. 116.

⁵⁹ См. Dianine-Havard A. The New Russian Idea and the Teaching of Blessed Josemaría Escrivá // Fazio M (ред.). *La grandezza della vita quotidiana*. San Josemaría Escrivá. Contesto storico, Personalità, Scritti. – Roma: Edusc, 2003. – С. 93-107, 102. Также см.: Bosch V. Azione ecclesiale e impegno nel mondo dei fedeli laici: una insidiosa distinzione // *Annales theologici*. – 2012. – 26/1. – С. 127–136, 134: «L'impegno dei fedeli laici nel promuovere col proprio lavoro il progresso umano della società costituisce una tappa necessaria nella costruzione del Regno di Cristo, un compito al quale non si può negare la sua condizione ecclesiale giacché fa parte della missione affidata a tutto il Popolo di Dio».

и христиане, находясь в мире, видимы, но богопочтение их остается невидимо»⁶⁰.

Церковь с самого начала своего существования оказывала влияние на общество и таким образом его христианизировала. Таким же образом, свято живя в мирских занятиях, теология XX века предлагает продолжать христианизировать мир, устанавливая в нём Царство, вбирая в себя всё.

Закончу словами святого Хосемарии Эскрива, которые отражают идеал влияния Церкви на мир через каждого из своих членов.

«Цель, которую я перед вами ставлю – вернее, цель, указанная вам Господом, – э то не мираж, не недостижимый идеал, который вечно манит и вечно за семью печатями. Я мог бы назвать вам многих мужчин и женщин, таких же, как вы и я, которые уже встретили Христа, <...> путями самыми обыденными. Встретили – и приняли решение следовать за Ним, неся с любовью крест своей повседневной жизни. В нашу эпоху уныния и всеобщего разложения, безбожия и анархии мне кажется всё более актуальной та глубокая внутренняя убежденность, <...>. Душа моя горит желанием открыть человечеству, что эти мировые кризисы суть кризисы святости»⁶¹.

Литература

1. Blanco P. Los cuatro puntos cardinales del Vaticano II según Joseph Ratzinger // *Anales de teología*. – 2015. – Vol. 17. – №. 1. – С. 85–111.

2. Bosch V. Azione ecclesiale e impegno nel mondo dei fedeli laici: una insidiosa distinzione // *Annales theologici*. – 2012. – 26/1. – С. 127–136.

3. Burggraf J. Secularidad. Reflexión sobre el alcance de una palabra // *Scripta Theologica*. – 2002. – Vol. 34. – Issue 3. – С. 877–894.

4. Congar Y. Laïc et laïcat // *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 9. – Paris, 1975. – P. 79–108.

5. Dianine-Havard A. The New Russian Idea and the Teaching of Blessed Josemaría Escrivá // Fazio M. La grandezza della vita quotidiana. San Josemaría Escrivá. Contesto storico, Personalità, Scritti. – Roma: Edusc, 2003. – С. 93–107.

6. Illanes J. L. El cristiano en el mundo (Análisis del vocabulario en los sermones de John Henry Newman) // *Scripta Theologica*. – 1987. – Vol. 19 (3). – С. 563-595.

⁶⁰ Анонимус. Послание к Диогнету // Иустин Философ и мученик. Творения. – М.: Паломник, 1995. – С. 371–384.

⁶¹ Святой Хосемария Эскрива. Друзья Божии. – СПб.: Белый Камень, 2007.

7. Illanes J. L. Mundo, existencia cristiana e Iglesia en “Gaudium et spes” // Scripta Theologica. – 2013. – 45. – С. 637–665.
8. Ocariz F. La Iglesia, «sacramentum salutis», según Joseph Ratzinger // PATH. – 2007. – № 6. – С. 161–181.
9. Pellitero R. La teología del laicado en la obra de Yves Congar. – Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996.
10. Ratzinger J. Cristianismo y democracia pluralista. Acerca de la necesidad que el mundo moderno tiene del cristianismo // Scripta Theologica. – 1984. – Vol 16 (3). – С. 815–829.
11. Догматическая Конституция «Lumen Gentium» // Документы II Ватиканского Собора, 3-е изд. – Москва: Паолине, 2004. – С. 73–155.
12. Пастырская Конституция «Gaudium et spes» // Документы II Ватиканского Собора, 3-е изд. – Москва: Паолине, 2004. – С. 447–558. (Сокращённое как ‘GS’).
13. Святой Хосемария Эскрива. Всей душой возлюбишь мир // Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer. – Madrid: Rialp 1969. – P. 112–123.
14. Святой Хосемария Эскрива. Друзья Божии. – Санкт-Петербург: Белый Камень, 2007.
15. Соловьёв В. С. О причинах упадка средневекового мирозерцания: Соч. в 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1989.

ОПЫТ ИСАГОГИКО-ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ КНИГИ ПРОРОКА АГГЕЯ

П. Д. Мельников
Пензенская духовная семинария

Данная статья раскрывает содержание и цель написания работы одного из дореволюционных исследователей и преподавателей Пензенской духовной семинарии Григория Григорьевича Поповича.

Ключевые слова: пророк Аггей, экзегетика, исагогика, исследование, гипотезы.

EXPERIENCE OF ISAGOGIC AND EXEGETIC STUDY OF THE BOOK OF HAGGAI

P. Melnikov
Penza Theological Seminary

The article reveals the content and purpose of writing the work of one of the pre-revolutionary researchers and teachers of Penza Theological Seminary Grigory Popovich.

Keywords: Haggai, exegesis, isagogics, study, hypotheses.

Среди студентов и преподавателей Пензенской духовной семинарии существует немало выдающихся людей. Однако не многие их труды исследованы в настоящее время. Данная статья включает в себя исследование одного из малоизвестных трудов, написанного преподавателем Пензенской духовной семинарии ещё до революции.

Целью данной статьи является обзор труда Григория Григорьевича Поповича и краткий аналитический разбор содержания работы.

Отличительным признаком работы является место её издания – Киев (1913). На основании этого можно предположить, что в Киевской духовной академии довольно хорошо изучался иврит. Это можно заключить и из самой работы, поскольку цитация еврейского текста книга пророка Аггея без перевода изобильно представлена в работе.

Подготовка данной работы связана с деятельностью студенческого научно-богословского общества имени Иоанна Богослова, о рабо-

те которого было упомянуто в статье протоиерея Александра Филиппова в 2015 году. Главная цель общества, по словам автора – «приобщить студентов к православно-богословской мысли, привить им вкус к чтению и изучению богословской и религиозно-философской литературы (святоотеческой, русской богословской и русской религиозно-философской)» [1, с.169].

Попович Григорий Григорьевич родился 21 ноября 1882 г. в с. Валя-Пержа, Бендерского уезда, Бессарабской губернии, Сын священника, он воспитывался в Кишинёвском духовном училище, Кишинёвской духовной семинарии и Киевской духовной академии, по окончании которой в 1907 г. приказом обер-прокурора от 21 ноября 1907 г. назначен на должность преподавателя раскола и соединённых с ним предметов в Пензенскую духовную семинарию, а Резолюцией епархиального Преосвященного в марте 1909 г. – секретарём семинарского Правления и преподавателем Священного Писания Ветхого Завета в той же семинарии. С 16 августа 1911 г. состоял в должности и. о. доцента Киевской духовной академии по кафедре библейской археологии и еврейского языка. Написал кандидатское сочинение на тему «Книга пророка Аггея». На ту же тему имеется печатный труд «Книга пророка Аггея (опыт исагогико-экзегетического исследования)» [3].

Как отмечает сам автор, данный печатный труд представляет собой «опыт исагогико-экзегетического исследования». Довольно пространное место занимает список источников и пособий, использованных Поповичем в своем труде. Здесь мы отметим наличие нескольких переводов Библии, среди которых «Biblia 1 Hebraica, 2 Samaritana, 3 Chaldaica, 4 Syraica, 5 Latina, 6 Arabica», а также греческий перевод Ветхого Завета, датируемый 1827 г. Также присутствует довольно много зарубежных источников, по преимуществу немецких, среди них: Duhm, Ewald, Hesselberg, Nowak и другие.

Одним из достоинств библиографического списка работы стоит отметить наличие современных автору источников, что позволяет сказать о новизне богословской мысли, высказанной как зарубежными авторами, так и Поповичем.

К недостаткам данного списка, возможно, следовало бы отнести наличие преимущественно западных источников. С одной стороны можно рассмотреть это географически, поскольку автор учился в Киевской Духовной Академии, с другой – личным предпочтением автора в использовании источников, с третьей стороны, не исключено, что восточная богословская мысль не достигла такого прогресса в изуче-

нии данной темы, а с четвертой – возможно, западные источники гораздо точнее отражали сами иудейские представления о книге пророка Аггея, нежели восточные.

Особенно необходимо отметить, что главным преимуществом автора была способность к языкам, поскольку из приведённых выше сведений можно сказать, что Г. Попович владел еврейским, языком древней Самарии, сирийским, латинским и немецкими языками. Благодаря этому автор напрямую без перевода мог цитировать гебраический текст Священного Писания.

Непосредственно перед введением находится «Краткий очерк жизни и деятельности возвратившейся из плена иудейской общины в период времени с 538 г. до н. э.» [2, с. I]. Здесь автор рассматривает материальное и духовное состояние народа после возвращения иудеев из плена для построения храма.

Далее следует «Введение в книгу пророка Аггея» [2, с. X]. Особенно пристально здесь рассматривается этимология имени пророка. На основании приведённого списка литературы и собственных изысканий автор заключает, что еврейский оригинал имени пророка не поддаётся точному филологическому анализу. Имя «Аггей» – сложное. Оно состоит из слов «праздник» с добавлением суффикса 1 л. ед. числа. Таким образом, приблизительный перевод имени пророка – «мой праздник», или «праздничный» [2, с. XI]. По мнению блаженного Иеронима Стридонского и западных библеистов, пророк мог получить такое имя ввиду того, что он родился в праздничный день.

Также важно отметить, что Попович рассматривает гипотезу происхождения Аггея из священнического рода. Библейские источники не дают полноценной информации об авторе. Помимо самой книги пророка, упоминания содержатся в книге Ездры (5:1; 6:14). Иудейское предание сообщает, что Аггей был членом Великой Синагоги и вместе с Захарием и Малахией был автором многих законов, определяющих религиозные и гражданские законы после пленного Израиля. Однако само существование Великой Синагоги оспаривается ввиду того же иудейского предания, которое сообщает о том, что Великая Синагога была построена при Ездре, а деятельность Аггея начинается через 62 года после этого события.

Существуют сведения о пророке и в христианской среде, однако достоверность этих сведений не является установленной. По словам блаженного Августина известно, что Аггей вместе с Захарией начал пророческое служение ещё до выхода из плена. Другая гипотеза, которая

приведена Поповичем, говорит о неких «Псевдо-Дорофее» и «Псевдо-Епифании», которые свидетельствуют о том, что Аггей ещё юношей вышел из плена и пророчествовал о возвращении иудеев в Ханаан.

Ещё Попович приводит гипотезу западных исследователей Рейса и Андре, согласно которой пророк Аггей мог происходить из священнического рода и даже принадлежать к священническому сословию.

«Краткость речей пророка подала повод Эйхгорну предположить, что «мы их имеем в сжатой передаче» [2, с. XVI], – сообщает Попович. Основываясь на исследовании других авторов, он же, цитируя, говорит о том, что в настоящем виде речи содержат мало духовно-нравственной пододелки, что дает повод полагать о сокращении речей. Центральное значение храма в проповеди пророка позволило одному из исследователей упрекнуть Аггея в «непророческом усердии». Автор соглашается с мнением Эйхгорна, поскольку произнесение речи длиной в пару минут вряд ли могло воодушевить народ и взбодрить его поникший дух. О взгляде на несостоятельность Аггея как пророка Попович заключает, что ревность о восстановлении храма вполне уместна «ввиду важного значения храма для религиозно-нравственной жизни общины и дальнейшего существования её как теократической общины» [2, с. XVIII]. К тому же, говоря о силе речи пророка, стоит сделать очевидный вывод – народ не способен принимать те образы, которые им предлагали прежние пророки. Здесь мы имеем ясную и удобопонятную прозу, имеющую конкретную практическую цель – скорейшее восстановление храма.

Далее Попович переходит к анализу языка в эпоху происхождения книги. Здесь западные исследователи отмечают чувство изысканного и играющего способа выражения мыслей, а также разделение слушающих по группам: Зоровавель, Иисус и народ. Исследователи рассуждают о конструкциях еврейского языка и уместности их употреблений.

В разделе «О подлинности рассматриваемой книги, неповрежденности её и каноническом достоинстве» Попович упоминает одну из гипотез, согласно которой места (2:10–19) и (2:20–23) являются поздними добавлениями к книге.

По мнению Андре, место (2:10–19) не может принадлежать Аггею по нескольким причинам. Во-первых, этот отдел прерывает логическую связь, а во-вторых, «мировоззрение» автора данного отрывка гораздо отличается от других. В-третьих, данный отдел адресован Аггею, тогда как другие – народу. Кроме того, есть и другие причины, согласно которым отрывок (2:10–19) не может принадлежать Аггею

или искусственно вставлен. Автор подвергает критике данное мнение, как и мнение Беме, согласно которому отрывок (2:20–23) также подвергается сомнению.

Относительно неповрежденности текста Попович заявляет, что все попытки критиковать текст представлены единицами учёных и ничем не мотивированы.

Каноническое достоинство книги пророка Аггея никогда не подвергалось сомнению. Стоит отметить лишь частное мнение Эйхгорна, согласно которому имя Аггея не упоминается в большинстве Ветхозаветных списков, но при этом несомненно отмечает причастие Аггея к 12 малым пророкам.

Структура работы включает объёмную часть – «Комментарий книги пророка Аггея», в которой последовательно рассматриваются речи пророка по еврейскому оригиналу с приведением рассуждений и их аргументацией на основе иноязычных источников.

На книгу существует несколько отзывов, которые опубликованы в сборнике «Извлечения из протоколов Совета Киевской духовной академии за 1886–1915 гг. Так, экстраординарный профессор священник А. Глаголев пишет об актуальности работы по ветхозаветным пророкам, поскольку в библейских работах на эту тему отражена по большей части идея о падении пророческого духа [4].

А. Глаголев отмечает: «При сравнительной краткости этой вводной части сочинения, краткости вполне удовлетворительно объясняемой и оправданной положением затронутых здесь вопросов в научной библиологической литературе на Западе и в России, здесь, в общем, исчерпан весь материал, могущий служить к уяснению священного памятника, исследуемого автором. Можно было бы разве пожелать более подробного освещения, и именно во введении, вопроса об отношении пророка Аггея к засвидетельствованному 1 книгой Ездры событию закладки второго храма» [4].

<...> «К выполнению столь сложной работы наш автор приступил с прекрасною подготовкою, можно сказать, во всеоружии нужных для того знаний и умений. Благодаря своему превосходному знанию библейско-еврейского языка, тщательному изучению употребления в Библии отдельных слов и речений из книги пророка Аггея и столь же детальному изучению и сличению древних и, отчасти, новых переводов книги, автор всюду последовательно предлагает обстоятельные текстологические справки и делает из них убедительные

выводы главным образом по соотношению двух важнейших текстов, еврейско-масоретского и греческого LLX» [4].

<...> «В целом исследование Г. Г. Поповича всестороннее обнимает и раскрывает свой предмет и, при неизменной верности духу церковного понимания пророчества вообще и пророческой книги Аггея в особенности, стоит на уровне современных библиологических знаний и изысканий и имеет все основания занять почётное место в ряду произведений отечественной нашей библиологии» [4], – заключает А. Глаголев.

А вот как отозвался о работе доктор богословия и профессор КДА В. Рыбинский: «Недостатком сочинения Г. Г. Поповича я считаю, прежде всего, отсутствие в нём хоть краткого обзора литературы предмета, каковой обзор, конечно, не может быть заменён предлагаемым автором в начале сочинения списком источников и пособий. <...> В литературном отношении работа Г. Г. Поповича также заслуживает одобрения: автор пишет сжато, но в то же время ясно и отчетливо. <...> Степени магистра богословия автор вполне заслуживает» [4].

Курс лекций по Священному Писанию Ветхого Завета протоиерея Геннадия Егорова вполне объективно, пусть и сжато, отражает взгляд на книгу пророка Аггея. Однако к важным достоинствам работы Г. Поповича следует отнести также гипотезу о происхождении речей не совсем в том порядке, в котором они изложены в книге. Также автор свободно и без перевода цитирует еврейский текст, что также стоит отнести к достоинствам работы.

Труд, написанный Г. Г. Поповичем, представляет типичную магистерскую диссертацию дореволюционных времен. Он особенно важен для Пензенской духовной семинарии и системы теологического образования тем, что представляет нам ясную картину дореволюционной системы написания магистерских диссертаций и хода мыслей в целом.

К достоинствам работы стоит отнести:

- высокую степень образованности её автора, что, несомненно, отражается на структуре и содержании работы;
- наличие нескольких взглядов на одну и ту же точку зрения, представленных прежде всего западными исследователями;

На основе заключений, сделанных Поповичем, можно судить о высоком достоинстве богословской дореволюционной мысли в изучении книги пророка Аггея.

Литература

1. Попович Г. Г. Книга пророка Аггея (опыт исагогико-экзегетического исследования). – Киев, 1913.
2. ИР НБУВ. – Ф. 175. – Д. 1935. – Л. 1

УДК 221

СОВРЕМЕННОЕ ПОНИМАНИЕ БОГОСЛУЖЕБНЫХ ТЕКСТОВ НА ПРИМЕРЕ ПАРЕМИИ ПРАЗДНИКА СРЕТЕНИЯ ГОСПОДНЯ

Ю. О. Насонов

Пензенская духовная семинария

В статье выполнен богословско-литургический анализ паремии на праздник Сретения Господня. Особое внимание в работе акцентируется на ветхозаветных прототипах новозаветных событий.

Ключевые слова: христианство, богослужение, паремия, Сретение Господне, праздник.

MODERN UNDERSTANDING OF LITURGICAL TEXTS BY THE EXAMPLE OF THE PAREMIA OF THE FEAST OF THE PRESENTATION OF THE LORD

Yu. Nasonov

Penza Theological Seminary

The article presents a theological and liturgical analysis of the paremia on the feast of the Presentation of the Lord. Special attention is paid to the Old Testament prototypes of the New Testament events.

Keywords: Christianity, liturgy, paremia, Presentation of the Lord, holiday.

Богослужебная жизнь православной Церкви разнообразна. Посты – «наша жертва Богу (подготовительное время перед праздником)» [8:14] – и, естественно, следующие за ними праздники – всё это приобщает каждого Христианина к событиям произошедшим более чем 2000 лет назад, к жизни Иисуса Христа.

Особенное значение в православной традиции имеет ряд праздников, называемых «дванадесятые» (как можно понять по названию, их всего 12). Они непосредственно связаны с самыми значимыми этапами жизни Сына Божьего.

Так, например, праздник Сретения Господня. В переводе с церковнославянского «сретение» значит «встреча», встреча Ветхого и Нового завета. Речь идёт о событии, произошедшем на 40-й день после Рождества Христова, когда Иосиф и Мария принесли младенца Иисуса в Иерусалимский храм для того, чтобы совершить предписанные законом обряды: очищение матери на 40 день после родов (Лев. 12:6–8) и посвящение первенца Богу (точнее его выкуп за 5 сикелей серебра (Числ. 18:15–16).

Зачем это было сделано и почему? Почему Дева Мария, которая родила Бога непорочно и неускусомужно, пришла в Иерусалимский Храм для ритуального очищения и посвящения Иисуса Христа Богу? Ответы на эти и многие другие вопросы мы находим в богослужебных текстах. С их помощью мы во всей полноте можем понять значение праздника Сретения и его замысел, а также идейное содержание самого богослужения.

Для анализа мы взяли библейское чтение в богослужении праздника, а именно – паремию на вечерне.

Паремия на праздник Сретения оригинальная (используется только на праздник Сретения) и составная. Она состоит из трёх книг Пятикнижия: Исход, Левит, Числа.

«Глагола Господь к Моисею в день он, вонъже изведе сыны Израилевы от земли Египетския, глаголяй: Освяти Мне всякаго первенца перворожденнаго, разверзающаго ложесна в сынех Израилевых» (Исх.12:51–13:2).

Евреи вышли из Египта и направились к Черному морю. Первый лагерь на своём пути они основали в 15 день месяца «авив» вблизи города Сокхоф (Числ. 33:5). Именно там Господь в знак избавление еврейских младенцев от казни Ангела и последующем избавлении всего народа от рабства повелел Моисею «освятить всякого первенца». По мнению А. П. Лопухина «освятить» – то же самое, что и «посвятить», отдать на служение Богу, что с «несомненностью следует из состоявшейся впоследствии замены служения первенцев служением левитов, а первородные чистых животных приносимы в жертву Богу» [9:316].

Святитель Григорий Палама считает, что этот библейский отрывок является явным праобразом Новозаветных событий, событий

Сретения. «И воистину Он был единственный, Кто в Своем зачатии разверз ложесна, несочетанно был чревоносим силою одного слова и знамения Божия, как Дева чрез Ангела и приняла в уши». Так почему же Закон говорит: «Всяк мужеск пол, разверзай ложесна»? И святитель разъясняет и приводит пример, «как многие именовались пророками и многие христами (помазанниками), как Бог говорит чрез Псалмопевца: «Не прикасайтесь помазанным Моим, и во пророцех Моих не лукавните» (Пс. 104:15); один же только был воистину Христос (Помазанник), и один только Пророк, именно – Он так, хотя и говорится «всякий первенец», разверзающий ложесна, но по-истине только Он – разверзай, единый Святой Израилев» [4:57]. Блаженный Иероним вторит святителю Григорию и говорит «один Христос отверз затворенные врата ложесн девичьих, которые при этом остались затворенными. Это затворённые восточные врата, чрез которые один первосвященник входит и выходит, и которые, тем не менее, всегда затворены» [5]. Христианский писатель Ориген дополняет слова святых отцов и «ибо у всех жён не рождение младенца, но соитие с мужем разверзает ложесна. А ложесна матери Господа отверзлись, когда совершились роды, ибо утробы святой и всякого почитания достойной до рождества Христова муж не касался» [10:79].

«И иде Моисей, и собра вся люди, и рече: Помните день сей, вонь же изыдoste от земли Египетския, из дому работы. рукою бо крепкою Господь изведе нас оттуду: И сохраните закон Его». (Исх. 13:2-3,10).

Моисей представляет народу «закон о первенцах» и указывает на него «как на памятник благодеяний Божиих при изшествии евреев из Египта». Для еврейского народа события Исхода должны были отпечататься в сердце, чтобы «сохранили закон Его». Ведь не сами они вышли из «дому работы», из дому, где с ними обращались хуже невольников и преступников, но Господь по своему всесильному хотению.

«И будет, яко аще введет вас Бог в землю Хананейску, имже образом клятея отцем твоим. И отлучиши всякаго первороднаго, разверзающаго ложесна, мужеск пол Господу». (Исх. 13:11–12).

В данном отрывке идёт ещё одно повторение закона Божьего с некоторым дополнением «введет вас Бог в землю Хананейску». Дополнение это связано с практическим неудобством исполнения закона при постоянных странствованиях в Аравийской пустыне. В земле же обещанной Богом таких трудностей уже бы не было. Но как мы

видим из дальнейшей истории, когда евреи достигли «земли обетованной», обязанность служения при скинии лежала уже на левитах (Числ. 8:5–6), и посвящение первенцев заменяется внесением определённого законом выкупа (Исх. 34:20; Чис. 18:15) – того выкупа, который принесла Пресвятая Дева Мария в праздник Сретения.

«И когда после спросит тебя сын твой, говоря: что это? то скажи ему: рукою крепкою вывел нас Господь из Египта, из дома рабства». (Исх.13:14).

Здесь мы видим ещё одно упоминание о важности события Исхода. Для того чтобы это событие укрепилось в сердцах еврейского народа, отцам семейства даётся наказ воспитывать детей в памятовании об этой милости Божией из поколения в поколение.

«Егда бо ожесточи фараона не отпустити нас, изби Господь всякого первенца в земли Египетстей, от первенца человека, до первенца скотия. Сего ради аз в жертву приношу всякое разверзающее ложесна, мужеск пол Господу и всякого первенца сынов моих искуплю» (Исх.13:15).

В первую очередь при разборе этого библейского отрывка в глаза бросаются слова «ожесточи фараона (Господь)». Следует понимать, что вина ожесточённого сердца фараона лежит не на Боге, а на самом фараоне. Ведь он не смирился под воздействие начавшихся казней, а всё более упорствовал в своей неправоте. Бессилие фараона перед лицом гнева Божия раздражало, и как следствие ожесточало его сердце: «Фараон ожесточил сердце свое и на этот раз и не отпустил народа» (Исх. 8:32). Лишь только последняя казнь Ангела-губителя вразумила фараона, вследствие чего он отпустил еврейский народ. В память об этом событии и установлен был «закон о первенцах» с дополнением «и всякого первенца сынов моих искуплю». Искуплю – возьму выкуп, т. к. Господь не требует человеческих жертв. Как мы уже говорили при разборе (Исх. 13:11–12) по закону мать на 40-й день после рождения первородного сына должна была прийти с ним в храм и заплатить за него жрецу выкуп в 5 сиклей. Это являлось знаком освобождения ребёнка от необходимости служения и перекладывания обязанности на левитов.

«И будет в знамение непоколебимо пред очесы твоими. Яко тако рече Господь Бог Вседержитель, яко первородная сынов твоих даси Мне» (Исх. 13:16).

Моисей ещё раз подчёркивает важность закона и говорит о нём, как о знамении милости Господа и Его всемогущества по отношению

к еврейскому народу. Отрывок «яко тако рече Господь Вседержитель» не встречается в библейском тексте, но является переходом к следующей книге Левит.

«И будет, жена яже аще родит отроча мужеск пол, в день осмый да обрежет плоть крайнюю его» (Лев. 12:3).

Закон обрезания установлен при патриархе Аврааме как завет Господа с избранным народом. Блаженный Августин замечает, что «не напрасно было заповедано обрезать младенца на восьмой день, если только камнем, которым совершается наше обрезание, был Христос. Ведь людей обрезают каменными ножами, а камнем был Христос (1 Кор 10:4)». Очень часто события жизни Христа – такие, как Обрезание и Сретение – рассматриваются воедино. У Евангелиста Луки они идут неразрывно (Лк. 2:21–39), и связано это с общим идейным содержанием праздничных событий – «Исполнить всякую правду» (Матф. 3:15)

«И тридесать и три дня не внидет во святилище Божие ко священнику, дондеже исполнятся дние очищения». (Лев. 12:4).

В древности выделялось два периода очищений. Первый длился 7 дней по рождении ребёнка, считалось, что мать делает нечистым всё, к чему прикасается. Остальные 33 дня шёл второй период, когда уже от прикосновения к ней ничего не осквернялось, но она не могла приходить во двор святилища, вкушать пасхальной жертвы и жертвы мира и, если была женою священника, от других жертв тоже не могла вкушать.

«И по сих принесении Господу ягня единолетно, непорочно, во всеожжение, и птенца голубина, или горлицична, при дверех скинии свидения, ко святителю» (Лев. 12:6–8).

