



ТРУДЫ БЕЛГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

(С МИССИОНЕРСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТЬЮ)

Выпуск IV

(юбилейный)



Белгород – 2016

УДК 27-75

ББК 86.372.24 (2Рос – 4Бел) – 67

Т 79

**По благословению
Высокопреосвященнейшего ИОАННА,
Митрополита Белгородского и Старооскольского**

Главный редактор – ректор Белгородской Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) протоиерей Алексей Куренков

Печатается по решению редакционно-издательского совета
Белгородской духовной семинарии
(с миссионерской направленностью)

Рецензенты:

Протоиерей Сергей Дергалев – проректор по учебной работе Белгородской духовной семинарии, кандидат философских наук.

Протоиерей Юлиан Гоголюк – заведующий отделом магистратуры Белгородской духовной семинарии, кандидат богословия.

Под научной редакцией Колесникова С. А., доктора филологических наук, проректора по научной работе Белгородской духовной семинарии.

Т 79 Труды Белгородской духовной семинарии (с миссионерской направленностью). Выпуск IV: Сборник научных трудов / По благословению и под общей редакцией Высокопреосвященнейшего ИОАННА, Митрополита Белгородского и Старооскольского. – Белгород: СКпресс, 2016. – Вып. IV. – 204 с.

Данный выпуск научных трудов преподавателей, магистрантов и студентов Белгородской духовной семинарии (с миссионерской направленностью) посвящен актуальным вопросам современной миссии, богословия и философии. Настоящее издание ориентировано на преподавателей и воспитанников духовных учебных заведений, а также читателей, интересующихся проблемами миссиологии, богословия, философии и церковной истории.

УДК 27-75

ББК 86.372.24 (2Рос – 4Бел) – 67

Оглавление

Научные статьи и доклады преподавателей семинарии

<i>Протоиерей Алексей Куренков, ректор БДС (с м/н) 20-летие возрождения Белгородской духовной семинарии с миссионерской направленностью. Страницы истории</i>	5
<i>Протоиерей Сергей Дергалева Три Чина присоединения еретиков в РПЦ: история и современность</i>	16
<i>Иерей Владимир Тарасов Атеистическая пропаганда в Белгородской области в 1953-1964 гг.</i>	35
<i>Колесников С.А. Метафизика света и тени в богословии иконы о. Павла Флоренского</i>	43
<i>Кивелев М.Н. Семинария в Белгороде в правление архиепископа Феоктиста (Мочульского)</i>	53
<i>Кириухин В.В. Антилатинская полемика А.С. Хомякова и её значение для современного православного сравнительного богословия</i>	62
<i>Кириухин В.В. Католический священник Жак Лёв и его миссионерское служение среди рабочих</i>	69
<i>Иерей Николай Михальцов Учение преподобного Иоанна Дамаскина о единстве ипостаси Христа</i>	76
<i>Полетаева Т.А. Опыт создания и реализации образовательных проектов по православной культуре в Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью)</i>	83
<i>Протоиерей Сергей Паиков Проблемы развития духовно-нравственной культуры молодежи в условиях социальной неопределенности: миссия православного воспитания юношества</i>	90
<i>Пушкарев С.В. Система нравственных ценностей современного человека в интерпретации святителя Игнатия (Брянчанинова) притчи о неразумном богаче (Лк. 12, 13-21)</i>	101

<i>Сладков А.В. Разработка тактики и стратегии миссионерской деятельности в различных социальных слоях населения Российской Федерации с применением интернет-технологий.....</i>	<i>105</i>
<i>Трунова А.Г. Стыд как нравственная категория.....</i>	<i>109</i>
<i>Фокина А.В. Пушкинские отголоски в финале романа И.С. Тургенева «Отцы и дети».....</i>	<i>114</i>
<i>Протоиерей Александр Яровой, Яровая И.М. Грузинский конкордат и система конкордатного права.....</i>	<i>121</i>
<i>Полторацкая С.В. И.А. Бунин и И.С. Шмелев к вопросу оппозиции «внешнего» - «внутреннего»</i>	<i>127</i>

Научные статьи и доклады магистрантов семинарии

<i>Иерей Антоний Готман Исследование гипотезы, выдвигаемой католическими исследователями, о связи между Воскресением Господа Иисуса Христа и феноменом радужного тела в тибетском буддизме.....</i>	<i>136</i>
<i>Иерей Андрей Михалев Равноапостольный князь Владимир: значение церковно-государственных отношений в контексте христианской миссии.....</i>	<i>144</i>
<i>Иерей Андрей Михалев Правовое положение миссионерской деятельности Русской Православной Церкви в Российской Империи.....</i>	<i>148</i>
<i>Иерей Иоанн Мороз Краткая история православной миссии в странах Юго-Восточной Азии.....</i>	<i>153</i>
<i>Чтец Дионисий Серединин Концепция миссии Католической церкви в период Средневековья.....</i>	<i>157</i>
<i>Иерей Владимир Шелих Марковская церковь как пример миссионерского освоения Крайнего Северо-Востока.....</i>	<i>161</i>

Научные статьи и доклады воспитанников семинарии

<i>Кольм Андрей, Т.А. Полетаева Таинство священства в Священном Писании. Christos Voulgaris, Athens, 1996 г. (перевод).....</i>	<i>168</i>
---	------------

Научные труды и доклады преподавателей семинарии

20-летие возрождения Белгородской духовной семинарии с миссионерской направленностью. Страницы истории

УДК 26/28

Протоиерей Алексей Куренков
магистр богословия (зарубежная степень),
ректор БДС (с м/н),
доцент кафедры миссиологии
БДС (с м/н)
Россия, г.Белгород
bpds@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена истории становления, развития и последующего возрождения Белгородской духовной семинарии, открывшейся в конце 18 столетия. В конце 19 в. Семинария переводится в Курск, а в 1918г. закрывается советской властью. В статье описываются события, сопровождающие возрождение семинарии в конце 20 в. в статусе миссионерской. Приводятся сведения о выдающихся выпускниках и преподавателях семинарии. Подробно описывается современный этап развития семинарии. Делаются выводы о ключевых задачах духовной школы сегодня.

Ключевые слова: Белгородская Духовная семинария (с миссионерской направленностью); преосвященный Феоктист (Мочульский); Курско-Белгородская епархия; архиепископ Рязанский и Зарайский Иринарх; Киевская духовная академия; митрополит Московский Макарий.

The 20th anniversary of the revival of the Belgorod theological seminary with missionary orientation. Pages of history

Archpriest Alexiy Kurenkov
MD (foreign degree),
Rector of the BOS (with m/o)
assistant professor of the Department
of missiology of the BOS (with m/o)

Annotation. The article is devoted to the history of formation, development and subsequent revival of the Belgorod Theological Seminary, opened at the end of the 18th century. At the end of the 19th century the seminary was transferred to Kursk, in 1918 it was closed by the Soviet power. In the article events that accompanied the revival of the seminary at the end of the 20 century in the status of the missionary are described. It is told about the outstanding graduates and teachers of the seminary. The current stage of development of the seminary is described in detail. Conclusions about key tasks of the theological school nowadays are given.

Key words: The Belgorod theological seminary (with missionary orientation); bishop Pheoctist (Motschulsky); Kursk and Belgorod diocese; Irinarkh, Archbishop of Ryazan and Zarai; The Kiev theological academy; Macarius, Metropolitan of Moscow.

Сегодня мы наблюдаем определенное духовное возрождение и проявление интереса ко многим сторонам церковной жизни. Опираясь на трудный исторический путь становления отечественного духовного образования, мы можем определить, каким путем и в каком направлении необходимо двигаться сегодня для того, чтобы успешно решать задачи в сфере подготовки будущих пастырей Церкви. История Белгородской семинарии начинается еще в XVIII веке.

В 1721 году в Белгороде при архиерейском доме было открыто училище для «церковнических детей». Этот год можно считать официальным началом духовного образования на Белгородчине. Епископ Епифаний (Тихорский), возглавивший Белгородскую епархию в 1722 году, был одним из виднейших церковных иерархов того времени.

В 1787 году преосвященный Феоктист (Мочульский), назначенный на Белгородскую кафедру, открыл в Белгороде семинарию на базе духовного училища. При этом он, как и его предшественники, столкнулся с проблемой низкого уровня образования духовенства. Епископ старался не допускать рукоположения в священник недостойных кандидатов, обращал внимание ученых пастырей на важность гомилетики, был озабочен благолепием церковной службы в храмах Белгородской епархии и,

соответственно, стройностью нотного пения, чтобы было все «благообразно и по чину» (1Кор.14:40). Но основное внимание преосвященного было уделено духовным учебным заведениям. Главным требованием преосвященного Феофота было повышение качества образования. Предпочтение отдавалось предметам, которые необходимы для пастырского служения (например, катехизис, церковный устав и пение, искусство произнесения проповедей) [1, с. 228]. Устройство Белгородской семинарии стало главным делом епископа Феофота на Белгородской кафедре. Он позаботился, прежде всего, об экономическом положении Белгородской духовной школы. Прежнее здание семинарии совсем обветшало, потому преосвященный принял решение построить новый корпус. За короткий срок владыка приобрел близлежащие земельные участки и дома, расширив территорию семинарии. Улучшив материальное положение Белгородской семинарии, епископ Феофот дополнил ее образовательную программу. Был открыт риторический класс, философский и богословский классы, и к 1790 году в семинарии стал преподаваться полный семинарский курс.

К концу XVIII века, когда Курско-Белгородская епархия окончательно оформилась в своих границах, Белгородская семинария стала центральным духовным учебным заведением епархии и стала именоваться Курской (хотя и находилась в Белгороде). В период пребывания владыки Феофота на кафедре в Белгородской семинарии сменилось несколько ректоров. Первым ректором семинарии стал игумен Белгородского Николаевского монастыря Иустин. Одним из выдающихся выпускников этого периода истории семинарии в Белгороде был Яков Попов, впоследствии архиепископ Рязанский и Зарайский Иринарх.

К началу XIX века стало понятно, что русская духовная школа находится далеко не в отпадном состоянии, для улучшения которого необходима централизованная организация духовно-образовательной системы. Начало реформы было положено указом императора Александра I (1807 г.) о создании особого Комитета об усовершенствовании духовных училищ и обеспечении приходского духовенства. Все духовные учебные заведения делились на четыре разряда: академии, семинарии, уездные училища и приходские училища. Преподавательский состав семинарий пополнялся также из выпускников соответствующей академии.

Задачей семинарий была подготовка своих воспитанников для поступления в духовную академию, а также для государственной службы. Из учебной программы семинарии были исключены естественные науки, сельское хозяйство, медицина, катехизис, Библейская история, церковная археология и добавлены основное богословие, педагогика с практическими занятиями, усиленное изучение классических языков, философии, математики и Священного Писания [2]. Изучение латинского, греческого и древнееврейского языков было обязательным, немецкого и французского – факультативным [3]. Для того, чтобы определенным образом содействовать религиозно-нравственному воспитанию учащихся, при семинариях учреждалась должность духовника. Во главе духовной школы, согласно Уставу, стояло Семинарское правление, находившееся в ведомстве епархиального архиерея. Учебный процесс духовной семинарии находился в ведомстве ректора семинарии, воспитательная работа – в ведомстве инспектора, а экономические вопросы – в ведомстве эконома, причем эконом и инспектор находились в подчинении у ректора, который имел право лично следить за действиями каждого члена Правления. Основой преподавания должен был стать упор на самостоятельную работу учеников, их сочинения, сопровождаемые критикой преподавателя.

В результате Александровской реформы духовные школы всех степеней стали находиться в ведомстве трех округов, которые возглавляли действовавшие на тот момент духовные академии: Киевская, Московская и Санкт-Петербургская. Курская семинария в Белгороде находилась в ведомстве Киевской духовной академии.

Следует отметить тот факт, что, несмотря на все трудности, студенты Курской семинарии отличались довольно высокой успеваемостью.

В семинарии в начале XIX века обучался Николай Иванович Савченко, сын ректора семинарии протоиерея Иоанна Савченко, будущий архиепископ Черниговский и Неженский Нафанаил. Также необходимо назвать таких студентов, как, например, А.А. Ильинский, будущий архиепископ Тверской и Кашинский Евсевий, Ф.А. Праведников, в будущем епископ Новгород-Северский Феофилакт. Выдающимся выпускником Белгородской семинарии в эти годы был Михаил Петрович Булгаков, будущий митрополит Московский Макарий, великий богослов и церковный историк, автор монументального труда «История Русской Церкви». Он был, пожалуй,

самым выдающимся студентом семинарии за всю историю ее существования. Существенное влияние на становление митрополита Макария, как церковного ученого, оказала именно семинария в Белгороде.

К числу выдающихся преподавателей 30 - 60-х годов XIX века можно отнести П.Я. Красина, Д.С. Любичского, священников К. Букасова и М. Лонгинова. Также добрую память оставили о себе преподаватели Н. Трофимовский, В. Ключарев, А. Шереметинский и П. Азбукин. К числу выдающихся выпускников этого периода можно отнести преосвященного Вениамина (Платонова), преосвященного Ианнуария (Вознесенского), преосвященного Владимира (Никольского), протоиерея Александра Иванцова-Платонова, Николая Рождественского, протоиерей Николая Маркова.

Следует отметить, что в начале 60-х годов XIX века при семинарии появилась «ученическая библиотека».

В целом же 60-е годы XIX столетия – это «период великих реформ», так или иначе затронувших и сферу духовного образования. К этому времени в духовно-образовательной системе накопился целый ряд проблем, в первую очередь, «многопредметность» учебной программы. В результате реформенных преобразований было упразднено Духовно-учебное управление, но был создан Учебный комитет.

Накануне следующей реформы духовного образования Учебным комитетом были изданы программы практически по всем предметам семинарского курса, с приложением объяснительных записок, а также ряд методической документации по организации учебного процесса и полномочиям семинарского начальства. Проводить реформенные преобразования в духовных учебных заведениях Курской епархии выпало на долю преосвященного Сергия (Ляпидевского). Был введен новый Устав, согласно которому управлением семинарии занимались распорядительное собрание и педагогическое собрания. Постепенно обновился учебный курс. Во второй половине XIX столетия вместо медицины, сельского хозяйства и естественной истории в семинарскую программу вводилась педагогика. Важным событием для Курской епархии того периода стало начало издания «Курских епархиальных ведомостей».

Выпускники семинарии получили право поступать в государственные университеты. Необходимо отметить, что в эти годы семинаристы стали увлекаться книгами и идеями, «не согласными с

задачей семинарского образования» [4, с. 649], что ставило особые задачи перед администрацией и преподавателями семинарии.

Курский период в деятельности семинарии начался с 1879 года, но окончательно духовная семинария была переведена из Белгорода в Курск в 1883 году. После переезда семинарии в Курск в Белгороде продолжало работу духовное уездное училище, на базе которого в 1906 году епископом Питиримом было открыто отделение Курской духовной семинарии, действовавшее до октябрьского переворота 1917г. Семинарские классы при Белгородском духовном училище были открыты в первую очередь для помощи Курской духовной семинарии «в ее разрежении при недостатке наличных средств епархии» [5, с. 252]. По предложению белгородских депутатов, было решено перевести параллельные классы Курской семинарии в Белгород. В 1908 г. при Белгородском училище было решено открыть 4-й класс семинарии. В начале XX века Белгородское духовное училище продолжало оставаться многолюдным. В 1913 году в семинарских классах всего обучался 161 человек [6, с. 426-429]. К 1917 году Белгородское училище с семинарскими классами представляло собой учебный комплекс из трех двухэтажных каменных корпусов, спортивного зала, прачечной, бани, флигеля и различных надворных построек [7, с. 203].

В 1918 году Курская духовная семинария была закрыта советской властью, а в здании разместилась артиллерийская школа. В 1926 году семинарские корпуса были переданы ведомству народного образования, и в них разместилась школа имени И.Сталина. В годы войны здание бывшей семинарии сильно пострадало в результате боев, и на рубеже 1940-1950-х гг. оно было снесено.

18 июля 1995 года Указом Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и Определением Священного Синода Русской Православной Церкви образована Белгородская и Старооскольская епархия. Управляющим назначен епископ Белгородский и Старооскольский Преосвященный Иоанн (Попов).

С 17 июля 1996 года начинается новая история семинарии – было принято решение об открытии в Белгороде Православной Духовной Семинарии с миссионерской направленностью, которое в торжественных условиях состоялось 28 сентября 1996 г. Ректором был назначен епископ (ныне Митрополит) Белгородский и Старооскольский Иоанн (Попов). Открывать семинарию приехал Патриарх Алексий II.