По окончании дней очищения было положено приносить жертву Господу. Символизировала она благодарность Богу за избавление матери от мук рождения и от смертной опасности, угрожавшей ей при родах, и в знак всецелой преданности Господу. Также приносилась ещё и жертва за грех в виде молодого голубя или горлицы: «В беззакониях зачат есмь и во гресех роди мя мати моя» (Пс. 50:7). Для лучшего понимания всего процесса очистительных жертв А. П. Лопухин разделяет их на три вида. Первая жертва – за грех, одинаковая для богатых и бедных: молодой голубь или горлица. Вторая жертва – для всеожжения: для богатых агнец, для бедных агнец заменяется ещё одним голубем (Пресвятая Дева принесла в храм именно двух голубей, (Лк 2:22–24), о чём более подробно сказано в Лев. 12:8). Третья жертв-

ва – мирная: к ней уже нет чётких предписаний по приношениям, и она является добровольной.

«Или вместо сих принесеши пред Господем два птенца голубина, или два горличница и помолится о ней священник» (Лев. 12:6-8).

Как мы уже упомянули ранее, бедный человек вместо агнца в дар Господу мог принести ещё одного голубя или горлицу. «И помолится о ней священник», т. е. совершит священнодействие и потом объявит мать чистою. Преподобный Иосиф Пелусиот наделяет внутренним смыслом принесение в жертву именно голубя или голубицу. По его изречению «под образом сих добротолубивых и незлобивых птиц давая разуместь простоту и мягкосердечие младенцев и научая, что подобным очищается подобное» [6:456]. Святой Беда Достопочтенный усматривает праобраз Новозаветных событий в данном отрывке. Господь, по его толкованию, «заботясь об общем нашем спасении, стал не только человеком, хотя был Богом, но также, будучи изобильным, соблаговолил стать нищим ради нас, чтобы через свою бедность и человеческую природу даровать нам быть участниками Его богатства и Божественной природы» [2].

Далее мы переходим к единственному отрывку из книги «Числа», в которой говорится о замене первенцев левитами.

«Яко отдание отданы сии мне суть от среды сынов Израилевых, и приях их. И освятих я Мне вместо первенец от сынов Израилевых, в оньже день поразих всякого первенца в земли Египетстей, от человека до скота». (Числ. 8:15-17)

Служение при скинии не всегда было одинаковым. Избранная часть первенцев (Исх. 24:5) священнодействовала при скинии до определённого периода (до второго года странствования евреев в пустыне) [3:64]. Позже первенцы, по повелению Господа (Числ. 8:10), сменились сынами из колена Левина. Народом возлагались руки на левита как на **жертву, посвящённую ими Господу**. Вероятнее всего, из-за практических соображений руки возлагались начальниками колен и старейшинами. Связана эта перемена с тем, что первородных из всех колен Израильских было гораздо больше, чем требовалось для исполнения служб при скинии. Содержание их также стало обременительно для народа.

Явные указания на Евангельские события видим мы в этом отрывке. В праздник Сретения на Господа Иисуса Христа возложил руки Симеон старец – священник из колена Левина. И, благословив Мессию, он предрёк Богородице: «Се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий, – и Тебе Самой ору-

жие пройдет душу, – да откроются помышления многих сердец» (Лк. 2:34-35). Речь, конечно же, идёт о самой большой жертве во все времена – **жертве Иисуса Христа ради спасения рода человеческого**. Отрывок «рече Бог Вышний Святый Израилев» не встречается в библейском тексте, но является ещё одним непоколебимым символом слов Божиих.

Как мы уже говорили, данная ветхозаветная паремия читается на Праздник Сретения. Проведя анализ, мы с уверенностью можем сказать, что выбор именно этих отрывков библейского текста является очень удачным. Выбранные фрагменты из книг Исход и Числа являются ветхозаветным законом посвящения первенцев Богу и последующему выкупу за них. Отрывок из книги Левит также является законом Божиим, в котором говорится о жертвоприношениях по случаю рождения сына. Чтения этих законодательных текстов на праздник Сретения помогает нам лучше понять события и действия, происходящие в Евангельском чтении (Лк 2:22–24). «В целом текст данной паремии является своего рода хрестоматией, подборкой законодательных актов, которые можно рассматривать как комментарий к Лк 2:22–24» [7:262].

Без такого толкования теряется смысл чтения паремии или вообще каких-либо богослужебных текстов в целом. Поэтому, если мы не понимаем смысла читаемого на службе, нам следует уделить хотя бы немного времени этому вопросу. Ведь неслучайно, но очень премудро написаны все богослужебные тексты, в них заложен глубочайший смысл, который в идеале должны понимать не только священнослужители, но и все прихожане.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М., 2000.
2. Беда Достопочтенный, Творения // [Электронный ресурс] URL: <https://predanie.ru/beda-dostopochtennyu-svyatoy/book/67838-beda-dostopochtennyu-tvoreniya/> (дата обращения 15.04.2018)
3. Виссарион (Нечаев), епископ. Толкование на паремии. – М., 1876.
4. Григорий Палама, свят. Беседы (гомилии). – Часть 1. – М.: Паломник, 1993.
5. Иероним Стридонский, блаж. Творения // [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/tvoreniya-blazhennogo-ieronima-stridonskogo/ (дата обращения 15.04.2018).

6. Исидор Пелусиот, преп. Письма. – Книга I. – М., 1997.
7. Кашкин А. С. Литургика. – Часть 1: Двенадцатые неподвижные праздники. – Саратов: Изд-во Саратовской Митрополии, 2017.
8. Кашкин А. С. Духовное содержание и значение Великого поста // Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии. – 2015. – № 2. – С. 14–21.
9. Лопухин А. П. Толковая Библия. – СПб.: «Второе издание института перевода библии Стокгольм», 1987.
10. Сидоров А. И. Библейско-критический труд Оригена «Гекзаплы». / А.И. Сидоров // «Альфа и Омега». – 1998. – №16

УДК 2-184

ПРОБЛЕМА СТРАДАНИЙ. МЕСОПОТАМСКИЕ МОТИВЫ В КНИГЕ ИОВА

*П. А. Осолков
Московская духовная академия*

Решение проблемы невинных страданий проявляется в клинописных памятниках II–I тыс. до н. э. В культурной среде подобных источников формируется и библейская литература. Но книга Иова преподносит проблему страданий на совершенно другом уровне.

Ключевые слова: *невинные страдания, теодицея, книга Иова, Древний Ближний Восток, месопотамские параллели.*

THE PROBLEM OF SUFFERING. MESOPOTAMIAN MOTIFS IN THE BOOK OF JOB

*P. Oskolkov
Moscow Theological Academy*

The solution of the problem of innocent suffering is manifested in the cuneiform documents of the II-I millennia BC. Biblical literature is also formed in the cultural environment of such sources. But the Book of Job presents the problem of suffering at a completely different level.

Keywords: *innocent suffering, theodicy, Book of Job, the Ancient Middle East, Mesopotamian parallels.*

Каждый из нас в жизни сталкивается с разного рода проблемами, неудачами, разочарованиями, болезнями, смертью близких и знакомых людей. И каждый по-разному объясняет себе подобные жизненные явления или же не задумывается о них, а принимает действительность такой, какая она есть, а боль утраты утихает под целебным воздействием времени.

Подобное отношение к решению проблемы страданий существовало, насколько позволяют нам судить об этом письменные источники, с древнейших времён. Так же, как и сейчас, люди зачастую воспринимали ниспосланные страдания как данность, преодолевать которые надо было посредством тех правил, которые заложены в обществе. Подобное происходило на протяжении тысячелетий во всех народах и религиях.

Но в определённые моменты времени устоявшиеся стандарты в отдельных случаях давали сбой. Богословские концепции не устраивали отдельных лиц, не успокаивали их душу, а вызывали протест против сложившихся традиций. Человек замечал, что справедливость далеко не всегда торжествует, в жизни происходит много несчастий, а вдобавок ко всему его ещё ожидает смерть. Что будет за чертой жизни? Почему нужно терпеть лишения? Будут ли в жизни светлые полосы? На подобные вопросы «бунтарей» необходимо было отвечать, чтобы они не нарушали устоявшегося и привычного божественного порядка.

В месопотамской литературе сохранилось несколько подобных апологий божественного авторитета, которые и предстоит рассмотреть. Одно из них, «Человек и его бог» [10, с. 148], принадлежит шумерам, а несколько других относятся к периоду, когда Междуречьем владели семитские племена. Это среднеавилонская поэма «Владыку мудрости хочу я восславить» [7, с. 68] и «Вавилонская теодицея» [13, с. 185].

По причине затрагиваемой тематики данные произведения зачастую называют аналогами библейской книги Иова. И в этом нет ничего удивительного, ведь у истоков литературы мудрости Израиля и остального Древнего Востока лежит народная мудрость, которая отражала основы морали, нравственности, взаимоотношений в обществе, семье. Поэтому литература мудрости часто выходит за рамки религиозного контекста и в ней можно заметить много общего.

Но, несмотря на схожесть литературы мудрости Древнего Ближнего Востока, стоит обратить внимание на то, что проблемы, в них поднимаемые, имеют разное решение. Например, проблема теодицеи, одна из ключевых, воспринимается по-разному. Книга Иова преподно-

сит её на совершенно другом духовном, философском, художественном уровне [11, с. 317]. Поэтому представляется интересным сравнить библейскую книгу Иова и её литературные параллели. Это сравнение позволит увидеть, насколько мы близки к библейским идеалам.

Итак, в шумерской литературе проблеме невинных страданий посвящено произведение «Человек и его бог» (рубеж III–II тыс. до н.э.), которое состоит из 147 строк клинописного текста [12]. В нём говорится о том, как человека постигло несчастье и он обращается с мольбой к своему личному богу⁶². Центральной частью произведения является плач страдальца. Страдалец жалуется на постигшие его несчастья, и жалоба его отчасти напоминает слова Иова. Но этот шумериец не ставит под сомнение справедливость своего бога; он просто признает за собой неведение своего греха, за который его постигло несчастье. Его представление о роли человека заключается в следующих словах:

Они говорят – доблестные святые отцы – слово правды и открытости:

«Никогда мать не рождала безгрешного младенца,

Никогда старец не давал жизнь безгрешному юноше» [10, с. 150].

Таким образом, страдалец признает повреждённую природу каждого человека. Поэтому незаслуженных страданий нет, потому что все с самого рождения виновны в грехе [5, с. 183]. И после признания своей вины, как сообщает автор произведения, молитвы человека были услышаны и бог избавил его от всех напастей [9, с. 138]. Этот шумерский памятник даёт образец правильного поведения человека в страдании. Однако вопрос о причине страдания в тексте практически не поднимается [6, 143].

Другое произведение Месопотамии, но уже Вавилонского периода (около XIII в. до н.э.) сохранилось во многих экземплярах и называется в отечественном Востоковедении «Владыку мудрости хочу восславить» [14, с. 217]. Поэма, представляющая собой гимн богу Мардуку, была написана в четырёх частях (табличках) по сто двадцать строк каждая [3, с. 5]. Знатный вельможа Шубши-мешре-Шаккан подвергается многочисленным бедствиям. Он был образцом благочестия

⁶² Личный бог – божество-покровитель отдельного человека. В позднейшие времена личное обращение могло относиться к любой фигуре пантеона, но в ранние периоды такая религия была ограничена обращением только к своему божеству. См.: Якобсен Т. Сокровища тьмы: История месопотамской религии. – М.: Восточная литература, 1995. – С. 176. А также: Емельянов В. В. Древний Шумер. Очерки культуры. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. – С. 245.

и авторитетной фигурой в обществе, но потом он становится презираемым богом, царём и даже своими рабами. Он замечает, что его страдания являются следствием гнева Мардука. И страдалец подвергает сомнению целесообразность своих страдания и болезней [7, с. 68–74].

Страдалец надеялся на свое благочестие, которое должно было обеспечить ему хорошую жизнь и которое казалось ему волей богов. Но после бедствия иллюзия того, что человек может знать, как угодить богу, исчезла:

Как же узнать пути бога смертным?

Кто гордился силой – умер в темнице.

То страшится человек, то вдруг ликует <...>

Я запутался в этом, не постигну смысла [7, с. 71].

Но, несмотря на постановку такого вопроса, переступить черту обвинения божества вавилонянин не смеет. Он заключает, что божественная воля непостижима и несопоставима с человеческой. Божий промысел неисповедим человеку остается только уповать на божественную милость и смиренно молиться [8, с. 121]. И когда Мардук посылает ему исцеление, то страдалец всё-таки признает за собой какую-то греховность [2, с. 90]. Таким образом, вавилонский автор заглядывает глубже в проблему страданий, но не переступает черту обвинения божества и признает грех.

«Вавилонская теодицея» – условное название поэмы, написанной на аккадском языке вавилонским жрецом заклинателем Эсагил-кини-уббибом в первой половине XI в. до н. э. Произведение представляет собой диалог из 27 строф между терпящим страдания человеком и его другом, который отвечает на обвинения о царящей повсюду несправедливости [13, с. 185]. В отличие от предыдущего произведения, «Вавилонская Теодицея» обязана более традиции диспутов в книжной школе. Книга Иова, возможно, включает эти традиции двух произведений. Она, с одной стороны, включает в себя множественные мотивы псалмов, а с другой – содержит в себе жанр спора [4, с. 51].

Как страдалец, так и его друг, очевидно, являются учёными людьми, которые используют высокий литературный язык. Они обращаются друг к другу обращениями «мудрец» и «учитель», неоднократно ссылаясь на мудрость друг друга [1, с. 70]. Каждая пара строф поднимает определённый вопрос. Одна строфа принадлежит страдальцу, вторая содержит ответ его друга.

Друг страдальца, как и друзья Иова, придерживается традиционного мнения о том, что благочестие ведет к процветанию и что боже-

ственное устройство мира справедливо. Поднимаются вопросы о причинах угнетения людьми друг друга, о неспособности личного бога защитить человека от неприятностей. Они соглашаются, что человек создан богами склонным к несправедливости. Друг передает идею отдалённости богов и ограничения человека в понимании греха.

Страдалец размышляет о человеческом состоянии больше, чем о своём собственном затруднительном положении, и непосредственно не решает вопрос о собственной вине. Но, в конце концов, «Теодицея» даёт такое же объяснение, что «разум богов столь же удалён, как и сокровенное небо; его труднее всего понять, и люди не знают его». И страдалец завершает диалог просьбой, чтобы друг был сострадателем к нему, а также, чтобы боги возобновили свою помощь ему:

Боги, что бросили меня, да подадут [мне] помощь.

Богиня, что [бежала], да возымеет милость.

Пастырь, солнце людей, как бог, упасет [человеков!] [13, с. 190].

Таким образом, в «Вавилонской теодицеи» автор выходит за пределы личных несчастий и переключается на творящуюся кругом несправедливость, но не выходит за рамки стандартной вавилонской мысли, потому что «плохих людей сотворили боги». Автор произведения верит, что справедливость восторжествует и творящие зло будут наказаны [Клочков, 125].

В таком религиозно-культурном фоне формируется книга Иова. В литературном плане она, конечно, имеет сходство с произведениями Междуречья, но преподносит совершенно другой взгляд на проблему страданий. В ней опровергается эгоцентризм личного благополучия, который пропагандируют друзья Иова и которого чают месопотамские страдальцы. На первый план выступает спор между Богом и «сатаном»⁶³, который Бог попускает для посрамления противника, давая возможность человеку своим подвигом прославить Творца и доказать свою ценность и особый статус среди всего творения [8, с. 126].

На примере этих двух мировоззренческих систем можно определить и своё отношение к тяжелым жизненным ситуациям. Готовы ли мы принять трудности как особый Божий промысел или предпочтем молить Небеса о личном благополучии?

⁶³ В масоретском тексте слово «сатан» не выступает в качестве имени собственного. Оно выступает в качестве обозначения личности, которая не соглашается с чем-либо. Поэтому слово «сатан» можно перевести как «противоречащий», «враг», «противник».

Литература

1. Karel van der Toorn. Theodicy in Akkadian Literature / Laato A. and Moor J. Theodicy in the world of the Bible. – Brill, 2003.
2. Lenzi A. The Language of Akkadian Prayers in Ludlul Bēl Nēmeqi. – С. 90.
3. Oshima, T. Babylonian Poems of Pious Sufferers: Ludlul bēl nēmeqi and the Babylonian Theodicy. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
4. Roberts, J. M. The Bible and the Ancient Near East: Collected Essays. – Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2002.
5. Walton, John H. Ancient Israelite literature in its cultural context: a survey of parallels between biblical and ancient Near Eastern literature. – 1989.
6. Акимов, В. В. Литература Мудрости: Древний Израиль и народы Ближнего Востока / В. В. Акимов // Труды Минской Духовной Академии. – № 7. Жировичи, 2009. – С. 133–159.
7. Да восхваляю я Владыку премудрости... (Ludlul bēl nēmeqi). Вступление, перевод с аккадского и комментарии В.А.Якобсона // Письменные памятники Востока, 2 (11), 2009. С. 66-79.
8. Клочков И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. – Москва: Наука, 1983. – 206 с.
9. Крамер С. История начинается в Шумере. – М.: Наука, 1965. – 256 с.
10. Крамер С. Шумеры. Первая цивилизация на Земле. – М.: Центрполиграф, 2002. – 384 с.
11. Синило Г. В. Древние литературы Ближнего Востока и мир Та-НаХа (Ветхого Завета). Учебное пособие для студентов филологических вузов. – Мн.: Экономпресс, 1998. – 472 с.
12. См. CDLI Literary 000788 (Man and his God) composite. [Электронный ресурс] // URL: https://cdli.ucla.edu/search/search_results.php?SearchMode=Text&PrimaryPublication=man+and+his+god&MuseumNumber=&Provenience=&Period=&TextSearch=&ObjectID=&requestFrom=%D0%9E%D1%82%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%B8%D1%82%D1%8C.
13. Хрестоматия по истории Древнего Востока: Учебное пособие: В 2-х чч. / Под ред. М. А. Коростовцева, И. С. Кацнельсона, В. И. Кузищина. – Ч. I. – М.: Высш. Школа, 1980. – 328 с.
14. Я открою тебе сокровенное слово: Литература Вавилонии и Ассирии. Пер. с аккад. / Сост. В. Афанасьевой и И. М. Дьяконова. – М.: Художественная литература, 1981. – 352 с.

ХРИСТИАНСТВО И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 248.1

ОБРАЗ ПЛАЧА В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

В. С. Будянский

Российский государственный социальный университет

Центральной темой данной работы является обзор образа плача в Православной Церкви. Автор прибегает к аскетическому опыту Священного Предания и наследию святоотеческой экзегетики, рассматривая те характеристики и смысловые нагрузки, которыми наделён плач в православном вероучении. Определение значимости этого элемента христианской жизни актуализирует всю сферу духовного совершенствования каждого человека.

Ключевые слова: плач, слезы, сокрушение, прощение, аскетика, Предание, преображение, обожение.

THE IMAGE OF LAMENT IN THE ORTHODOX CHURCH

V. S. Budiansky

Russian State Social University

The main topic of this work is the review of the image of lament in the Orthodox Church. The author uses the ascetic experience of the Sacred Tradition and the heritage of the patristic exegetics, considering the characteristics and semantic load lamentation is endowed with in the Orthodox creed. The determination of the significance of this element of Christian life updates the whole sphere of spiritual perfection of each person.

Keywords: lament, tears, brokenness, forgiveness, asceticism, Sacred Tradition, transfiguration, theosis.

Обозначенная тема конференции призывает нас, прежде всего, к размышлению и глубокому анализу состояния человеческой цивилизации в наше время. Перед нами предстаёт образ как бы двух несоизмеримых, неравных реальностей, диалог и взаимодействие которых на протяжении всей человеческой истории проявлялись в различных формах и результатах. Одними из важнейших вопросов, на которые мы ча-

сто пытаемся найти ответ, – как соотносятся эти два столь уникальных мира? Насколько они самобытны по отношению друг к другу? Может ли один существовать в независимости от другого? И, если может, то каким образом?.. Эти и множество других вопросов погружают нас в то пространство, которое незримо окружает человека, сопровождает его, возможно и без его собственного внимания, на протяжении всей земной жизни. Это пространство – необъятный поток, океан человеческой мысли. Именно на его просторах мы становимся свидетелями рождения новой философской концепции, нового мировоззрения. Бурление толщи вод этого океана созидает культуру, преобразует опыт цивилизации в новую форму, новое достояние всемирной истории. В данном случае мы имеем дело с миром, человеческой культурой, на протяжении своей жизни принимающей всевозможные причудливые формы и образы. Однако поднимем взор чуть выше – и перед ним предстанет место встречи водного кипучего потока и невыразимого солнечного света, своими лучами достигающего самых глубин человеческой мысли. Правильнее было бы сказать – самого человека. Это таинственное соприкосновение неизреченного Света и человека и есть образное выражение темы конференции, темы нашего размышления.

Окружающий нас мир во всем, в каждой крупинке своей несёт последствия человеческих решений, он онтологически связан с состоянием человека [6, 315–318]. Именно православной антропологии известен и свойствен столь глубокий взгляд на проблематику взаимодействия мира и человека – двух взаимосвязанных частей тварной реальности. В рамках вступления также стоит отметить, что предметом нашего обзора будет не только упомянутая выше онтологическая связь всего творения и состояния человека, но и корреляция его и культуры, цивилизации, в призме православного антропологического знания.

Говоря более конкретно, мы имеем общение со следующим взглядом: вся Вселенная, весь мир зависит от духовного состояния человека, от приближенности его ко Господу. Человеку дана возможность преобразить мир через совершенствование самого себя в живительном потоке истин Евангелия, через собственное преображение реализовать дарованную Христом возможность Спасения. Спаситель, вырвав жало греха и смерти, открыл человеческой природе и личности путь к обожению [8, 3–32]. Плач в свою очередь признается Преданием первой ступенью и самим процессом, катализатором этого теозиса.

Как следствие, для нас было бы интересным обратить внимание на единую для обеих форм «диалога» точку, в которой и развивается, ка-

тализируется преобразование личности, развитие в ней добродетели и, если так можно выразиться, стяжание Самого Святого Духа. Мы обратим свой взор к той тематике, значение которой в Предании Православной Церкви невозможно недооценить или унизить. К той части духовного пути каждого из нас, которой многие Святые Отцы посвящают великое по своей значимости и уникальности назидательное слово. Мы постараемся обозреть образ плача и слёз в опыте нашей Церкви.

Прежде всего, нам предстоит сказать несколько слово относительно положения самой тематики плача в тексте Священного Писания. И, как следствие, попытаться обнаружить, выделить и отметить сопутствующие этому образу элементы и уточнения. Искомый и рассматриваемый нами образ хотя и может принимать различные формы в библейском тексте, однако встречается в большинстве книг⁶⁴, развиваясь и присутствуя на протяжении всего повествования. Не имея возможности в рамках сей работы уделить пристальнейшее и, правильное будет сказать, более системное, детализированное внимание употреблению слов и самого образа плача в тексте Ветхого Завета, мы, тем не менее, не можем опустить этот великий по своей значимости момент.

Итак, во-первых, обращая внимания на контекст употребления образа и тот фон, который окружает его, мы можем выделить следующие тенденции. Так, плач и пролитие слёз во многом сопутствуют страданиям и лишениям человека. К примеру, как передает нам текст Писания, первые “плачи” связаны со смертью отдельных личностей, как то:

- смерть ветхозаветных патриархов Исаака и Иакова (Быт. 27:41; Быт. 50:1–11);
- смерть Деворы (Быт. 35:8);
- смерть Моисея (Втор. 34:8);
- смерть Саула (2 Цар. 1:17);
- смерть Авенира (2 Цар. 3:31-32);

В ином случае, плач и слёзы сопровождают лишения и страдания людей в земном мире. Человек в Ветхом Завете изливает слезы, сетуя на свою немощь, слабость, перенося голод, боль и глубокую печаль. Так, мы можем упомянуть:

⁶⁴ Исключением могут являться некоторые книги Ветхого Завета - Левит; Иисуса Навина; Руфь; 1-я книга Паралипоменон и иные.. Или же, например, послания Святых Апостолов Нового Завета - 1-ое и 2-ое послания Петра; 1-ое, 2-ое и 3-е послания Иоанна; послание Иуды; послания Апостола Павла к Галатам, Ефесянам, Колоссянам, Фессалоникийцам, 1-ое Тимофею, Титу.

плач народа Израиля, ведомого Моисеем через пустынные земли, из-за голода и досады, некоего пристрастия к утраченному удовольствию (Чис. 11:10; Чис. 11:13);

плач дочери Иеффая о потерянном девстве (Суд. 11:37).

Отдельной парадигмой является тот «вид» плача, который сопровождает молитвенное предстояние человеческой души перед Господом. Очень часто мы можем видеть в тексте Священного Писания именно подобный образ пролития слёз. Для нас будет необходимым отметить этот феномен и рассмотреть его более тщательно, так как уже на этом этапе учение Церкви получает свой базис для мистического и богословского осмысления плача и сокрушения человеческого сердца. В рассматриваемом нами контексте слёзы молящегося, обращающегося ко Господу Богу с плачем, представляют собой великую ценность, нечто уникальное и значимое, качественным образом изменяющим молитвенное обращение и саму форму общения между божественным и тварным.

К примеру, именно о таком изменении идёт речь в молитвенном плаче страдающего Иова (Иов. 16:16–20). Иов сам свидетельствует о множестве лишений и страданий, множестве немощей и бед, «попущенных ему Богом». Измождённый, он, однако, утверждает, что «молитва же моя чиста», при этом упоминая, что «Чрево мое сторе от плача». Святитель Григорий Двоеслов усматривает в этом «страдании без злобы» и «возношении чистой молитвы», омытой слезами плача, прообраз страдания Самого Христа, не имеющего греха и злобы в отношении Своих мучителей. Слова Господа «Отче, отпусти им: не велят бо что творят» (Лк. 23:34), по замечанию святителя, соотносятся с тем самым образом чистой молитвы Иова [9]. И в таком свете мы обнаруживаем глубокую связь между человеком и божественным миром, явленную в слёзном молении.

Сейчас же нам следует остановиться на ещё одном тексте Ветхого Завета, голос которого не утихает в стенах храмов Церкви Христовой и по сей день. Литургическое значение Псалтири столь велико, что в рамках избранной проблематики этот текст приобретает великое значение и интерес. Итак, уже в первых псалмах мы встречаем образ плача псалмопевца Давида (Пс. 6:9–10). «Отступите от мене, вси делающие беззаконие, яко услыша Господь глас плача моего, услыша Господь моление мое, Господь молитву мою прият». И вновь перед нами предстаёт слёзное моление, сообщение плачущего человека в молитвенном аскетическом делании с Господом. Святитель Ио-

анн Златоуст в своих «Беседах на псалмы» обращает особое внимание на формулировку слов псалмопевца. Святитель указывает, что выражение «глас плача моего» имеет принципиальное, образующие значение. Без этой формулировки весь псалом подлежал бы вынужденному изменению. Он бы утратил то значение, которое приобретает благодаря ризам изливания слёз [5, 67].

Иоанн Златоуст также поднимает в своём толковании крайне важную для сей скромной работы тему – святитель обращает внимание на то, что «и глас, и плач называет здесь голосом не звук вопля, но душевное расположение и плачем не только слёзы глаз, но и слёзы души» [5, 67]. Данный принцип понимания плача не как физиологического процесса человеческого организма, но как усердного внутреннего делания, объёмлющее всего человека в его единстве, как процесс покаяния, трудоёмкой работы над собственным недугом усваивается и воспринимается православной аскетикой. Святым Отцам известен именно образ радикального изменения ума (μετάνοια), внутреннего сокрушения человека.

Синонимичное толкование, вновь предающее плачу образ усердного делания, труда, способного вознаградить человека, Иоанн Златоуст предоставляет на Пс. 125:6. Святитель замечает – плач подобен терпению в скорби и старанию в трудности [5, 440–443]. Отвергая уныние, но обращаясь в терпение, человек преуспевает на духовном поприще, «как сеятель, представляющий обильную жатву». Таким образом, мы обнаруживаем, что плач предстает перед нами не в виде некоего наказания или кары, но, напротив, как неотъемлемое средство укрепления веры человека, укрепления его души в аскетизме. Сокрушение сердца не послано Господом в наказание, чтобы преумножить скорбь человеческого рода, но ниспослано в виде средства, в виде таинственного дара утешения и пути преображения. Этот же принцип развивает и слово иного псалма (Пс. 83:7), представляющее плач как сожаление об утраченном блаженстве, об утраченном в грехе богообщении. Вместе с этим, изливание слёз является неким символом, сигналом жажды человеческой души своего спасения, залогом стремления к Вечной Жизни с Господом.

Тексты 68-го и 29-го псалмов (Пс. 68:11; Пс. 29:6) соотносятся Феодоритом Кирским и Василием Великим с плачем и скорбью учеников Господа нашего Иисуса Христа во время и после Его Страданий. Плач их, однако, был временным, скорбь не была постоянной [9]. Толкование Святых указывает с особой внимательностью на эту вре-

менность. Слёзы и плач представляют собой временный элемент человеческого жизненного пути, в эсхатологической перспективе обретающий своё завершение. На смену плачу шествует блаженство, восприятие Божественной Благодати. В итоге мы обнаруживаем, что уже Ветхий Завет подводит человека к принятию исцеления Спасителя, ко встрече со Христом.

Евангелие своей неизреченной силой и мощью открывает перед родом человеческим истину. Плач и слёзы, сокрушение сердца и внутреннее покаяние души не только не призваны покарать грешного человека, но становятся залогом утешения. Христос возводит человека от плача, совершая обетование утешения. Проблематика сокрушения сердца приобретает новое развитие в заповедях блаженства. Намеченный в Ветхом Завете путь, для которого плач был школой, усердием, острейшим переживанием страдания, во Христе Иисусе завершается, ниспосылается исцелённому человеку. Вместе с исцелением природы человека, с поправлением смерти и победой над жалом греха Спаситель дарует новую жизнь и человеческим слезам, возводит их на новую ступень лестницы духовного преображения. Слеза Ветхого Завета, слеза Давида, сообщающая глубину и чистоту молитве человека, приводящая его к близости Богообщения, Спасителем не прерывается, не отвергается. Напротив, Его словом вздыхание и плач приобретают характер заповеди, обретают новый, ясный и благостный эсхатологический образ. *«Блаженны плачущие, ибо они утешатся»* (Мф. 5:4).

Преподобный Ефрем Сирин, говоря о блаженствах пути христианина, указывает, что сам по себе плач и сокрушение о грехах своих уже является блаженством [2, 374]. Плач, знающий слово Христово, знающий глубину своего беззакония и святость даров Божиих, становится благом для проливающего слёзы человека. Он, прежде всего, не есть лишь излияние слёз, но постоянное сокрушение сердца, постоянное памятование о Господе, насыщение страхом Божиим [2, 376]. Слеза плачущего уже блаженна, так как предполагает в себе искреннее покаяние, истинное изменение жизни к лучшему, приближение к библейской заповеди о святости [2, 388].

Эта же мысль поддерживается и святителем Игнатием Брянчаниновым. Называя плач «благочестивой печалью верной души» [3, 229–230], святитель развивает слово Ефрема Сирина, указывая на блаженство самого состояния, сопутствующего и объемлющего зрение собственного греха [3, 262–263]. Ощущение собственной нищеты, своей немощи открывает для души возможность к очищению, к искоре-

нению из себя нечистоты греха, к обновлению своей жизни, к возвращению на путь Евангелия. Слезы же становятся катализатором этого очищения, средством и самим процессом. Крайне важно отметить, что мы не находим ни в словах святителя Игнатия Брянчанинова, ни в трудах преподобного Ефрема Сирина понимания и образа плача как наказания. Более того, он не мыслится святыми подвижниками как нечто враждебное человеку, нечто неизбежно отягчающее, вредоносное для его души. Напротив, Священное Предание открывает нам великую ценность этого блаженства, называя слезу «драгоценной жемужиной» и «святой водой» [2, 374]. Блаженство, ниспосылаемое Господом и открываемое человеческой душой, не может иметь в себе зла и характера страдания.

Плач не есть страдание, не есть недостаток человека, но рождается из рвения души к покаянию, из воздыхания о собственной немощи, о слабости и удобопреклонности человеческой воли ко греху. Преподобный Учитель Покаяния указывает, что плачу в скорби предшествует воздыхание. Воздыхание, говорит Ефрем Сирийский, дарует человеку «облегчение ума», отгоняет «мглу неведения» [1, 284–287]. Душа, устремляясь через это воздыхание к покаянию, которое направляет её ко спасению, обретает плач и излияние слез. На возникающий у нас вопрос «Отчего же?», преподобный Ефрем Сирийский отвечает: от несказанной радости, сопутствующей встрече души с Богом. Очищается плачущая душа от беззакония и тяжких разрушений, учинённых врагом человечества (Ефрем Сирийский использует в данном контексте выражение «возложенное змием бремя») именно той любовью, в которой и совершается воссоединение Отца с блудным сыном – душой человека.

Таким образом, подводя итог вышесказанному, мы можем примерно выделить несколько элементов и характеристик плача, открывающихся в учении Православной Церкви:

Плач и слёзы не есть наказание или кара за прегрешения человека.

Они не есть некий изъян или болезнь человеческой поврежденной природы.

Они не являются сами по себе страданием.

Но плач и слезы есть дар Господа страдающему человеку. Тот способ, который побеждает страдание и изнуряющие душу страсти, катализирует преобразование христианина.

Тем не менее, наряду с заповедью об утешении плачущих (Мф. 5:4; Лк. 6:21) и вообще образе слёз, которые возводят человека ко

утешению (Лк. 7:32; Лк. 7:38; Ин. 16:20; Ин. 20–21) мы можем найти в тексте Евангелия достаточно устойчивую формулировку «плач и скрежет зубов», встречающуюся часто на протяжении повествования (Мф. 8:12; Мф. 13:42; Мф. 13:50; Мф. 22:13; Мф. 24:51; Мф. 25:30; Лк. 13:28). Перед нами встает вопрос – каким образом осмыслить и описать данную проблему? Православное Предание предоставляет нам ответ и разрешение, ещё глубже и строже оценивая феномен плача в свете своего богатейшего аскетического опыта. Учение Церкви открывает перед человеком новую грань его сокрушения в немощи, утверждая новую силу и значение плача для души человека Нового Завета, пережившего сущностную встречу с Божественным. Земной искренний плач, по слову аскетического наследия Православной Церкви, не может мыслиться в отрыве от утешения. Если человек проливает слёзы, то он обретает и обретёт последующее утешение. «Плач и скрежет зубов», в свою очередь, не являются наказаниями сами по себе. Плач этот предстает в виде наказания поскольку не имеет утешения. Не Сам Господь поражает грешника сокрушением и скорбным излиянием слёз, но человек проливает их по своему естеству, по полученной некогда милости Божией.

Так, преподобный Иоанн Лествичник посвящает целый отдельный сегмент своей «Лествицы» учению о «радостотворном плаче». Называя этот феномен духовной жизни «блаженной радостной печалью святого умиления», святой подвижник часто утверждает неразрывность плача и утешения [4, 147]. Пребывание в постоянном и непрестанном плаче дарует непреходящую духовную радость, празднование души, в конечном итоге приводящие к «истинному умилению». Истинное умиление, в свою очередь, рождает утешение как неотделимую часть делания искреннего сокрушения [4, 153]. Иоанн Лествичник указывает, что радость и праздник не могут присутствовать в жизни «осуждённых в темнице», из-за чего излияние слёз и возводит человека в «радость неизреченного света» Божия [4, 153]. Лествица указывает и на иной конкретный образ блаженного, благодатного плача, приводящего к духовной радости души, называя его «брачной одеждой», [4, 154]. И вместе с этим, мы можем встретить образ плача как укоренившейся скорби кающейся души, возводящей к последующему умилению, подразумевающей наследование утешения [4, 161].

Преподобный Симеон Новый Богослов развивает этот принцип, слова Иоанна Лествичника. У обоих подвижников аскетизма мы можем заметить понимание слёзного покаяния как «второго Крещения»

– если Крещение способно очистить человека от греха, исцелить его и привести к совоскресению со Христом, то Покаяние имеет силу очистить грехи уже исцелённого, вернуть к истинному пути отвернувшегося от него христианина [4, 146] [7, 295]. Отмечая скорбность и труд покаяния, они с такой же уверенностью постулируют связь его с духовной радостью, которая становится плодом всего аскетического делания [7, 291]. Преподобный Симеон со строгим вниманием говорит о «сладоности слёз», наполняющей внутреннее сокрушение христианина. Эта сладость слёз, совершенствуясь во всеобъемлющей любви и сострадании к людям, миру, Господу, в конечном итоге возносит человека к очищению от греха и теозису [7, 293].

Подводя итог пройденному пути, стоит отметить, что рассмотренная нами проблематика и принцип плача признаются Священным Преданием как непрерывный и неотделимый элемент человеческой жизни. Плач может продолжаться и присутствовать на протяжении всего земного странствия души [2, 393]. Целая плеяда Святых Отцов и подвижников отмечает значимость и длительность слёзного аскетического делания для каждого из членов Церкви – преподобный Ефрем Сирийский, преподобный Иоанн Лествичник, преподобный Симеон Новый Богослов, святитель Иоанн Златоуст, святитель Игнатий Брянчанинов. Мы же, осознавая то, что плач – крайне близкое, глубокое и сложное явление нашего существования, должны обратить на него внимательный, осторожный взор. Человек двадцать первого века взирает на всё обилие плодов секуляризации предшествующих столетий. И лишь обладая очищенным от помутнения оком, он способен сделать решительный и верный шаг ко своему Спасению, шаг к Церкви Христовой, шаг к Самому Спасителю.

Литература

1. Ефрем Сирийский, преп. Творения. Покаяние. – М.: Сибирская Благовонница, 2016. – 797 [3] с.
2. Ефрем Сирийский, преп. Творения. Страсти и Добродетели. – М.: Сибирская Благовонница, 2016. – 861 [3] с.
3. Игнатий (Брянчанинов), свт. Избранные творения. – М.: ООО «Духовное преображение» 2017. – 816 с.
4. Иоанн Лествичник, преп. Лествица, возводящая на небо. – 9-е изд. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2015. – 592 с.
5. Иоанн Златоуст свт. Беседы на псалмы. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2017. – 640 с.

6. Давыденков Олег, прот. Догматическое богословие: Учебное пособие. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. – 624 с.

7. Илларион (Алфеев) митр. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви: Вече, 2013. – 4-е изд. – 448 с.

8. Леонов Вадим, прот. Основы православной антропологии: Учебник. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. – 456 с.

9. Сайт православной экзегезы ЭкзегетЪ.RU // URL: <https://ekzeget.ru/> (Дата обращения 18.03.18)

УДК 250.5

К ВОПРОСУ О ТЕОЛОГИИ КАК НАУЧНОЙ СПЕЦИАЛЬНОСТИ

Н.А. Дементьев

Российский государственный социальный университет

В статье делается попытка определения богословского метода, выделяется предмет изучения и критического анализа аргументов против теологии как научной специальности. Автор рассматривает теологию как дисциплину с собственной строгой методологией и предметом исследования, с характерным разделением на два уровня отношения к научному знанию.

Ключевые слова: *теология, религиоведение, наука.*

ON THE QUESTION OF THEOLOGY AS A SCIENTIFIC DISCIPLINE

Nikita Dementev

Russian State Social University

The article attempts at analysing the theology method, determining the subject of study and critical analysis of arguments against theology as a scientific discipline. The author views theology as a scientific discipline with its own strict scientific methodology and subject of study with a characteristic division into two levels of attitude to scientific knowledge.

Keywords: *theology, religion studies, science*

Дискуссия на тему теологии уже давно развернулась в нашей стране. Особенности исторического развития универсума наук в России обусловлены особым поворотом отечественной истории. На Западе теология становится краеугольным камнем всего гуманитарного знания, прочно укрепившись в списке научных специальностей и дисциплин университетского образования. Однако само наличие подобной дискуссии открывает теологии возможность подробного анализа отношения к жизненному миру верующего, структуры и природы знания, а также осмысление методологических оснований научной деятельности. Особую остроту данный вопрос приобретает в свете наличия разных исследовательских программ, использующих различные методологические подходы.

Нужно отметить необходимую полемичность данного текста, направленного на рассмотрение ряда критических замечаний и аргументов против признания теологии, а именно против утверждение Министерством образования Российской Федерации Госстандарта по теологии. Одна из линий аргументации против сводится к беспредметности теологии как «учения о Боге» [5, с. 49]. Но стоит отметить, что теология со времён Пьера Абеляра определяется как дисциплина священной науки, охватывающей широкий спектр христианских учений. Также, по утверждению Этьена Жильсона, «теология должна включать в свое знание о Боге, сведения обо всей совокупности бесконечного бытия» [5, с. 82]. Таким образом, по мнению некоторых критиков, богословие недопустимо широко определяет предмет своего изучения. Но с этим утверждением нельзя согласиться. Первым грубым допущением при построении такого рода аргументации является отождествление современного богословия со средневековой схоластикой. Так Ф. Г. Овсиенко утверждает что В XIII в. Фома Аквинский, указывал на общность предметного поля средневековой философии и теологии. [5, с. 54]. Однако большинство современных зарубежных и отечественных теологов не может сойтись с Аквином по определению теологии как науки «о Боге и всех вещах в их отношении к Богу». Так же, как современный психолог не может определить предметом своей науки душу, так и теолог не согласится с устаревшими определениями, хотя и необходимо отметить, что предметная область изучения очерчена предшествующими ему мыслителями и учеными.

О предмете изучения

Для выяснения предмета теологии необходимо обратиться к истории её происхождения. Хотя становление теологии большей частью связано с развитием христианства, она имеет и до христианские корни. Древние греки называли теологами (θεολόγοι) авторов учений о Богах (θεολογία), например, Гесиода или Гомера. У Аристотеля мы находим теологию в качестве «учения о божественном» (φιλοσοφία θεολογική), высшей формой философии, тождественной первой философии. Развитие этой мысли Аристотеля послужило причиной выделения богословия из философии в отдельную дисциплину Отцами Церкви. Уже Иоанн Дамаскин различает в теологии то, что «всейя естественным образом», и то, что «открыто через закон и пророков, а потом и через едиnorodного сына» [3, с. 223]. После проникновения трудов Авверроэса на запад и там начинается процесс осмысления отношения и соотношения различных частей и направлений богословия. Фома Аквинский, уточняя мысль Иоанна Дамаскина, вводит различие теологии *scientia divina*, выступающей в роли высшей умозрительной науки, и *sacra doctrina* – теологии богооткровенной, то есть ограниченной *lex aeterna* (вечным законом). Именно здесь и благодаря этому различению теология занимает свое место в европейском университете. Позже Шлейермахер окончательно оформляет схоластическое представление о теологии как о науке, осмысляющей опыт, интуицию, «исходящую из объекта, отпечатанного в субъекте» [1, с. 16], человеческого переживания в преломлении конкретного церковного общества.

Таким же образом, мы можем представить философию как общую систему представлений об устройстве мира, и месте человека в нём, при этом каждый человек будет занимать своё место в данной системе задумываясь и воспринимая вопросы окружающего его мира и среды. Такая форма философии может послужить философской интуицией для построения системы и стать началом для рефлексии в институциональном смысле. В области философского знания мы можем выделить два уровня: уровень философских интуиций и уровень аналитический, которые соотносятся друг с другом как область исследования с исследуемой дисциплиной. Аналогично и теология, с тем лишь уточнением, что нам следует различать общую систематическую рефлексию, для которой характерен синтез мышления о своем месте в Церкви и месте Церкви в обществе, и совокупность структур, занимающихся изучением формализованных религиозных норм от неё: «напротив, требуется максимально точное и в каком-то смысле «бездум-

ное» исполнение определённого набора процедур, нацеленных на получение конкретного частного результата: решения определённой научной проблемы» [2, с. 74]

Таким образом, происхождение христианского богословия сопряжено с процессом формирования теологии как широкого комплекса наук о Церкви, изучающих институционные формы религиозной жизни, и теологии как вероучения конкретной церковной общины. Вопрос же о различении уровней решается принятым набором процедур рецензирования и оппонирования.

О богословском методе

Несмотря на множество традиций внутри богословия и специализаций в каждой из них, всё же можно выделить ряд общих элементов, складывающихся в одну систему, которую можно назвать богословским методом. В качестве формулировки может послужить определение богословский метода К. О. Польскова: «соотнесение культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции, с целью выявления его предельных (сотериологических) смыслов» [6, с. 96]. Термин формализация в данном случае понимается как фиксация нормы религиозного сознания в учении Церкви в форме, в которой оно может быть доступно для верифицируемого изучения. То же, что не подлежит формализации, лежит вне богословия как науки и принадлежит к другой сфере рефлексии, в которой может послужить ученому богослову в качестве философской интуиции, импульса, побуждающего к изучению определённой проблемы. Сам по себе такой опыт интуиции научной теологией не изучается, хотя и существует в предании церкви и тесно связан с опытом религиозной жизни, который, в свою очередь, в формализованных и поддающихся верификации формах является непосредственным предметом изучения теологии.

Верующие люди основывают свою норму религиозного сознания на Божественном Откровении, результатом формализации которого является предмет исследования богослова. Но в отношении исследователей, не разделяющих религиозного мировоззрения, нельзя говорить о признании этих формализованных норм и вообще любого Откровения, а статус науки предполагает общедоступность изучаемого предмета. Как замечает Фридрих Григорьевич Овсиенко, «Поскольку католическая (и не только католическая – Ф. О.) теология изначально базируется свою рефлексиию на церковном вероучении, формулируемом

Магистериумом (Учительством Церкви) на основе Божьего Откровения, постольку сфера свободы в католической теологии ограничивается указанным вероучением» [5, с. 53]. На этом основании Фридрих Григорьевич делает вывод об ограниченности, вызванной конфессиональной ангажированностью богословия. Но такое представление неверно: теология как наука не ограничивает свои возможности церковной доктриной, так как неизменные части этой доктрины (догмат и канон) являются не предпосылками, а объектами изучения. Именно поэтому в вышеприведенном определении говорится не об изучении Откровения или получения религиозного опыта, а об исследовании в рамках определённой традиции уже устоявшихся и формализованных норм религиозного сознания. Можно ставить вопрос истинности Никео-Цареградского Символа веры, но факт его влияния на историю церкви поставить под вопрос никак не возможно.

Так как норма религиозного сознания формализуется в истории церкви в виде Священного Писания и Предания, то одной из задач теолога при решении того или иного вопроса будет его соотнесение со Священным Преданием и Священным Писанием. Имея же дело с мистическим опытом, научное богословие опирается не на сам этот опыт, а на результат его формализации Церковью. Таким образом, при соотнесении той или иной проблемы с жизнью святых богослов изучает нормы, уже принятые церковным сознанием в виде доступном всеобщему обозрению и изучению. Сам же процесс рассмотрения может проходить в контексте той или иной теологической школы, в рамках которой уже происходит рассмотрение конкретного учения.

Однако анализ определённого явления нельзя сводить к сравнению со Священным Писанием или Священным Преданием. Понятие богословского соотнесения означает особое понимание религиозной нормы, иначе говоря – процесс богословского соотнесения. есть герменевтический процесс.

Отношение теологии и религиоведения

В свете вышесказанного может возникнуть вопрос: «Не дублирует ли теология религиоведение?».

Сегодняшнее религиоведение стремится видеть себя восприимчивой «science of religion» [5, с. 48] (термин был предложен Максом Мюллером в XIX веке), хотя необходимо заметить, что не всё отечественное религиоведение видит своих предшественников до 1917 и речь идёт не только о духовных академиях, но и об академических ав-

торах и религиозных философах, работавших в стенах дореволюционных университетов. Используя устоявшиеся архетипы анализа религиозных форм, религиоведение применяет терминологию современной социологии, феноменологии, психологии, философии. Внутренние же закономерности религиозных норм предметом изучения не являются, а отличия образовательных систем отражено в Федеральном государственном образовательном стандарте высшего образования, где изучению теологии вероучения уделён лишь обзорный курс.

Нельзя обойти вниманием и методологическую проблематику неотделимую от поставленного вопроса. Существует государственный стандарт высшего образования, в вузах по направлению «Религиоведение» соответственно учебным планам организован образовательный процесс. При этом регулярно проводятся конференции на тему «Религиоведения как междисциплинарное направление», на которых многие выдающиеся представители дисциплины критически высказываются о предметной области последнего. Например, В. К. Шохин пишет о «предметной аморфности религиоведения, при размытости границ «науки о религии» с другими областями знания» [8, с. 36], а Т. Бенсон подчеркивает, что «Царство эрудиции в изучении религии с его открытостью к широчайшему простору методов и перспектив представляется слишком широким для того, чтобы быть квалифицированным в качестве отдельной дисциплины знания... Вопрос не в том, что входит, а что не входит в её сферу!» М. Ю. Смирнов отмечает, что «методологическая недостаточность ведущих парадигм классического религиоведения побуждает выросшие из него конкретные направления, некогда запряженные в общую повозку «науки о религии», к самоопределению и поиску собственных, отличающих их от других, методов познания» [7, с. 163]. Иными словами, религиовед должен быть специалистом по всем вопросам, начиная с водоснабжения в Мекке и заканчивая влиянием решений II Ватиканского собора. При анализе предметной области обнаруживается крайняя историческая изменчивость. Дисциплина занимается и теологией религии (так называемым «теологическим религиоведением» [5, с. 54]), и общими вопросами генезиса религий, и отношением и развитием взаимосвязей с другими сферами знания и жизни общества (религиоведческая этнология, психология религии, «религия и наука», «религия и искусство»). При этом выдвигается тезис о принципиальном несоответствии научным требованиям учёных-теологов в связи с конфессиональной ангажированностью, но упускается из вида, что от аспи-

рантов не необходимо исповедание веры, а на защитах кандидатских или докторских работ не требуется ничего, кроме владения предметом. При этом следует заметить, что Ф. Г. Овсиенко отмечает остро стоящую проблему конфессиональной ангажированности и в религиоведении, что, вероятно, связано скорее с большей компетенцией, например, христиан в теологии своей веры.

Заключение

В заключении хотелось бы резюмировать сказанное. Итак, для теологии характерно разделение на два уровня: 1) теология вероучения, не являющаяся и не претендующая на статус научной специальности; 2) теология как соотнесение культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания. Теология как наука имеет герменевтическую направленность, критерием которого выступает норма религиозного сознания, и изучает только формализованные формы Священного Предания и Писания. Теология может соотноситься с религиоведением лишь по причине предметной аморфности и размытости границ последнего.

Литература

1. Антисери Дарио и Реале Джованни Западная философия от истоков до наших дней. – Том 4. – СПб.: Петрополис, 1994. – 838 с.
2. Антонов К. М. Теология как научная специальность // Вопросы Философии – 2012. – № 6. – С. 73–84.
3. Дамаскин Иоанн. Полное собрание творений. – СПб.: Издательство Императорской Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1913. – Т. 1.
4. Жильсон Этьен. Философ и теология. – Москва, Гнозис, 1995. – 192 с.
5. Овсиенко Ф. Г. Сферы изысканий религиоведения и теологии и специфика постижения ими рассматриваемых объектов // Религиоведение – 2004. – № 3 – С. 48-60.
6. Польсков К.; О. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. – 2010. – №7. – С. 93–101.
7. Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России // СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии – 2013. – С. 163–165.
8. Шохин В. К. Теология // Введение в богословские дисциплины. – 2002 – 36 с.

ПОСТХРИСТИАНСТВО: АПОЛОГИЯ МИРОВОГО БЕЗБОЖИЯ

*А. Е. Дубровин
Пензенская духовная семинария*

Настоящая статья сравнивает нравственные проблемы современной цивилизации с путями развития первой цивилизации потомков Каина и даже римской империи эпохи своего заката. Автор настаивает на недопустимости термина «постхристианство», поскольку нравственные законы, данные Господом нашим Иисусом Христом, настолько высоки, что будут актуальны всегда.

Ключевые слова: *нравственность, нравственные проблемы современности, постхристианство, следование заповедям.*

POST-CHRISTIANITY: APOLOGY OF WORLD ATHEISM

*A. Dubrovin
Penza Theological Seminary*

The present article compares the main moral problems of the modern civilization with the ways of development of the first civilization of Cain's descendants and even with the ones of the Roman empire at its decline. The author insists on inadmissibility of the term "post-Christianity", for the moral laws, given by our Lord Jesus Christ, are high enough to stay urgent forever.

Keywords: *morals, modern moral problems, post-Christianity, compliance with the commandments.*

В рассуждениях о сущности человеческой природы богословие оперирует двумя основными понятиями: образ и подобие Божие в человеке и первородный грех. Приобретая образ Творца, человек получает качества, которые свойственны Ему: разум и свобода воли, способность к творчеству, духовность, даже бессмертие, которым обладает наша душа. Подобие же отражает степень проявления Божественного дара в нашей жизни, уподобление Богу в добродетели, насколько это возможно для человека. Первородный грех существенно изменил

первозданную гармонию человеческого естества – его последствия повлияли на нашу природу, внося такие чужеродные компоненты, как смертность тела, страдания и болезни, а также удобопреклонность ко греху. Грех, проникший в природу, неизбежно оказывает тлетворное влияние на всю жизнь человека. Именно это сочетание нашей свободной воли и обилия соблазнов и искушений мира подводит нас к основной проблеме, которую человек решает на протяжении всего своего существования, – к выбору между добром и злом.