Данное событие, на наш взгляд, правильнее назвать возрождением, так как семинария в Белгороде (главное учебное заведение Курской и Белгородской епархии в дореволюционный период) первоначально была учреждена с именем Белгородская. К делу возрождения духовной школы в Белгороде приступил епископ Иоанн (Попов), будущий Митрополит, который в течение четырех лет на каждом курсе вел по 2-3 предмета: это и Библейская история, и Основное богословие, и Священное Писание Ветхого и Нового Завета, и Гомилетика, и Каноническое право.

К началу 1996-1997 учебного года семинария была практически полностью укомплектована и готова к работе. Следует отметить, что преподавательский состав сформировался благодаря подготовительному отделению Курской духовной семинарии и коллегам епископа Иоанна, среди которых, например, были С.П. Пискарев, О.Н. Воробьева, а также выпускники первого выпуска Курской семинарии И.В. Кутепов, И.В. Борчук, С.Н. Веретенников, А.И. Тригер и др.

В 2001 году был проведен капитальный ремонт фасада главного корпуса семинарии, а также благоустроена окрестная территория: к семинарии был сделан удобный автомобильный подъезд, устроена красивая клумба и установлен памятник святителю Иоасафу Белгородскому, который позже был перенесен на аллею возле Марфо-Мариинского женского монастыря, а на его место установлен памятник митрополиту Макарию (Булгакову).

В 2006 году в Белгородской семинарии была оборудована епархиальная телестудия «Просветитель».

В 2007 году построено новое четырехэтажное общежитие. Стоит заметить, что многие семинаристы параллельно обучаются на заочном отделении государственных вузов, в основном на историческом и социально-теологическом факультетах Белгородского государственного университета, и это прекрасный опыт для будущих пастырей и миссионеров.

В 2011 г. в семинарии, в рамках общецерковной реформы высшего духовного образования, началась перестройка учебного процесса, связанная с переходом на систему бакалавриата по типу западной системы высшего образования, но с сохранением традиций православной высшей духовной школы. По благословению Высокопреосвященного Иоанна реформы возглавила рабочая группа,

которую возглавил проректор по учебной работе (ныне ректор) протоиерей Алексей Куренков.

С 2013 года в рамках реформы учебного процесса появились две кафедры – библейской теологии и миссиологии. В 2014 году произошло выделение еще одной кафедры – общих дисциплин. С начала 2015 года в Белгородской семинарии открылась магистратура с миссионерской специализацией, начали работу курсы подготовки специалистов в области миссионерской деятельности, на 1 курсе очного и заочного отделений семинарии был введен общий и обязательный для всех семинарий Русской Православной Церкви учебный план, семинария получила очередную лицензию Федеральной службы по надзору в сфере образования и науки на осуществление образовательной деятельности в связи с изменениями в уставе [8, с. 5].

С момента основания семинарии ректор, преподаватели и студенты семинарии принимают участие в международных, межвузовских и межобластных научно-практических богословских конференциях, в Рождественских и Иоасафовских чтениях, в подготовке и проведении всех съездов епархиальных миссионеров, начиная с 1996 года. В семинарии регулярно проводятся студенческие научные конференции, куда приглашаются студенты и преподаватели других семинарий и государственных вузов. С 2014 г. в семинарии была введена традиция проведения заседаний постоянно действующего Богословского клуба. Также при семинарии действует студенческое научное общество. Белгородская семинария тесно сотрудничает с теологическим факультетом БелГУ, с Белгородским Государственным институтом культуры и искусств, Белгородским университетом кооперации, экономики и прав, Юридическим институтом, Белгородской Сельскохозяйственной Академией, Белгородским государственным технологическим университетом. Семинария осуществляет духовно-просветительскую деятельность среди таких учебных учреждений среднего профессионального образования, как Белгородский индустриальный колледж, Белгородский медицинский колледж.

В библиотеке семинарии большое количество полных собраний сочинений авторов-классиков и подборок литературы по самой разнообразной тематике. Также представлены разнообразные энциклопедические и справочные издания. Многие ценные и редкие издания были переданы библиотеке в качестве пожертвований и

подарков. На сегодняшний день библиотечный фонд Белгородской семинарии составляет более 20 000 томов, при этом библиотека продолжает пополняться и совершенствоваться. В 2013-2015 гг. был создан ее электронный каталог. Студенты семинарии также могут в полном объеме пользоваться электронной библиотекой БелГУ.

С 2000 года в качестве приложения к газете «Белгородские епархиальные ведомости» начала выходить газета «Семинарский вестник» и ежемесячно выходил журнал «Миссионерское обозрение». Издание до 2010 года имело статус научно-богословского журнала, и полностью готовилось на базе семинарии в нем публиковались статьи, посвященные истории православной миссии, деятельности сектантов, статьи богословского характера, а также дневники, воспоминания и отчеты миссионеров.

В 2007 году была официально утверждена Священным Синодом «Концепция Миссионерской деятельности Русской Православной Церкви», составленная авторским коллективом сотрудников Синодального Миссионерского отдела и преподавателей Белгородской семинарии.

В 2009 году было издано первое в Русской Православной Церкви пособие по Миссиологии, рекомендованное Синодальным миссионерским отделом для использования в качестве учебного пособия в духовных учебных заведениях РПЦ.

В 2013 году накануне дня прославления святителя Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского, великого миссионера Русской Православной Церкви, просветителя Сибири и Америки и небесного покровителя Белгородской Духовной семинарии, был издан сборник на русском и английском языках «Святое Белогорье: история и современность». Также был издан словарь «Настольная книга миссионера».

Кроме того, необходимо отметить, что преподаватели семинарии являются авторами (или соавторами) научных монографий, учебных пособий. Благодаря участию в межрегиональном проекте в настоящее время ректор семинарии протоиерей Алексей Куренков и заведующая учебно-методическим отделом семинарии Т.А. Полетаева входят в Международный научно-экспертный совет по духовно-нравственной безопасности Российского Института Стратегических Исследований (РИСИ) при президенте России.

В учебный план семинарии в настоящее время входят педагогическая (включая катехизаторскую) и миссионерская (включая

социальную) практики, а в производственную практику входят богослужбная и научно-исследовательская практика. С конца 2000 года в г. Анадырь (Чукотка) начал действовать Православный миссионерский центр, устроенный по принципу миссионерского стана, в котором несли послушание выпускники Белгородской семинарии. С тех пор было открыто 14 миссионерских станов, куда регулярно отправляются небольшие командировочные группы: священнослужитель Белгородской епархии и студент Белгородской семинарии. В настоящее время большинство семинаристов за время своего обучения хотя бы один раз отправляются в такую миссию. Продолжительность командировки составляет около 6 месяцев. Миссионерская практика осуществлялась в Якутии, на Камчатке, в Архангельской области, республике Карелии, совершались поездки в Пензенскую область, а также в Калмыкию и Адыгею. По благословению руководителя Синодального миссионерского отдела митрополита Белгородского и Старооскольского Иоанна в Саянск прибыли клирик Белгородской и Старооскольской епархии и студент семинарии. С 2009 года отец Агафангел (Белых) трудился над устройством миссионерского стана «Спасский» в поселке Тикси. На сегодняшний день это - самый успешный миссионерский стан, который 9 сентября 2016 года посетил святейший патриарх Кирилл. В Белгородской семинарии проходят обучение студенты из многих епархий (например, Орловской и Ливенской, Криворожской, Московской, Николаевской, Майкопской и Адыгейской, Чимкентской и Акмолинской, Харьковской, Донецкой, Абаканско-Кызыльской, Курской, Липецкой и Елецкой, Петрозаводской, Новокаховской, Екатеринбургской, Владимир-Волынской, Ростовской, Бердянской, Сыктывкарской, Симферопольской, Воронежской, Ижевской и других), а также и иностранцы. Кроме студентов из Украины и бывших республик Советского Союза, Киргизии, Армении и Таджикистана, в Белгородской семинарии с 2001 года обучались граждане Индонезии, Китая, Филиппин. Так, отец Иоасаф, в миру Маркус Тандибиланг - один из первых иностранных студентов семинарии. Он родился в Индонезии. Сегодня отец Иоасаф продолжает миссионерское служение и является православным священником Московского Патриархата в Индонезии. Его усилиями в мусульманской стране действует уже 4 прихода, насчитывающих в общей сложности около 200 прихожан.

Особо следует сказать о том, что в новейшей истории семинарии есть два выпускника, ставших епископами. Так в 1996 г. в Белгородскую семинарию поступил Китаев Виталий Александрович (ныне - Софроний, епископ Губкинский и Грайворонский), которую окончил в 2000 г. Во время обучения он участвовал в миссионерской экспедиции в Республику Саха – Якутия, принимал участие в съездах епархиальных миссионеров. С 2014 года является заведующим кафедрой миссиологии Белгородской Православной Духовной семинарии.

В 2004 году Белгородскую семинарию окончил Масленников Алексей Александрович (ныне - Иосиф, архиепископ Роменский и Бурыйский, Украинская Православная Церковь Московского Патриархата). В 2013 году состоялась встреча епископа Иосифа с воспитанниками Белгородской семинарии, в ходе которой владыка подчеркнул «важное значение лет, проведенных в стенах Духовной школы, благодаря которой была создана неоценимая база для проповеди Христианства в первые годы его служения», а также выразил сожаление по поводу того, что как и в Украинской, так и в Русской Православной Церкви «существует недостаток Живого Слова, подкрепленного живым примером», поэтому «наша задача - возжигать и нести это Слово пастве» [9].

С 2013-2014 года семинария провела первый набор на программу бакалавриата. Студенты в основной своей массе принимают священный сан и пополняют ряды женатого духовенства. За всю двадцатилетнюю историю возрожденной Белгородской семинарии несколько человек приняли монашеский постриг. С 1999 года по 2016 год семинария выпустила 848 человек¹.

6 октября 2016 года, в день празднования юбилея Белгородской семинарии - 20-летия ее возрождения, на территории семинарии была открыта и освящена митрополитом Белгородским и Старооскольским Иоанном памятная звонница митрополита Макария (Булгакова).

Таким образом, подход к духовному образованию в Белгородской Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) весьма серьезный: разработаны, утверждены и успешно действуют программы, соответствующие современным требованиям. В течение всей истории существования Белгородской

¹Данные отдела образования и документоведения Белгородской Духовной семинарии (с миссионерской направленностью). 20 июня 2016 г.

семинарии задачи православного духовного воспитания и образования были одними из самых первоочередных в деятельности архипастырей и пастырей нашей Церкви.

Все указанные направления деятельности Белгородской семинарии (духовно - просветительская, педагогическая, миссионерская, социальная и другие) продолжают успешно осуществляться в новом тысячелетии. В семинарии сильный преподавательский состав: есть кандидаты и доктора наук, имеющие как богословское, так и светское образование, магистры богословия, преподаватели с академическим духовным образованием или высшим духовным образованием (ПСТБИ, ПСТГУ). Также привлекаются к преподаванию представители профессорского состава Белгородского государственного университета, приглашаются преподаватели Москвы, Курска, Петербурга, что является хорошей базой, фундаментом в деле успешного обучения. Выпускники, окончившие семинарию в священном сане, сегодня осуществляют свое служение во многих епархиях Русской Православной Церкви как в России, так и за ее пределами.

Белгородская семинария является учебным заведением с углубленным изучением миссионерского служения. Семинария готовит будущих священнослужителей. Студенты изучают литургику, Священное Писание, катехизис, нравственное богословие, патрологию, гомилетику, общецерковную историю, историю России, историю Русской Православной Церкви и Поместных церквей, практическое руководство для пастырей, сектоведение, пастырское богословие, педагогику, психологию, догматическое богословие, основное богословие, церковное право, церковное пение, философию, историю религий и другие предметы, а также учат русский, английский, церковнославянский, латинский, греческий языки... Добавлен предмет «миссиология», состоящий из трех курсов – «Введение в миссиологию», «История миссии», «Принципы и методы миссионерской деятельности», а также этнография, современная апологетика, феноменология религии, естествознание, спецкурс по основам экономических знаний и по экранным искусствам в миссионерском служении. Изучаются «Основы информационных технологий». Студенты участвуют в богослужениях, поют на клиросе, несут послушания в качестве пономарей. Петь в хоре – одно из самых почетных семинарских послушаний. Преподаватели и студенты семинарии принимают активное участие в проведении различных

внеклассных, внешкольных и общешкольных мероприятий по духовно-нравственному воспитанию учащихся.

Главная задача нашего духовного учебного заведения, преподавателей семинарии – воспитать будущего пастыря в христианском духе, духе живой церковности и любви, чтобы в дальнейшем он смог стать настоящим духовным наставником, образцом для своей паствы (с трезвым взглядом на реалии церковной жизни) и смог совершать свое служение во славу Божию на том месте, куда будет поставлен, всегда помня миссионерскую присягу, которую русские миссионеры давали в XIX веке: «...учить и во всем поступать, как Церковь наша Православная содержит учить... Выполнять дело Божие не вымышляя ... не употребляя ни малейшего ни в чем насилия: но чистосердечно, бескорыстно, снисходительно, с истинною кротостию и христианскою любовью».

Список литературы

1. Лебедев, А.С. Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности [Текст]/А.С.Лебедев. – Харьков: Типо-Литография «Печатное дело», 1902.
2. ГАКО. Ф. 792. Оп. 1 «Духовные семинарии, училища и церковно-приходские школы Курской губернии».
3. Смолич, И. История Русской Церкви. 1700-1917 гг. [Электронный ресурс]/И.Смолич.-URL: (дата обращения 01.12.16г.).
4. Титов, Ф. Духовные школы Курско-Белоградской епархии (1867–1884 гг.). История Курской семинарии [Текст]// КЕВ – № 34 – 1897.
5. Журнал Епархиального съезда духовенства 1907 года [Текст]// КЕВ – №14 – 1907.
6. Разрядный список учеников I, II, III и IV параллельных классов Курской духовной семинарии при Белгородском духовном училище // КЕВ – №27-28 – 1913.
7. Крупенков, А.Н. Пройдемся по старому Белгороду[Текст]// А.Н.Крупенков – Белгород: Константа, 2011.
8. Годовой отчет Белгородской Духовной семинарии с миссионерской направленностью за 2015 г. [Текст]// Сост. Т.А.Полетаева. – Белгород, 2016.
9. Преосвященный Иосиф, епископ Роменский и Буринский, встретился с воспитанниками Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) [Электронный ресурс]//БПДС.-URL:<http://www.bel-seminaria.ru/node/365> (дата обращения 01.12.16г.).

Три Чина присоединения еретиков в Русской Православной Церкви: история и современность

УДК 26/28

Протоиерей Сергей Дергалеv
кандидат философских наук,
проректор по учебной работе БДС (с м/н),
заведующий кафедрой библеистики
и богословия БДС (с м/н)
Россия, г. Белгород
pmmc@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о принятии обращающихся в Православие из различных ересей. Описываются чины воссоединения с Православной Церковью, сложившиеся в 3-6 вв. Рассматриваются Апостольские правила и правила Вселенских Соборов, в которых отражена позиция первоапостольской Церкви по исследуемому вопросу. Приводятся мнения свт. Василия Великого, прп. Иоанна Дамаскина о еретиках. Объясняется расхождение в практиках приема в Церковь из католичества между Русской Православной Церковью и Элладской Церковью.

Ключевые слова: эkkлезиология; чин присоединения; Русская Православная Церковь; ересь; еретики; Священное Писание; Правила святых апостолов; Вселенский Собор; крещение; миропомазание; свт. Василий Великий.

Three offices of joining heretics in the Russian Orthodox Church: history and the present

Archpriest Sergiy Dergalev
Ph.D.,
vice-rector for academic
affairs of the BOS (with m/o),
head of the department of Bible study
and theology of the BOS (with m/o)
Russia, Belgorod
pmmc@mail.ru

Annotation. In the article it is examined a question about joining to Orthodoxy of those who are converted to the Church after various heresies. Offices of reunion with the Orthodox Church established in 3-6 centuries are examined. The apostolic rules and rules of the Ecumenical Councils, in which the early Church position about this problem is reflected, are examined. Opinions of St. Basil the Great and St. John of Damascus about heretics are given. Difference in the practices of joining of heretics to the Church from Catholicism are shown in comparison with the Russian Orthodox Church and the Church of Greece.

Key words: ecclesiology; an office of joining; the Russian Orthodox Church; heresy; heretics; Holy Bible; Rules of the Holy Apostles; Ecumenical Council; Epiphany; Confirmation; St. Basil the Great.

Введение

В настоящее время в Православной Церкви остро стоят вопросы, связанные с богословской проблематикой современной экклезиологии.

Одна из важных экклезиологических проблем – это проблема принятия обращающихся в Православие из различных ересей. Эта проблема теснейшим образом связана с вопросом о границах Церкви, о возможности или невозможности спасения вне Церкви. Настоящий раздел посвящен комплексу вопросов, связанных с чинами приема в РПЦ.

Установленные Православной Церковью различные чины воссоединения еретиков с Православием отражают степень поврежденности церковной природы и ее вероучения в различных еретических и раскольнических сообществах.

Есть три способа принятия обращающихся из ереси или раскола в Церковь: 1) через крещение; 2) через миропомазание; 3) через покаяние.

Эти три чина воссоединения с Православной Церковью сложились еще в III–VI веках, порядок которых затем был закреплен в правилах Вселенских и Поместных Соборов и в правилах святых отцов.

Основополагающие документы

Как действовала первоапостольская Церковь по отношению ко всем, кто присоединялся к Церкви из ереси, мы знаем из Священного Писания и из Правил святых апостолов.

Есть традиция, которая основывается на словах апостола Павла: «Един Господь, едина вера, едино Крещение» (Еф. 4, 5), и, следовательно, едина Церковь, в которой лишь и возможно совершение Таинств. Такое понимание верности истинной Церкви мы видим в 46, 47, 50 и 68 Апостольских правилах.

Правило 46: «Епископа или пресвитера, принявших крещение или жертву еретиков, извергать повелеваем. Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным?» [1].

Правило 47: «Епископ или пресвитер, если по истине имеющего крещение вновь окрестит, или если от нечестивых оскверненного не окрестит: да будет извержен, как посмеивающийся кресту и смерти Господней, и не различающий священников от лжесвященников» [1].

Правило 50: «Если кто, епископ или пресвитер, совершит не три погружения единого таинства, но одно погружение, даваемое в смерть Господню: да будет извержен. Ибо не рек Господь: в смерть Мою крестите, но: шедше научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына и Святого Духа» [1].

Правило 68: «Если кто епископ, или пресвитер, или диакон, приемлет от кого-либо второе рукоположение: да будет извержен от священного чина, и он и рукоположивший; разве если достоверно известно будет, что от еретиков имеет рукоположение. Ибо крещенным, или рукоположенным от таковых, ни верными, ни служителями церкви быть невозможно» [1].

Один из современных богословов утверждает, что эта традиция связана с именем сщмч. Киприана Карфагенского, известного своим принципом: «Вне Церкви нет спасения» [7]. Интересно, что прот. Георгий Флоровский мнение святителя Киприана считал теологуменом [22].

Продолжение данной традиции мы видим в 19-м правиле I Вселенского собора.

Правило 19 I-го ВС: «О бывших Павлианами, но потом прибегнувших к Кафолической Церкви, постановляется определение, чтобы они все вообще вновь крестимы были. Если же которые в прежнее время к клиру принадлежали: таковые, явсь безпорочными и неукоризненными, по прекращении, да будут рукоположены епископом Кафолической Церкви. Если же испытание обрящет их неспособными к священству: надлежит им изверженным быть из священного чина. Подобно и в отношении к диакониссам, и ко всем вообще причисленным к клиру, тот же образ действия да

соблюдается. О диакониссах же мы упомянули о тех, которые, по одеянию, за таковых приемлются. Ибо впрочем не никакого рукоположения не имеют, так что могут совершенно счисляемы быть с мирянами» [5].

В это же время (середина III века) существовала и **вторая традиция**, которая позволяла принимать отпавших без крещения. Римский папа Стефан I убеждал сторонников перекрещивания, что достаточно возложить руки на кающихся, так как они были уже однажды крещены во имя Пресвятой Троицы.

Об этом пишет церковный историк Евсевий Кесарийский (Памфил) в 3 главе 7-ой книги Церковной истории: «Киприан, пастырь Карфагенской епархии, первый из людей того времени решил, что следует принимать не иначе, как очистив сначала от заблуждений «банею водной». Стефан же, считавший, что не следует вводить ничего нового, нарушающего обычай, издревле укрепившийся, пришел в негодование» [9].

Эту традицию представляет 8-е правило Первого Вселенского собора, в котором присоединение отпавших совершалось **через возложение рук**.

Правило 8 I-го ВС: «О именовавших некогда самих себя чистыми (чистыми называли себя еретики, последователи Навата (Новата), пресвитера Римской церкви, который учил, что падших во время гонения и двоеженцев никогда не принимать в общение Церковное через покаяние), но присоединяющихся к Кафолической и Апостольской Церкви, благоугодно святому и великому Собору да, по **возложении на них рук**, пребывают они в клире. Прежде же всего надлежит им письменно исповедать, как присоединяться и последовать будут определениям Кафолической и Апостольской Церкви, то есть, будут в общении церковном и с двоеженцами, и с падшими во время гонения, для которых и время покаяния установлено, и срок прошения назначен. Надобно, чтобы они во всем последовали определениям Кафолической Церкви. И так где, или в селах, или во градах, все, обретающиеся в клире, окажутся рукоположенными из них одних: да будут в том же чине. Если же там, где есть епископ Кафолической Церкви, некоторые из них приступят к Церкви: явно есть, яко епископ православной Церкви будет иметь епископское достоинство; а именующийся епископом у так называемых чистых, пресвитерскую честь иметь будет: разве заблагорассудит местный епископ, чтобы и тот участвовал в чести

имени епископа. Если же то ему неуютно будет: то для видимаго сопричисления таковаго к клиру, изобретает для него место или хор епископа или пресвитера: да не будет двух епископов во граде» [5].

Далее в текстах II-го Вселенского собора появляется 7-е правило, которое позволяет **принимать еретиков через миропомазание**.

Правило 7 II-го ВС: «Присоединяющихся к Православию и к части спасаемых из еретиков приемлем, по следующему чиноположению и обычаю. Ариан, Македониан, Савватиан и Наватиан, именующих себя чистыми и лучшими, четырнадцатидневников или тетрадитов, и Аполинарисов, когда они дают рукописания и проклинаят всякую ересь, не мудрствующую, как мудрствует святая Божия Кафолическая и Апостольская Церковь, приемлем запечатлевая, то есть **помазуя святым миром** во первых чело, потом очи, и ноздри, и уста, и уши, и запечатлевая их глаголем: печать дара Духа Святаго. Евномиян же, единократным погружением крещающихся, и Монтанистов, именуемых здесь Фригами, и Савеллиан, держащихся мнения о сыноотечестве, и иное нетерпимое творящих, и всех прочих еретиков, (ибо много здесь таковых, наипаче выходящих из Галатийской страны), всех, которые из них желают присоединены быть к православию, приемлем, якоже язычников. В первый день делаем их христианами, во второй оглашенными, потом в третий заклинаяем их, с тоекратным дуновением в лице, и в уши: и тако оглашаем их, и заставляем пребывать в церкви, и слушать Писания, и тогда уже крещаем их» [5].

В данном правиле мы уже видим четкую церковную позицию, разделявшую еретиков по степени их отпадения от Церкви. Одним – крещение, другим – миропомазание.

Полностью сформировавшееся церковное учение о трех чинах присоединения мы находим в 95-м правиле Трульского собора.

Правило 95 VI-го ВС: «Присоединяющихся к православию и к чести спасаемых из еретиков, приемлем, по следующему чиноположению и обычаю. Ариан, Македониан, Наватиан, именующих себя чистыми и лучшими, четырнадцатидневников, или тетрадитов, и Аполинарисов, когда они дают рукописания и проклинаят всякую ересь, не мудрствующую, как мудрствует Святая Божия Кафолическая и Апостольская Церковь, приемлем, запечатлевая, то есть **помазуя святым миром** во-первых чело, потом очи, и ноздри, и уста, и уши, и запечатлевая их глаголем: печать дара

Духа Святаго. А о бывших Павлианами, потом к Кафолической Церкви прибегших, постановлено: перекрещивать их непременно. Евномиян же, единократным погружением крещаемых, и Монтанистов, именуемых здесь Фригами, и Савеллиан, держащихся мнения о сыноотечестве, и иное нетерпимое творящих, и **всех прочих еретиков**, (ибо много здесь таковых, наипаче выходящих из Галатийской страны): всех, которые из них желают присоединены быть к православию, приемлем, **якоже язычников**. В первый день делаем их христианами, во второй оглашенными, потом в третий закликаем их, с троекратным дуновением в лице, и в уши: и тако оглашаем их, и заставляем пребывать в церкви, и слушать писания, и тогда уже **крещаем** их. Такожде и Манихеев, Валентиниан, Маркионитов и им подобных еретиков. Несториане же должны **творить рукописания и предавать анафеме ересь свою**, и Нестория, и Евтиха, и Диоскора, и Севира, и прочих начальников таковых ересей, и их единомышленников, и все вышепоказанные ереси: и потом да приемлют святое причащение» [5].

Объяснение, почему Церковь приняла такое решение на Трульском соборе, мы можем найти в 1-м правиле Василия Великого.

1-е правило Василия Великого: «И так относительно вопроса о кафарах [чистые, см. 2 Всел. Собора, прав. 7], и речено прежде, и ты благоразсудительно упомянул, яко подобает последовати обычаю каждая страны, потому что о их крещении различно думали, рассуждавшие о сем предмете в свое время. Крещение пепузиан, по моему мнению, не имеет ничего в свое защищение и я удивился как не приметил сего великий Дионисий, будучи искусен в правилах. Ибо древние положили приимати крещение, ни в чем не отступающее от веры: посему иное нарекли они ересью, иное расколом, а иное самочинным сборищем. **Еретиками** называли они совершенно отторгшихся, и в самой вере отчуждившихся; **раскольниками** – разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных, и о вопросах, допускающих уврачевание; а **самочинными сборищами** – собрания, составляемые непокорными пресвитерами, или епископами, и ненаученным народом. Например, аще кто, быв обличен во грехе, удален от священнослужения, не покорился правилам, а сам удержал за собою предстояние и священнослужение, и с ним отступили некоторые другие, оставив кафолическую церковь: сие есть самочинное сборище. О покаянии мыслити инако, нежели как сущие в церкви, есть раскол. Ереси же суть, например: манихейская,

валентинская, маркионитская, и сих самых пепузиан. Ибо здесь есть явная разность в самой вере в Бога. **Почему, отначала бывшим отцам, угодно было крещение еретиков совсем отменить; крещение раскольников, яко еще не чуждых церкви, примати; а находящиеся в самочинных сборищах исправляти приличным покаянием и обращением, и паки присоединяти к церкви.** Таким образом, даже находящиеся в церковных степенях, отступив купно с непокорными, когда покаются, нередко приемлются паки в тот же чин. Пепузиане же явно суть еретики. Ибо они восхулили на Духа Святаго, нечестиво и безстыдно присвоив наименование Утешителя Монтану и Прискилле. Посему, боготворят ли они человека, подлежат за сие осуждению, оскорбляют ли Духа Святаго, сравнивая Его с человеками, и в сем случае повинны вечному осуждению, ибо хула на Духа Святаго не отпускается. Какая же была бы сообразность признати крещение тех, которые крестят во Отца, и Сына, и в Монтана или Прискилу? Ибо не суть крещены крестившиеся в то, что нам не предано. Посему хотя великий Дионисий и не заметил сего, но нам не должно соблюдать подражания неправильному: ибо нелепость сама собою явна, и ясна для всех, имеющих хотя несколько рассуждения. Кафары суть из числа раскольников. Однако угодно было древним, как то Киприану и нашему Фирмилиану, единому определению подчинити всех сих: кафаров, енкратитов, идропарастатов, и апотактитов. Ибо, хотя начало отсупления произошло чрез раскол, но отступившие от Церкви уже не имели на себе благодати Святаго Духа. Ибо оскудело преподавание благодати, потому что пресекулось законное преемство. Ибо первые отступившие получили посвящение от отцев, и, чрез возложение рук их, имели дарование духовное. Но отторженные, соделавшись мирянинами, не имели власти ни крестити, ни рукополагати, и не могли преподавать другим благодать Святаго Духа, от которой сами отпали. Почему приходящих от них к Церкви, яко крещенных мирянинами, древние повелевали вновь очищати истинным церковным крещением. Но поелику некоторым в Азии решительно угодно было, ради назидания многих, прияти крещение их: то да будет оно приемлемо. Подобаает же нам усмотрети злоухищрение енкратитов. Они, да соделают себя неудобоприемлемыми для Церкви, умыслили предускоряя совершати собственное крещение, чрез что и собственный свой обычай изменили. И так, поелику от них ничего ясно не изречено, мню, яко прилично нам отвергати их крещение: и аще бы кто приял от них оное,

таковагоприходящаго к Церкви, крестити. Но аще сие имеет быти препятствием общему благосозиданию: то паки подобает держатися обычая, и следовати отцам, благоразсмотрительно устроившим дела наши. Ибо я опасуюся, что бы нам тогда, как хожем удержати их от поспешнаго крещения, не воспятити спасаемых строгостью отлагательства. Аще же они сохраняют наше крещение, сие да не устыжает нас: ибо мы обязаны не воздавати им за то благодарность, но покорятися правилам с точностию. Всемерно же да будет установлено, чтобы, после их крещения, приходящие к церкви, были помазуемыот верных, и тако приступали к таинствам. Впрочем ведаю, яко братий Зоина и Саторнина, бывших в их обществе, мы прияли на кафедру епископскую: почему соединенных с их обществом уже не можем строгим судом отчуждати от Церкви, постановив, принятием епископов, как бы некое правило общения с ними» [4].

Святитель Василий Великий делит всех отпавших от Церкви на три категории: 1) еретики; 2) раскольники; 3) самочинные сборища. Соответственно, он пишет, что необходимо крещение еретиков отвергать, крещение раскольников принимать, а находящихся в самочинных сборищах принимать через покаяние.

Попытаемся определить, кто в понимании святителя Василия еретики. Еретики – это манихеи, валентиане, маркиониты и пепузиане.

Манихеи (они же акониты), по объяснению прп. Иоанна Дамаскина, «это — ученики перса Мани. Они Христа называют призраком, почитают солнце и луну, молятся звездам, силам и демонам: вводят два начала — злое и доброе, вечно существующие. Говорят, что Христос призрачно явился и пострадал. Ветхий завет и глаголавшего в нем Бога хулят. Утверждают, что не весь мир, но только часть его произошла от Бога» [12].

Валентиане, по объяснению прп. Иоанна Дамаскина, «отрицают воскресение плоти, отвергают Ветхий Завет, но пророков читают и все другое, что можно истолковать сходно с их ересью, принимают. Они привносят некие другие баснословия, наименования тридцати эонов, говоря, что те вместе произошли как мужеженщины от Отца всяческих, и их называют богами и зонами. О Христе же говорят, что Он принес тело с неба и прошел через Марию, как через трубу» [12].

Похожие определения он дает маркионитам и пепузианам. Все четыре вида ереси полностью исказили и видоизменил Церковное вероучение.

Кафары, по объяснению прп. Иоанна Дамаскина, «состоя в связи с Наватомримским, совсем отвергают второбрачных и не принимают покаяния» [12].

Енкратиты, по объяснению прп. Иоанна Дамаскина, «являясь отломком ереси Татиана, отвергают брак, утверждая, что это — дело сатаны. Они запрещают всякое употребление в пищу одушевленного» [12].

Святитель Василий, объясняя ситуацию с кафарами и енкратитами, говорит, что лучше их крестить, но при этом упоминает о практике, когда это не делали и с этой практикой соглашается.

Из объяснений свят. Василия Великого становится понятным, что Церковь в некоторых случаях принимает без крещения не только раскольников и самочинников, но и еретиков.

Отсюда возникает следующий вопрос. К какой категории отнести католиков, протестантов и сектантов? Профессор МДА Осипов А.И. считает, что по классификации, предложенной святителем Василием Великим, католиков нужно отнести к раскольникам [14].

Теперь рассмотрим вопрос о том, как сегодня следует поступать священникам РПЦ при приеме еретиков в лоно Церкви.

Существующие практики приема

В современной жизни сообщества православных церквей есть серьезное расхождение в практике приема в Церковь из католичества. РПЦ принимает католиков через покаяние, Элладская церковь – через миропомазание [8, с.785], а греки – через крещение.