Интерес к данной теме возникает давно – первые упоминания о подобном нравственном выборе находим ещё в 4 главе книги Бытия, когда Господь вразумляет Каина, удерживая того от греха. Тема двух путей – пути добра и зла, открытых для человека, – встречается в тексте Священного Писания (Втор. 30:19–20, Пс. 33:14–15, 1 Пет. 2:16). Примерно о том же говорится и в другом литературном памятнике первых веков христианства – Дидахе. Вопросам нравственного выбора посвящено множество статей и исследований, писем и проповедей, но тем не менее актуальность проблемы сохраняется. Ситуация усугубляется и тем, что современное общественное мнение определяет рамки запретного и дозволенного весьма произвольно. Многие из того, что на протяжении тысячелетий однозначно порицалось в христианской среде, сегодня считается допустимым или «личным выбором каждого». Проблема в том, что выбор, который человек считает свободным, таковым не является. Настолько укоренились страсти в нашей природе, что искажается образ мышления человека, а все его творческие силы могут направляться не на борьбу со страстями, а на их удовлетворение. Ещё в начале книги Бытия Господь призывает Каина именно к такой борьбе с грехом: «И сказал Господь [Бог] Каину: почему ты огорчился? и отчего поникло лице твое? если делаешь добро, то не поднимаешь ли лица? а если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним» (Быт. 4:6–7). Если человек избирает более лёгкий путь и отказывается от борьбы, со временем становится рабом греха и теряет связь с Богом. Не потому, что Господь отвернулся от грешника, но сам человек лишает себя общения с Ним. Так, после убийства Авеля Каин уходит в землю Нод, пытаясь бежать «от лица Господня». Цивилизация каинитов основана на агрессивной борьбе с окружающим миром, в ней практически исчезла память о Боге, а оттого и плодами подобного развития становятся не только орудия из меди и железа, гусли и свирели или шатры для пастухов, но и оружие и даже двоежёнство и про-

ституция. Имена каинитов, согласно анализу профессора А. П. Лопухина, только подтверждают отступление от Бога и развитие пороков внутри общества. Смешение родов каинитов и потомков благочестивого Сифа вместо оздоровления первых привело к растлению практически всего человечества и его гибели.

Параллель более чем очевидна: современное человечество активно стремится вперёд, по пути научного прогресса, в своём развитии часто отставляя религиозные нормы в сторону как нечто устаревшее. Мы проникаем в глубины макро- и микрокосмоса, исследуем генетику и ведём разработки по созданию ИИ – а душа и её жизненные потребности остаются для нас terra incognita. Мы пытаемся связаться с братьями по разуму через программу SETI – и не можем найти час в день для молитвы Творцу и Создателю, планируем экспедиции на Марс – и не можем зайти в храм неподалёку. «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф. 16:26).

Понятие «постхристианского мира» не является уже чем-то новым. О проблемах общества в современной Европе колокольным набатом звучали статьи ещё в 2011 году, а точное описание этого термина предложил прот. Владислав Цыпин в своей публикации 2015 года: «Постхристианская Европа – это не восстание революционных радикалов былых времен против устоев старого мира, вместо которого они стремились здесь и сейчас, немедленно построить Царство Божие на земле – хилиастская закваска революционных движений средневековой и новой Европы очевидна. У постхристианской и постмодернистской Европы иной пафос – устроиться так, как если бы Господь Иисус Христос не приходил никогда в этот мир». Но дело в том, что без Христа человечество скатывается до эпохи древнего Рима с его пресыщенностью и поиском всё более изысканных наслаждений, после которых столь же «культурно» можно уйти из этой жизни в вечное небытие. Достаточно просто перечитать описание быта римской знати – и мы легко узнаем тенденции современного общества. Чего стоит, например, прототип капсулы для эвтаназии, предложенный обществу совсем недавно; или радикальное изменение риторики Святого Престола по отношению к лицам нетрадиционной сексуальной ориентации; или возникновение в некоторых протестантских церквях института женского священства. Подобные вещи, далёкие от норм и принципов христианской веры, вполне могли бы появиться в обществе, совершенно не знакомом с учением Христа или не принявшим его изначально. Но здесь другое – тенденция постепенных уступок, направ-

ленных на либерализацию церковной доктрины по отношению к однозначно определённым грехам (см. 1 Кор. 6:9–10), некая адаптация религии под человеческие слабости.

Таким образом, общество возвращается к фарисейским методам обхождения «неудобных» запретов в религии, лишая её своей основной цели – возможности человека воссоединиться с Богом. «Берегитесь закваски!» Отказ от христианских норм в современном обществе ради временных (и сомнительных) удовольствий – не что иное, как повторение предательства Иуды. Евангельские ценности по своей сути вечны и непреложны, поскольку направлены на развитие и уподобление человеческой души вечному и неизменному Богу. Невозможность для современного человека в полной мере исполнять заповеди Спасителя или хотя бы исполнять то, что было естественно для христиан первых веков, есть показатель серьёзного духовного повреждения человеческой природы, но никак не повод отказаться от исполнения. По аналогии с реабилитационным периодом восстановления после травмы, необходимо подбирать грамотную посильную нагрузку для укрепления в вере и делах благочестия. Через участие в молитвах и Таинствах, в повседневных делах, наполненных любовью ко Господу и ближнему своему, постепенно приходя «от силы в силу», со временем и по милости Господа сподобимся вернуться к тому первообразу, к которому мы призваны Спасителем.

Литература

1. Закон Божий. Об образе и подобию Божию. Прот. Серафим Слободской [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Slobodskoj/zakon-bozhij/61.

2. Толковая Библия. Толкование на книгу Бытия. Александр Павлович Лопухин [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_01/4.

3. Молодец Петру. Европа и её ценности / Пер. с румынского Родиона Шишкова // Familia Ortodoxă [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: <http://pravoslavie.ru/54602.html>.

4. Протоиерей Владислав Цыпин. Европа христианская и постхристианская. [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: <http://www.pravoslavie.ru/79691.html>.

5. Миронов В. Б. Древний Рим. Римские нравы, быт и повседневная жизнь [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: <https://culture.wikireading.ru/5803>.

ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЕСПЕЧЕНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРИХОДА КАК ФОРМА ЦЕРКОВНОЙ МИССИИ

Н. В. Зыкова

Пензенская духовная семинария

В статье рассмотрены основные направления и проблемные места информационных связей Церкви и общественности, сформулированы задачи информационной миссии Церкви, а также выдвинута гипотеза о необходимости наличия на приходе специалиста по информационному обеспечению.

Ключевые слова: *связи с общественностью, пиар, Церковь, приход, миссия, специалист по информационному обеспечению.*

INFORMATION SUPPORT OF PARISH ACTIVITY AS A FORM OF THE CHURCH MISSION

N. Zykova

Penza Theological Seminary

The article considers the main directions and problems of information communications of the Church and the public, formulates the tasks of the information mission of the Church as well as puts forward the hypothesis of the need for an information support specialist in the parish.

Keywords: *public relations, PR, Church, parish, mission, information support specialist.*

Вопрос о том, нужен ли Церкви PR, на протяжении вот уже нескольких десятилетий является спорным, несмотря на то, что «распространять благую весть – это неотъемлемая задача Церкви с апостольских времен» [1].

Основная трудность в восприятии термина Public Relations (букв. с англ. – публичные отношения, связи с общественностью, отношения с общественностью, общественные связи, общественное взаимодействие; сокращённо PR – пи-ар) связана с наличием огромного числа дефиниций, каждая из которых отражает очень разные задачи и на-

правления данной деятельности. Так, понятие пиара в сознании общественности зачастую связано с рекламой, менеджментом, журналистикой и маркетингом. Можно говорить и о косвенной связи пиара с пропагандой и манипуляцией.

В русском языке имеющие одно происхождение термины «PR» и «связи с общественностью» получили разную смысловую нагрузку. Согласно документам Национального корпуса русского языка⁶⁵, термин «связи с общественностью» чаще употребляется, когда речь идет об учебной дисциплине, её преподавании, научном исследовании, официальных документах, формальном наименовании должностей, а термин «PR» обычно характеризует конкретную деятельность специалистов по связям с общественностью и её результат. Таким образом, в повседневной жизни между учебной дисциплиной и реальной деятельностью есть существенные различия: цель PR – добиться результата, навязать своё мнение, а связи с общественностью ориентированы на диалог; PR признает любые средства, а связи с общественностью – только законные; термин «связи с общественностью» имеет положительную коннотацию, а «PR» – нейтральную или отрицательную.

Поскольку в задачи автора статьи не входит подробно разбираться в нюансах различных определений понятия Public Relations и доказывать, что два вышеупомянутых термина по сути являются тождественными, предлагается та дефиниция, которая, вероятно, не вызовет споров ни в научном, ни в православном мире: «PR – это искусство и наука достижения гармонии с внешним окружением посредством взаимопонимания, основанного на правде и полной информированности». В контексте сказанного необходимо добавить ещё один существенный тезис – и пиар в Церкви начнет работать: Церковь должна в любых условиях говорить одно и то же – Божию правду.

По мнению руководителя Информационно-издательского отдела Саратовской епархии игумена Нектария (Морозова), Церковь не должна заниматься пиаром по нескольким причинам, и в первую очередь потому, что для создания положительного образа чего-либо пиар использует не совсем чистые технологии, а во-вторых – пиар в Церкви не работает. «Конечно, надо информировать о том, что где-то регулярно совершаются богослужения, где-то проходят какие-то мероприятия, какие-то дела делает Церковь – общие, всем миром. Это совершенно

⁶⁵ Национальный корпус русского языка. [Электронный ресурс]. URL: www.ruscorgo.ru (дата обращения: 30.03.20018)

естественно, но это не пиар <...> Но гораздо, неизмеримо важнее помочь людям, обществу, если угодно, увидеть, почувствовать ту благодатную, ту таинственную жизнь Церкви, которая нам самим однажды открылась, овладела нашими сердцами, заставила в неё войти и в ней остаться. Какие средства для этого использовать? Наверное, те, которые в своё время помогали нам, это то, что мы угадываем как-то интуитивно. Это творческий процесс, шаблоны тут неуместны» [2].

Безусловно, из этого не следует вывод о необходимости полного молчания Церкви в то время, когда интерес россиян к религии всё больше возрастает, а политическая ситуация, складывающаяся в нашем государстве, благоприятствует развитию Церкви как одного из социальных институтов.

Одной из форм, прописанных в Концепции миссионерской деятельности Русской Православной Церкви, является информационная миссия: «Это православное свидетельство самым широким слоям населения через все доступные средства массовой информации, а также через организацию приходских библиотек и издание специальной миссионерской литературы. Для результативной работы в средствах массовой информации необходимо:

- активно осваивать информационное пространство, используя всё многообразие новейших информационных технологий (радиовещание, телевидение, интернет и печатные СМИ);

- придать миссии в информационном пространстве упреждающий характер, что предполагает быстрое реагирование на происходящие в обществе события, а также их своевременную христианскую оценку для формирования общественного мнения» [3].

Наиболее важная задача в информационной сфере, поставленная Архиерейским Собором 2013 года, – это «наполнение информационного пространства достоверными сведениями о церковном служении, в центре которого находятся проповедь о Христе и пастырский ответ на вызовы современности» [5].

И поскольку мы признаем, что пиар в первую очередь является наукой со своими методами, технологиями и многолетней историей развития, то его элементы неизбежно должны, проникают и будут проникать в работу церковного специалиста, занимающегося информационным обеспечением. Наша задача сегодня – лишь определиться с теми технологиями и приёмами, которые допустимы в церковной жизни, и теми, к каким прибегать нельзя. И этот принцип избирательности не является чем-то новым, применимым лишь в отношении пиара, –

чтобы защитить и сохранить свою духовную и культурную самобытность, при этом адекватно воспринимая окружающий нас современный мир, мы ежедневно стоим перед выбором. От того, что медицина занимается искусственным прерыванием беременности или вопросами клонирования, мы не отказываемся от услуг врачей, и когда слышим о плохих фильмах, не перестаем знакомиться с произведениями кинематографического искусства высокого качества.

В своём исследовании современных форм коммуникационной деятельности Русской Православной Церкви это подчёркивает и В. Л. Михальченко: «Мощная генетическая фаза церкви в современных условиях использует и опирается на изобретенные в сфере паблик рилейшнз технологии. Выступления церковнослужителей перед общественностью, встречи со светской элитой и первыми лицами страны, взаимодействие с научным сообществом, участие в социальных инициативах и благотворительности – лишь малая толика той общественной деятельности, того контакта с обществом, которые проводит сегодня Московский патриархат» [4].

Любое проявление церковной активности – богослужение, проповедь, социальная деятельность или духовное воспитание – можно рассматривать как коммуникационный акт, несущий миру евангельское благовестие. Однако каждым из этих направлений должен заниматься подготовленный грамотный специалист, обладающий определенной системой знаний, умений и навыков и получивший зачастую соответствующее образование. Священнослужитель или преподаватель воскресной школы не может полагаться на интуицию в своей профессиональной деятельности. Почему же мы должны идти другим путем и отдавать на откуп «интуиции» информационную обеспеченность работы данных специалистов?

«Качество информационной работы во многом зависит от того личного внимания, которое ей уделяет архиерей. В противном случае нельзя ждать значимых результатов от епархиальных информационных подразделений. В частности, необходимо, чтобы руководитель соответствующего отдела имел прямой рабочий контакт с архиереем. К сожалению, это пока не всегда так, хотя во многих епархиях мы видим успешные примеры активного информационного присутствия при участии епархиального Преосвященного», – отмечает Святейший в своем докладе на Поместном соборе РПЦ [1].

Однако прямой рабочий контакт руководитель епархиального информационного отдела должен иметь и с каждым приходом в епар-

хии, так как без этого взаимодействия ни о какой деятельности отдела не может быть и речи.

Насколько же важно заниматься информационной работой в каждом конкретном приходе и как грамотно на местах использовать пиар-технологии, чтобы, по мнению ряда представителей православной общности, это не привело к «коррозии» Церкви? Ответ на последний вопрос является ответом и на первый. Заниматься информационной работой на отдельном приходе ни в коем случае нельзя на уровне интуиции – то есть так, как зачастую это происходит сегодня.

Ни для кого не секрет, что информирование о жизни прихода в настоящее время осуществляется недостаточно эффективно. Причём в работе специалиста по связям с общественностью в Церкви нуждаются как сами прихожане – общественность церковная, так и люди, пока находящиеся за оградой храма, коммуницировать с которыми приходится в том числе посредством СМИ. Таким образом, вновь обращаясь к определению, данному Сэмом Блэком, о том, что «PR – это искусство и наука достижения гармонии с внешним окружением посредством взаимопонимания, основанного на правде и полной информированности», мы понимаем, что в задачи PR-специалиста каждого конкретного прихода входит выстраивание гармоничных взаимоотношений с прихожанами, людьми невоцерковленными и средствами массовой информации. На первом же месте здесь всегда будет стоять взаимодействие с руководителем соответствующего епархиального отдела.

Определившись с основной целевой аудиторией, мы должны затронуть и такое понятие в пиаре, как «месседж» (от англ. message – сообщение, донесение, послание, обращение, заявление) – в данном контексте, скорее, идея, то, что слушающий, по мнению коммуникатора, должен расслышать и воспринять из потока окружающих послание слов, мыслей и иных элементов коммуникации.

Задача связей с общественностью Церкви определяется, в первую очередь, её миссией: «Миссия (свидетельство) – проповедь для пробуждения веры – присуща самой природе Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви и заключается в провозглашении Благой вести всему миру: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк. 16, 15). Она направлена на спасение каждого человека» [3].

Учитывая всё вышесказанное, ещё раз подчеркнем безусловную необходимость модификации PR-деятельности в конфессиональной среде, в частности в Русской Православной Церкви, однако общие положения и принципы связей с общественностью как науки или при-

кладной дисциплины должны лежать в основе деятельности такого специалиста в приходе по ряду причин.

В настоящее время наиболее удобным и распространенным средством информирования о работе прихода являются сайты и страницы того или иного храма в популярных социальных сетях. Данным контентом с успехом пользуются как руководство епархиального информационного отдела для наполнения собственного интернет-ресурса, так и постоянные прихожане храма, имеющие доступ к Сети. Причём зачастую и приходские сайты, и страницы в соцсетях предоставляют пользователям отчеты о проведенных на приходе мероприятиях (иногда только фотоотчеты), а также публикуют объявления о предстоящих событиях, паломничествах, изменениях в графике работы и т. д., которые по ряду причин даже трудно назвать полноценными пресс-релизами, и тем самым с их помощью стараются привлечь к предстоящему приходскому мероприятию внимание не только представителей СМИ, но даже самих прихожан.

Таким образом, можно сделать вывод о крайней необходимости грамотного составления текстов как для данных ресурсов, так и для e-mail рассылки, а также для средств массовой информации.

При этом говоря об информационной работе в своем Докладе на Поместном соборе, Святейший подчеркнул существенно отличную задачу страниц в соцсетях от официальных сайтов епархий: «В большинстве случаев такие страницы дублируют епархиальные сайты, нет реального диалога между администраторами страниц и читателями. Подобное присутствие в социальных сетях почти не имеет эффекта. Пользователи социальных сетей увлекаются чтением тех страниц, за которыми видят живого человека, который говорит с ними обычным языком и отвечает на возникающие у них вопросы. Это вызывает симпатию и заставляет установить личный контакт, вступить в сообщество читателей такого человека. Социальные сети популярны, потому что позволяют лично узнавать кого-то, знакомиться с его размышлениями, понимать, чем он увлекается, как выглядит, чем делится с другими. Некоторые архиереи, священнослужители и миряне – представители епархий ведут подобного рода страницы, которые становятся местом разговора о Боге» [1].

В своем Докладе Патриарх Кирилл отмечает также и опасность увлечения собственным образом в соцсетях, стать священником-блогером, забывшем о том, что блог – это лишь одно из средств общения с людьми. «Нельзя сказать, что даже на уровне синодальных

учреждений миссия в социальных сетях уже в полной мере осмыслена и освоена. Но социальные сети – это такая же реальность нашего времени, как телевидение или радио. Ошибкой будет пренебрегать этой реальностью» [1].

Какие задачи решает приход с помощью работы со светскими СМИ? В первую очередь, это, конечно, проповедование Слова Божьего за церковной оградой. При этом зачастую журналист в этой ситуации выступает в роли не только инструмента нашей проповеди, но и, в первую очередь, объектом, на который она направлена. В ситуации, когда журналистика сугубо субъективна, а людей, пишущих грамотно на церковные темы, в светских СМИ практически нет, задача церковного специалиста по связям с общественностью не просто наладить дружеские взаимоотношения с представителями средств массовой информации, но в первую очередь – постараться привести ко Христу именно их.

Мы призваны быть для мира светом (Мф. 5, 14), и язык нашей проповеди должен быть языком любви, а все поступки – свидетельствовать об Истине.

По мнению руководителя Информационно-издательского отдела Саратовской епархии игумена Нектария (Морозова), сегодня сложилась ситуация, когда журналисту, человеку невоцерковлённому, наиболее затруднительно разобраться именно в церковной жизни – мешают некие стереотипы. «И здесь мы должны проявлять определенную деликатность и не смеяться над журналистами, не обижать их. Ведь мы все думаем, что это они нас обижают, что это нам надо как-то за себя постоять. Нет, на самом деле мы сами их очень часто обижаем, и даже не замечаем того» [2].

Чтобы избегать подобных ситуаций, церковный специалист по связям с общественностью, ожидающий определенного уровня подготовленности журналиста, пишущего о религии, должен быть в достаточной степени посвящен в специфику работы СМИ, уметь говорить на одном языке с журналистом.

Но даже наладив конструктивный, а порой и дружеский диалог с представителями средств массовой информации, необходимо помнить, что наша цель – ни в коем случае не погоня за количеством «инфоповодов» или упоминаний о приходе в прессе. Наша цель – показать жизнь общины изнутри и объяснить доступным языком то, ради чего всё это. Ведь приход – это всегда конкретные люди с их мировоззрением и бытом, это чьи-то соседи и родственники, о духовной жизни и увлечениях которых «в миру» мало кому известно. И эффективность раскрытия

данной темы как раз зависит от взаимопонимания и правильного целеполагания церковного специалиста и светского журналиста.

Вопрос о том, кто должен заниматься информационной обеспеченностью деятельности прихода – священнослужитель или мирянин, обладающий соответствующими компетенциями, – не может иметь однозначного ответа. В любом случае и в первом, и во втором варианте данный специалист не застрахован от ряда ошибок и недочётов в своей работе, чего можно избежать лишь при грамотном взаимодействии:

- 1) PR-специалиста из мирян с настоятелем храма,
- 2) священника, занимающегося информационной обеспеченностью своего прихода, непосредственно с наиболее активными членами общины.

Предмет информирования, информационной поддержки находится на стыке нескольких дисциплин – социальной философии, социологии, теории коммуникации, теории средств массовой информации и т. д., а адаптация PR-технологий к церковной среде – процесс далеко не простой. Однако владение базовыми навыками такой научной дисциплины, как «Связи с общественностью» во многом упростит работу специалиста по информационному обеспечению деятельности православного прихода. В любом случае задача связей с общественностью определяется миссией Церкви, и её решение посредством различных каналов коммуникации всегда должно быть направлено на проповедование вечной Истины.

Литература

1. Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Поместном соборе Русской Православной Церкви, ноябрь 2017 года. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5072994.html> (дата обращения: 30.03.2018)

2. Игумен Нектарий (Морозов) об информационной войне, пиаре в Церкви и вопросах, на которые лучше не отвечать. 18 апреля 2013 г. // «Православие и мир» [Электронный портал] // URL: <http://www.pravmir.ru/igumen-nektarij-morozov-ob-informacionnoj-vojne-piare-v-cerkvi-i-voprosax-na-kotorye-luchshe-ne-otvechat/> (дата обращения: 01.04.2018)

3. Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] // URL: <https://azbyka.ru/katehizacija/kontseptsija-missionerskoj-dejatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi.shtml#formy> (дата обращения: 20.03.2018)

4. Михальченко В.Л. Особенности связей с общественностью в конфессиональной среде (на материале деятельности русской православной церкви) // «Медиаскоп» [Электронный научный журнал] – № 1, 2011 // URL: <http://www.mediascope.ru/node/723#3> (дата обращения: 30.03.2018)

5. Постановления Архиерейского Собора 2013 года, пункт 43. // Православие.ру. [Электронный портал] // URL: <http://www.pravoslavie.ru/108816.html> (дата обращения: 02.04.2018)

УДК 29

НАРОДНО-БЫТОВОЕ ЯЗЫЧЕСТВО В САРАТОВСКОЙ И ПЕНЗЕНСКОЙ ГУБЕРНИЯХ

С. Исайчев, диакон
Пензенская духовная семинария

В данной статье исследуется народно-бытовое язычество, которое реализуется в вере в приметы, гадания и оккультно-магическое воздействие – такие, как порча, сглаз, приговор и т. д. – в Пензенской и Саратовской губерниях.

Ключевые слова: язычество, суеверие, порча, гадание, приметы, масленица

POPULAR EVERYDAY PAGANISM IN SARATOV AND PENZA PROVINCES

Deacon Sergy Isaychev
Penza Theological Seminary

The article studies popular everyday paganism which is realized in belief in omens, divination and occult-magic influences such as curse, evil eye, charms, etc. in Penza and Saratov provinces.

Keywords: paganism, superstition, curse, divination, omens, Shrovetide

Согласно докладу А. Л. Дворкина, который был прочитан на восьмой встрече Межправославного совещания центров по изучению но-

вых религиозных движений и тоталитарных сект, проходившей с 17 по 20 сентября 2015 года, народно-бытовое язычество – это одна из разновидностей неоязычества [4].

Народно-бытовое язычество преобладает зачастую в сельской местности и составляет набор суеверий (вера в приметы, гадания и оккультно-магическое воздействие (такие, как порча, сглаз, приговор и т. д.) и упрощенный набор представлений о потустороннем мире. Оно, как правило, переплетается с мировоззрением той религии, которая традиционна для данной местности, будь то ислам или православие, но может и включаться как органичная составляющая в местный этнический культ [4].

Под суевериями также нередко понимаются и рассказы о покойниках, водяном, домовом, лешем, русалках, знахарях, колдунах, и т. д., а также о разных сверхъестественных существах и необъяснимых явлениях. Возникли эти явления, скорее всего, из-за недостатка просвещения, образования и православной культуры.

Вплоть до наших дней, к сожалению, сохранились отголоски языческих верований в повседневной жизни, особенно в домашних обрядах. Особо сильные языческие традиции прослеживаются при новоселье, свадьбе и похоронах. Зачастую в повседневной жизни приходится сталкиваться с разными суевериями, приметами, которые достаточно живучи, несмотря на их несовместимость с православием. Их невозможно уничтожить, оно из века в век передается одним поколением другому со всеми мелочами. Суеверия оживают в привычных пословицах, поговорках, приметах. Многие бытующие обряды и обычаи – свадьбы, крестины, похороны и даже православные праздники – переплелись с более древними ритуалами. К суеверию можно также отнести различные обереги, амулеты, наузы и т. д., так как всё вышеперечисленное является атрибутом ведовства.

В современном обществе появилась мода на так называемые «ладанки» которые ведут свое начало от славянских наузов. Науз представлял собой некий оберег надеваемый на шею, суеверие приписывало ему целебную силу. В оберег вшивались травы, корни и иные снадобья – уголь, соль, сера, змеинные головки, засушенное крыло летучей мыши и проч. [1. с. 174]. В Пензе зафиксирован случай, как люди брали с могилы землю так, чтобы никто не видел, зашивали в ладанку и вешали на шею больному [5. с. 67].. Считалось, что землей с могилы можно вылечить больной зуб.

В Саратовской и Пензенской губернии встречались случаи, связанные с культом почитания земли и огня. Так, например, в Саратове землѣй, взятой из погребца, лечили нарыв между пальцами [5, с. 57]. В городе Пензе зафиксирован случай лечения огнем от “летучки”. Согласно этому случаю, мать больного берет 12 лучинок, связывает их между собой и зажигает, после подносит зажженный пучок из лучин к лицу больного и брызжет на него через огонь водой со словами: “Секи, секи, огонь, летучку, перенеси её с раба Божия на лучинку” [5, с. 67].

В Пензенской губернии почитали священные деревья вплоть до XIX века. В народе ходило множество рассказов о страшных карах, постигших тех, кто пытался срубить дерево в священной у язычников роще: одних постигала смерть на месте, другие слепли, ломали руки и ноги, умирали от мучительных болезней. Вот эта легенда: “В Пензенской губернии около города Троицка росла священная липа, которую в народе называли “Исколена”, потому что, по преданию, выросла она из колена убитой на этом месте девушки. К этой липе приходили больные, надеясь получить исцеление. Местный священник, усмотрев в этом обычае суеверие, при помощи жандарма решил срубить священное дерево. Но пригнанный к липе с топорами народ не поддавался ни на какие увещевания и рубить липу не захотел. Тогда за дело взялись сами священники с жандармом. Но при первом же ударе топора из-под коры дерева брызнула кровь и ослепила их. По совету знающей старушки ослепшие попросили прощенья у оскорбленного ими дерева и получили исцеление” [7, с. 70].

А. Н. Афанасьев описывал, как в Саратовской губернии против лихорадки прибегали за помощью к некоей богине Зори: “Зоря-Зоряница, красная девица! Избавь раба Божьего (имярек) от матухи, от знабухи, от летухи, от гнетучки, от всех двенадцати девиц-трясовиц” [1, с. 138].

При переезде особое внимание уделяли домовому. По преданиям домовая живет под печкой или за печкой, в заговенье перед постом ему было принято ставить угощение в виде блюда с молоком. А если слышали в доме какой-то шум, необъяснимые стуки, шорохи, то кидали под печку пятак и все шумы сразу же прекращались [1, с. 138]. У домового, обычно невидимого обитателя хозяина дома много имен. Некоторые из них указывают на место пребывания домового, на форму его проявления, на характер и основные виды занятия: Хозяин, Дедушка, Суседушка, Большак, Хатник, Дымовой, Клетник, Попечник, Господарик или Навной. Навным обычно именуются домовые, которые навевают хозяевам тоскливые мысли о прошлом [6, с. 90].