К примеру, известный швейцарский богослов, католический священник Габриэль Бунге был принят в РПЦ без перекрещивания [11]. А известный французский богослов, католический священник Плакида Дезей был принят на Афоне в монастыре Симонопетра в Православие через крещение [17, с.359].

Эта разница объясняется следующими историческими причинами.

До падения Константинополя в 1453 г. в восточной Церкви не было специальных постановлений относительно принятия в Православие обращающихся из латинян. Применялись все три чина присоединения, в том числе и крещение. Так, кардинал Гумберт в 1054 г. протестовал против того, что греки перекрещивают латинян, которые крещены во имя Святой Троицы.

Первая попытка соборного решения данного вопроса была предпринята на Константинопольском соборе 1484 г. Тогда была установлена практика миропомазания вместе с отречением от заблуждений и исповеданием веры [8,с.775]. Постановления этого собора служили ориентиром для церковной практики принятия из инославия до XVII столетия, когда на Востоке в некоторых случаях католиков вновь начали перекрещивать.

Что касается Русской Православной Церкви, то до середины XV века католиков принимали иногда через крещение, иногда через миропомазание или исповедание веры. На Московском соборе 1620 г. была закреплена практика принятия через крещение [7]. Это решение было пересмотрено собором 1667 г., который ориентировался на постановления Константинопольского собора 1484 г.

Греки изменили свою практику после того, как патриарх Кирилл V, взошедший на Константинопольский престол в 1748 г., в июле 1755 г. выпустил Орос «О крещении обращающихся из латинства». При выпуске Ороса патриарх Кирилл заручился поддержкой двух восточных патриархов. Матфей Александрийский и Парфений Иерусалимский подписали данный документ [7]. До настоящего времени в греческой церкви данный Орос продолжает действовать.

В современной практике РПЦ нашло свое отражение влияние практики в Юго-Западной митрополии. В середине XVII столетия в Юго-Западной митрополии была принята практика приема латинян только через отречение от заблуждений, как это отражено в требнике Петра Могилы (1646). Именно этот вариант присоединения действует в современной РПЦ.

В одном из авторитетных церковных документов «Послание патриархов восточно-кафолической церкви о православной вере от 1723 г.» присутствует такое рассуждение: «Таким же образом мы почитаем крайне ложным и нечистым то учение, будто бы несовершенством веры нарушается целостность и совершенство таинства. Ибо еретики, которых принимает Церковь, когда они отрекаются от своей ереси и присоединяются ко Вселенской Церкви, получили Крещение совершенное, хотя имели веру несовершенную. И когда они напоследок приобретают веру совершенную, то их не перекрещивают» [18]. Здесь говорится о крещении во имя Святой Троицы в среде еретических сообществ.

Если брать практику Русской Церкви до Октябрьского переворота, то в журнале «Миссионерское обозрение» за январь 1903 г. есть статья епархиального миссионера из Санкт-Петербурга Булгакова Н., в которой он, в частности, пишет: «Согласно с древними правилами Церкви Вселенской, и наша православная Церковь имеет у себя три чина присоединения неправославных, обращающихся к православной Церкви, а именно: **через крещение** принимаются у нас еретики, неверующие во Святую Троицу и отвергающие или искажающие произвольными формами таинство крещения, а равно и раскольники, которые не были крещены до своего обращения к православной Церкви; **через миропомазание** — еретики, не отвергающие учения о Святой Троице, но заблуждающиеся в каких-либо частных истинах веры и крещенные правильно во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, троекратным погружением, но не имеющим у себя законного, по преемству от св. апостолов, священства и таинства миропомазания, каковы все протестанты, а равно и те из римских католиков, армян и англикан, которые до обращения к православию не были миропомазаны почему-либо от своих епископов или законно поставленных пресвитеров, а также все крещенные в расколе; и наконец, принимают через покаяние с «отречением от ереси» своих заблуждений римские католики, армяне, исповедники Англиканской Церкви, миропомазанные от своих епископов, и наши сектанты и раскольники, — из совратившихся от православной Церкви» [2]. Далее, продолжая свои рассуждения, Н.Булгаков пишет: «Имея в виду эту практику Церкви Вселенской и нашей русской, при присоединении штундиста к православию, если дознано будет, что тот крещен в Святую Троицу трехпогружательно, перекрещивать не следует, но присоединять его вторым «чином» — чрез миропомазание. Присоединяющиеся же к святой Церкви из совращенных от нея в штунду принимаются «чином» третьим — чрез покаяние с отречением от ереси» [2].

В своей книге «Житие старца Паисия Святогорца» иеромонах Исаак повествует о том, что старец Паисий, встретив католического священника, обнаружил у него отсутствие благодати священства [13,с.181]. В книге не говорится о том, один ли он не имеет благодати или все католическое священство ее лишено, но случай весьма примечательный.

Границы Церкви

Патриарх Сергей (Страгородский) в работе «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам» пишет: «Таково было самосознание Церкви семи Вселенских Соборов, таково же и самосознание нашей Православной Церкви. Только себя она считает Церковью Христовой, только свои Таинства – благодатными, только свою иерархию – облеченной апостольскими полномочиями вязать и решить. Вне Церкви Православной нет ни разрешения грехов, ни Таинств, ни вообще благодати. Поэтому примирение Православной Церкви с отпадающими от нее может состоять лишь в том, что она принимает их в свои недра, данною ей властью разрешает их грех отпадения и в своих Таинствах сообщает им спасительную благодать» [20]. Далее он продолжает: «Из изложенного общего принципа, казалось бы, должен следовать только один практический прямой вывод касательно отношения Церкви ко всем отколовшимся от нее обществам. Все они для нее должны бы сливаться в одну безразличную массу под признаком безблагодатности, и, следовательно, приходящих от этих обществ к Церкви, независимо, от какого именно общества приходят, Святая Церковь должна бы принимать, как она принимает всякого благодатно еще не возрожденного человека, то есть чрез Таинство святого крещения. На деле же рядом с вселенским догматом о себе самой как единственной на земле сокровищнице благодати и спасения Православная Церковь предлагает нам столь же вселенский догмат о «едином крещении во оставление грехов», по которому Таинство крещения, хотя бы оно совершено было и вне Церкви, но совершено правильно во Имя Лиц Святой Троицы, признается действительным и при присоединении крещеного к Церкви повторению не подлежит. Не повторяется в известных случаях и хиротония, а за нею и миропомазание. Одним словом, вместо единого, для всех одинакового чиноприема (как этого требовал бы догмат о Церкви), Православная Церковь имеет три чиноприема: одних принимает чрез крещение, других – чрез миропомазание, третьих – чрез покаяние. И, что особенно важно, подводя то или другое отпадшее общество под тот или другой чиноприем, Церковь всегда имеет в виду природу или свойства самого данного общества: чрез миропомазание принимает членов того общества, где она находит правильное крещение; чрез покаяние – тех, где признает правильное священство, и так далее. Нетрудно видеть, что эта вселенская практика Православной Церкви находится если не в прямом противоречии с вышеизложенным догматом о Церкви, то во

всяком случае вносит в него существенную оговорку. Как же понять и примирить это, конечно кажущееся, противоречие двух догматов, это столь коренное расхождение принципа и практики, одинаково вселенских?» [20].

Существующую практику Церкви объяснил архиерейский собор РПЦ, состоявшийся в 2000 г. Данный собор принял документ **«ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ОТНОШЕНИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ К ИНОСЛАВИЮ»** [15]. Приложение к этому документу называлось **«Вопрос о границах Церкви в русском православном богословии»** [21]. Именно здесь рассматривался вопрос расхождения принципа и практики. Было намечено 4 варианта ответов на существующую проблему.

Первый вариант был сформулирован архиепископом Никодимом (Милашем), выдающимся православным канонистом: *«Если и другие христианские общества, находящиеся вне Православной Церкви, имеют сознательное намерение ввести новокрещенного в Христову Церковь, ...тогда и крещение, полученное в таком обществе, будет считаться настолько действительным, насколько оно совершено на основании веры в Святую Троицу... В силу этого, Православная Церковь признает действительным и спасительным крещение всякого христианского общества, находящегося вне ее ограды, будь оно еретическим или раскольническим, если это крещение совершено во имя Отца, и Сына, и Святого Духа»* [21]. Этот подход грешит формализмом и рационализацией тайны Божественного снисхождения.

Второй вариант был предложен несколькими богословами: протопресвитером Николаем Афанасьевым, прот. Сергием Булгаковым, проф. А.В. Карташовым и рядом других православных богословов. Суть ответа на предложенную проблему состояла в следующем: все христианские церкви и общества – являются единой Церковью, «земные перегородки» между православными и инославными не доходят до Неба.

Наиболее слабой стороной этих мнений является их слабая согласованность с учением о единстве благодатной жизни Церкви. К примеру, в своей статье «Значение апостольского преемства в инославии» митрополит **Сергий** (впоследствии Патриарх Московский и всея Руси) категорически утверждает: *«Церковь – не сумма разных по достоинству и разъединенных по жизни частей, а единое монолитное общество, связываемое единой Евхаристией. Вне*

этого общества — лишь церковные осколки, не имеющие самостоятельного значения» [21].

Третий вариант принадлежит **А.С. Хомякову, митрополиту Антонию (Храповицкому) и архиепископу Илариону (Троицкому)**. По их мнению, ни о какой действительности таинств вне Церкви не может быть и речи. Там лишь формы таинств, может быть, правильные, но пустые. При приеме обратившегося Церковь в эти пустые формы влагает свое благодатное содержание.

На ограниченность данного мнения указывает митрополит Сергей (Страгородский): *«Если инославные имеют лишь пустые формы таинств без благодатного содержания, то разница между ними и иноверьцами ... фактически только формальная. Почему бы Церкви не распространить своей икономии и на иноверцев, по крайней мере, на наиболее близких к Церкви? ... Однако по первому правилу св. Тимофея Александрийского, даже оглашенный, если, случайно присутствуя при литургии, причастится, должен быть "просвещен крещением"»*[21].

Четвертый вариант предлагают Патриарх Сергей (Страгородский) и протоиерей Георгий Флоровский. Протоиерей Георгий Флоровский опирается на мнение блаж. Августина и высказывает следующую мысль: «...таинства совершаются и в расколе, и таинствами этими низводится Божественная благодать, но в расколе она не спасает. Действительность таинств, совершаемых у схизматиков, означает для Августина непрерывность связей с Церковью. Он прямо утверждает, что в таинствах раскольников действует Церковь» [21].

Таинства схизматиков значимы, то есть это подлинные таинства. Но эти таинства недействительны в силу самого раскола или отделения.

Архиерейский собор 2000 г. согласился с четвертым вариантом решения проблемы, сделав вывод о том, что богословски, святоотечески и исторически наиболее обоснована позиция Патриарха Сергия и протоиерея Георгия Флоровского. При этом на соборе было отмечено, что в деле воссоединения инославных с Церковью в полной мере получает свое обоснование и принцип церковной икономии, столь фундаментально развитый в трудах А.С. Хомякова, митрополита Антония (Храповицкого) и священномученика Илариона (Троицкого).

Существующие чины приема

В соответствии с правилами Православной Церкви воссоединение отпавшего человека с Церковью производится по благословению епархиального архиерея.

В «Настольной книге для священно-церковно-служителей» С.В. Булгакова [3,с.1009]приводятся подробно все 3 чина, по которым производится принятие в православие иноверцев, инославных и сектантов, а также собраны указания и постановления церковных властей по этим предметам. Для принятия обращающихся к Православной Церкви существуют три чина: крещение, миропомазание и покаяние с приобщением Св. Тайн.

1 чин – крещение. Принимаются в Православную Церковь язычники, евреи и магометане. Кроме того, посредством крещения же, должны приниматься такие последователи христианских сект, которые заблуждаются в коренных догматах православной веры, извращают православное учение о Св. Троице и совершение таинства крещения.

2 чин – миропомазание. Должны приниматься такие сектанты, которые совершают крещение правильно: в три погружения с произнесением слов: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа», но заблуждаются в частных догматах веры.

К примеру, у баптистов бывает, что они не крестят в три погружения с произнесением слов: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа», поэтому должны приниматься в Православную Церковь через крещение – 1-м чином. Это замечание также может относиться к пятидесятникам и другим сектантам. Поэтому к приведенной ниже таблице необходимо подходить с рассуждением.

3 чин - покаяние и отречение от своих заблуждений. Должны быть принимаемы церковные раскольники, имеющие иерархию законного происхождения, но отделяющиеся от Православной Церкви из-за вопросов нравственного, обрядового и дисциплинарного свойства, а также догматических учений второстепенного значения.

На Официальном сайте миссионерского отдела Московской епархии есть таблица, в которой описываются чины, по которым принимаются в Православие из различных ересей. Приведем ее ниже.

Основные конфессии и секты, из которых в настоящее время обращаются к Православной Церкви, и способ их присоединения [16]

Наименование	Способ присоединения
--------------	----------------------

Римо-Католическая церковь	Прошедшие конфирмацию (Конфирмация – таинство миропомазания в Католической церкви, которое совершается отдельно от таинства крещения в отроческом возрасте)— 3 чином, посредством покаяния
	Не прошедшие конфирмацию – 2 чином, посредством миропомазания
Армянская Апостольская церковь	3 чином, посредством покаяния
Старообрядцы	белокриницкие
	беспоповцы
Англиканство	2 чином, посредством миропомазания
Лютеранство	2 чином, посредством миропомазания
Пресвитериане	2 чином, посредством миропомазания
Пятидесятники	2 чином, посредством миропомазания (если крещение совершалось в три погружения с произнесением слов: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа»)
Евангельские христиане баптисты	2 чином, посредством миропомазания (если крещение совершалось в три погружения с произнесением слов: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа»)
Различные раскольнические сообщества (при условии того, что человек принял таинство крещения именно там)	2 чином, посредством миропомазания
Иеговисты	1 чином, посредством крещения
Иудаизм (Иудеи)	1 чином, посредством крещения
Мусульманство (Мусульмане)	1 чином, посредством крещения
Язычники	1 чином, посредством крещения

При этом необходимо принимать во внимание то, насколько воссоединяемый человек наставлен и просвещен в вопросах оставляемого (прежнего) вероучения. Если он являлся сектантом только по факту совершенных над ним действий после рождения, то принимается посредством Крещения. Если же воссоединяемый был практикующим (то есть исполняющим сектантские правила и обряды), то воссоединение необходимо проводить с употреблением

всех действий полагающихся по чину присоединения с обязательным оглашением и написанием прошения на имя правящего архиерея.

Все чины присоединения построены следующим образом. Вначале обратившегося спрашивают о том, желает ли он отречься от того заблуждения, в котором находился. Далее ему задают вопрос о том, желает ли он обратиться в Православную веру. Далее идет отречение от всех заблуждений, имеющихся в данной ереси. Затем обратившийся должен подтвердить, что он разделяет главные истины Православной веры. После этого совершается крещение, миропомазание или покаяние.

Ниже приводятся схемы чинов присоединения в соответствии с традициями Русской Православной Церкви и те, которые мы находим в различных изданиях Дополнительного Требника. Можно также найти данные чинопоследования на некоторых православных сайтах в Интернете. Например, на сайте Миссионерского центра имени иерея Даниила Сысоева имеется 12 чинов присоединения язычников, иудеев, магометан, римо-католиков, армян, несториан, лютеран, баптистов, пятидесятников-тринитариев, пятидесятников-антитринитариев, Свидетелей Иеговы, оккультистов – сатанистов [19].

Чин присоединения к Православию через Таинство Крещения (1 чин).

Схема чинопоследования:

Псалом 33: «Благословлю Господа на всякое время...».

Краткое оглашение и наставление в христианской вере.

Молитва «Благословен еси, Господи, от всех языков...».

Далее в течение нескольких дней происходит более подробное наставление крещаемого в православной вере.

Затем следует оглашение первое: псалом 8: «Господи Господь наш, яко чудно имя Твое...».

Вопрошания о неправом учении и отрицание его.

Оглашение второе: Вопрошания о Православной вере и исповедание ее.

Молитва «Боже Великий, первобытную тьму просветивый...»; молитва «Боже Великий и Дивный...».

И далее совершается таинство Святого Крещения по чину Православной Церкви.

Чин присоединения к Православию через Таинство Миропомазания (2 чин).

Схема чинопоследования:

Исповедание грехов.

Молитва «Господи Боже истины, призри на раба Твоего...».

Вопрошания о неправом учении и отрицание его.

Символ веры.

Вопрошания о Православной вере и исповедание ее.

Псалом 66: «Боже, ущедрины...».

Молитва: «Господи Боже Вседержителю, согрешающим образы покаяния предлагаяй...».

Обещание хранить целой и невредимой Православную веру.

Разрешительная молитва: «Господь наш Иисус Христос, ключи Царствия Небеснаго апостолом вручивый...».

«Благословенно Царство...».

«Царю Небесный...».

Великая ектения.

Молитва: «Благословен еси, Господи...».

Помазание присоединяемого миром с произнесением слов: «Печать дара Духа Святаго, аминь».

Возложение креста на миропомазанного.

Молитва «Господи Боже наш...».

Отирание частей тела, помазанных миром.

Тайная молитва: «Одеявыйся в Тя, Христа и Бога нашего...».

Ектения: «Помилуй нас, Боже...».

Отпуст.

Чин присоединения к Православию через Таинство Покаяния (3 чин).

Схема чинопоследования:

Исповедание грехов.

Вопрошания об искренности отречения от прежних заблуждений и о желании присоединиться к Православию.

Молитва: «Господи Боже Вседержителю...».

Вопрошения об отрицании от заблуждений и сами отрицания.

Исповедание Православной веры.

Разрешительная молитва с благословением.

Приобщение Святых Таин.

Очень важно, чтобы присоединяемый обязательно публично, вербально отрекся от заблуждений. Вот что по этому поводу пишет святитель Игнатий (Брянчанинов): «Ересь, будучи грехом тяжким, грехом смертным, врачуется быстро и решительно, как грех ума –

искренним, от всего сердца, преданием ее анафеме... Искреннее и решительное предание ереси анафеме есть врачевство, окончательно и вполне освобождающее душу от ереси. Без этого врачевства яд богохульства остается в духе человеческом и не престанет колебать его недоумениями и сомнениями, производимыми неистребленным сочувствием к ереси; остаются помыслы, взимающиеся на разум Христов (2 Кор. 10:5), соделывающие неудобным спасение для одержимого ими, одержимого непокорством и противлением Христу, пребывшего в общении с сатаной. Врачевство анафемой всегда признавалось необходимым Святою Церковью от страшного недуга ереси» [10, с.83].

Выводы

Из представленного выше исторического экскурса мы выявили три способа принятия обращающихся из ереси или раскола в Православную Церковь:

- 1) Через отречение от заблуждений, исповедание веры и крещение;
- 2) Через отречение от заблуждений, исповедание веры и миропомазание;
- 3) Через отречение от заблуждений и исповедание веры (т.е. покаяние).

Установленные Православной Церковью различные чины воссоединения еретиков с Православием отражают степень поврежденности церковной природы и ее вероучения в различных еретических и раскольнических сообществах.

Церковь знает две канонические практики: «акривию» и «икономию», то есть «точность, строгость» и «целесообразность, снисхождение». Каноны определяют две границы, в которых может колебаться практика, всегда исходящая из конкретной ситуации и пастырской целесообразности и рассудительности.

Список литературы:

1. Апостольские правила. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://agioskanon.ru/apostol/001.htm>
2. Булгаков Н. Каким «чином» принимать присоединяющихся к православию из штундистской секты? // Миссионерское обозрение, январь 1903 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.knigafund.ru/books/52671/read#page69>

3. Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковно-служителей, часть II.[Текст] – М: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. – 1794 с.
4. Василий Великий, свят. Первое послание к Амфилохию Иконийскому. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://agioskanon.ru/otci/007.htm>
5. Вселенские соборы. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://agioskanon.ru/vsobor/002.htm#7>
6. Говорун С., свящ. Богословские аспекты и практика приема в Православие из инославия. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://vira.in.ua/texts/govorun_priem_ru.htm
7. Говорун С., свящ. Из истории богословских споров XVIII века по проблеме латинского крещения.[Электронный ресурс] – Режим доступа: 1931-sergejj-govorun-iz-istorii-bogoslovskich-sporov-xviii-veka-po-probleme-latinskogo-kreshheniya
8. Дворкин А.Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. [Текст] – Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 2003. –816 с.
9. Евсевий Кесарийский (Памфил) Церковная история http://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/tserkovnaja-istorija/7
10. Игнатий Брянчанинов, епископ. Аскетическая проповедь, т. 4. [Текст] – М.: Правило веры, 1993– 558 с.
11. Известный швейцарский богослов иеромонах Габриэль (Бунге) принял святое Православие. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/news/38930.htm>
12. Иоанн Дамаскин, прп. О ста ересях вкратце. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://agioskanon.ru/eresi/#66>
13. Исаак, иеромонах. Житие старца Паисия Святогорца. / Пер. с греч. [Текст] – М: Изд. Дом «Святая гора», 2006. –736 с.
14. Осипов А.И. О границах Церкви. Видеолекция, часть 1, с 30 мин. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://alexey-osipov.ru/video/kurs-akademii-zapadnye-isповedaniya-2005-2006/2005-10-24-a4-o-granitsakh-tserkvi-11/>
15. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html?_ctxowner=8942
16. Официальный сайт Миссионерского отдела Московской епархии [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://infomissia.ru/2010/03/27/prisoedinneniecerkvi/>
17. Плакида (Дезей), архим. «Добротолубие» и православная духовность / Пер. с фр. [Текст] – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006. –384 с.
18. Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о Православной вере (1723 г.). [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://azbyka.ru/otechnik/pravila/1723/>
19. Сайт Миссионерского центра имени иерея Даниила Сысоева. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://mission-center.com/ru/joining-ranks>

20. Сергей (Страгородский), патр. Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://stavroskrest.ru/content/об-отношении-церкви-христовой-к-отделившимся-от-нее-обществам>

21. Филарет (Вахромеев), митр. Вопрос о границах Церкви в русском православном богословии. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://azbyka.ru/dictionary/22/vopros-o-granitsah-tserkvi-v-russkom-pravoslavnom-bogoslovii.shtml>

22. Флоровский Г., прот. Святой Киприан и святой Августин о расколе. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Karfagenskij/svjatoj-kiprian-i-svjatoj-avgustin-o-raskole/

Атеистическая пропаганда в Белгородской области в 1953-1964 гг.

УДК 26/28

иерей Владимир Тарасов
магистр богословия
проректор по воспитательной работе БДС (с м/н),
преподаватель кафедры
библейстики и богословия БДС (с м/н)
Россия, г.Белгород
prorektorbpds@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривает вопрос антирелигиозной пропаганды в г. Белгороде в период хрущевской «оттепели». Делается акцент на том, что в рассматриваемый период истории происходит смена открытого преследования священства новыми методами «разложения» Церкви изнутри. В статье рассматриваются случаи отречения бывших священнослужителей от Церкви, антирелигиозная пропаганда в печатных изданиях Белгорода. Подчеркивается заметная роль членов комсомольской организации в кампании по закрытию Преображенского кафедрального собора в Белгороде.

Ключевые слова: атеизм; коммунистическая идеология; антирелигиозная пропаганда; Олейников И.В.; Преображенский собор г. Белгорода.

Atheistic propaganda in the Belgorod region in 1953-1964

Priest Vladimir Tarasov

master of theology,
vice-rector for pedagogic work of the BOS (with m/o),
lecturer of the department of
Bible study and theology
Russia, Belgorod
prorektorbpds@yandex.ru

Annotation. In the article a question of anti-religious propaganda in Belgorod during Khrushchev "thaw" is examined. The emphasis is done on the fact that during this historical period an open persecution of priesthood was changed on new methods of inside "disintegration" of the Church. In the article cases of renunciation of former priests of the Church are shown, as well as anti-religious propaganda in publications of Belgorod. It is emphasized a prominent role of members of Komsomol organization in the campaign of closing of the Transfiguration Cathedral in Belgorod.

Key words: atheism; Communist ideology; antireligious propaganda; Oleynikov I.V.; The Transfiguration Cathedral of Belgorod.

Начиная с первых лет существования советской власти, главным и определяющим принципом отношений государства к религиозным организациям стал атеистический характер господствующей коммунистической идеологии. Религиозное сознание народа подлежало полному уничтожению, и места для религии в СССР уже не было.

Необходимо отметить, что основополагающим законом страны – Конституцией СССР, принятой в 1936 году VIII Всесоюзным чрезвычайным съездом советов 5 декабря 1936 г и действовавшей до 1977 года (*имеющей неофициальные названия «Сталинская конституция», реже — «Конституция победившего социализма»*). В статье 124 провозглашались следующие положения, регулировавшие на тот момент отношения между институтом государства и Церковью: «В целях обеспечения за гражданами свободы совести церковь в СССР отделена от государства и школа от церкви. Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами» [5]. Таким образом, свобода отправления религиозных культов признавалась за всеми

гражданами страны, но в тоже время провозглашалась и свобода антирелигиозной пропаганды.

В 1930-е годы главной антирелигиозной организацией в стране оставался «Союз воинствующих безбожников» во главе с Емельяном Ярославским (Губельманом М.И.). Основными направлениями этой структуры были антирелигиозная агитация и пропаганда, а также научно-материалистическое просвещение. С началом Великой Отечественной войны деятельность «Союза» была свернута, а официально прекращена в 1947 году.

Политика государства по отношению к религии начала постепенно меняться на рубеже 30 – 40-х годов XX столетия. После нападения Германии на СССР процесс этих перемен резко ускорился. Уже в первый этап войны произошел окончательный отказ руководства советского государства от планов дальнейшего наступления на церковь, практически прекратились аресты священнослужителей, была приостановлена антирелигиозная работа.

В период с 1943 по 1948 годы в отношениях между государством и Церковью наблюдались процессы видимого «благоволения». Церковь в глазах действовавшей советской власти представлялась политическим орудием страны на международной арене. Так как до 1948 года Советский Союз не располагал ядерным оружием, то сталинское руководство для реализации своих амбициозных внешнеполитических планов вынуждено было использовать иные средства, в том числе и международные каналы. После 1948 года, с началом ядерного противостояния в «холодной войне», Церкви отводилась более скромная роль в движении борьбы за мир на международной политической арене, которая в последующие годы стала определяющей по отношению к Русской Православной Церкви. Острая заинтересованность в международных связях церковного управления пропала, и вектор сугубо прагматического принципа сотрудничества Церкви и советского правительства существенно изменился.

С 1948 г. и до смерти И.В. Сталина вновь увеличилось количество арестов священнослужителей, не было открыто ни одного храма, ужесточился контроль со стороны Уполномоченного по делам Русской Православной Церкви.

С приходом к власти Хрущева ситуация для Церкви изменилась еще в более худшую сторону. В своей монографии доктор исторических наук, профессор М.В. Шкаровский отметил, что: «ко

времени оттепели образ Церкви как классового врага был в основном уже давно преодолен, но его заменило видение религиозных организаций как реакционного, «идеологически чуждого» социализму и коммунизму явления. Теперь преследовались в первую очередь идеологические цели, что повлияло и на методы борьбы. Значительно больше внимания стало уделяться пропагандистской, атеистической работе, причем в ней гораздо ярче проявлялось стремление к научному подходу (создание специальных институтов, изданий). Кроме того, вводились элементы новой обрядности, к антирелигиозной агитации активно привлекали ренегатов — отрекшихся от сана священников, что почти отсутствовало в 1930-е гг., и т.п.» [8, с. 11]. Ярким примером тому является публичное отречение от Церкви в декабре 1959 года бывшего инспектора Ленинградской Духовной Академии, протоиерея Александра Осипова, в дальнейшем старшего сотрудника Музея истории религии и атеизма в Ленинграде.

В Белгородской области случаи отречения от Церкви также имели место быть. Так, в газете «Белгородская правда» от 6 октября 1961 года опубликована статья бывшего настоятеля Успенской церкви с. Волоконовка Н. Русанова под названием «Рвите пути церковные», в которой бывший священнослужитель «окончательно и бесповоротно» обрывает какие бы то ни было связи с Церковью. Он восхваляет научно-технический прогресс в советском государстве, отмечая, что «подлинная правда — в искусственных спутниках и космических кораблях, в творческой созидательной деятельности рабочих и крестьян». В своей статье Н. Русанов обращается к правящему архиерею Курско-Белгородской епархии, епископу Леониду с призывом «последовать примеру А.А Осипова — порвать с религией <...> Я твердо убежден» — пишет он, «что епископ Леонид, врач и инженер химик, мог бы принести немалую подлинную, а не мнимую пользу своему народу» [10].

Проведение массовых расстрелов и открытое уголовное преследование священства уже не представлялось возможным в условиях сложившейся обстановки описываемого периода. Появились совершенно новые методы разложения Церкви «изнутри», то есть, где это возможно руками самих представителей духовенства и верующих.

Так, в городе Белгороде, с молчаливого согласия правящей власти, действовала группа лиц, ранее принадлежащих к приходскому

управлению нескольких белгородских храмов, которая ставила целью дискредитировать епископа и духовенство в глазах верующих. В прошении духовенства и приходского актива Преображенского кафедрального собора, составленном на имя Святейшего Патриарха Алексия I, упоминалось об указанной группе: «В 1946 году быв. Епископом Курским и Белгородским ПИТИРИМОМ, ныне Митрополитом Белоруссии, была снята с церковно – административных должностей Преображенского собора гор. Белгорода группа лиц во главе с председателем ревизионной комиссии ОЛЕЙНИКОВЫМ И.В. и церковным старостой ЧЕРНЫХ без права быть избранными на церковно – административные должности за растрату церковных средств в сумме 275 тысяч рублей. Растрата была установлена епархиальной следственной комиссией. Расхитители остались безнаказанными. Чувствуя безнаказанность, эта группировка задумала опять пролезть к Церковному ящику, но препятствием этому были настоятели. Вот почему, начиная с 1946 года по настоящее время, не прекращаются поступать жалобы из гор. Белгорода на имя ВАШЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА и на имя Высокопреосвященнейшего Владыки ИННОКЕНТИЯ, на настоятелей собора с обвинением их во всех смертных грехах. Постоянным и единственным жалобщиком является вышеуказанная группа. За период с 1944 г. по 1953 год в Преображенском соборе гор. Белгорода сменилось шесть настоятелей и на каждого из них этой группой писались жалобы, которые следственными комиссиями их епархии были установлены ложными и клеветническими <...>» [2].

Правящий архиепископ Иннокентий выступил в поддержку очередного настоятеля собора протоиерея Сергея Помельникова.

Кроме того, в вышеуказанном прошении отмечалось, что вследствие данной поддержки «группа ОЛЕЙНИКОВА вооружилась против Владыки. Они избрали новый метод, а именно: необходимость открыть в Белгороде самостоятельную кафедру, надеясь, что при другом архиерее будут другие порядки, другой настоятель, и они, как ходатаи, займут долгожданные места в церковном управлении» [3].

Свидетельством антицерковной и провокационной деятельности Олейникова против духовенства и Церкви становятся регулярные так называемые «приговоры приходской массы верующих Русской Православной Церкви прихода Белгородского Преображенского собора, Курской епархии» [3]. Они представляют собой протоколы заседаний, якобы приходского актива и верующих,

подписанного шестьюстами и более представителями данного собрания. На самом же деле, можно предположить, что документ составлен лично гражданином Олейниковым, удостоверенный подписями группы лиц, состоящей максимум из пяти человек, так как остальных подписей в этих письмах просто не существует. В данных приговорах т.н. «приходской массой» рассматривалось по существу конкретное дело в отношении отдельного священника, и в обязательном порядке выносилось решение.

Одним из примеров «творческой деятельности» группировки Олейникова является постановление, вынесенное в отношении священника Владимира Чернова, настоятеля Преображенского кафедрального собора, в котором говорилось: «Возбужденная масса верующих порочными поступками Чернова требует немедленно отстранить Чернова о. Владимира от занимаемой им должности настоятельства с благочинством и совсем со службы собора со времени вручения ему выписки с настоящего приговора. Если Чернов будет продолжать служить, то нужно считать самоправием и неуважением массы, то следует применить меры самим верующим не допустить его в собор. Ходатайствовать перед высшими церковными властями о назначении нового настоятеля, обязав его провести общее <...> приходское собрание, заслушать отчеты о деятельности церковных органов совета и рев. комиссии. Рассмотреть, способны ли они к дальнейшей их деятельности. Если они не окажут содействия, необходимо обратиться к помощи Уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров по Белгородской области или высшим органам Государственных учреждений»[2].