Считалось, что от того, как относится Домовой к людям, живущим в доме, зависело их благополучие, достаток, здоровье и даже жизнь. Крестьяне были уверены, что “никакой дом не состоит без домового” [3. с. 140]. Образ Домового при внешней простоте – один из самых сложных, многозначных в крестьянских поверьях. Домовой наделяется разнообразными обликами, качествами, способностями. Он живёт либо в подполе, либо во дворе. В Саратовской губернии местообитание Домового связывалось с воротным столбом, а так же с бревнами сруба, переметом, перекладами: “Довелось выйти в сени, вдруг на перекладине вижу – лежит фигура, похожа на человека, черная как уголь, длинная сажени в три, почти в длину всего переклада; только увидела меня, как тот час скрылась неизвестно куда” [3. с. 141]. У мещан города Саратов было поверье, что можно увидеть домового, только для этого нужно между заутреней и обедней на Пасху засесть на чердак: “он сидит около трубы – старый, седой, со свиной щетиной на голове, но кто его увидит, долго не проживет [8. с. 21]. Считалось, что домовый живёт не один, а с женой – Кикиморой. Кикимора живет под полом, выходит только по ночам, с растрепанными волосами. В Пензенской губернии считали, что в ночь с 12 апреля, на день св. Иоанна Лествичника, домовый бесится: то ли шкуру меняет, то ли чумой болеет, как собака, то ли свадьбу с ведьмой справляет, но в этот день его очень боялись и остерегались, потому что домовый мог в этот день задушить людей [9, с. 51]. На хуторах в Спасске (Пензенская область), когда уезжали из старого дома, брали икону, огонь в горшочке, а хозяин на веревочке тянул за собой по улице лапоть со словами: “Батюшка домовый, вот тебе сани, поезжай с нами!” [9, с. 51]. Считалось, что в этом лапте выезжает из дома домовый.

В Саратове и Пензе так же верили в русалок. Происхождение слово “русалка” не вполне ясно и трактуется по-разному: слово русалка пытаются соотнести и со словом “русый”, и со словом “русло”. В настоящее время принято считать, что оно связано с летним празднеством роз, посвящённым душам умерших [7, с. 234], которое сопровождалось драматическими сценами. Эти празднества существовали и после принятия христианства и долго сохранялись среди народа под названием русалий. Известия о них имеются в России уже с XI века [4, с. 295]. Все рассказы о русалках, как правило, коротки, односложны. Русалка – это дух в облике женщины, который может упоминаться у воды, в лесу, в поле. Чаще всего русалки – утопленницы, удушенницы, проклятые, лишённые погребения, пропавшие без вести или те

люди, которые умерли без Святого Крещения [12, с. 13]. В Саратове русалок представляли так: “В глубокую полночь при лунном сиянии всплывали на поверхность озера красивые нагие девы с распущенными длинными волосами и с хохотом плескались водой” [3, с. 449]. Особенно показывались они на Русальское воскресенье, которое бывает в ночь на Духов день и назывался по-особенному – “Велик-день” [8, с. 21]. В этот день нельзя было ходить купаться: считалось, что русалка может насмерть зашекетать, причём жертва умирает с хохотом.

Порой в народных верованиях встречается и совсем иной облик русалки – страшной, косматой, неприглядной, горбатой. Облик “страшной” русалки особенно характерен для поверий северной, северо-восточной России, но отмечен и в верованиях центральных районов, в Поволжье, а также в Сибири.

В заключение стоит сказать об особенностях празднования Масленицы в Саратовской и Пензенской губерниях.

Одна из особенностей празднования Масленицы в Пензенской губернии заключается в следующем: в субботу взрослые и дети строят на реках, прудах и полях снежный городок с башнями и воротами, после чего люди делятся на две стороны: одна принимает на себя обязанность охранять городок, другая должна завоевать его. Те, кто охраняет, вооружаются палками и метлами. Когда вторая сторона будет готова взять городок, тогда вдруг нападают на охранителей и после битвы врываются в ворота и разрушают городок. После взятия городка взрослые купают воеводу в проруби. Затем начинаются гуляния и с песнями возвращаются домой [9, с. 74–75].

Проводы Масленицы и прощание отправляют на Руси с разными обрядами. Проводы честной масленицы в Саратовской и Пензенской губерниях состояли в поездке “поезда” по городу и селам. Для “поезда” сколачивали несколько “дровней” (саней для перевозки дров) [13, с. 82] и саней. В средние дровни ставили большой столб, на него клали колесо, на колесо сажали мужика, опытного в разных забавах и причитаниях. Вместо лошадей запрягали разукрашенных людей, которые были одеты уродливо, без всякого вкуса [12, с. 128]. Такой “поезд” разъезжал по всем улицам; впереди и вокруг пели, играли и плясали, показывали всякие фокусы. Вечером, после всех гуляний и забав, выходит из своих дворов молодой народ – мужчины, женщины, девицы и дети – с соломою. При пении песен сжигается солома [10, с. 155]. Этот обряд называется проводом честной Масленицы и справлялся в прошёное воскресенье.

Вот мы и закончили исследование общих принципов двоеверия. Примеры, с помощью которых мы их проиллюстрировали, были большей частью позаимствованы из области фольклористики. Стоит отметить, что и в настоящее время, к сожалению, в городе Пенза прослеживаются причудливые языческие верования, которые воплощаются в народных обрядах и обычаях.

Литература

1. Афанасьев А. Н. Славянские Колдуны и их свята. – М.: Рипол классик, 2009. – 476 с.
2. Всеобщая история религий. – М.: Изд. ЭКСМО, 2007. – 734 с.
3. Власова М. Русские суеверия: энциклопедический словарь. – СПб.: Азбука. 1998. – 672 с.
4. Дворкин А. Л. Неоязычество в России: современная ситуация // Миссионерско-апологетический проект – к Истине // URL: http://www.k-istine.ru/paganism/paganism_dvorkin.htm. (дата обращения: 05.03.2017).
5. Колюжный Е. Славянские боги и ритуалы. – М.: Рипол классик, 2007. – 384 с.
6. Крымова М. Вам поможет домовый. – М.: Ленинград, 2008. – 318 с.
7. Ликвиевская Е. Мифы русского народа. – М.: Изд. Астрель – Аст. 2000. – 528 с.
8. Минкха А. Н. Народные обычаи, суеверия, предрассудки и обряды крестьян Саратовской губернии. – СПб.: Изд. в типографии В. Визовразова и Комп, 1890. – 152 с.
9. Наследие. Культура Пензенского края в документах эпохи, письмах и Мемуарах современников, исследованиях, статьях и художественных произведениях // Авт.-сост.: проф. К. Д. Вишневский и проф. Н. М. Инюшкин. – Пенза, 1994. – 456 с.
10. Сахаров И. П. Народные праздники и обычаи. – М.: Дружба народов, 1991. – 212 с.
11. Славянство. Русь. Россия // Материалы обл. научно-практического семинара в рамках Всероссийского историко-культурного фестиваля “Гардинка”. 4 августа 2001. – Пенза, 2001. – 66 с.
12. Снегирев И. М. Праздники и суеверные обряды. – Ч. 1–4. – М.: Изд. Университета Типографии, 1838. – 256 с.
13. Толковый словарь русского языка с приложениями / Под ред. В. Бутромеева. – М.: Рипол классик, 2007. – 512 с.

ПРАВСТВЕННЫЙ ОБЛИК МАТУШКИ

Е. Казанцева, Т. Г. Дорофеева
ФГБОУ ВО Пензенский ГАУ

Статья посвящена нравственным требованиям, которые сегодня предъявляются к женам священников.

Ключевые слова: *душевная чистота, жена, матушка, православие, приход, профессия, священник.*

MORAL IMAGE OF THE PRIEST'S WIFE

E. Kazantseva, T.G. Dorofeeva
FSBEI HE Penza State Agricultural University

The article is devoted to the moral requirements that are now imposed on priests' wives.

Keywords: *spiritual purity, wife, priest's wife, Orthodoxy, parish, profession, priest.*

Игумен Лука (Степанов) отмечает, что «матушка» – не уставное наименование для жены иерея. Это – неофициальное обращение православных, как и «батюшка» – к священникам. Для современного слуха звучит не очень уважительно древнее наименование супруги священника – «попадья», так же, как сегодня кажется непочтительным называть иерея «попом» (греч. «папас» – отец), хотя термин этот по сути своей вполне соразмерный [2].

Женой священника может стать только девица православного вероисповедования. Женщина с ребёнком, в разводе либо вдова не может стать женой священника. Невеста никак не должна дискредитировать будущего мужа.

Существует точка зрения, что лучшая жена для священника – девушка из семьи священнослужителя. В России до революции существовали епархиальные женские училища, где учились дочери клириков. Именно они, как правило, и становились матушками. Но сейчас таких традиций не существует.

Жена священника должна быть образцом скромности (отсюда и строгость в одежде), верности, душевной чистоты. Матушка Наталья Белянова утверждает, что «должность» – жена священника – предполагает определённый взгляд на жизнь, определённое нравственное мировоззрение, определённый образ жизни, предназначение – помощь всем, кому тяжело, самоотверженность, ответственность [1].

В целом, к жене священника предъявляются те же требования, что и к жёнам в христианских семьях. Согласно православной традиции жена должна:

– Почитать, уважать и слушаться мужа. Почитание основывается на том, что жена признает мужа главой семьи. Уважение помогает ей внимательно и бережно относиться к мужу. Послушание выражается в сдерживании женой своеволия и желания настаивать только на своём. «Подчиняйтесь друг другу – из благоговения перед Христом. Жёны – своим мужьям, как Господу, потому что муж – глава жены, точно так же, как Христос – Глава Церкви, Своего Тела, и Он его Спаситель. И как Церковь подчиняется Христу, точно так и жены должны во всем подчиняться мужьям» (Эфесянам 5:21–24).

– Разумно вести хозяйство: содержать дом в порядке, беречь нажитое имущество, но при этом не быть скупой.

– Быть опорой мужу в духовных вопросах. Жена должна не только дарить мужу утешение в жизни земной, но и помогать ему в достижении жизни вечной.

Считается, что современная матушка – это женщина, ведущая активный образ жизни: она может водить машину, работать в светских учреждениях, пользоваться Интернетом, выполнять общественную работу и т. д. Сегодня среди матушек есть представители различных профессий: инженеры и преподаватели, врачи и медсёстры, юристы и воспитатели и др.

Многие матушки работают по специальности, но чаще всего, в связи с тем, что имеют, как правило, много детей, ведут домашнее хозяйство и работу на приходе.

«Незаметно незаменимая» – так зовут матушку, которая деятельно участвует в литургической жизни своего прихода в роли регента, певицы, псаломщицы, чтицы. «Именно жена священника призвана явить во всей полноте образ женского служения Церкви» [5]. Однако активное участие матушек в жизни прихода не является обязательным требованием и правилом.

Протоиерей Вадим Шапран в беседе с корреспондентом «Комсомольской правды» определяет сложности, которые касаются матушек следующим образом:

– Жёны священников должны быть готовы к чрезмерному вниманию окружающих, не всегда благожелательному, а порой бестактному. Например, когда матушка приходит на церковную службу в храм, где служит её муж, ей трудно помолиться и уйти. Прихожане начинают обсуждать её одежду, причёску, обувь, а также как выглядят её дети, что-то рассказывать или расспрашивать. Поэтому матушки предпочитают посещать храмы, в которых их не знают.

– Священник может менять приход, поэтому семье нужно в любое время быть готовой к переезду в другой город или село, где нужно начинать практически всё с нуля.

– Сложности связаны с тем, что в семье священника практически отсутствуют совместные выходные, в силу ненормированности рабочего дня священнослужителя.

– Ограничение светских удовольствий: священникам запрещено посещение ночных клубов и дискотек, но можно ходить в театр, кино-театр, филармонию.

– Жена священника, как и он сам, несёт большую ответственность за всё сказанное и содеянное. Ей нельзя делиться своими семейными проблемами с подружками, чтобы не скомпрометировать мужа.

– Священник живёт в особом режиме, и жена тоже не просто пребывает в заданном ритме: она призвана к тому, чтобы создавать определённые условия – особую тишину, в которой священник мог бы молиться, готовиться к службе [3].

Итак, можно сделать вывод, что быть женой священника – почетно и радостно, но трудно.

Литература

1. Жена священника: какова её роль в обществе? [Электронный ресурс] // URL: <http://slovobozhie.com/2016/09/zhenasvyaschennikakakova-ee-rol-v-obschestve.html> (дата обращения 10.03.2018).

2. Игумен Лука (Степанов). Первая леди прихода. [Электронный ресурс] // URL: <https://nvspb.ru/2013/05/14/pervaya-ledi-prihoda-51272> (дата обращения 24.03.2018).

3. Протоиерей Вадим Шапран. Как православные священники выбирают себе жён. [Электронный ресурс] // URL: <http://vlasti.net/news/130714> (дата обращения 10.03.2018).

4. Россия и мировое сообщество: актуальные проблемы современности: Монография. – Пенза: РИО ПГАУ, 2017. – 132 с.

5. Семейная жизнь священнослужителя. [Электронный ресурс] // URL: <http://allrefrs.ru/4-46906.html> (дата обращения 8.03.2018).

УДК 27

ТЕМА ЛЮБВИ В ТВОРЧЕСТВЕ ПЬЕРА ТЕЙЯРА ДЕ ШАРДЕНА И ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА. ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД.

А. А. Лебедева

Российский государственный социальный университет

В работе рассматриваются точки зрения на тему любви как принципа бытия двух крупных философов, задавших движение бурному развитию философской мысли в XX веке – Тейяра де Шардена и Владимира Сергеевича Соловьёва. А также сопоставляются их точки зрения с пониманием данной проблематики православными мыслителями. Оба философа рассматривают любовь как свободное доброджелательное чувство, которое способно преодолеть грань между Богом и человеком. Но путь к нему происходит посредством общей евхаристии и «половой любви». В контексте трудов мыслителей устанавливается значение Таинства Брака, любви к ближнему и любви к Богу.

Ключевые слова: *любовь, воссоединение, спасение, Вл. Соловьёв, П. Тейяр де Шарден.*

AN ORTODOX VIEW ON THE CONCEPT OF LOVE IN THE WORKS BY PIERRE TEILHARD DE CHARDIN AND VLADIMIR SOLOVYOV

Angelina Lebedeva

Russian State Social University

The paper deals with the way two major philosophers who set the pace of the rapid development of philosophical thought in the twentieth century, Teilhard de Chardin and V. Solovyov regard the topic of love as the principle

of existence. It also presents a comparison of their points of view with the understanding of this problem by Orthodox thinkers. Both philosophers regard love as a free benevolent feeling that can overcome the verge between God and man. But the path to it goes through the common Eucharist and “sexual love”. The value of the Sacrament of Marriage, love for the neighbour and love for God are established in the context of the thinkers’ works.

Keywords: love, reunion, salvation, Vl. Solovyov, P. Teilhard de Chardin.

“Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится”.

Послание ап. Павла к Коринфянам. 13:8.

Проблема любви никогда не потеряет своей актуальности, так как затрагивает каждого отдельного человека, а через него и весь мир. Неудивительно, что она является предметом, интересующим исследователей из совершенно разных областей. Философия же не может не относиться к любви как к онтологическому принципу бытия. Разные мыслители занимали отличные, нередко противоречащие друг другу позиции касательно целей, вариантов воплощения, источников и предмета любви, что обуславливалось различиями в укладе общества, а также личном опыте того или иного мыслителя. Исходя из того, как философ относится к теме одной из сложнейших составляющих человеческой жизни, можно многое сказать как о нём, так об эпохе.

Для христианина вопрос любви не может не играть решающей роли, ведь одно из важнейших свойств Бога является всеобъемлющая любовь. Заповеданный Христом путь к спасению находит своё воплощение в реализации любви как ключевого смысла бытия.

В России в XIX–XX веке, как отмечают С. С. Хоружий и Г. В. Флоровский, в это время формируется новая философская система, свой категориальный аппарат, меняются точки зрения на общие вопросы. [16][17] Русская философия выходит за границы терминов и понимание вопросов, присущих Восточному Богословию. Отсюда возникает интерес увидеть новый взгляд на вечные вопросы.

Так, одним из самых ярких представителей русской философии, осветившим в своем творчестве тему любви, стал Владимир Сергеевич Соловьёв. Философ необычайно широкого кругозора, сумевший вобрать в себя часто противоречивые источники и создать на их основе удивительное учение, он отразил свою эпоху и создал новую, кото-

рая проявила себя в произведениях символистов, учении о Всеединстве, софиологической концепции мира и т. д.

Для сравнения возьмем чуть более позднего философа из Франции, чей подход к построению мира был столь же противоречив. Пьер Тейяр де Шарден – один из самых ярких философов XX века, чье творчество исследователи не решаются подвести к сложившимся философским системам, новатор, создатель теории ноосферы, исповедник религиозного эволюционизма, задавший своими идеями крупную волну реакции в прошлом столетии. Своими идеями о необходимости вселенского объединения французский мыслитель довольно схож с идеями В. С. Соловьёва. На примере представленных мыслителей последовательно изложим их подход и мотивы и дадим им оценку со стороны их отношения к православию.

Владимир Соловьёв

Творчество В. С. Соловьёва очень многогранно и охватывает целый спектр задач. Так, мы можем представлять его себе в качестве мистика, романтика, проповедника и т. д. Источники его учения крайне разнородны и порой даже противоречат друг другу, а путь развития его совсем не ровен – заключаем это из воспоминаний о его необычайных религиозных подъемах, переходящих к тоске полного неверия. «Не веруя обманчивому миру, под грубою корою вещества я осязал нетленную порфиру и узнавал сиянье Божества» [13]. В его сознании сходились два мира, что доставляло ему чувство оторванности, он бесконечно обличал «мир дольний» в его пошлости, превозносясь над ним.

Как и большинство философов конца XIX века, он сообщает о пути спасения, и творчество его встречается с большим интересом.

В своём творческом пути В. С. Соловьёв неоднократно касается темы любви. Он затрагивает её в трактате “София”, красной нитью пронизывает она его поэтическое наследие, но наиболее поздним и полным трудом, посвящённым любви, является трактат «Смысл любви». Взгляд на «половую любовь» как на возможность воссоздания всеединства появился в противовес мнению о соборности братьев в церкви, Рассмотрим его подробнее.

Итак, субъектом любви является человек. В самом трактате Соловьёв с опорой на Священное писание ставит Человека над миром, так как только он обладает разумом, а также способностью осмыс-

лить своё прошлое, следовательно, ощущать себя частью целого мирового процесса. Проводя аналогию с тем или иным животным, философ делает упор именно на место и ощущение человеком себя в мире. Зверь не способен понять и осмыслить окружающего, понять и принять прошлое, а значит, ощутить может лишь себя. Итак, первое важное свойство человека: разум и вытекающее из него чувство целого. На первых стадиях развития человек имеет две составляющих: животная и духовная – посредством его разумности сформировалась и способность общения, и человек развил в себе третью обязательную составляющую человеческой личности – социально-нравственную.

С чем может столкнуться человек на протяжении своей жизни? Одной из главных опасностей Соловьёв определяет впадение в состояние эгоизма, ощущение полноты бытия в себе самом. Во-первых, это далеко не нравственно, так как окружающие человека начинают мыслиться лишь в качестве второстепенного «окружного бытия, им отдается лишь относительную ценность» [12]. Во-вторых, находясь в состоянии эгоизма, а следовательно, одиночества, человек не сможет решить глобальные проблемы своего существования и реализовать заложенные в нем потенции по воплощению образа Божьего.

Способом преодоления эгоизма Соловьёв называет любовь. В своем трактате он последовательно разрушает популярную теорию Шопенгауэра о страстной любви для возникновения наилучшего потомства по желанию Мировой воли (ошибку в толковании философа замечает его ученик А. А. Козлов; у Шопенгауэра значение имеет не Мировая воля, но отрицание воли и отречение от неё), затем и вовсе разрывает связь настоящей любви и половой связи. Для философа это полное перенесение духовного центра бытия на объект своей привязанности (следует также отметить, что источник любви – великая загадка, предугадать возникновение её не представляется возможным). Соловьёв отталкивается от принципа “не два, но одно” и говорит о цели любви как создании абсолютной, совершенной личности, но одной, так как мужчина и женщина обладают различными признаками – как телесно, так и духовно. Необходимо их объединение в преобразованном андрогине.

Помешать этому может осознание смертности объекта привязанности, а значит – невозможности его совершенства. Значит, необходимо уничтожить смерть.

Смерть в мире циркулирует через рождение, которое является естественным результатом союза мужчины и женщины, связи рода и индивидуума. Уподобляясь в любовной связи животному, человек никогда не

превзойдет его по состоянию, не достигнет Бога, не перешагнет через смерть. Однако усилиями человеческого рода в связи с развивающимся сознанием была сформирована более качественная область человеческого существования, где он более не представляет лишь единицу генетического материала, общество, которое необходимо развивать далее.

Вследствие своего несовершенства человек смертен, а тело его слабо. Человек вынужден быть подчинённым времени и пространству. В связи с этим Соловьёв выводит мировой закон вытеснения, согласно которому как минимум два события не могут происходить одновременно, два и более объекта не могут занимать одного пространства. Под действием этого закона предаётся краху теория создания андрогинного совершенного существа.

Тогда любовь мужчины и женщины для Соловьёва становится лестницей к совершенству, и возникает интересная аналогия эроса с процессом творения Богом мира и создания Христом Церкви. Вселенная творится Богом из ничего, чистой потенции бытия. Христос возводит Церковь из имеющегося материала, обладающего возможностью стать таковой по Божьей благодати и принятию её человеком. Мужчина становится ответственным за женщину. При равности потенции совершенства друг в друге, мужчина спасётся через возлюбленную. Переноса центр бытия от себя к ней, он возвышает её в собственной мысли. Далее необходима вера в этого человека, бесконечная, непоколебимая уверенность в его совершенстве, перенесение возлюбленной в область божественного. Действие это сможет иметь успех лишь при бесконечной вере в Бога и в себя как имеющего в Боге корень бытия. Объект любви существует в обеих реальностях. Философ говорит также о различении двух объектов любви: тот высокий образ, которым влюблённый наполняет возлюбленного и та природная сущность, которой предстоит быть наполненным этим образом. Это есть воплощение божественной вселенской любви, которую Соловьёв называет вечной Женственностью. Так, “половая любовь” становится способом реализации её в мире.

Но и это не конец. Не может быть настоящей любви между мужчиной и женщиной, так как смерть заберет обоих, а кратковременное счастье их не будет нравственным в связи с фактом всеобщего страдания, следовательно, противоречащим одной из сторон человеческой природы. Для настоящего счастья необходимо создание среды, где каждый будет любить каждого, пребывая в гармонии ощущения полноты совершаемого процесса во Вселенной.

Критический взгляд

Учение В. С. Соловьёва, вследствие многогранности его источников, целей, идей и взглядов к разрешению поставленных задач, содержит в себе невероятный потенциал для философских и теологических споров и критических подходов. Одним из наиболее последовательных исследователей творчества Соловьёва в XX веке стал А. Ф. Лосев, который рассказывает о критике в адрес предмета своего исследования, начавшейся с самых близких его друзей и учеников. Так, сочинение «Смысл любви» подверглось критике братьев Трубецких одними из первых [7]. И критика их касалась его уничижительного отношения к браку и семье. Таинство Брака является самой ранней, установленной ещё в райском саду Богом между мужчиной и женщиной заповедью любви. Поэтому и важен столь подробный обзор учения Соловьёва.

Прежде всего, необходимо отметить неоспоримое достоинство В. С. Соловьёва в том, что он не ищет оправдания любви между мужчиной и женщиной ради воспроизведения новой жизни, но принимает ее как путь спасения, достижения Бога. Вместе с тем, философ указывает на невозможность полноты спасительного союза, в котором не существует веры.

Но вера в возлюбленного или возлюбленную описывается специфическим образом. Если мы любим, то любим конкретного человека, потому что он – человек, прекрасный сам по себе, понимаем возможность его роста. Для Соловьёва же объектом любви является созданный образ, простроенный, подобный новой материи, нанесённой на человека реальности Софии. В Библии же отсутствует всякая бесплотная идеализация, и человеческое существо воспринимается во всей своей полноте, очищенное крещением и уже достойное воскресения.

Также следует указать на то, что В. С. Соловьёв утверждает абсолютную равноценность и равнозначность мужчины и женщины. Однако по его антропологической системе они не могут являться полным воплощением идеи человека, так как имеют разные признаки. Но ведь разделение произошло ранее грехопадения, а всё, что делает Господь, является благом.

Это разделение обусловлено с самого начала и в райском состоянии человек – как мужчина, так и женщина – был приближен к Господу. Поэтому нет необходимости в создании андрогинной сущности влюбленных, если при физическом разделении «и будут два одну плотью» [Ев. От Мф.12:5].

Стоит также подчеркнуть важность того, что истинная любовь не может подчиняться физиологии – она как торжество духа, освобождает человека от подчинения ей. Но Соловьёв совершенно разделяет понятие любви и рода.

Помимо любви человек получил ещё одну заповедь, на что постоянно указывал В. В. Розанов – заповедь «плодитесь и размножайтесь». Ребёнок, появившийся на свет в результате супружеского союза, основанного на любви, укрепляет утвердившееся единство, он становится предметом их общей любви. Соловьёв признает наличие в настоящем мире материнской любви, однако утверждает, что в ней уже заложен эгоизм, так как признание безусловной ценности индивидуальности любимого обусловлено физиологической связью, чем упускает из внимания отношение к ребёнку как к человеку, появившейся иконе Божией. Ведь не может быть смерти там, где есть Бог. «Сень смертная есть человеческая жизнь. И тот, кто с Богом и с кем Бог, может смело сказать аще и пойду посреде сени смертныя, не убоюся зла, яко Ты со мною еси» [Пс. 22:4].

Пьер Тейяр де Шарден

Теперь рассмотрим тему любви в творчестве Тейяра де Шардена с большим упором на «Божественную среду», нежели на основной трактат, с которым связывают имя Тейяра де Шардена – «Феномен человека».

Но прежде следует сказать немного о самом мыслителе. Мари Жозеф Пьер Тейяр де Шарден родился во Франции конца девятнадцатого столетия в католической семье, получил образование в коллеже, принадлежавшему Ордену иезуитов, а затем и вступил в него. За свою жизнь он внёс значительный вклад в изучение дисциплин очень широкого круга: химии, биологии, антропологии и многих других. Знания, полученные в процессе изучения, накладывались в его сознании на определённую картину мира, которая известна нам под наименованием христианского эволюционизма.

Иногда такой подход изображают как новое и не встречающееся ранее явление. «Творение» у него уже не является единовременным актом, а представляет собой по сути дела процесс. Сама эволюция становится тождественной «творению». Однако французский мыслитель не был пионером в этом отношении. Эразм, Чарльз Дарвин и Жан Батист Ламарк, Альфред Уоллес и Чарльз Лайель задолго до Тейяра

стояли на точке зрения, сочетавшей творение и эволюцию. Также и В. С. Соловьёв настаивал на важности идеи эволюции.

Тейяр де Шарден создал своего рода синтез католической христианской традиции и современной теории космической эволюции. Не оставил после себя ни школы, ни прямых учеников, но основал новое течение в философии – тейярдизм, первоначально осуждённый, но затем интегрированный в доктрину католической церкви и ставший противостоянием господствовавшему в первой половине XX века неотомизму.