Апогеем провокаторской и антирелигиозной деятельности группы Олейникова можно назвать факт участия его и двух его единомышленников, Павла Васильевича Чалых и Матвея Васильевича Сулова, в радиопередаче на антирелигиозные темы, транслируемой на территории Белгородской области. Основной темой выступления было публичное отречение от Бога и Церкви вышеназванных лиц. Согласно стенограмме передачи, на всю область по радиоволнам транслировалось, что в редакцию радио поступило письмо, подписанное Олейниковым, Чалых, Суловым, в котором они заявили, что «думали, что действительно есть бог, а его, оказывается, нет» [2]. Основали свое решение на действиях настоятеля собора Владимира Чернова и председателя церковного совета Ткачевой. Обвиняя

священника и церковного старосту в, якобы имевших место, финансовых махинациях авторы письма утверждали, что Бога нет, а «есть ширма, за которой церковники творят бесчестные дела, спекулируют чувствами и карманом верующих» [2].

Антирелигиозная пропаганда в печатных изданиях Белгородской области применялась на протяжении почти всего времени хрущевской «оттепели». Уже осторожно начали говорить о старых пережитках колхозников в статье «Повысить уровень идеологической работы»: «В быту колхозников еще есть следы старых пережитков, с которыми нужно неустанно бороться» [9].

В исследуемый период в Белгороде действовало Общество по распространению политических и научных знаний. Суть деятельности Общества состояла в комплектовании школ научного атеизма, в проведении тематических вечеров, в подготовке и рецензировании атеистических лекций и докладов. Множество научно-атеистических статей и антирелигиозных фельетонов сатирического наполнения печаталось на страницах «Белгородской правды». В газете существовала рубрика «Уголок атеиста», в которой публиковались статьи и заметки атеистического характера.

В августе 1953 в газете «Молодая гвардия» опубликовано письмо группы комсомольцев с. Бессоновка Микояновского района, в котором они ходатайствуют перед редакцией в содействии закрытию местной церкви и передаче здания под нужды сельского клуба, руководствуясь тем, что до войны в нем располагался именно клуб [4]. Инициативу молодежи поддержал Облисполком и выступил с указанным предложением перед Советом по делам Русской Православной Церкви. Однако в свою очередь «Совет это ходатайство отменил, признав изъятие указанного здания несвоевременным» [4].

Кроме того, в своем докладе хотелось бы отметить заметную роль членов комсомольской организации, которую они сыграли в кампании по закрытию Преображенского кафедрального собора. В тексте решения исполкома Белгородского городского Совета трудящихся депутатов №17 от 11 января 1962 года [1] говорится о том, что общее собрание педагогического института (находящегося напротив здания храма) также просит горисполком о закрытии собора и передаче здания под Краеведческий музей. В жалобе верующих на имя Святейшего Патриарха упоминается факт сбора подписей у населения студентами пединститута в поддержку закрытия Преображенского собора. «Коллективы 43-х организаций города

поддержали инициативу и оформлены подписи за закрытие церкви. Всего подписалось 10031 чел.» [1].

Закрытие Преображенского собора по своему размаху стало беспрецедентным событием для новейшей истории города Белгорода. Из доклада Уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Белгородской области А. Сорочкина в центральный аппарат Совета, в Москву, можно почерпнуть информацию, проливающую свет на участников событий, волей или неволей участвовавших в кампании по закрытию храма:

«По линии духовенства вокруг собора проведены следующие мероприятия: с епископом Леонидом имеется договоренность, что как только будет вынесено решение о переводе собора в Кладбищенскую церковь, он после ее ремонта, сразу же переведет свою кафедру туда.

Обещал также содействовать переводу собора в беседах с верующими. Им же по нашей просьбе два из 4-х священников, самых активных, не совсем лояльно относящихся к проведению этих мероприятий, уже переведены в другие церкви с тем расчетом, чтобы исключить их контакт с верующими.

Работа вокруг закрытия собора не прекращается и по сей день в соответствии с планом, разработанного совместно с партийными и советскими органами.

Считаю, что при хорошо проведенной агитационной работе среди верующих и, главным образом актива, изъятие помещения произойдет без осложнений.

Больше того закрытие Белгородского собора будет служить хорошим примером в антирелигиозной работе тем..., где еще имеется излишество в религиозном обслуживании» [1].

17 февраля 1962 года исполком Белгородского городского Совета депутатов трудящихся вынес окончательное решение о закрытии собора и передаче здания под Краеведческий музей. Таким образом, на несколько десятилетий главному собору Белгорода было суждено стать невольным памятником антирелигиозной борьбы и пропаганды.

Усилению атеистической пропаганде в Белгородской области также способствовало создание т.н. «групп содействия». Эти группы представляли собой объединения граждан, в основном членов КПСС и ВЛКСМ, реже беспартийных, в среднем по 7 человек на район, в исключительных случаях до 56 человек [2]. Группы были созданы в

каждом районе области. Основной целью их создания была разъяснительная работа среди верующих.

В инструктивном докладе Уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Белгородской области А. Сорочкина для групп содействия изложены основные директивы и принципы, которыми должны руководствоваться члены группы. Приведем некоторые примеры из этих инструкций: «Надо вести индивидуальную работу с теми людьми, которые придерживаются религиозных взглядов и в первую очередь среди женщин, так как они то главным образом и являются постоянными посетителями церковных служб и исполнителями всевозможных религиозных обрядов...

Следует работать систематически, настойчиво, умело используя в наших интересах всякие ограничения в деятельности духовенства, установленные нашими законами и самой церковью» [3]. <...> Вся наша работа должна содействовать снижению влияния церкви, снижению материальной поддержки церкви со стороны верующего населения. И, в конце концов, должно привести к отходу населения от церкви, к сокращению их числа» [3].

К лету 1962 года по Церкви был нанесен сильный удар установлением жесткого контроля над совершением треб: крещений, венчаний, отпеваний. «06.06.1962 появились два постановления ЦК КПСС, вводившие жесткие меры для пресечения распространения религиозных идей среди детей и молодежи. Было выдвинуто предложение лишать родительских прав тех, кто воспитывал детей в религиозном духе. Родителей стали вызывать в школу и в милицию, требуя от них, чтобы они не водили детей в храм, в противном случае угрожая принудительно поместить детей в интернаты» [7]. Так, исполняя данные постановления, на заседании церковного совета Кафедрального им. Иоасафа Белгородского собора от 1 января 1963 года было принято следующее решение:

«...Идя на встречу многочисленным просьбам школы и детских организаций, рекомендовать священнослужителям собора Иоасафа Белгородского воздерживаться от причащения детей школьного возраста, пришедших без родителей и самостоятельно. Детей же, которые пришли с родителями и желающих причаститься, просьбу таких необходимо удовлетворять. Крещение детей в храме производить только по воскресным дням с 8 часов утра до 1 часу дня, с предъявлением необходимых документов, удостоверяющих

личность ребенка и родителей. Исключение для крещения в любое время составляют больные дети. Крещение производить только с согласия обоих родителей» [3].

Гонения на Русскую Православную Церковь в период с 1953 по 1964 годы верующими и духовенством персонифицировались с Н.С. Хрущевым. Авторитет 1-го секретаря и его ближайшего окружения в народе стремительно падал, в немалой степени и из-за антицерковных авантюр. Поэтому когда 14 октября 1964 г. на Пленуме ЦК КПСС Н.С. Хрущев был снят со всех своих постов, миллионы верующих вздохнули с облегчением и надеждой на смягчение курса [8, с. 389]. Чаяния мирян и духовенства частично оправдались, каток атеистической пропаганды сбавил обороты, но антирелигиозная идеология коммунистической партии сохранилась, изменились лишь методы и накал борьбы.

Список литературы

1. Государственный архив Белгородской области (ГАБО), Ф.р-1179. Оп.1. Ед.хр.16.
2. ГАБО., Р-1179. Оп.3. Ед.хр. 14.
3. ГАБО., Р-1179. Оп.3. Ед.хр. 12.
4. ГАБО., Ф.р-140. Оп.1. Ед.хр.1.
5. Конституция (основной закон) Союза советских социалистических республик.
6. URL: <http://hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1936.htm#10>
7. Дамаскин (Орловский), игумен. Гонения на Русскую Православную Церковь в советский период. URL: http://www.goldentime.ru/nbk_22.htm.
8. Шкаровский М.В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве: (Гос.-церков. отношения в СССР в 1939-1964 гг.) / . - М.: Крутиц. Патриаршее Подворье, 2000.
9. «Белгородская Правда». 18 января 1953 г.
10. «Белгородская Правда». 6 октября 1961 г.

Метафизика света и тени в богословии иконы о. Павла Флоренского

УДК 26/28

Колесников С.А.
доктор филологических наук
проректор по научной работе БДС (с м/н),
заведующий кафедрой
социально-гуманитарных дисциплин

БДС (с м/н)
Россия, г.Белгород
skolesnikov2015@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматриваются искусствоведческие идеи о. П. Флоренского. Задачу истинного теологического искусствоведения о. Павел Флоренский видел в способности к подлинно вселенскому восприятию мира Божьего. Такое восприятие, в частности, может вырасти из живой связи иконы и иконосозерцателя. Раскрывается идея о. П. Флоренского о том, что икона не есть некий раз и навсегда установленный образ - восприятие иконы зависит от человека, который молится перед ней. В качестве конкретного примера рассматривается подробный анализ о. П. Флоренского икон преподобного Сергия Радонежского.

Ключевые слова: о. Павел Флоренский; иконосозерцание; теологическое искусствоведение; преподобный Сергей Радонежский; молитвенное созерцание; иконопись; контемплативно-анагогическая функция иконы.

Metaphysics of light and shadow in theology of icons of fr. Pavel Florensky

Kolesnikov S.A.
doctor of philology,
vice-rector for scientific
work of the BOS (with m/o),
head of the department of
social and humanitarian disciplines
of the BOS (with m/o)
Russia, Belgorod
skolesnikov2015@yandex.ru

Annotation. In the article ideas of fr. P. Florensky about fine art are examined. Fr. Paul Florensky saw a task of true theological fine art study in ability for truly universal perception of God's world. This perception, in particular, can grow out of a living relationship of an icon with one contemplating it. An idea of fr. P. Florensky is described, that an icon is

not an image which is given once and forever – perception of an icon depends on one who prays before it. As a concrete example a detailed analysis of St. Sergius of Radonezh icons carried out by fr.P. Florensky is described.

Key words: fr. Pavel Florensky; contemplation of an icon; theological art study; St. Sergius of Radonezh; prayerful contemplation; iconography; contemplative and raising function of an icon.

И икона, и ее созерцатель создают ту атмосферу духовности, изучение и анализ которой должно стать практической задачей теолога-искусствоведа, каким и был о. Павел Флоренский.

Но при этом необходимо помнить, настаивает о. П. Флоренский, о самом важном результате взаимодействия иконы и созерцателя – стремлении к высотам духа. В статье «Моленные иконы Преподобного Сергия» есть знаковая фраза: «По высоте духа Преподобного Сергия мы можем уяснить себе, что признавалось за высшее искусство вселенским сознанием человечества, то есть что именно соответствовало в точности смыслу догмата иконопочитания; и обратно, по характеру иконописи, избранной великим носителем Духа, избранной лично себе на молитву, в свою пустынную келлию, мы можем понять строение его собственного духа, внутреннюю его жизнь, те духовные силы, которыми вскормил свой дух родоначальник Руси» [3, с.385]. Этот обоюдонаправленный процесс – от иконы к зрителю, и от зрителя к иконе – как раз и формирует особый ритм иконосозерцания, особое пространство и время созерцания. Через созерцателя раскрывается духовный смысл иконы – и в этом величайшая ответственность созерцателя за то «как» и «что» он видит. Но и через икону раскрывается глубина духа созерцателя – и в этом великая значимость иконы как «окна» в человеческую душу.

Икона является духовным зеркалом созерцающего, убежден о. П. Флоренский. Так, рассказывая в духовном очерке «Соль земли» об иеромонахе Исидоре, автор в первую очередь обращает внимание читателя, и одновременно созерцателя, на те особенности келейной иконной атмосферы, возникающей вокруг этого уникального человека. Каждая икона иеромонаха Исидора – глубокий символ горнего. Иконы перемежаются с фотографическими карточками – лицами людей, духовно связанных с иеромонахом; здесь же картины, стихи, бумажки от леденцов. Но именно эти внешне нетрадиционные

молитвенный образы прекрасно иллюстрируют идею самого о. П. Флоренского: икона не есть некий раз и навсегда установленный образ, икона – это живой организм, меняющийся вместе со своим молитвенником. Именно из живой связи иконы и иконосозерцателя способно вырасти подлинно вселенское восприятие мира Божьего, что и составляет задачу истинного теологического искусствоведения.

Созерцатель (вслед за о. П. Флоренским мы будем иметь в виду высокодуховного созерцателя, каким был преподобный Сергей Радонежский), воспринявший всю полноту пред-иконного молитвенного опыта, получает возможность, как определяет в «Столпе и утверждении истины», «воспринимать *всю* тварь в ее первозданной победной красоте» [7, с.326]. Именно эту цель фиксирует в иконопочитании о. П. Флоренский и ее видит как итог молитвенного созерцания. Преображенное мировосприятие, вхождение в ситуацию, когда «цель при созерцании отсюда и представляется нам хотя и заветным, но лишенным энергии, – идеалом,– оттуда же, при другом сознании, постигается как живая энергия, формирующая действительность, как творческая форма жизни» [6, с.45],– это должно стать желанным итогом и духовного состояния созерцателя, и теолога-искусствоведа, анализирующего модель «созерцатель-икона».

Современный исследователь иконописи В. В. Бычков так определил данную специфику иконного функционала: «Указывая на духовные и неизобразимые феномены горнего мира, икона *возводит*(*anago*) ум и дух человека, созерцающего ее, в этот мир, объединяет с ним, приобщает его к бесконечному наслаждению духовных существ, обступающих престол Господа. Отсюда *контемплативно-анагогическая* (созерцательно-возводительная) функция иконы [13, с.60]. Но еще в рассуждениях о. П. Флоренского мы находим указание на ту «анагогическую» роль, которую сыграли иконы преподобного Сергия: «...те две иконы — две мировые идеи, которые получил в свое укрепление Преподобный Сергей. Дал же от себя Руси он третью, воплощенную в художественном символе Пресвятой Троицы» [3, с.408]. Тут и раскрывается заветный смысл особого понимания иконы: как духовного наставления и «рецепта» преображения мира.

Уникален «продукт» молитвенного труда, возникающий в результате взаимодействия молитвенника и иконы: прокладывание восходящего пути к духовным сферам. «Икона, – писал

о. П. Флоренский, – имеет целью вывести сознание в мир духовный, «показать тайные и сверхъестественные зрелища» [6, с.65]. И в качестве конкретного примера, примера, доказывающего принципиальную достижимость идеала теологического искусствования, он дает подробный анализ икон преподобного Сергия, являющих собой вершину совершенства анагогики иконы.

Именно совершенством возводительства надо рассматривать появление чудотворных икон, по крайней мере, тех чудотворных икон, которые были пред молитвенным взором святых, как это случилось преподобным Сергием Радонежским. «Чудотворная икона, – писал архимандрит Рафаил, – это проявление святого через икону, его выбор, его особое духовное присутствие» [14, с.62]. Через чудотворную икону происходит реальное воздействие святого на конкретную реальность; через чудотворную икону, через чудеса, проявляющиеся в современную действительность, вглядывается святой в мир, исправляет мир, преображает мир.

Вообще для православной антропологии характерно преобладание зрительности, но одному чувству, кроме зрения, не отдано такого предпочтения. Еще Василий Великий писал: ««Из наших чувств зрение обладает наибольшей остротой восприятия чувственных вещей». Только созерцающее зрение способно открыть все величие мира Божьего, ведь в том же «Шестодневе» сказано: «Мир есть художественное произведение, подлежащее созерцанию всякого, так что через него познается премудрость его Творца...». Именно поэтому зрительный образ иконы имеет столь ведущее значение не только в рамках православного искусствования, но и всего христианского миропознания. Ведь неслучайно именно изображение глаз в той же византийской иконе получило особое значение, или как пишет современный искусствовед О. С. Попова: «Прием преувеличения выразительности глаз (в византийской иконе) оказался настолько сильным, что определил общий характер образов» [15, с.222].

Эту визуальную приоритетность иконописи отчетливо осознавал о. П. Флоренский. В сочинении «У водоразделов мысли» он говорит: «С наибольшею самодовлеемой четкостью стоят пред духом образы **зримые**. То, что созерцается глазом, оценивается как данное ему, как откровение, как открываемое» [11, с.12]. И это не просто умозрительное заключение. Показательно, что свою первую книгу «Столп и утверждение истины» он издает с особым акцентом на

визуальность, настойчиво требует от типографии сохранения и исполнения мельчайших визуальных деталей – особый шрифт, заставки, инициалы, виньетки, концовки и т. п.

Конечно, в приоритетности визуальности может скрываться и духовная опасность, духовный соблазн. Видения, об опасности которых неоднократно предупреждает Священное Предание, сопровождающие соблазны, сама многозначность иконописного символизма способны привести к утрате зрением четкого фокуса, к аберрации зрения. Кстати, это можно и обнаружить в отношении способности созерцающего видеть чудесное явление, происходящее у чудотворной иконы. В исследовании О. Ю. Тарасова «Икона и благочестие» приводятся статистические данные о цикличности роста и сокращения количества чудотворений и явлений святых на протяжении нескольких столетий. Так, он говорит о восьмидесяти годах отсутствия чудес «на землях императорской России», с 1748 г. по 1823 г., и этот факт весьма знаменателен: люди могут утрачивать способность видеть, созерцать чудеса, а икона отказывается показывать эти чудеса людям. Единственной надеждой здесь может служить, видимо, постоянное возобновление чудес, а значит, надежда для человека вернуть или обрести способность видеть чудесное в реальности. Для этого сам созерцающий должен стремиться к той духовной «планке», которую задает икона, именно икона создает ту очищающую для зрения атмосферу, позволяющую открыть для себя сферы горнего. У Б. А. Успенского есть весьма многоговорящее выражение – «пост глазами», при этом *«поститься глазами невозможно ни перед каким другим образом, будь он беспредметным (абстрактным) или обычным, предметным. Только икона может указать, в чем заключается и чем достигается этот пост»* [12, с.189]. И здесь мы выходим к еще одной проблеме теологического искусствоведения: в созерцании иконы важно не только кто смотрит, но и что видит.

В теме сближения «лицом к лицу» с иконописным ликом особую роль играет свет как раскрытие духовного содержания иконы. Как раз свет и становится тем явлением, которое составляет основной «продукт» иконосозерцания. В искусствоведческих рассуждениях о. П. Флоренского устанавливается четкая связь между ликом и светом, причем понятие света приобретает максимально насыщенную смысловую значимость. «Область, наполненная этой (световой) энергией, – пишет о. Павел в «Анализе пространственности и

времени...», – этот «свет» находится физически вне рисунка, за пределами контура данного лица, и, следовательно, физически лицо есть часть света» [8, с.149]. Неразрывность иконописного лика и света переносится в православной традиции на реальное лицо, – в этом еще один практический аспект иконописи. Правомочность реального лица на освещенность в косметических целях и белила, или как их называл обвиняемый священник Логгин, «составы», употребляемые для изображения просветленных ликом святых – проблема, волнующая богословие на протяжении столетий [6, с.152]. Она вырастает из различного, подчас диаметрально противоположного понимания, что есть свет, каково духовная природа света, «льющегося» с лица.

В христианском богословии принципиальным является утверждение, что Бог судит мир через слово и – главное в нашем случае – через свет: «Суд состоит в том, что свет пришел в мир» (Иоанн 3.16). Сам Бог возвещает: «Я – свет миру» (Иоанн 8.12). Максимально светоносная составляющая христианства представлена именно в иконе. Движение к свету и в свете – важнейшая особенность иконы. Теологическое искусствоведение в лице о. П. Флоренского так формулирует этот аспект иконописи: «Икона пишется на свету и этим, как я постараюсь выяснить, высказана вся онтология иконописная. Свет, если он наиболее соответствует иконной традиции, золотится, т. е. является именно светом, чистым светом, не цветом. Иначе говоря, все изображения иконы возникают в море золотой благодати, омываемые потоками Божественного света» [6, с.129]. В статье «Храмовое действо...» он конкретизирует специфику восприятия иконы и роль «струящегося» света в этом восприятии: «Икона может созерцаться как таковая только при этом струении, только при этом волнении света, дробящегося, неровного, как бы пульсирующего, богатого теплыми призматическими лучами, — света, который всеми воспринимается как живой, как греющий душу, как испускающий теплое благоухание» [6, с.209]. Сама ситуация созерцания иконы – свет, но свет в православном искусствоведении не только оптического ощущение, это целая онтология, основа мироздания.

«Иконопись, – считал о. П. Флоренский, – видит в свете не внешнее нечто в отношении к вещам, но и не присущее вещественному самобытное свойство: для иконописи свет полагает и созидает вещи, он объективная причина их, которая именно по этому самому не может пониматься как им только внешнее; это — трансцендентное творческое начало их, ими себя проявляющее, но на

них не иссякающее» [6, с.140]. Основополагающая роль света как для иконописи, так и для бытия в целом зафиксирована в Священном Предании: «Все бо являемое свет есть» (Еф. 5, 13), и эта светоносность бытия, первосотворенность бытия светом лежит в основании православного искусствоведения.

Свет, как утверждает современная исследовательница О. С. Попова, конструирует иконописную реальность: «Пробела создают напряженную натянутость формы... призваны не только осветить, но заменить собой реальную ткань, объем, плотность» [15, с.113]; свет, убежден о. П. Флоренский, лежит в основании вещественности мира: «Свет, в живописном понимании, есть только повод самообнаружения вещи. Напротив, для иконописца нет реальности, помимо реальности самого света и того, что он произведет» [6, с.136]. Через свет происходит сотворение всей вселенной иконописи, через свет происходит соединение земного и небесного, через свет человек ощущает себя прикоснувшимся к подлинно духовному: «Мы видим свет и только свет, единый свет единого солнца. Его различная окраска — не собственное его свойство, а соотношение его с той земною и отчасти, может быть, небесной средою, которую наполняет собою этот единый свет» [3, с.413].

Мир иконописи весь пронизан светом, или, как определяет современное искусствоведение, в иконе «свет никогда не исходил из определенного источника, а источался как бы отовсюду сразу, свыше, осветляя изображение» [15, с.83]. Каждый фрагмент иконы пронизан светом, который выполняет в иконописном изображении не эстетическую, а глубоко символическую функцию. Архимандрит Рафаил, анализируя роль света в иконе, отмечает: «...на ликах и одеждах святых изображены световые блики. Они не имеют отношения к объемному изображению фигур, не являются отражением внешнего источника света. Это символика вечного несозданного света, божественных несотворенных энергий, с которыми соединяются души святых. Этот свет исходит не извне и не изнутри; он внепространственен» [14, с.26]. Свет в иконе — нематериален, скорее, над-материален, что позволяет ему выполнять самые разнообразные функции, приобретать поистине безграничный спектр онтологических возможностей. Это отчетливо видно при сопоставлении икон ярчайших иконописцев. Так, отмечает И. К. Языкова: «У Феофана Грека свет концентрирует форму, у

Рублева – свет расширяет пространство. У Феофана свет испепеляет плоть, у Рублева – преобразует» [10, с.113]. Свет становится главным инструментарием, с помощью которого икона говорит на духовно-образном языке с человеком. Изучить этот язык и научить ему – практическая задача теологического искусствоведения.

Но не только свет преобразует, но и сам свет преобразуется: различные формы передачи света в иконописи выражают различные духовные стратегии иконописцев. «Формы передачи света, – пишет О. С. Попова, –большие световые слои, белильные лучи-штрихи – соответствуют разным духовным установкам» [15, с.106]. Манера передачи света, иконная стилистика света выступает в форме образного богословия; уникальность функционала света в иконописи состоит и в том, что он способен стать внетекстовым изложением богословских догматов, образным воплощением тех или иных теологических концепций. Искусствоведы, например, обнаруживают, что «различие между незримым светом «Спаса оплечного» и лучами-штрихами есть различие между идеализмом православных теологов неоплатоновского круга и «мистическим реализмом» паламитов» [10, с.111]. И таких замечаний можно приводить множество. Рассмотрение тех или иных особенностей изображения света в иконе для теолога-искусствоведа не может ограничиваться только анализом технических особенностей: за каждым техническим приемом высокодуховной иконописи стоит особая богословская позиция, уникальный духовный опыт, раскрытие которого и входит в задачу подлинного искусствоведения.

Однако для полного понимания роли света в иконописи необходимо учитывать и антагониста света – тень, тьму. Приведенная выше фраза из Священного Писания о суде через свет имеет продолжение: ««Суд состоит в том, что свет пришел в мир, но люди возлюбили тьму, нежели свет» (Иоанн 3.16). В искусствоведческой концепции о. П. Флоренского эта проблема отчетливо маркирована: «Определение света есть только то, что свет есть свет, не содержащий никакой тьмы, ибо в нем — все просветлено и всякая тьма от века побеждена, преодолена и просвещена» [3, с.415]. Богословская тема противостояния света и тьмы в иконе переведена на образный уровень противостояния света и тени, и каждая икона предлагает свое видение решения этой проблемы.

Рассмотреть эту сложнейшую и непримиримую метафизическую борьбу в рамках иконописных образов, изучить

формы «сосуществование света и пластики» как преодоление тени, непросвеченности материи» [15, с.98] и т. д. – основы теологического искусствоведения. Само отношение иконописца к тени как художественному приему весьма своеобразно. Тень, как и свет, не эстетический прием, тень в иконе не призвана передать наглядность или похожесть; тень в иконе – метафизична и символична. Но ее роль совершенно иная, нежели в живописи, скорее диаметрально противоположная. Неслучайно, напоминает о. П. Флоренский, «один из самых важных предметов обучения в живописи — это тени; теоретики живописи едва ли не наибольшее внимание посвящают именно искусству и приемам накладывать тени; а для художников тот или другой характер теней существенно определяет их стиль» [6, с.135]. Однако в иконе иное отношение к тени, о. Павел даже утверждает, что «иконописец этим темным делом не занимается и теней, конечно, не пишет» [6, с.135]. Но, конечно, совершенно исчезнуть проблема тьмы в иконе как подлинном богословском документе не может: на следующей же странице о. П. Флоренский говорит, что «иконописец идет от темного к светлому, от тьмы к свету» [6, с.136]. В этом как раз и состоит один из духовных уроков иконы: призыв к молитвенному созерцателю встать на тот путь, которым уже прошел иконописец, на путь, выводящий из тени к свету.

Уже на самых ранних этапах становления русской иконописи мы встречаем эту проблему. Так, искусствоведы относят к числу концептуальных признаков иконописи XIV в. такие, как «повышенная сгущенность света, сплошная, сверкающая белизной сеть, лежащая на форме, «вытекание» света за пределы формы, самоценность свечения», – и, на что особенно хотелось бы обратить внимание, – «активная противоборственность света и тени» [15, с.141]. Именно в этот период возникает светотень в иконе как художественный прием, и в последующем противостояние света и тени в иконе будет сохранять свою значимость. Сам о. П. Флоренский в «Водоразделе мысли» актуализирует эту проблему светотени: «Если обратиться к светотени, то и тут мы находим в иконах своеобразное распределение теней, подчеркивающее и выделяющее несоответствие иконы изображению, требуемому натуралистическою живописью. Отсутствие определенного фокуса света, противоречивость освещений в разных местах иконы, стремление выдвинуть массы, которые должны были бы быть затененными, – это опять не случайности и не промахи мастера-примитивиста, но –

художественные расчеты, дающие максимум художественной изобразительности» [11, с.18]. Светотень превращается в богословский аргумент, а не только механический прием иконописца, напоминает о непрекращающейся духовной борьбе, происходящей в мире.

Но победа в этой войне – на стороне света, «воссияющий же в ней свет создает здесь или пробуждает от смерти «чадо света». Именно свет становится мерилom бытия, луч света – эталон прямого пути, выводящего к подлинной красоте мира. Через свет становится явленной красота, ведь, как формулирует о. П. Флоренский в «Столпе...», «красота, как некое явление или выявление того, что делается объективным, существенно связана со светом» [7, с.81]. В откровении красоты и состоит подлинная метафизика света в иконописи, в подведении к красоте – задача света, излучаемого подлинно духовными произведениями иконописного искусства.

Но в спектре белого света таится многообразие разноцветия, и для того, чтобы понять глубину света, необходимо обратиться к проблеме цвета в иконе. Цветность выступает как звено, связующее свет с земным, с тварным, позволяет свету проникнуть в тварное, но при этом сохранить свою духовную суть: «тварь, так сказать, в ее первоисточке служит средою, придающею свету цветность». И тут же у о. П. Флоренского цветность получает богословские интерпретации: «Эта метафизическая пыль именуется Софией. Она не есть самый свет Божества, не есть самое Божество, но она и не то, что мы обычно называем тварью, не грубая инертность вещества, не грубая его светонепроницаемость... Свет есть деятельность Божия, София же — первое огустение этой деятельности, первое и тончайшее произведение ее, еще, однако, дышащее ею, к ней настолько близкое, что между ними, если не брать их соотносительно между собою, нельзя провести и самой тонкой границы» [3, с.416]. Поэтому цвет не менее важная составляющая искусствоведческо-богословской системы о. П. Флоренского, чем свет.

За цветом таится для о. П. Флоренского глубокий символизм. В православной иконописи существует прочная традиция символического значения того или иного цвета. Например, «белый цвет изображает святыню, Божественные энергии, возводящие создание к своему Создателю; золотой – вечность; зеленый – жизнь; синий – тайну; красный – жертвенность; голубой – чистоту. Желтый цвет – цвет тепла и любви; сиреневый обозначает печаль или далекую

перспективу; пурпур – победу; багряный цвет величие; фиолетовый цвет используется в одеяниях, когда хотят подчеркнуть особенность служения или индивидуальность святого. Бирюзовый цвет – молодость; розовый – детство; черный цвет означает иногда пустоту, отсутствие благодати, а иногда грех и преступление. Черный цвет, соединенный с синим, – глубокую тайну; черный цвет, соединенный с зеленым, – старость. Серый цвет – мертвенность (скалы изображены на иконе серым цветом, четкими условными линиями). Оранжевый цвет – благодать Божию, преодолевающую материальность. Стальной цвет – человеческие силы и энергии, в которых есть нечто холодное. Лиловый цвет – завершение. Янтарный цвет – гармонию, согласие, дружбу...» [14, с.32]. Но о. П. Флоренский идет еще глубже, заглядывает по ту сторону цветового символизма – открывает своеобразное понятие первоцвета в процессе иконописания. «Говоря технически, – отмечает он в «Иконостасе», – дело идет о заполнении внутренних контурных пространств краскою, так чтобы вместо отвлеченного белого получился уже конкретный или, точнее, начинающий быть конкретным силуэт красочный. Однако это не есть еще цвет в собственном смысле этого слова, это только не тьма, чуть что не тьма, первый проблеск света во тьме, первое явление бытия из ничтожества. Это — первое проявление качества, цвет, еле озаренный светом... реальность возникает степенями явленности бытия, но не складывается из частей, не образуется прикладыванием куска к куску или качества к качеству» [6, с.130]. По существу этапное проникновение цветности в икону приравнено к процессу сотворения мира, к последовательному возведению мироздания.

Цветность иконы отражает гармонию земного бытия, цветность «как внутреннее свойство вещества» [8, с.90] призвано обнаружить способность этого вещества к гармонии, а следовательно, к главной задаче религиозного искусства – славословию Богу.

Список литературы

1. Флоренский П.А.: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. – СПб.: РХГИ, 1996.
2. Мень А. Мировая духовная культура. Христианство. Церковь. – М.: Фонд имени Александра Меня, 1995.
3. Флоренский П., священник. Сочинения в четырех томах. Том 2. М.: Мысль, 1996.

4. Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Т. 1. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956.
5. Флоренский П. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. – М.: АСТ, 2004.
6. Флоренский П. А. Иконостас. М.: Искусство, 1995.
7. Флоренский П. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. – М.: Академический Проект, 2012.
8. Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. – М.: Издат. группа Прогресс, 1993.
9. Тарасов О.Ю. Иконаиблагочестие. Очерки иконного дела в императорской России. – М.: Прогресс-культура, 1995.
10. Языкова И.К. Богословие иконы. – М.: Изд-во Общедоступного Православного университета, 1995.
11. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Т 2. М.: Правда, 1990.
12. Успенский Б.А. «Правое» и «левое» в иконописном изображении // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. – Тарту, 1973.
13. Бычков В.В. Икона и русский авангард. Книга неклассической эстетики. – М.: ИФ РАН, 1998.
14. Рафаил, архимандрит. Язык православной иконы. – М.: Сатисъ, 1997.
15. Попова О.С. Проблемы византийского искусства. Мозаики, фрески, иконы. –М.: Северный паломник, 2006.