«Феномен человека» повествует о любви как о собирательной энергии мира, ведь если человек как микрокосм способен её испытывать, то содержится она и во всём мире. Конечной целью любви определяется почти полное растворение одной личности в другой при создании более совершенной личности. Теперь рассмотрим более ранний, ещё теологический трактат «Божественная среда». Здесь Тейяр де Шарден старается осмыслить жизненный процесс и способ его осуществления при условии того, что мир, в котором живет человек, материален, а цель его, Бог, – не материальна.

В отличие от Соловьёва, Шарден не порицает смерть, но рассматривает её в качестве элемента смирения, момента единения, слияния с Богом. Заповедь оставить всё и следовать за Христом понимается Тейяром де Шарденом специфически. Если толкования Василия Великого приводят нас к необходимости отказаться от человека ветхого и порочного, то французский мыслитель ставит вопрос о необходимости реализации заложенных в человеке потенций, от которых затем откажется в жертву Господу [10].

Тема любви в творчестве Тейяра де Шардена, как и весь его творческий путь, вызывает множество интересных замечаний со стороны исследователей. Например, Некрасова и Тарновский именуют понятие любви, встречающееся у Льюиса и Тейяра де Шардена, любовью-оценкой, наиболее абстрактной формой любви, неосознанным влечением к необозримому, всеобщему [8]. Для православных учёных тема всеобщей любви творения к Богу является спасительной ниточкой для оправдания всего учения французского философа.

Любовь, о которой повествует Тейяр де Шарден на страницах «Божественной среды», направлена, скорее, только к Богу, чем к человеку. Любовь к ближнему осуществляется в силу необходимости создания объединения избранных верующих во Христа здесь, на Земле, для того, чтобы быть подготовленными к сияющей славе Божества. «Хри-

стианская любовь, так торжественно возвещаемая Евангелием, есть не что иное, как более или менее сознательное соединение душ, порождённое их общим схождением во Христе Иисусе» [14]. Для Тейяра де Шардена важно евхаристическое единство людей, для чего им необходимо отказаться от возможности единоличного существования, перешагнуть через эгоизм. Но как полюбить чужого человека? – вопрос, которым мучается автор и на который сам же и находит ответ: в силу микрокосмичности каждого человека, в силу содержания в нём Воплощенного Сына Божия, создания общими силами Тела Христова.

Критический взгляд

Конечно, Тейяр де Шарден является крайне интересным философом, однако в формировании своего учения он далеко отошел от христианских догматов, принятых католической Церковью. Его учение является реакционным и вызывает жаркие споры между ревностными последователями и яростными противниками. Критика его идей началась ещё современниками неотомистами – Ж. Маритеном и Э. Жильсоном, а Орден иезуитов, в котором он состоял, запрещал учёному и философу публиковать труды, посвящённые богословской тематике. И всё же он сумел занять значительные позиции в мировом сознании. Оправдания его идеям ищут даже представители православной мысли, пытаясь наложить учение Тейяра де Шардена на святоотеческую традицию.

Итак, философ рассматривает любовь к ближнему в качестве необходимого социального фактора для собирания общества избранных для растворения в среде всеобщего совершенствования посредством полной отдачи Божественной любви.

Прежде всего стоит отметить, что для Тейяра де Шардена, похоже, исчезает смысл каждой отдельной личности как таковой, а заменяется оно созданием условий для всеобщего блага, в котором личность растворяется с любви к Богу.

Серафим Роуз пишет о Тейяре де Шардене: «Несомненно, что он совершенно оторвался от всех идей Христианства, известных до него. Христианство перестаёт быть личным спасением души и становится мировой эволюцией человечества по законам природных процессов в направлении точки Омега» [11].

Такой взгляд противоречит главным заповедям, утверждённым Господом нашим Иисусом Христом, «Возлюби Господа, Бога твоего,

всем сердцем твоим, и всей душой твоей, и всем разумением твоим. Это первая и наибольшая заповедь; вторая же, подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя. На этих двух заповедях утверждаются весь закон и пророки». О любви к Господу имеется указание на всё человеческое существо, всеми человеческими делами и мыслями устремление к Господу. Необходимое указание на любовь к ближнему – «как самого себя», как полное осознание его личной ценности и абсолютного смысла его существования.

Обратимся к посланию ап. Павла к Коринфянам (Кор 13:4–7) «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит». Истинная любовь всегда желает наибольшей пользы для того, на кого она направлена. Любовь к ближнему, которую Тейяр де Шарден описывает в «Божественной среде», течёт для него в силу необходимости. Он осознаёт её значимость для себя, ведь только при условии общего единения он сможет достигнуть Бога.

Но не следует искать всеобщего движения, не следует ставить его себе Целью, оно происходит само по себе при наличии любви. Наиболее понятную схему всеобщего движения в любви описывает прп. Авва Дорофей. Если взглянуть на мир как на круг, центром его станет Господь. Каждый радиус в круге суть путь человеческой жизни. Чем ближе человек к Господу, тем ближе он к другому человеку [1].

Заключение

Так, мы последовательно изложили позиции двух философов, которые являются по-своему интересными. Но что является наиболее важным, они обратились к вопросу о любви с новых позиций и вызвали множество споров, чем способствовали выявлению противоречий и несоответствий. Оправдательные книги, соотносящие точки зрения философов с трудами Святых отцов и критические рецензии на них – всё это способствует широкому распространению мнения и традиции, из которой это мнение складывается.

Это является важным, поскольку рефлексия на вопрос о любви определяет жизнь каждого человека, будь то христианин или нет. Любить или не любить – свободный выбор каждого человека, как и выбор способа жизни в любви. Для христианина нет чёткого прорабо-

танного пути, которому он должен следовать, но есть цель, и ей является Бог. Прийти к нему можно лишь любовью, которая и будет определять его дальнейшие действия.

Литература

1. Авва Дорофей, прп. Душеполезные поучения // [Электронный ресурс]. URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/dorofey1/main.htm>

2. Антоний Сурожский, митр. Таинство любви: Беседа о христианском браке – К.: Послушник, 2011. – 126 с.

3. Бужор Е. С. Смысл любви в философии всеединства Вл. Соловьёва // Общество: философия, история, культура. – 2017. – № 9 // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/smysl-lyubvi-v-filosofii-vseedinstva-vl-solovieva>

4. Евдокимов П. Н. Таинство любви: тайна супружества в свете православного предания // М.: Лепта Книга, 2011. – 336 с. – Испытание мудростью. – Вып. 19.

5. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд-во МП, 1993.

6. Логиновский Сергей Сергеевич Святитель Иоанн Златоуст о значении любви для социальной жизни (на примере толкования 1 Кор. 13, 1–8) // Вестник ЧелГУ. – 2010. – № 31 // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/svyatitel-ioann-zlatoust-o-znachenii-lyubvi-dlya-sotsialnoy-zhizni-na-primere-tolkovaniya-1-kor-13-1-8>

7. Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его время / Предисл. А. А. Тахо-Годи. – 2-е изд., исправл. – М.: Молодая гвардия, 2009. – 617 [7] с: ил. – (Жизнь замечательных людей: сер. биогр.; вып. 1163)

8. Некрасова Н. А., Тарновский К. Ю. Эволюция представления о любви в истории философии // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. – 2009. – № 16 (71) // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/evolyutsiya-predstavleniya-o-lyubvi-v-istorii-filosofii>

9. Протоиерей Константин Буфеев. Призрак «православного богословия» или неудавшаяся попытка оправдания теярдизма // Русская народная линия 2016 [Электронный ресурс] // URL: http://ruskline.ru/analitika/2016/01/22/prizrak_pravoslavnogo_bogosloviya_ili_neudavshayasya_popytka_opravdaniya_teyardizma/

10. Святитель Василий Великий. Правила пространно изложенные в вопросах и ответах. – Том 1. [Электронный ресурс] // URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/vasil_velik/tom_1/ch_9/txt01.htm

11. Серафим (Роуз), иером. Бытие: сотворение мира и первые ветхозаветные люди. Платина, Калифорния: Братство Преподобного Германа Аляскинского – Москва: Валаамское общество Америки, 2004.

12. Соловьёв В. С. Избранное / Сост. А. В. Гулыгин, С. Л. Кравца; вступ. ст. А. В. Гулыгин; примеч. С. П. Кравца. – М.: Сов.Россия, 1990. – 496 с.

13. Соловьёв В. С. Стихотворения и шуточные пьесы. – Л.: Советский писатель. Ленинградское отделение, 1974. – 350 с.

14. Тейяр де Шарден П. Божественная среда / Пер. с франц. О. С. Вайнер, Я. Г. Кротова и З. А. Масленниковой. Вступит. ст. прот. Александр Мень. – М.: Издательство «Ренессанс» СП «ИВО-СиД», 1992. – XXIV, 311с.

15. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Вселенская месса / Пер. Н. А. Садовского, М. Чавчавадзе. – М.: Айрис-Пресс, 2002. – 352 с.

16. Флоровский Г. В. Пути русского богословия / Отв. ред. О. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.

17. Хоружий С.С. О старом и новом. – М.: Алетейя, 2000.

УДК 342.4

ВЕНГРИЯ: ХРИСТИАНСКАЯ СТРАНА В ПОСТХРИСТИАНСКОЙ ЕВРОПЕ. ПОЛИТИКО- ПРАВОВОЙ ОПЫТ ЗАЩИТЫ ТРАДИЦИОННЫХ ЦЕННОСТЕЙ

*А. Ф. Никитин
Пензенская духовная семинария*

В статье рассматривается политический и правовой опыт современной Венгрии по защите христианских ценностей. В ходе исследования проводится сравнение конституционных норм Венгрии и России.

Ключевые слова: конституция, консерватизм, традиционные ценности, христианская идентичность.

HUNGARY: CHRISTIAN COUNTRY IN POST-CHRISTIAN EUROPE. POLITICAL AND LEGAL EXPERIENCE OF PROTECTION OF TRADITIONAL VALUES

*A. Nikitin
Penza Theological Seminary*

The article deals with the political and legal experience of modern Hungary in the protection of Christian values. The study compares the constitutional norms of Hungary and Russia.

Keywords: Constitution, conservatism, traditional values, Christian identity.

Рече же Господь: вопль содомский и гоморрский умножися ко Мне, и греси их велицы зело: сошед убо узрю, аще по воплю ихъ грядущему ко Мне совершаются: аще же ни, да разумею.

(Быт. 18, 20–21) [1].

В сознании многих русских православных людей современная западная цивилизация предстает как Вавилонская блудница (Откр. 17, 3–6) [1], как территория, население которой оставило Бога и Богом оставлено. Действительно, воинствующий либерализм с его неизбежными спутниками: атеизмом, содомией, культом потребления и забвением духовных ценностей, ювенальной юстицией, а также неконтролируемая экспансия мусульманского населения из разоренной войной Ближнего Востока – рождают поистине апокалиптическую картину. Христианство изгоняют из учебных заведений Старого Света. Секуляризуют Рождество, придавая празднику подчеркнуто нехристианское, мирское значение. Вводят запрет на ношение христианской символики [3]. Рушатся даже такие бастионы христианства как православная Греция, в которой победившие левые узаконивают в 2015 г. содомский разврат и ведут неприкрытое наступление на Церковь [8].

Однако в своём движении от Христа Европа неоднородна. В ряде стран патриотически настроенные силы выступают за сохранение традиционных ценностей, присущих христианскому обществу. В первую очередь, конечно, это страны с преобладанием католического населения. Успехи на последних выборах Марин Ле Пен и «Национального фронта» во Франции, правых коалиций в Италии и Австрии демонстрируют, что приверженность традиционным ценностям ещё не

окончательно утрачена. Однако эти локальные успехи лишь замедляют деструктивные процессы, будучи пока не в силах остановить их. Бедственное положение Запада отчетливо осознаётся Ватиканом. В совместном заявлении по итогам встречи Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла и Римского Папы в феврале 2016 г. звучит глубокая озабоченность религиозной деградацией Европы: «В частности, мы видим, что превращение некоторых стран в секуляризованные сообщества, чуждые всякой памяти о Боге и Его правде, влечёт за собой серьёзную опасность для религиозной свободы. Мы обеспокоены нынешним ограничением прав христиан, не говоря уже об их дискриминации, когда некоторые политические силы, руководствуясь идеологией секуляризма, столь часто становящегося агрессивным, стремятся вытеснить их на обочину общественной жизни» [10].

На фоне всего вышесказанного ситуация в современной Венгрии по своему уникальна. Предки современных венгров – далеко не типичные европейцы – пришли из заволжских степей и Южного Урала и завоевали себе новую родину на Дунае. В 1000 г. князь Вайк принял католичество с именем Иштван I (Стефан I) и провозгласил себя королём. По сути именно он превратил союз мадьярских племен в средневековое европейское королевство. Христианство в католической версии становится краеугольным камнем венгерского государства.

На протяжении веков воинственный венгерский народ был в гуще европейской политики. Войны с Османской империей, протестантские восстания времен Реформации, нахождение в составе Австрийской империи, а потом в составе стран соцлагеря не подорвали венгерской идентичности и привязанности к католицизму.

После распада Варшавского блока десоветизация шла по привычной для стран соцлагеря схеме: правящие коммунистические режимы стремительно либерализуются или уходят в отставку, а следом за ними приходят уже открытые либералы. Пройдя сквозь сложности либеральных преобразований, испытав непродолжительный возврат к власти социалистов, которые в плане реформ оказались ничем не лучше либералов, венгерский народ в своей массе утратил доверие и к тем, и к другим. Этому способствовало, что данные политические силы оказались проводниками не только экономического курса, но и чуждых большей части венгерского общества так называемых «европейских ценностей». В противовес этому венгры начинают на парламентских выборах голосовать за правых, что приводит к власти коа-

лицию правых консерваторов во главе с партией Фидес. Им удается в 2011 году добиться принятия новой конституции, вступившей в силу 2012 г. [7]. Текст новой венгерской конституции по-своему уникален, особенно на фоне нравственно деградирующей Европы. Уже в преамбуле, озаглавленной как «Национальное кредо», звучат идеи христианской идентичности венгров. Так, при провозглашённой независимости религиозных учреждений и государства, креститель Венгрии св. Иштван (Стефан) I официально именуется в венгерской конституции святым. Главным официальным праздником в стране является день его коронации – 20 августа – день святого Иштвана (Стефана), отмечаемый ещё со времен Средневековья. При этом день его памяти в католических святцах отмечается весьма близко – 16 августа, а в православных – 2 сентября. Государственными символами Венгрии являются символы христианские. Герб Венгрии, как и гербы других европейских, прежде христианских государств содержит крест. В венгерском варианте это изображение возводится ко временам св. Стефана и присутствует на венгерских гербах до 1949 года. С XV века на гербе появляется Святая корона. Христианские символы исчезают в период советского влияния, но в 1990-е возвращаются вновь. Бесспорно, крест присутствует и в государственной символике ряда европейских стран, стремительно утрачивающих свою христианскую идентичность (например – скандинавские страны). Однако там их присутствие сейчас носит характер исключительно государственной традиции. Если же рассматривать постсоветские венгерские конституции, то заметна тенденция усиления религиозных смыслов. Так, предыдущая венгерская конституция в ст. 76 имеет формулировку: «На щите вверху помещена венгерская Святая корона». Новая конституция (Ст. I): «На вершину щита опирается Святая Корона Св. Стефана» [7]. Сравним с российским законодательством. В тексте Конституции РФ (ст. 70) описание герба отсутствует, а вместо этого дается ссылка на федеральный конституционный закон (ФКЗ) [6]. Таким законом является ФКЗ «О Государственном гербе Российской Федерации» [11]. Его формулировка гласит: «Государственный герб Российской Федерации представляет собой четырехугольный, с закруглёнными нижними углами, заострённый в оконечности красный геральдический щит с золотым двуглавым орлом, поднявшим вверх распущенные крылья. Орёл увенчан двумя малыми коронами и – над ними – одной большой короной, соединенными лентой. В правой лапе орла – скипетр, в левой – держава. На груди орла, в красном щите, – серебряный всадник

в синем плаще на серебряном коне, поражающий серебряным копьем черного, опрокинутого навзничь и попранного конем дракона». Как видим, в тексте полностью отсутствуют упоминания о св. вмч. Георгии, крестах на державе и коронах, венчающих орла.

Дальнейшие положения венгерской конституции ещё более значимы. Статья М расценивает брак как союз мужчины и женщины: «Венгрия защищает институт брака между мужчиной и женщиной». Никаких указаний на так называемые содомитские «браки», столь популярные в Западной Европе, конституция не содержит. Конституционное закрепление такой нормы является большим завоеванием в борьбе за традиционные ценности. Даже в российском законодательстве норма о браке как союзе мужчины и женщины закреплена лишь на уровне Семейного кодекса [9], а не Конституции РФ. В 2014 г. депутат Государственной Думы Игорь Зотов предложил закрепить в Конституции данную формулировку, но инициатива столкнулась с серьезными процедурными вопросами и реализована не была [5].

Чуть ниже говорится о том, что «Венгрия поддерживает рождение детей и защищает семью». И главное – вторая статья главы «Свобода и ответственность» провозглашает защиту человеческой жизни с момента зачатия. Призная и защищая права ребёнка до его рождения, законодательство Венгрии опять оказывается куда более христианским, чем законодательство большинства стран Европы и даже законодательство России. В нашей стране инициатива Святейшего Патриарха Кирилла, высказанная в Федеральном Собрании 22 января 2015 года, заключалась лишь в выведении абортотворения из системы обязательного медицинского страхования [4]. За прошедшие годы были собраны миллионы подписей в поддержку инициативы Святейшего Патриарха. Однако законодательство нашей страны до сих пор, вопреки здравому смыслу и государственным интересам, продолжает санкционировать массовые убийства нерождённых детей.

Помимо норм, прописанных в конституции Венгрии, значимое значение для сохранения христианской идентичности имеет контроль над миграционными процессами. Не секрет, что значительные темпы исламизации Западной Европы во многом связаны с практически неконтролируемым притоком беженцев из Ближневосточного региона. Венгерское правительство проявляет неуступчивость в вопросах принятия беженцев по квотам Евросоюза. В 2016 году даже был инициирован референдум по данному вопросу [2]. Успешно сопротивляться давлению глобалистов и евроинтеграторов венгерскому правительству помогает

и внутривластическая обстановка. Одна из двух крупнейших оппозиционных партий – Йоббик – стоит на ещё более правых позициях, чем правящая партия, и постоянно критикует последнюю за недостаточно жёсткие меры в вопросах нежелательной иммиграции [12, 13].

Таким образом, в самом сердце постхристианской Европы существует страна, для которой ещё не стали безразличны христианские ценности и которая успешно их защищает правовыми и политическими методами. Ряд правовых решений, зафиксированных в конституции Венгрии, представляют несомненный интерес как опыт, который можно и нужно внедрять в России. Для христиан же Западной Европы этот опыт воистину бесценен. Ибо во многом от него зависит, найдёт ли Господь хотя бы десяток праведников в новом общеевропейском Содоме или последних христиан Запада ждёт судьба праведного Лота и его семейства.

Литература

1. Священное Писание Ветхого и Нового Завета.
2. Венгрия: Европейские традиции и патриотический консерватизм // Судьба Евросоюза и уроки для России: монография / А. Д. Гуляков, А. Ю. Саломатин, А. В. Малько, М. В. Захарова и др. Под ред. А. Д. Гулякова. – Пенза: Издательство ПГУ, 2018. – 294 с.
3. Во Франции официально объявили о начале гонений на христиан // Интернет-портал Politikus.ru // URL: <https://politikus.ru/events/8657-vo-francii-oficialno-obyavili-o-nachale-goneniya-na-hristian.html> Politikus.ru (Дата обращения 02.04.2018 г.).
4. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии III Рождественских Парламентских встреч // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского патриархата // URL <http://www.patriarchia.ru/db/text/2631900.html> (Дата обращения 25.03.2018 г.).
5. ГД: нельзя прописать в Конституции, что брак – союз мужчины и женщины // Сайт информагентства РИА-Новости // URL <https://ria.ru/society/20140402/1002255709.html> (Дата обращения 25.03.2018 г.).
6. Конституция РФ (принята всенародным голосованием 12.12.1993) (с учетом поправок, внесенных Законами РФ о поправках к Конституции РФ от 30.12.2008 N 6-ФКЗ, от 30.12.2008 N 7-ФКЗ, от 05.02.2014 N 2-ФКЗ, от 21.07.2014 N 11-ФКЗ).
7. Основной закон Венгрии // Официальный сайт правительства Венгрии // URL: <http://www.kormany.hu/en/doc/the-hungarian-state/the-fundamental-law> (Дата обращения 10.01.2018 г.).

8. Парламент Греции узаконил однополые браки // Известия. Официальный сайт издания // URL: <https://iz.ru/news/600220> (Дата обращения 02.04.2018 г.).

9. Семейный кодекс РФ от 29.12.1995 N 223-ФЗ (в редакции от 29.12.2017).

10. Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла // Пензенские епархиальные ведомости. – № 3 (1477). – Март 2016. – С.7.

11. Федеральный конституционный закон «О Государственном гербе Российской Федерации» от 25 декабря 2000 г. N 2-ФКЗ.

12. Jobbik's first job will be to stop the tragic demographic loss // Официальный сайт партии Йоббик. За лучшую Венгрию // URL: https://www.jobbik.com/jobbiks_first_job_will_be_to_stop_the_tragic_demographic_loss.

13. Viktor Orban is unable to protect Hungary, let alone Europe // Официальный сайт партии Йоббик. За лучшую Венгрию // URL: https://www.jobbik.com/viktor_orban_is_unable_to_protect_hungary_let_alone_europe (Дата обращения: 25.01.2018).

КАЗАЧЕСТВО НА ОХРАНЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ: ПРОШЛОЕ, НАСТОЯЩЕЕ, БУДУЩЕЕ

*А. Ф. Никитин, А. Б. Грунин
Пензенская духовная семинария*

В статье рассматриваются вопросы взаимоотношения Церкви и казачества в исторической ретроспективе и в современности. Поднимаются вопросы жизни современного казачества, организации охраны Церкви казаками.

Ключевые слова: *Церковь, казачество, православное воинство, безопасность, воцерковление*

COSSACKS' PROTECTION OF THE ORTHODOX CHURCH: PAST, PRESENT, FUTURE

*A. Nikitin, A. Grunin
Penza Theological Seminary*

The article considers the relationship between the Church and the Cossacks in the historical retrospect and in modern times. The questions of modern Cossacks' life and the organization of protection of the Church by Cossacks are discussed.

Keywords: *Church, Cossacks, Orthodox army, security, churching*

Тогда Он сказал им: но теперь, кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму; а у кого нет, продай одежду свою и купи меч; (Лк. 22:36) [1].

Казачество на протяжении веков помимо службы по охране Русского государства несёт и службу Церкви, охраняя её от посягательств иноверцев и безбожников. Как православное воинство оно известно со времен Древней Руси. Однако отрывочные и неясные сведения не позволяют с надлежащей достоверностью говорить о судьбе казачества в домонгольский период отечественной истории. Это не

удивительно – люди, которые веками вели беспокойный образ жизни воинов-порубежников, вряд ли тратили время на составление исторических трудов. Достаточно достоверным можно считать первое упоминание о казаках, пришедших в 1380 году на поле Куликово вместе со святым князем Димитрием Ивановичем. Туда они принесли икону Пресвятой Богородицы, известную с того времени как «Донская». Предание об этом сохранилось в Русской Православной Церкви.

На западе же Русской земли, в областях, захваченных Польшей и Литвой, казачество, наряду с православными братствами, стало основной силой, вставшей на защиту Православной Церкви. И именно благодаря казачьему восстанию под предводительством Богдана Хмельницкого, переросшему в национально-освободительную войну, левобережная часть Малороссии наконец смогла воссоединиться с Россией и избежать гнёта иноверцев [4].

Вместе с казаками флаг государства Российского и свет Христовой веры распространился на огромные территории Сибири и Дальнего Востока. В годы роста нигилистических настроений и революционных потрясений казаки служили опорой православному Самодержцу. Однако глубокий религиозный и политический кризис начала XX века в конце концов коснулся и казачества. Утомлённые продолжительной Мировой войной, казаки не воспрепятствовали свержению законной власти, а потом и зверскому убийству помазанника Божия, св. царя Николая II и членов его семьи. Впрочем, иллюзия возможности мирного сосуществования с богоборческой большевистской властью быстро развеялась. На казачество обрушились беспощадные и чудовищные по своим масштабам политические репрессии. Они были не только и не столько следствием борьбы с казачеством как с политическими противниками, как с одной из опор русской государственности. Не в меньшей степени большевики стремились уничтожить казачество как носителей Православной веры и традиционной культуры русского народа. Именно вера Христова и традиционный уклад препятствовали построению безбожного тоталитарного большевистского общества в нашей стране. Принятый коммунистами курс на уничтожение казачества как класса привел к гибели многих тысяч казаков. Многие тысячи других были вынуждены отказаться от своей идентичности, скрывать правду о своём происхождении. Подверглась тяжким испытанием и их вера. И лишь в постсоветский период началось постепенное возрождение казачества.

Наряду с потомками прежних, когда-то рассказанных казаков (так называемых «родовых»), в казачество приходит множество людей, среди предков которых не было казаков, но которые видят в этом движении силу, способную защитить Церковь и консолидировать вокруг неё русский народ. Приверженность Православной вере, традиционному укладу жизни делает современное казачество союзником Церкви и государства. Либеральные же ценности, навязываемые нам Западом, ценности, антихристианские по своей сути, вызывают у казачества неизменное отторжение. Таким образом, казачество выступает не только как форма самоорганизации русского народа, но и как ядро организации православного населения страны в целом.

На современном этапе существования Русской Православной Церкви и российского общества в целом всё большую значимость приобретают вопросы безопасности. В первую очередь это касается массовых мероприятий, проводимых Церковью. В мире растёт уровень террористической угрозы, религиозного и политического экстремизма и нетерпимости. Их демонстрируют не только отдельные экстремистские религиозные течения (в России известные под наименованием «тоталитарных сект»), но и носители радикальных политических идеологий. И либеральная, и большевистская идеологии, несмотря на внутренние противоречия, выступают единым фронтом против Церкви. Их оголтелая атеистическая пропаганда не только оскорбляет верующих, но и подталкивает психически неуравновешенных граждан, находящихся под идеологическим влиянием, к совершению противоправных действий в адрес Церкви. Убийство монахов в Оптиной пустыни, совершённое на Пасху 1993 года, скандальная акция феминистской панк-группы «Pussy Riot» в Храме Христа Спасителя в 2012 г., нападение террориста ИГИЛ на собор великомученика Георгия Победоносца в г. Кизляре в 2018 г. – это лишь наиболее известные случаи из нападений на Церковь в последние десятилетия.

Обстановка настоятельно требует, чтобы в дело обеспечения внутреннего режима и безопасности включились не только правоохранительные органы и непосредственно персонал прихода, но и общественные организации, а также широкие слои православной общечественности. Лишь массовое участие верующих в защите своих святынь даст по-настоящему эффективные результаты в борьбе со злом. Более того, в ряде случаев действия по поддержанию порядка богослужения или проведения иных массовых церковных мероприятий вообще находятся за рамками компетенции правоохранительных орга-

нов. Так, находящиеся при исполнении своих служебных обязанностей сотрудники правоохранительных органов не могут принимать участие в религиозных действиях (например, идти в составе крестного хода), не участвуют в обеспечении порядка доступа верующих к Чаше и иным святыням и, чаще всего, действуют за пределами храма. Указанная ниша не может быть заполнена полностью церковнослужителями и немногочисленными работниками церковной охраны.

В какой-то мере заявленные задачи решаются с помощью православных общественных организаций: Православного молодёжного движения «Православные добровольцы», созданного по благословению Святейшего Патриарха Кирилла в 2014 г. [5], Движения «Сорок Сороков» [3], местных православных молодёжных структур, не реестровых общественных казачьих организаций. Однако их усилий явно недостаточно для полного решения проблемы.

В этом контексте особое значение привлекает реестровое казачество. Во-первых, в отличие от вышеперечисленных организаций система реестровых войск охватывает всю территорию Российской Федерации. Во-вторых, согласно п. 4 ст. 5 Федерального закона N 154-ФЗ «О государственной службе российского казачества» реестровое казачество в установленном законодательством порядке принимает участие в охране общественного порядка, а также борьбе с терроризмом [7], то есть осуществляет охрану правопорядка на условиях государственной службы. В-третьих, личный состав реестровых казачьих обществ в значительной своей части располагает навыками, важными для осуществления охраны общественного порядка.

Встречаясь с атаманами реестровых казачьих войск в декабре 2012 г., Святейший Патриарх Московский и вся Руси Кирилл сказал: «Хотел бы особенно подчеркнуть роль казаков и поблагодарить их за то, что сегодня они охраняют наши святыни, храмы, крупные церковные собрания. Много опасных и кощунственных деяний удалось предотвратить благодаря бдительности казаков. Я просил бы вас и впредь защищать Церковь, ведь душевный мир и благочестие также относятся к правам каждого человека» [6].

В соответствии со словом Святейшего Патриарха казаки продолжают нести службу по охране Церкви. Так, например, 5 марта власти республики Дагестан наградили казачьего офицера Сергея Преснякова, проявившего героизм во время террористического нападения на храм великомученика Георгия Победоносца в городе Кизляре [2]. Тысячи других казаков каждый день выходят на дежурства, охраняя хра-

мы и покой верующих. В ряде регионов нашей страны функции по охране храмов и других церковных объектов, исполняются казаками на постоянной основе.

Однако этим потенциал казачества на службе Церкви далеко не исчерпывается. Для раскрытия всех его возможностей нужно сотрудничество церковных структур и казачьих организаций. Необходимо, с одной стороны, массовая работа по дальнейшему воцерковлению и религиозному образованию казачества, а с другой – работа по распространению среди верующих образа казака как защитника православной веры, по массовому призыву в ряды казачества.

Литература

1. Священное Писание Нового Завета.
2. В Дагестане наградили казака, защищавшего прихожан во время нападения на кизлярский храм // Православие и мир. Ежедневное интернет-издание // URL <http://www.pravmir.ru/v-dagestane-nagradili-kazaka-zashhishhavshego-prihozhan-vo-vremya-napadeniya-na-kizlyarskiy-hram/> (Дата обращения 25.03.2018 г.).
3. Движение «Сорок Сороков» Официальный сайт // URL <https://soroksorokov.ru/> (Дата обращения 25.03.2018 г.)
4. Никитин А. Ф. Западная экспансия как фактор религиозно-политической дезинтеграции русского народа: От Киевской Руси до Переяславской рады // Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии. – 2015. – Вып. 2 (1). – С.98.
5. Православное молодёжное движение «Православные добровольцы» Официальный сайт // URL <http://pdobro.ru/about/> (Дата обращения 25.03.2018 г.).
6. Слово Святейшего Патриарха Кирилла на встрече с атаманами реестровых казачьих войск России, Украины и Белоруссии // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского патриархата // URL <http://www.patriarchia.ru/db/text/2631900.html> (Дата обращения 25.03.2018 г.)
7. Федеральный закон от 5 декабря 2005 г. N 154-ФЗ «О государственной службе российского казачества».

ПРОБЛЕМА ЛИЧНОСТИ КАК КОНКРЕТНОГО БЫТИЯ

А. А. Парпара

Московская духовная академия

Богословское понятие личности в последнее время предлагается рядом авторов как фундаментальное для наук о человеке, в частности психологии. Важной частью этого понятия является конкретность, уникальность и неповторимость личности, однако конкретное бытие не может быть как таковое предметом научного изучения, поскольку наука всегда изучает общее. Как следствие, попытка сделать конкретное и неповторимое предметом абстрактного мышления приводит к парадоксам, игнорирование которых может привести к нежелательным практическим последствиям. Этих последствий можно избежать, если строго придерживаться как научной методологии, так и принципов святоотеческого богословия.

Ключевые слова: *личность, конкретность, уникальность, наука, христианская психология;*

THE PROBLEM OF THE PERSONALITY AS A CONCRETE BEING

Anatoliy Parpara

Moscow Theological Academy

A certain number of scholars have recently put forward an idea of the theological concept of the personality being a fundamental concept of human sciences, psychology in particular. This concept, though, includes concreteness, uniqueness, and originality as its essential parts, but a concrete being as such cannot become the subject of scientific research as science always deals with the general and universal. Therefore, an attempt to make the concrete and original a subject of abstract thought leads to paradoxes, which, being ignored, may cause undesirable practical consequences. These consequences can be avoided through strict adherence to the principles of both science and patristic theology.

Keywords: *personality, concreteness, uniqueness, science, Christian psychology.*

В современном православном богословии понятие личности занимает одно из центральных мест. Чаще всего оно функционирует в контексте двух оппозиций. Во-первых, личность противопоставляется природе. Если природа – это нечто абстрактное, общее, повторяющееся и подчиненное закономерностям, то личность конкретна, уникальна, неповторяема и свободна. Во-вторых, личность отличается от индивида. Индивид замкнут и стремится к изоляции, а личность открыта и существует только в общении.

Но если контуры современного богословского понятия личности достаточно обозначены, то говорить о хорошей проработанности этого понятия, по нашему мнению, пока преждевременно. Для узкобогословской сферы логическая проработанность, возможно, не столь критична, однако в последнее время богословское понятие личности предлагается в качестве краеугольного камня для построения христианской психологии как науки [5, 7] и даже всех социальных наук [6]. И если мы вступаем в область науки как таковой, то без строгого логического анализа основных понятий нам никак не обойтись. Между тем, попытка подобного анализа сразу же вскрывает серьезные проблемы, даже если ограничиться самыми первыми из вышеперечисленных атрибутов личности: конкретность, уникальность и неповторимость.

Эти свойства теснейшим образом связаны между собой, не случайно митр. Иоанн (Зизиулас) перечисляет их через запятую [3, с. 42]. Действительно, конкретное всегда реализуется здесь и сейчас, а значит, оно неповторимо. Конкретное, одновременно существующее в другом месте, – это всегда другое конкретное. И наоборот: если нечто неповторимо, то оно конкретно, потому что множественная реализуемость – неотъемлемое свойство абстрактного. А то, что уникальность и неповторимость – это почти синонимы, можно считать очевидным.

И здесь мы сталкиваемся с серьезной проблемой: каждая личность уникальна и неповторима, однако наука изучает только общее и воспроизводимое. Следовательно, богословское понятие личности не может быть основой научного построения. Чтобы не быть голословными и в то же время не перегружать текст методологическим аппаратом, сошлёмся на известного богослова-персоналиста В. В. Зеньковского, который ещё в 1911 г. опубликовал статью, посвящённую этому вопросу [2]. В ней автор констатирует, что наука может иметь дело с личностью только как с совокупностью типических качеств, пред-

ставленных в определённом сочетании, но уникальное и единичное для научного познания недоступно.

Что же получится, если мы проигнорируем предупреждение Зеньковского и попытаемся встроить конкретное и уникальное в некоторую логическую систему? Начнём с анализа слова «конкретное». Кажется очевидным, что оно обозначает единичное бытие. Однако конкретных сущностей много, следовательно, слово «конкретное» обозначает нечто общее, некую абстрактную «конкретность», присущую целому классу объектов. Выходит, слово «конкретное» обозначает нечто абстрактное?

Тот же самый парадокс возникает в связи со словом «уникальный»: ведь мы не считаем, что личность только одна, – их много, и все они уникальны. Но это означает, что как минимум в этом отношении, по признаку своей уникальности, они сходны и стереотипны.

То же самое касается «неповторимости»: если мы имеем две сущности одинаково неповторимые, значит, уже в силу одного этого мы имеем дело с повторением этих самых сущностей!

На первый взгляд, эти рассуждения выглядят как софизмы, не имеющие никакого отношения к реальности. Но оказывается, подобная схема парадоксального превращения конкретного в абстрактное и уникального в стереотипное прекрасно работает на практике. Возьмём пример, который обсуждает В. В. Зеньковский в уже упомянутой статье. Человек, который сознательно ставит себе цель быть уникальным, как правило, начинает очень сильно походить на других людей того же времени, тоже стремящихся к уникальности: «Стоит поставить себе целью „быть оригинальным“, как исчезает естественная, неуловимая оригинальность наша» [2, с. 852]. И это закономерно, потому что человек, стремящийся к оригинальности, держит в голове абстрактную идею этой самой оригинальности, а она, как правило, стереотипна.

К сожалению, иногда мы как педагоги ставим себе цель воспитывать уникальных личностей и начинаем настаивать: чтобы стать уникальной личностью, ты должен быть таким-то и таким-то. Ясно, что ничего, кроме подавления истинной уникальности, из этого не выходи. Возьмём пример другого рода, из теоретической области, но с потенциально глубокими практическими последствиями. В конце главы 1 своей книги Л. Ф. Шеховцова приходит к такому выводу: «Философско-богословская мысль (кроме позитивистской атеистической)..., размышляя об „устройстве“, сущности, природе чело-

века, приходит к выводу о необходимости обозначения в нем некоего „особого“, „инакового“ Начала, трансцендентного по отношению к человеку. Это „начало“ во множестве концепций, теорий, учений называется по-разному (душой, духом). В рассматриваемом нами контексте – „личность“, Я, „самосознание“...» [7, с.17].

Здесь автор утверждает, что личность находится в человеке и что только атеисты-позитивисты считают иначе. Давайте осознаем это утверждение. В каком смысле она может находиться в нём? По-видимому, либо как его качество, либо как его часть. Если личность – это качество, то она абстракция, если же она часть, то она отделима. То есть можно как минимум помыслить человеческую личность без самого человека и человека без его личности. Именно этот второй вариант понимания подтверждается фразой о том, что личность трансцендентна по отношению к человеку. Таким образом, личность не просто часть человека, но ещё и часть, каким-то случайным и произвольным образом с ним связанная.

В этом отношении характерна другая фраза того же автора: «Бог или Пресвятая Троица имеет единую Сущность, Энергию и 3 Лица или Личности: Отец, Сын и Святой Дух» [7, с. 5]. Если в отношении энергии действительно следует употребить глагол «иметь», а в отношении сущности возможно его употребить, то как можно сказать, что Бог имеет три Лица или Личности? Ведь личностью можно только быть, её нельзя иметь, разве что в том смысле, в котором комната имеет столько-то находящихся в ней людей. Поэтому последняя часть фразы звучит довольно странно, о чём, видимо, догадывалась сама Л. Ф. Шеховцова, не решившаяся употребить грамматически верную форму винительного падежа (следовало бы: «имеет... Отца, Сына и Святого Духа»).

Всё это наводит на мысль, что автор имеет склонность мыслить природу и личность как онтологически равнозначные категории, которые можно представить как части одного целого, да ещё и трансцендентные друг другу. Как нам кажется, это не индивидуальная особенность данного автора, а закономерное следствие работы приведённых выше логических схем: личность как конкретное и уникальное, становясь объектом абстрактного мышления, сама становится чем-то абстрактным и общим; а значит, попадает на один онтологический уровень с собственно общим – природой или сущностью. И это не оставляет иной возможности, кроме как считать личность и природу

частями человека. Автор честно додумал логику до конца и сделал тот вывод, который должен был сделать.

Но что плохого в том, чтобы считать личность частью человека, трансцендентной его природе? Во-первых, чисто логически, если личность есть трансцендентное нечто или некто, то она отличается от всего остального чем-то определённым, а значит, у неё есть сущность. И она есть конкретное самостоятельное разумное и сознательное бытие, а значит, у неё есть личность. Получается, если в человеке есть сущность и личность, то у личности тоже есть сущность и личность второго порядка и так до бесконечности, что абсурдно.

Во-вторых, с точки зрения сотериологической, признание в человеке трансцендентной ему высшей части должно вести нас куда-то вдаль от христианства с его напряжённым ожиданием телесного воскресения в сторону гностицизма вплоть до адвайта-веданты. Ведь какой смысл личности вступать в тяжёлую и неблагодарную борьбу со своей природой, если она исходно является трансцендентной, то есть совершенно внешней по отношению к природе? Напротив, ей следует стремиться к освобождению от этого случайного и мешающего доверка. И здесь напрашиваются уже вполне определённые практические выводы для духовной жизни.

Итак, стоит конкретному и уникальному бытию стать предметом абстрактного мышления, как оно сразу же эссенциализируется, превращается в абстрактную сущность. В обычном научном дискурсе мы имеем дело просто с сущностью человека. Но если мы начинаем специально настаивать на отличии личности человека от его сущности, то мы получаем две сущности: сущность человека и сущность личности, что приводит к явно нежелательным выводам. Очевидно, поэтому В. Н. Лосский настаивал на том, что «личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не „нечто несводимое“ или „нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым“» [4]. Но при этом, пытаясь объяснить по сути верную мысль, Лосский в конечном итоге вынужден играть по правилам того же самого логического парадокса: ведь слово «несводимость», так же как и французское «*irréductibilité*» в оригинале, образовано как абстрактное существительное от прилагательного «несводимый». И лишь косвенно можно догадаться, что с его помощью богослов пытался выразить ускользающую конкретность и уникальность личности.

Как же быть в этой ситуации? Очевидно, что представление о личности как о конкретном, уникальном и неповторимом бытии нельзя

просто игнорировать в области наук о человеке. Но и сделать конкретное непосредственным предметом науки тоже, как выясняется, нельзя. Оказывается, решение существует, и оно уже известно. В частности, его излагает В. В. Зеньковский в цитированной статье [2].

Во-первых, наука о человеке, в частности психология, признает ценность и важность человека как конкретной личности, однако в то же время признает, что здесь пролегает граница возможностей науки. Она может констатировать, что конкретное есть, но не может говорить, что оно есть, поскольку это неминуемо ведёт к вышеописанному превращению конкретного в абстрактное с удвоением сущностей. Конкретное можно встретить, ощутить, понять, полюбить, но невозможно изучить. Изучению подлежит лишь общее и абстрактное.

Во-вторых, несмотря на то, что абстрактное мышление не может охватить конкретность, оно может её промоделировать как множество признаков, каждый из которых общ и абстрактен, однако в комбинации дающих некоторую уникальную целостность. Благодаря подобному моделированию возможны «науки об уникальном» – такие, как история. Классическое определение личности как *substantia individua rationalis naturae* работает именно в этом направлении. Подобная модель обладает довольно широкими возможностями. В частности, она способна выразить несводимость целого к набору своих частей или признаков.

Интересно, что отцы каппадокийцы определяли ипостась именно как «совокупность отличительных свойств, усматриваемых в Каждом (συνδρομήν τῶν περὶ ἕκαστον ἰδιωμάτων)» [1, с. 509]. Полагаю, многим хотелось «исправить» святителя: ипостась – это не совокупность свойств, это то, что имеет отличительные свойства. Но это не случайная описка: отождествление ипостаси и совокупности «идиом» для каппадокийцев является систематическим. И действительно, если мы скажем, что ипостась – это что-то или даже кто-то отличный от своих признаков, мы неминуемо оказываемся в ситуации вышеописанного парадокса.

Таким образом, попытка введения богословского понятия личности в научный дискурс может легко привести к нежелательным последствиям как чисто логического характера (удвоение сущностей), так и богословского (разделение человека на «личностную» и «природную» части). Между тем, существует способ избежать такого рода последствий: для этого нужно строго придерживаться как научной методологии, так и принципов святоотеческого богословия.

Литература

1. Василий Великий, свт. Письмо 38. К Григорию брату // Творения. – Т. 2. – М.: Сибирская благовонница, 2009. – С. 502–510.
2. Зеньковский В. В. Принцип индивидуальности в психологии и педагогике. – Ч. 2 // Вопросы философии и психологии. – 1911. – Т. 110. – С. 815–855.
3. Зизиулас Иоанн, митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.
4. Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Боговидение. – М.: АСТ, 2006. – С. 645–656.
5. Христианская психология в контексте научного мировоззрения: коллективная монография / Под ред. проф. С. Б. Братуся. – М.: Никея, 2017. – 528 с.
6. Чурсанов С. А. Богословские основания социальных наук. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. – 200 с.
7. Шеховцова Л. Ф. Концепция личности в православной психологии. – СПб.: Издательство РХГА, 2015. – 143 с.

**ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ ЛИЧНОСТИ КАК
МЕТАДИСКУРС В ДИАЛОГЕ С СОВРЕМЕННЫМ
НАУЧНЫМ ЗНАНИЕМ**

Р. М. Рупова

Российский государственный социальный университет

В статье обосновывается возможность для православного богословия личности выступать в качестве метадискурса в диалоге с современным научным знанием. Тот факт, что в основании богословия, рассматриваемого в антропологическом ракурсе, равно как культуры и науки? стоит одна и та же человеческая личность, позволяет продумать антропологический фундамент для всего комплекса человеческой активности. Автор указывает на творческий богословский потенциал, содержащийся в концепции неопатристического синтеза, который актуализирует святоотеческое наследие для решения непростых задач нашего времени.

Ключевые слова: *православное богословие личности, неопатристический синтез, дискурс энергий*

**PERSONALITY'S ORTHODOX THEOLOGY AS
METADISOURSE IN THE DIALOGUE WITH MODERN
SCIENTIFIC KNOWLEDGE**

Rosaliya Rupova

Russian State Social University

The article substantiates the possibility for the personality's Orthodox theology to act as metadiscourse in the dialogue with modern scientific knowledge. The fact that the same human personality is the basis of theology, considered in the anthropological perspective, as well as of culture and science allows us to think through an anthropological foundation for the whole complex of human activity. The author points to the creative theological potential contained in the concept of neo-patristic synthesis, which applies the patristic heritage for solving the difficult tasks of our time.

Keywords: *personality's Orthodox theology, neo-patristic synthesis, discourse of energies*

Череда кризисов XX века, революций, мировых войн породила такое явление, как антропологический поворот, выразившийся в концентрации на теме человека не только всего комплекса гуманитарных наук, но и, шире, – человекомерных научных дисциплин, связанных с ним опосредованно. Точные науки в целом остались в стороне, однако и они оказались активно вовлечёнными в антропологическую проблематику, подключаясь к ней в разных качествах – как язык описания тех или иных процессов, как теоретическая база техносферы, обслуживающей социум, или космологических моделей, также тесно связанных с культурой, а значит, и с человеком. При этом некоторые сферы человеческой мысли в непроявленной пока ещё форме служат сближению точных наук с сугубо человеческой темой. К их числу относится богословие.

К концу XX века антропологический поворот, слившийся в единое русло с мощным и разнообразным потоком персонализма, породил такое явление, как «богословие личности», свидетельствующее, что замыканию на человеке, антропологизации подверглась и сфера богословия. На первый взгляд, тут имеет место принципиальное противоречие, *contradictio in abstracto*⁶⁶. Но, как выразился протоиерей Иоанн Мейендорф, «теперь уже стало общим местом утверждение, что в наше время богословие должно стать антропологией» [9, с. 180]. В чём же состоит это антропологизированное богословие? Оно базируется на особой антропологии, характерной для христианского понимания человека, которая принимает на себя богословскую ответственность. В её основании – взгляд на человека как на принципиально открытое существо: «Человек не есть автономное и самодовлеющее существо; его человечество состоит, прежде всего, в его открытости Абсолюту, бессмертию, творчеству, по образу Творца... общение и причастие к Божественной жизни и славе её для человека естественно» [9, с. 179]. Такое антропологизированное богословие и может принять на себя роль метадискурса. Сквозь эту призму можно взглянуть на все виды человеческой деятельности и привести их к некоему общему знаменателю.

В основании так понимаемого богословия, равно как культуры и науки, стоит один и тот же человеческий субъект, одна и та же личность. Этот факт позволяет продумать антропологический фундамент для всего комплекса человеческой активности. «Богословская мысль никогда не может быть отделена от жизненного действия. Соответ-

⁶⁶ Противоречие в определении (лат.)

ственно, все формы социальной активности, будь то культура, политика, философия или наука, рассматриваются в перспективе событий Богообщения» [12, с. 7]. Таким образом, богословие перестает быть оторванной от жизни дисциплиной и предельно актуализируется, становясь действующей силой современной социальной практики. Как писал митрополит Каллист Уэр, «Наша частная жизнь, личные отношения и все наши планы по построению христианского общества зависят от правильного понимания тринитарного богословия» [5, с. 216]. Перефразируя известные слова К. Маркса, можно утверждать: богословие прежде лишь различным образом объясняло мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его.

Такой творческий богословский потенциал содержится в концепции неопатристического синтеза. Родоначальником и вдохновителем его был выдающийся представитель русской эмиграции, крупнейший философ и богослов XX века Георгий Флоровский (1893–1979). Именно он в 1936 г. сформулировал идею неопатристического синтеза, а его лозунг «Вперёд, к Отцам!» стал знаменем западноевропейского «патристического возрождения», охватившего религиозную философию XX века, культурную и общественную сферы, открывшего миру сокровища восточно-христианской мысли и духовной традиции. Он также внёс свой вклад в развитие богословской антропологии. Флоровский утверждал, что «если можно вообще говорить о какой-то «христианской метафизике», то это должна быть метафизика личности [10, с. 61]. Именно в личности, а не в государстве, обществе или ином каком коллективе раскрывается абсолютное начало: «Личностное начало не должно быть принесено в жертву корпоративному» [10, с. 70]. По мысли прот. Георгия Флоровского, «Человеческая личность выходит за пределы истории» [10, с. 68]. Она также несводима к природному началу, она сверхприродна, ибо имеет «сверхприродное задание свободного <...> причастия и общения с Богом» [10, с. 68]. «Богословская антропология осуществляет постоянную конструктивную критику всех секулярных и духовно ограниченных представлений о человеке только как продукте биологической эволюции или же социального конструирования» [12, с. 8]. Взятшее на вооружение эти установки богословие личности, опирающееся на детально разработанную аскетическую антропологию, может выступать в качестве инструментария для анализа и диагностики социокультурных практик. «Ценность и оправдание применения идеи неопатристического синтеза в современном мире могут проистекать только из стремления бо-

гословия оказать преобразующее влияние на мир во всех его аспектах, включая природу, человеческое общество, а также его научно-технологические и политические измерения» [12, с. 11].

Богословие может пребывать в диалоге с секулярными процессами, выполняя роль системы обратной связи, осуществляющей постоянную конструктивную критику секулярных модусов сознания. Осуществляя такую критику, богословие утверждает себя как метадискурс, превосходящий не только все социально-исторические науки, но и любые всеобъемлющие философские системы. Богословие в принципе никогда не может быть детерминировано секулярным разумом и никогда не сможет принять автономию естественнонаучной рациональности.

Далее необходимо сделать оговорку, что, по словам Вл. Лосско-го, «Антропология богословская должна строиться сверху вниз, исходя из троичных и христологических догматов...» [8, с. 710]. Учение о человеческой личности формируется по аналогии с учением о Святой Троице и соответствующая богословская терминология оказывается весьма пригодной. Поскольку патристика различает в Боге природу и ипостась, то и в рассмотрении человека используются эти понятия. Ипостась/лицо и природа/сущность соотносятся как частное и общее, при этом ипостась указывает на то, как эта природа/сущность существует. Итак, образ Божий в человеке означает возможность соотнесения парных понятий:

Божественная сущность	οὐσία	Человеческая природа
Божественная ипостась	ὑπόστασις	Человеческая личность

Святитель Григорий Палама, чьё имя связано с учением о Божественных энергиях, не ограничивает своё учение только внутрибожественной жизнью, но находит аналоги, или символы, в устройении человека [7, с. 341]. В русле паламизма человек рассматривается «как некоторая энергийная формация, т. е. совокупность или конфигурация всех своих энергий – физических, психических и интеллектуальных. Энергии человека пребывают в постоянном движении, в смене... Энергийная конфигурация, или энергийный образ, – это подвижная, меняющаяся характеристика» [15, с. 311]. На такую антропологию опирается православное богословие, она является базовой для исихазма, её фундамент – паламитский дискурс энергий.

Энергийный дискурс на наших глазах становится универсальным, прописываясь в самых различных сферах бытия – в богословии, антропологии, социальной философии, точных науках.

В теоретической физике, например, ряд исследователей в поисках теории, связывающей в единую систему существующие четыре фундаментальных взаимодействия (гравитационное, электромагнитное, слабое и сильное), возлагают надежды на теорию суперструн, предложенную в 70-е годы XX века. Согласно этой теории, на самом микроскопическом уровне всё состоит из комбинаций вибрирующих энергетических «волокон» – струн. Эта теория «даёт единый (пока лишь математический) способ объяснения свойств всех взаимодействий, всех видов материи, а также пространства-времени» [11, с. 160]. Энергичное восприятие материального мира стало уже достоянием современной науки. «Есть глубокие основания предполагать, что вся Вселенная, включая, по-видимому, «твёрдое» вещество, воспринимаемое нашими органами чувств, – это всего лишь проявления извилистого *ничто*. Мир в конечном итоге оказывается слепком абсолютной пустоты, самоорганизованным вакуумом» [3, с. 178].

Учение об обществе в эпоху постмодернизма также претерпело радикальные изменения. «Неклассическая и, далее, постнеклассическая философия породили и соответствующую социальную философию. Понимание социальности в этом типе дискурса стало трактоваться событийно как поля, практики, структуры, наметился переход от эссенциальной к экзистенциальной трактовке общества. Социальное бытие уже не осмысливается как нагромождение социальных структур и институций» [14, с. 65]. Социальная онтология – «динамическая, в которой устойчивые структуры являются формами, производными от взаимодействий, возникающих в процессе общения и совместной деятельности людей» [6, с. 27]. В такой энергичной, процессуальной парадигме «общество – это совокупность энергий, воплощаемых различными субъектами в рамках создания определенных условий для совместного бытия. Совокупность подобных энергий и образует жизненный мир эпохи, задает векторы социокультурной ситуации» [1, с. 29]. Если мы возьмем информационные, финансовые, транспортные потоки – всюду увидим ту же самую энергичную природу, коррелирующую с энергичным пониманием человека в исихастской антропологии.

Митрополит Иоанн Зизиулас в известной книге «Бытие как общение» обосновал первичность общения в бытии Святой Троицы. Личное бытие-общение является конституирующим и для человеческой личности. Но, если перейти к социуму, то и в нём «коммуникация – господствующая и всеохватывающая стихия, ... обладающая многообразием форм, видов, технологий... В новейшее время в этом многообра-

зии активнее всего развиваются и получают преобладание медийные и виртуальные формы и технологии коммуникации» [15, с. 301].

После научной революции, происшедшей на рубеже XIX и XX веков, сложилась новая научная парадигма. Тогда применительно к квантовой физике Нильсом Бором был сформулирован принцип дополнительности, согласно которому объекты микромира одновременно проявляют корпускулярные и волновые свойства. Это открытие имело фундаментальный характер и по своему значению вышло далеко за пределы физики. Оно показало недостаточность классической логики для описания картины мира. Христианское учение о богочеловечестве Христа, о Церкви, которая «есть одновременно Тело Христово и полнота Духа Святого», «наполняющего все во всем» [8, с. 249] также не вмещается в рамки классической логики. Как можно видеть на рассмотренных примерах, научная эпистема современности уже совершенно созрела для адекватного восприятия христианской догматики, действительно, непростой для секулярного сознания. Можно сказать, что и сам секуляризм был порождён деформированной в начале Нового времени антропологией, из которой была изъята «вертикаль», а именно – понимание человека как образа Божия, присутствующего в нём в качестве живого и действенного начала.

Становится очевидно, что актуализация вероучения Церкви и, прежде всего, христианской антропологии, в современном обществе есть важнейшая задача богословия. «Конечная цель всякого богословия есть обожение» [4, с. 115]. «Догмат как актуализация истины есть символ, указующий церковной общине путь к этому обожению. И если значение этого символа современному человеку становится неясным, то задача богослова состоит в том, чтобы дать понятное разъяснение, интерпретировать догмат так, чтобы он смог исполнить свое предназначение» [14, с. 63]. Язык современной науки, новейшей философской мысли может оказать в этом услугу, также как на заре патристической эпохи такую услугу богословию оказала античная философия.

Тайна Боговоплощения, главная тайна мироздания (как утверждал прот. Георгий Флоровский), выводит нас к идее о необходимости «очеловечения всего космоса, превращения его в макро-антропоса⁶⁷, а затем, вместе с человеком, приведение всей твари к обожению. Согласно мысли преп. Максима Исповедника, человек призван не для того, чтобы стать «окосмиченным», а для того, чтобы космос стал

⁶⁷ Эта мысль противоположна пониманию человека как «микрокосм»

очеловеченным. Об этом же пишет Н. Бердяев: «...космос, человечество, общество находятся в личности, а не наоборот» [2, с. 34]. Космос становится не только объектом теоретических исследований, лабораторных испытаний, но и средой обитания человека. Таким образом, богословскому знанию в его антропологической проекции суждено выступить посредником между всеми другими формами знания в человеческой культуре.

Литература

1. Агапов О.Д. Очерки синергической социальной философии. – Казань: Познание, 2008. – 140 с.
2. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека // URL: http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1939_036_01.html
3. Девис, Пол. Суперсила. Поиски единой теории природы / Пер. с англ. Под ред. и с предисл. Е. М. Лейкина. – М.: Мир, 1989.
4. Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. – М., 2006. – 280 с.
5. Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. Православная Церковь. – М.: ББИ, 2001. – 376 с.
6. Кемеров В.в.Е. Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционистские стратегии // Вопросы философии. – 2006. – № 2.
7. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. – М.: Паломник, 1996. – 452 с.
8. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. – М.: АСТ, 2006. – 760 с.
9. Мейендорф, Иоанн, протоиерей. Православие в современном мире. – М.: Путь, 1997. – 248 с.
10. Зинковский Мефодий, иеромонах. Богословие личности в XIX–XX вв. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2014. – 320 с.
11. Мумриков Олег, иерей. Концепции современного естествознания: христианско-апологетический аспект. М.: Паломник, 2014. – 704 с.
12. Нестерук А.В. «Назад к Отцам»: преподобный Максим Исповедник, неопатристический синтез и критика секулярного разума в XXI веке // Метaparадигма: богословие, философия, естествознание: Альманах. – СПб.: ООО «Издательско-полиграфическая компания «КОСТА», 2015. – Вып. 6. – С. 6 – 21.
13. Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. Российская академия наук. Институт философии. – М.: ИФРАН, 2007. – 200 с.

14. Рупова Р.М. Солонченко А. А. Неопатристический синтез: поле актуального диалога // Миссия конфессий. – 2016. – № 16. – С. 58–68.

15. Хоружий С. С. Социум и синергия: колонизация интерфейса – Казань: Казанский инновационный университет им. В. Г. Тимирязова (ИЭУП), 2016. – 452 с.

УДК 614+2-76

СОХРАНЕНИЕ ДУХОВНОГО ЗДОРОВЬЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА КАК ПРИОРИТЕТНАЯ МИССИЯ ЦЕРКВИ

В. Селезнев

Оренбургская духовная семинария

Статья посвящена раскрытию проблемы сохранения духовного здоровья человека посредством актуальных христианских добродетелей, перспектив и возможных путей её решения.

Ключевые слова: *христианская мораль, духовное здоровье, миссия Церкви.*

PRESERVATION OF THE SPIRITUAL HEALTH OF HUMANITY AS THE PRIORITY MISSION OF THE CHURCH

Vladimir Seleznev

Orenburg Theological Seminary

The article is devoted to the problem of preservation of human spiritual health by means of topical Christian virtues, perspectives and possible ways of its solution.

Keywords: *Christian morality, spiritual health, mission of the Church.*

На сегодняшний день вопрос об актуальности христианских добродетелей, христианской нравственности стоит очень остро. Развитие информационных технологий, науки, улучшение бытовых условий современного человека привели к искажению общественных взглядов на семейные узы и добрачные связи и в целом изменили отношение человека к Богу и своему ближнему. Во многом они не со-

ответствуют требованиям христианской морали. Идеалы целомудрия, хранения телесной чистоты до вступления в брак, смирения и жертвенности среди подавляющего большинства некоторых слоев населения у большей части молодёжи расцениваются даже не как добродетели и положительные качества души, но как изжившие своё время моральные ценности. Сложившиеся тенденции в современном обществе оказывают негативное влияние на духовное здоровье современного общества. Это может отразиться пагубно как на современном, так и на будущих поколениях. Ценности человеческой жизни, материальных ресурсов и информации получили иную оценку, и перспективы их развития нельзя назвать утешительными. Компьютеризация, развивающаяся семимильными шагами, резко снижает ценность человека как рабочей единицы общества, либерализация личных отношений и представление о вседозволенности и распущенности как нормы поведения в обществе приводит к развращению нравов и разрушению института семьи. Отступление людей от Богом данной заповеди резко ослабляет как человеческий социум, так и каждого человека в частности. Именно в этих условиях решение указанных проблем возможно лишь Святой Церковью, путём возвращения к национальным устоям, путём возврата человека к вечным истинам, в которых и заключается истинное предназначение человека. В данной работе мы, опираясь на святоотеческое предание Церкви, попытаемся кратко раскрыть вечную актуальность христианской нравственности, возможные пути решения возникающих проблем и взгляд на них в перспективе

Вечность и время. Православный взгляд.

Прежде всего, нам кажется необходимым, опираясь на труды святых отцов, раскрыть сущность такой, казалось бы, привычной и всем понятной категории бытия, как время, чтобы наиболее полно и чётко понять неизменную актуальность, вечность и непреложность христианских истин и добродетелей. Наиболее интересны рассуждения блаженного Августина в его знаменитом труде «Исповедь» о категории времени: «Как может быть долгим или кратким то, чего нет? Прошлого уже нет, будущего еще нет. Не будем же говорить о прошлом просто «долго», но скажем «было долго», а о будущем: «будет долго»...»⁶⁸. Действительно, имея возможность измерять время, вспоминать прошлое и предугадывать будущие события, мы не можем их «по-

⁶⁸ Августин Аврелий, блж. Исповедь / Творения, изд. 2-е, ч.3-6, – Киев, 1999, Книга 11;26

трогать», и реально существующим промежутком времени можно назвать только переживаемое нами мгновение настоящего времени: «Совершенно ясно теперь одно: ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трёх времен, прошедшего, настоящего и будущего»⁶⁹.

«Настоящим можно назвать только тот момент во времени, который невозможно разделить хотя бы на мельчайшие части, но он так стремительно уносится из будущего в прошлое! Длительности в нём нет. Если бы он длился, в нём можно было бы отделить прошлое от будущего; настоящее не продолжается»⁷⁰.

И вот блаженный Августин ставит перед нами серьёзный вопрос: Если прошлого и будущего нет, то как мы его измеряем? Можно ли измерить несуществующее? В нашем сознании и памяти прекрасно формируются представления о длительности тех или иных промежутков времени и даже пережитых жизненных обстоятельств в эти промежутки времени. «Каким же образом уменьшается или исчезает будущее, которого ещё нет? Каким образом растёт прошлое, которого уже нет? Только потому, что это происходит в душе, и только в ней существует три времени»⁷¹.

Только в восприятии живой души существуют эти представления о времени. И выводом этих рассуждений Святого Августина является выражение ограниченности человеческого разума в познании истинности существующих вещей, тем более во временном пространстве. Блаженный Августин восхищается величием Божиим и исповедует Господа Творцом всего существующего, даже самой категории времени, говорит о необходимости поиска истины – именно в Боге, вне категории времени: «Теперь же «годы мои проходят в стенаниях» и утешение мое Ты, Господи; Ты мой извечный Отец, я же низвергся во время, строй которого мне неведом; мысли мои, самая сердцевина души моей раздираются в клочья шумной его пестротой, доколе не сольюсь я с Тобой, очищенный и расплавленный в огне любви Твоей»⁷².

⁶⁹ Василий Великий, святитель. Беседы на Шестоднев, беседа 2-я/ творения, ч.1 – М., 1891, стр. 24

⁷⁰ Августин Аврелий, блж. Исповедь / Творения, изд. 2-е, ч.3-6, – Киев, 1999, Книга 11;20

⁷¹ Августин Аврелий, блж. Исповедь / Творения, изд. 2-е, ч.3-6, – Киев, 1999, Книга 11;37

⁷² Августин Аврелий, блж. Исповедь / Творения, изд. 2-е, ч.3-6, – Киев, 1999, Книга 11;39

Анализируя сущность бытия мира материального и сопоставляя его с представлениями о Боге, открытыми нам в Священном предании Святой Церкви, каждый человек должен осознавать, насколько несостоятельны доводы об «устарелости» Заповеди Божией, неактуальности исполнения добродетельной христианской жизни перед лицом Божиим. Особенно в то время, когда будет решаться участь его души в вечности.

Также, помимо философского взгляда на данную проблему, хотелось бы рассмотреть сущность этой проблемы в созерцательном аспекте, опираясь на труды Святых отцов и современных специалистов в области богословия.

Г. И. Шиманский в своём конспекте по нравственному богословию хорошо раскрывает этот взгляд. Он приводит доводы отцов Церкви, которые утверждают, что сама сущность христианских добродетелей заложена в основах природы, инстинктах, принципах отношений между представителями животного мира и в других природных явлениях тварного мира.

В природе неживой, неорганической наблюдается гениальный порядок и несравненная гармония. Созерцание звёздного неба или химического родства элементов природы невольно свидетельствует нам о величии Божьего промысла, вложившего силы симпатии – потребности друг в друге в виде силы взаимного притяжения или взаимного контакта химических элементов. Свт. Василий Великий на этот счёт в беседах на Шестоднев пишет: «Целый мир, состоящий из разнородных частей, Бог связал каким-то неразрывным союзом любви и единое общение в одну гармонию, так что части, по положению своему, весьма удаленные одна от другой, кажутся соединенными посредством симпатии»⁷³.

В живой органической природе наблюдается ещё большее проявление основ любви: растения тянутся к солнцу, листья, цветы – к свету и чистому воздуху. Привязанность, забота о потомстве, принципы взаимовыручки и чувство благодарности животных за заботу несомненно свойственны всем представителям животного мира. В «коллективных» объединениях животных проявляются инстинкты семьи и общности: например, трудолюбие, забота об общем благосостоянии, взаимопомощь (пчёлы и муравьи) и даже самопожертвование ради общей цели и безопасности своих сородичей. То, что в мире

⁷³ Августин Аврелий, блж. Исповедь / Творения, изд. 2-е, ч.3-6, – Киев, 1999, Книга 11;39

животных обнаруживается инстинктивно, в человеческом роде возвышается до сознательно-свободного стремления.

Тем более признаки христианской добродетели свойственны образу Божию – человеческой природе. Зачатки высочайшего духовного совершенства – любви – свойственны, естественны и характерны человеку: «Появляясь на свет, дитя тотчас же объемлется столь сильною любовью матери к дитяти, что Сам Бог сравнивает Свою любовь к человеческому роду с любовью матери к дитяти. А будучи любимо, дитя и само научается любить»⁷⁴.

Также автор конспекта утверждает, что любовь не только присуща человеку в начале жизни, но и определяет дальнейший ход его жизни. Ведь, определяя свой жизненный путь, каждый индивид, если желает добиться успеха в главной деятельности своей жизни, должен проникнуться любовью к своему делу независимо от рода деятельности, будь он врачом, учёным, занят ли искусством или работой на заводе. Принципы христианских добродетелей заложены в нормах семейных отношений, общественной морали, закона и прочих отношений в обществе. Любовь движет жизнью. Так и в христианской нравственности все добродетели проистекают из любви, что дополнительно свидетельствует о непреложности и неизменности Божией заповеди по отношению к человеку.

Взгляд в будущее. Опасности будущего и задачи деятельности Церкви.

Предвидение будущего по своей сути не является сверхъестественным явлением. Труды многих фантастов, футуристов – таких, как Джордж Оруэлл, Жюль Верн – достаточно точно обрисовывали быт будущих поколений человечества. И пускай частично, но мы также имеем возможность предугадать особенности будущего общества. Анализируя прошлое, оценивая направления развития мировоззрений современного поколения, изучая технический прогресс, мы можем составить образ нашего будущего, хотя бы нескольких возможных вариантов:

В отношении нравственности основная угроза не поменяла направления – это либеральные ценности Запада. Несмотря на то, что именно оттуда движется прогресс научный, именно там коренится и регресс духовный. Разрушение семейных ценностей, акцентирование внимания общества на потреблении, сфере услуг, развращение нравов и уничтожение личности, оправдываемые «защитой свобод» об-

⁷⁴ Шиманский, Г.И. Конспект по нравственному богословию

щества – те самые угрозы индивидуальной свободы личности и общества в целом.

Компьютеризация затронула абсолютно все сферы общества. Век информации имеет великую силу, которая даёт большое количество возможностей для развития и реализации личности, открывает огромную кладовую знаний. Но, в свою очередь, эта сила может нести губительные и разрушительные последствия. Компьютер и средства техники снижают ценность человека не только как рабочей единицы общества, но и как субъекта коммуникации. Социальные сети, компьютерные развлечения, игры вытесняют и принижают ценность живого человеческого общения.

Развитие инфраструктуры, рост финансовой обеспеченности и возможностей современного человека (виртуальное общение, путешествия, широкий и легкий доступ информации) восхищают, но также прибавляют среднему обывателю забот и суеты, ведь за всё надо платить. И неотъемлемой частью жизни среднестатистического человека сегодня является погоня за материальными благами, средствами техники, что с головой погружает в море житейских забот. Естественно, в праздности современного человека обвинить тяжело, но рассмотренные нами факторы прекрасно выполняют главную задачу дьявола – погубить человека, отдалить его от Бога. Действительно, как может вместить в себя человеческая душа Бога, которая 24 часа в сутки думает о материальных ценностях?

Приведённые доводы затронули абсолютно все сферы человеческого общества, и очевидно, что с течением времени положение будет только усугубляться. По мнению современных авторов, вечные ценности устаревают, но почему-то человек счастливее не становится. Количество суицидов, разводов, аборт не уменьшается. К пьянству и наркомании добавилась новая страсть – игромания, которая с каждым днем поглощает всё больше и больше человеческих душ. И с развитием мира материального вечная человеческая душа удовлетворения не получает, ведь человеческую природу и Бога не обманешь. Истинное предназначение человека не заменишь никакими искусственными заменителями Бога, будь то искусственный интеллект либо высшая степень комфорта человеческого тела. Потребность в Слове Божьем, в причастии Богу – истинный источник жизни и бессмертия для человеческой души. Разрешение возникших и возникающих проблем возможно только при активном выполнении Церковью своей главной задачи – проповеди Слова Божьего и ведения ко спасению каждого че-

ловека. Информационное пространство является не только площадкой борьбы различных политических режимов, но также, по мысли Ф. М. Достоевского, в отношении сердца человека – местом, «где дьявол с Богом борется», и современные преемники апостолов не имеют права сдаваться в этой битве и обязаны отвечать на современные требования общества проповедью вечных истин всеми возможными способами.

Литература

1. Василий Великий, святитель. Беседы на Шестоднев. Беседа 2-я. // Василий Великий, святитель. Творения. – Ч. 1. – М., 1891. – С. 24.
2. Шиманский, Г. И. Конспект по нравственному богословию. [Электронный ресурс].
3. https://azbyka.ru/otechnik/Germogen_Shimanskij/konspekt-po-nravstvennomu-bogosloviyu/ (дата обращения 29.03. 2018)
4. Августин Аврелий, блж. Исповедь / Творения. – Ч. 3–6, – Киев, 1999.

ПРАВСТВЕННЫЙ ПОДВИГ В ПОВСЕДНЕВНОСТИ

*А. А. Слепченко, Н. П. Пугачева
ФГБОУ ВО Пензенский ГАУ*

В статье описывается жизнь и нравственный подвиг болгарского старца, ставшего легендой и воплощением деятельного добра на фоне моральных коллизий и социальных проблем.

Ключевые слова: *православная этика, Добри Добрев, нравственность, болгарские храмы.*

MORAL FEAT IN EVERYDAY LIFE

*A.Slepchenko, N. Pugacheva
Penza State Agricultural University*

The article describes the life and moral feat of the Bulgarian elder who became a legend and the embodiment of the active good against the background of moral conflicts and social problems.

Keywords: *Orthodox ethics, Dobri Dobrev, morality, Bulgarian churches.*

Около пяти лет назад по российским социальным сетям ходил текст: «98-летний нищий, дедушка Добри из болгарской деревни Байлово, одетый в домотканную одежду и древние кожаные ботинки, часто стоит у собора святого Александра Невского в Софии...». Автор текста неизвестен. Видимо, кто-то из туристов оставил комментарий о путешествии в Болгарию. Дедушка Добри собирал деньги на восстановление храмов. Напрашивается вопрос: существует ли дед с самым добрым именем на самом деле? Действительно, дедушка Добри – реальная личность, а 13 февраля 2018 г. социальные сети сообщили о его кончине на 104-м году жизни.

Согбенный дед с большой копной белых волос, в старых одеждах будто сошел с картинок, изображающих крестьян XIX в. Одежда из грубой холстины, на ногах – куски кожи, стянутые веревками. И звали его Добри Добрев. Добри – довольно распространенное болгарское имя, сокращённое от «Добрин», Добри Добревых в этой стране

не так уж мало. Но старик из села Байлово – единственный. Здесь его зовут Дядо Добри – дедушка Добри.

Всю жизнь дедушка прожил в своей деревне, в 43 километрах от Софии. Сначала дед ходил в столицу пешком, потом ездил автобусом, и с него, конечно, не брали плату: дедушку Добри все знали. В столице он обычно приходил в огромный собор святого Александра Невского или в храм святых Седьмочисленников (Кирилла, Мефодия и их пяти учеников). Там он стоял у входа со свечой и пластиковым стаканчиком и собирал пожертвования горожан, которые потом передавал храмам и монастырям. Именно пожертвования, а не милостыню, как о нём иногда пишут. Он сам подчеркнул в интервью болгарскому телевидению, что занимается «благотворительностью, а не нищенством». Дом деда Добри расположен в нескольких шагах от дома-памятника его знаменитого односельчанина Елина Пелина. Село Байлово основано ещё в XII в. Белые домики, черепичные крыши, вокруг горы и лес; по улицам ходят гуси, жителей примерно триста человек. Самый известный уроженец села – видный писатель Елин Пелин, который много рассказывал в своих книгах (переведённых и на русский язык) о жизни болгарского крестьянства.

Добри оглох ещё в войну – рядом с ним разорвался снаряд. В свои преклонные годы он обладал здравым умом. Добри родился в 1914 г., вскоре после начала Первой Мировой войны. Его отца убили на войне, и мальчика воспитывала мама Катерина. Учился он в городе, потом вернулся в деревню. В 1940 г. женился. На вопрос телекорреспондента о роде занятий Добри ответил, что всегда занимался земледелием. Детей у него было четверо; двоих из них он пережил. Рассказывают, что лет десять назад старик завещал своё имущество церкви. Дети были не в восторге от этого решения и выгнали его из дома. Добри переселился в маленькую хижину во дворе местной церкви св. Кирилла и Мефодия. Деньги на ремонт этого храма он тоже собирал сам: в 2005 г. пожертвовал храму 10 тыс. левов. Зимним холодным и неприветливым утром его можно было увидеть с засученными рукавами, в стареньком чёрном фартуке таскающим доски или ведра с водой через церковный двор. Возле храма свалены груды пиломатериалов и инструменты. Ремонт кровли уже закончен, но предстоят работы по восстановлению ветхого здания. Деньги на его обновление пожертвованы добрым дедом. Несмотря на преклонные года, он активно помогал местному работнику. Таков пример воплощения принципов православной трудовой этики [3].

За дедушкой присматривала одна из его дочерей, постоянно живущая в Софии; внука назвали в честь деда. Комната, в которой жил старик, была совсем бедная: простая кровать (но он предпочитал спать на земляном полу), минимум вещей и посуды, на столике ломоть хлеба и половинка помидора. Деда спрашивали: почему он не оставлял себе ничего из собранных денег? «А мне ничего не надо, – отвечал он. – У меня есть пенсия и Бог хлеба даёт. Добрые люди хлеба приносят». Пенсия же была всего сто шестьдесят левов, меньше 4 тысяч рублей в переводе на наши деньги. Чтобы обеспечить себя дневным пропитанием, он полагался на щедрость прохожих. Летом можно было увидеть деда Добри вкушающим подаренный ему сладкий спелый арбуз.

Собранные деньги он с помощью родственника клал в один из болгарских банков, а когда на счету набиралась солидная сумма – отдавал её церкви или монастырю. Известно, что в 2007 г. Дядо Добри отдал 15 тысяч левов на восстановление 500-летнего Елешницкого монастыря (на эти деньги отремонтировали фасад и отреставрировали часть фресок) и 10 тысяч – церкви св. Георгия в селе Горно Камарци. В 2008 – на ремонт крыши и купола церкви в городе Калофере. А в 2009 году, в канун «самого болгарского праздника» – 24 мая, Добри Добрев отдал 35 700 левов храму-памятнику св. Александра Невского. Просто пришел к секретарю настоятеля Стефану Калайджиеву и сказал «хочу дать денег на церковь». Это самое большое задокументированное пожертвование на церковь в истории Болгарии [2].

Храм св. Александра Невского – самый большой в Болгарии кафедральный патриарший собор Болгарской Православной Церкви. Он построен в память о русских воинах, павших в боях за освобождение Болгарии от османского ига. К началу XXI в. огромный храм, постоянно испытывавший недостаток средств, нуждался в ремонте и реставрации, и встал трудноразрешимый вопрос о том, государство или церковь должны оплачивать эти недешёвые работы. Болгарское телевидение в 2010 г. пришло в храм снимать программу о проблемах его реставрации, и когда сотрудники телекомпании спросили у настоятеля собора Тихона, епископа Тивериопольского, кто сделал самое большое пожертвование на реставрацию храма, тот показал квитанцию на имя Добри Димитрова Добрева. И вот тогда изумлённые телевизионщики сняли сюжет, и о добром дедушке из Байлова узнал весь мир. Также он оплачивал счета за коммунальные услуги детским домам. Выяснилось, что почти столетний дедушка за десять лет сбора средств пожертвовал болгарским храмам и монастырям около 70 ты-

сяч левов, это около 52 тысяч долларов или больше полутора миллионов рублей. Он рассказал в своем телеинтервью, что иногда ему удалось собирать по 200-300 левов в день [1].

С тех пор его много фотографировали и много о нём рассказывали. В сети есть сайт, группа в фейсбуке. Весь мир, наверное, обошли фотографии, на которых Добри Добрев молится, стоит с пластиковым стаканчиком, целует руку маленькому мальчику. На фоне современной городской жизни он казался путешественником во времени – в своей древней одежде и невообразимой обуви, с косматой седой головой. Всем казалось, пока он жив, бродит среди толпы, сидит на каком-нибудь парапете и ест хлеб или яблоки, в жизни присутствует важное и нужное. Его пример – не только напоминание о том, как мало на самом деле человеку надо. Куда важнее другое: то самое неуловимое, мирное и ясное обаяние простоты, праведности и вечности, которое никак не даётся писателям, когда они пытаются изобразить положительный персонаж, или кинематографистам, когда нужен мудрый старец.

Когда его спрашивали, почему он избрал такой образ жизни, отвечал по-разному: что совершил большой грех, что не ладил с женой. Это его покаяние и его жизнь, которую он сам себе выбрал и которая для него совершенно естественна. Он был аскетом, отшельником, бесребреником, дарившим огромные суммы храмам. Его можно было увидеть на улицах болгарской столицы в любую погоду, ему не были страшны ни мороз, ни ненастье, он не боялся, что может остаться голодным, не огорчился, когда попадались люди, безучастные к его богоугодному делу. Лицо его всегда излучало благодать и кротость.

В жизни старца Добри многое остается тайной. Добрый старец не желал быть известным и не хотел разглашать подробностей своего жития-бытия. Пришелец из прошлого – или... будущего? В своей аутентичной одежде – лаптях и домотканом кафтане, с длинными белыми волосами и седой бородой старец многими воспринимается как пришелец из прошлого. Он скорее напоминал самого почитаемого подвижника Болгарской Церкви – преподобного Иоанна Рильского, чем современника нынешней безнравственности и коррупции. Он как будто шагнул сюда из стародавних времен, когда царили добрые нравы, а милосердие и вера имели под собой здоровые основания. В то же время дед Добри – пришелец из ... будущего, не устававший курсировать между родным селом и другими уголками, делая своё богоугодное дело поддержки Церкви и духовности. «...если взглянуть

на историю человечества, мир стал иным после проповеди Иисуса. К людям пришли живые носители нового душевно-духовного настроения, внутреннего мира, заключающего в себе возможность совершенствования и преображения всего человека... Необходимо сбросить с себя коросту тупой ненависти, эгоизма и злобы и тогда откроется истинно человеческий облик» [4, с. 55].

Литература

1. Дорофеева Т. Г., Пугачева Н. П. К вопросу о православной трудовой этике // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. – 2013. – № 4. – С. 31–34.

2. Пугачев О. С. Нормативная этика: судьба в постмодернистскую эпоху // Известия Пензенского государственного педагогического университета им. В. Г. Белинского. – 2011. – № 23. – С. 49–55.

Подписано в печать 28.04.2015 г. Формат 60×84/16.

Бумага ксероксная. Печать трафаретная.

Усл. п.л. 23,25. Тираж 100 экз. Заказ № 28/04.

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии ИП Соколова А.Ю.

440600, г. Пенза, ул. Кирова, 49, оф. №3.

Тел.: (8412) 56-37-16.

ПРОВЕРКА