Семинария в Белгороде в правление архиепископа Феоктиста (Мочульского)

УДК 26/28

Кивелев М.Н.
магистр богословия
Италия, Рим
mkn990@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена деятельности архиепископа Феоктиста (Мочульского) по развитию духовного образования в Белгородской епархии в 18-19 в. Рассматривается работа архиепископа по обустройству Белгородской семинарии, организации учебного процесса в ней, открытие духовных школ, привлечение благотворителей. Приводятся биографические сведения.

Ключевые слова: Белгородская духовная семинария; архиепископ Феоктист (Мочульский); Белгородская епархия; духовное образование; просвещение.

The Seminary in Belgorod during management of Archbishop Feoktist (Motschulsky)

Kivelev M.N.,
master of theology
Italy, Rome
mkn990@mail.ru

Annotation. The article is devoted to the activity of Archbishop Feoktist (Motschulsky) in development of religious education in the Diocese of Belgorod in 18-19. The work of the Archbishop about development of the Belgorod seminary, organization of educational process in it and opening of religious schools, as well as attraction of philanthropists are described. Biographical information is given.

Key words: the Belgorod theological seminary; Archbishop Feoktist (Motschulsky); Belgorod diocese; religious education; enlightenment.

Архиепископ Феоктист Мочульский (1787–1818) правил Белгородской епархией более 30 лет, дольше, чем все его предшественники. Труды преосвященного по благоустройству Харьковского коллегиума и Белгородской семинарии увековечили его память, как, пожалуй, самой яркой фигуры в деле устройства духовного образования Белгородской епархии.

Архиепископ Феоктист родился в 1729 году на территории современной Западной Украины, принадлежавшей тогда Польскому королевству. Окончил Переяславскую семинарию, затем Киевскую духовную академию, где принял монашеский постриг. В 1761 году был назначен законоучителем в Сухопутный кадетский корпус в Санкт-Петербурге. Затем в период с 1767 по 1784 гг. в сане архимандрита поочередно занимал должность настоятеля шести монастырей: Глуховского Петропавловского, Гамалеевского в Черниговской епархии, Киевского Михайловского, Ростовского Иаковлевского Зачатиевского, Полтавского Крестовоздвиженского, Калязинского Макариево-Троицкого. В 1784 году был рукоположен во епископа и поставлен на Севскую кафедру, в деле управления которой уже принимал участие в качестве помощника ее первого архиепископа Евгения (Булгариса): архиепископ Евгений, грек по происхождению, нуждался в русскоговорящем помощнике. Эту

кафедру преосвященный Феоктист занимал в течение 3-х лет, и главной его заботой было благоустройство духовных школ и училищ. При нем курс Севской семинарии был дополнен богословским классом. В 1787 году преосвященный Феоктист был назначен на Белгородскую кафедру, которой правил до конца своих дней.

Главным делом архиепископа Феоктиста на Белгородской кафедре стало устройство Белгородской семинарии. Преосвященный Феоктист позаботился, прежде всего, об экономическом положении Белгородской духовной школы. Прежнее здание семинарии совсем обветшало², потому преосвященный принял решение построить новый корпус, а семинарию временно перевести в помещение духовной консистории, а консисторию в свою очередь – в архиерейский дом, и открыл классы до риторики. В 1788 году к Курской епархии были причислены четыре города с их уездами из Севской (ныне Орловской) епархии, и ученики тех городов и уездов из Севской семинарии не только низших классов, но и обучавшиеся философии и богословию, поступили в Белгородскую семинарию, вследствие чего тогда были открыты классы философии и богословия[1, с.353-357]. За короткий срок владыка Феоктист приобрел близлежащие земельные участки и соседние дома, расширив, таким образом, территорию семинарии. Кроме того, было построено новое здание, в котором семинария оставалась до перевода в Курск. Также был построен особый «сиротский дом», в котором проживали воспитанники семинарии. Корпус представлял собой довольно большое каменное двухэтажное здание, простирающееся в длину до 15 и в ширину до 12 саженей [4, с.342]. Средства для строительства этого нового здания в размере около 12000 руб. были собраны трудами владыки Феоктиста,

² Духовная школа в Белгороде существовала с 1722 года. В 1726 году школа была перенесена в Харьков, где получила свое дальнейшее развитие как Харьковский коллегиум, который некоторое время был одним из самых крупных учебных заведений юга России и ставился в один ряд с Киевской духовной академией. На протяжении периода с 1726 по 1787 гг. школа в Белгороде продолжала существовать, но при этом неоднократно меняла свой статус. В документах того времени она упоминается то как славяно-латинская школа, то как гимназия. При еп. Аггее (Колосовском, 1774–1786), предшественнике преосв. Феоктиста, было проведено очередное преобразование школы и она получила статус малой семинарии, но, по замечанию прот. Ф. Титова, опубликовавшего на страницах газеты Курские епархиальные ведомости обширную статью по истории Курской семинарии, в 80-е годы XVIII столетия «Белгородская семинария <...> если не прекращала совсем своего существования, то, по крайней мере, была низводима на степень низшего училища» (Титов Ф. Духовные школы Белгородско-Обоянской епархии. – Курские епархиальные ведомости. - С. 527).

сумевшего привлечь благотворителей, в числе которых был помещики Курской губернии надворный советник Алеей Григорьевич Изъединов и секунд-майор Андрей Васильевич Выродов [4, с.342], чей предок так печально прославился в период управления епархией свт. Иоасафом (Горленко). При этом пособие из казны составило всего 2140 рублей[4, с.342].

В свое время питомцы семинарии прославили своих благотворителей в следующих стихах:

*Гаданий дар прияв от Бога,
Державный псалмопевец рек:
«Блаженна, нища и убога
«Разумевай человек!»»
Блажен и в летах настоящих;
Но сколь достоин будет вящих
Наград в сословии святом,
Покоясь во дворех превечных
Со ангелы и со Христом*

*Благопримерны меценаты!
Вам сладостны плоды наук:
Вы милости прияв богаты
От Божиих всещедрых рук,
Ущедрили и нас богато
Счастливы ныне мы стократно!
Ценою таковых щедрот
Во славу вам, а нам к отраде
Устроен будет дом в Белграде
Для нас и будущих сирот.*

*Теперь еще мы юны дети,
И младолетствуя умом,
Не можем вас достойно пети
За зиждимый нам вами дом.
Сердца вам в жертву посвящаем
И глас молений возсылаем,
Да Вышний от щедрот своих
Добра земная вам удвоит
И дом превыше звезд устроит;*

*Дом вечный – в светлостях святых!*³

Улучшив, таким образом, материальное положение Белгородской семинарии, епископ Феокист дополнил ее образовательную программу. В 1787 году в семинарии был открыт риторический класс, в 1788 г. – философский, в 1790 г. – богословский класс. Таким образом, к 1790 году трудам преосвященного в Белгородской духовной школе стал преподаваться полный семинарский курс⁴. В 1799 году, когда Курско-Белгородская епархия окончательно оформилась в своих границах, Белгородская семинария стала центральным духовным учебным заведением епархии и при этом именовалась Курской, хотя и продолжала оставаться в Белгороде.

До конца жизни владыка Феокист не переставал заботиться о Белгородской семинарии, вникал во все ее нужды, как хозяйственные, так и учебные. Еще в 1787 году, когда в семинарии еще не было высших классов, им была составлена программа для каждого года обучения. Он, как правило, сам выбирал для семинарии начальников и учителей, лично почти каждый день посещал классы, просматривал домашние задания студентов и собственной рукой делал поправки. Для усовершенствования преподавания он написал несколько учебников, в числе которых:

1. Драхма от сокровищ Божественных писаний, т. е. сокращение правил при чтении Священного Писания.
2. Краткое наставление к сказыванию проповедей.
3. Четверо-частный дар юным священно и церковно-служительским детям Курской епархии, то есть краткое объяснение
 - a. О церковном уставе
 - b. О Пасхальных кругах
 - c. О ирмологийном пении

³ Эти стихи хранились в библиотеке Курской семинарии под №1189; печат. в Курске, 1803 г. См.: Архангельский М. Курская духовная семинария // Труды губернского статистического комитета. – Вып. 1. – Курск: Типография Губернского правления, 1863 – С. 342-343.

⁴ Согласно Духовному регламенту, полное семинарское образование предполагает восьмилетний курс: «1. Грамматика купно с Географиею и Историю. 2. Арифметика и Геометрия. 3. Логика или Диалектика, и едино то двоименное учение. 4. Риторика купно или раздельно с стихотворным учением. 5. Физика, присовокупя краткую Метафизику. 6. Политика краткая Пуффендорфова, аще она потребна судится быть, и может она присовокупитися к Диалектике. 7. Богословия. Первые шесть по году возьмут, а Богословия два года».

- d. О внешнем богослужении
4. Детское словенословие и песнопение, то есть грамматика, логика и риторика и поэзия с нотным пением.
5. Сокращение энциклопедии и самократчайшия правила латинской грамматики.
6. Наставления учителю ирмологического пения [2, с.234].

В организации учебного процесса в семинарии архиепископ Феофил делал акцент на «наглядности и понятности». Он даже придумал игры для студентов с литературным оттенком, предназначенные для периода майских рекреаций: ученики писали речи, разговоры или священные комедии [1, с.341-342]. Вскоре семинария стала соперничать с Харьковским коллегиумом по благоустройству и уровню образования. Преосвященный даже ставил Белгородскую школу в образец коллегиуму: «В Белгородском сиротском доме более семидесяти учеников содержится, а в Харьковском и пятидесяти, сказывают, нет; ежели подлинно так, то стыдно и грех чиновникам Харьковской семинарии за нерадение о сиротах <...> Харьковская семинария негодует, что более учеников в Белгородской. Причина тому та, что здесь смотрение лучше и люботщательнее. Ученики хотя малы, однако понимают, где их любят и об них пекутся» [2, с.235-236].

Постоянно следя за успехами в учебе, преосвященный Феофил еще с большей бдительностью наблюдал за нравственностью учеников. Учителя должны были смотреть за поведением своих учеников не только в классах, но и на всех «пунктах их жизни», и если замечали какую-нибудь малейшую оплошность, то строго их выговаривал. Однажды преосвященный заметил какого-то ученика из низших классов, который шел, небрежно надев картуз, – и на другой же день сделал формальный выговор учителю того класса, которому принадлежал ученик, приказав объявить о том всей семинарии.

Даже в каникулярный период и во время праздников Рождества Христова и Светлого Христова Воскресения, когда ученики обычно разъезжались по домам, преосвященный не оставлял их без надзора. По его распоряжению, на билете, выдаваемом ученику из правления семинарии, те лица, к которым отправлялся ученик, обязаны были письменно свидетельствовать, хорошо ли вел себя тот ученик, постоянно ли ходил в храм Божий, прилежно ли занимался чтением, пением и уставом церковным, а в Страстную Седмицу исповедовался ли и приобщался ли Святых Таин. Такое свидетельство на билете

ученика подписывалось всем причтом церковным, а если родитель или родственник ученика был приходской священник, то свидетельство причта церковного утверждалось подписью благочинного [1, с.342].

Для контроля качества образовательного процесса в Белгородской семинарии архиепископ Феокист требовал составлять ежемесячный отчет по каждому классу об объеме прочитанного по каждому предмету материала. Из этого отчета видно, что дисциплины, фактически преподававшиеся в семинарии, практически полностью соответствовали программе, составленной преосвященным Феокистом. При этом акцент в образовании, также как и в Харьковском коллегиуме, делался на письменные работы.

О масштабе Белгородской школы в этот период можно судить также по данным, приведенным в истории Белгородской семинарии, составленной преподавателями семинарии по приказу преосвященного Феокиста. Согласно этому изданию, на которое ссылается А.С. Лебедев, в учебную программу, помимо приведенных в отчете дисциплин, входили также геометрия, механика и врачебная наука. Преподавателей было 12 человек, учащихся – 960, в числе которых были и дети дворян, а в период с 1791 по 1805 гг. выпускниками Белгородской семинарии стали более 1000 учеников разных классов.

Также архиепископ Феокист открывал подготовительные славяно-греко-латинские школы, окончив которые дети поступали в Белгородскую семинарию. Для поддержания этих школы преосвященный изыскивал пожертвования из среды благотворителей, а также монастырей и духовенства вверенной ему епархии. Известно, что Курский Знаменский монастырь жертвовал на духовные школы 300 руб. ежегодно, сам преосвященный также выделял некоторую сумму из своих личных средств. Усердие архиепископа Феокиста доходило до того, что он сам иногда оставался без денег. В письме к своему племяннику, харьковскому губернскому землемеру, по поводу строительства нового дома для нужд духовных школ владыка Феокист писал: «Сожалею, что я вам в том ныне пособить не могу; теперь у меня нет ни полушки в наличности, какия у меня деньги были, отослал я в приказ общественного презрения в пользу бурсаков и полу-бурсаков, быть имеющих при уездных училищах» [2, с.243].

В одном из своих распоряжений преосвященный также предписывал учредить начальные российские школы при каждом

приходе, чтобы «малолетние церковно-служительские дети от пяти до шести лет обучались российской грамоте самоегчайшим образом» [2, с.243], и предписывал благочинным и духовным правлениям определить на каких приходах возможно учреждение таких школ. Такие школы были учреждены еще распоряжением епископа Иоасафа (Миткевича), но, судя по всему, дело их устройства не было доведено до завершения.

Преосвященный Феокист также практиковал оригинальный способ привлечения внимания общественности к вверенным его попечению духовным школам: организовывал торжественные акты и ученические диспуты, которые обязательно сопровождалось обращением учащихся и учащихся к знатым лицам с одами и приветственными речами. Он лично принимал участие в организации подобных мероприятий.

Например, по случаю практически каждого приезда в Харьков светлейшего князя Григория Александровича Потемкина-Таврического архиепископ Феокист распоряжался устраивать торжественные акты, которые, судя по предписаниям преосвященного, готовились самым тщательным образом. Так в ордере по поводу организации торжеств в честь именин князя владыка Феокист предписывал устроить акт, «который бы можно было отослать в Яссы для напечатания» [2, с.245].

А в 1798 году преосвященный представил самому императору Павлу I «приношение от питомцев Белгородской семинарии» – оду Павлу I и «Историю о древнем Саркелле, нынешнем Белгороде». В истории «о древнем Саркелле» были такие строчки:

*Здесь изъясняются ныне тайны Божества,
Познание причин, наука естества.
Меж риторством простым и риторством церковным
Здесь учат составлять речь родом стихотворным;
Здесь учат разуметь, что мусикии тон,
Здесь учат и тому, чему учинил Невтон.
Здесь учат, что добро и что от зла навета,
Внушают здесь и то, что было в прежни лета;
Здесь зрим на хартии изображен мир весь.
Здесь учат и тому, в чем славен Апеллес;
И изъясняются языки здесь: славянский,
Латинский, греческий, французский и германский.*

*Языки разные, но сердце в нас одно,
И чувство души с языками равно;
Устами вопием: сколь мы благословенны,
Открыты зря для нас науки здесь священные!
И сердцем купно мы возносимся к тому,
Виновник Первейший кто счастья сему.
Виновник же Первейший сему есть Петр Великий,
Открыл в России он с науками языки:
Подобно милостями других монарших рук
В России счастье возвысилось наук;
Но вящие ныне о сем печется Павел Первый,
Отечества Отец, Отец сынов Минервы.*

Император в ответном письме выразил благодарность преосвященному и отметил «успехи учения и словесность российскую, в недрах вверенной вам паствы процветающую»[2, с.247].

Сами школы также регулярно устраивали преосвященному подобные торжественные акты. Так, в 1809 году архиепископу Феокисту в день его тезоименитства, 9 января, была преподнесена ода от воспитанников Белгородской семинарии:

*Так в день четвертый года нова
И Феокиста Бог нарек,
Да свет в нем церковь зрит Христова,
Так в лепоту Его облек,
Облекши в сан преосвященства
Для нас, для нашего блаженств,
Для тех приятнейших утех,
Какия Феб, в лучах багрия,
И в самом знаке Водолея
Льет на земнородных всех.*

Преосвященный, как и его предшественники, столкнулся с проблемой низкого уровня грамотности духовенства. Своими распоряжениями он категорически запрещал предлагать для рукоположения в священный сан недостойных кандидатов. Архиепископ Феокист также обращал внимание ученых пастырей на необходимость произносить проповеди. Также предметом заботы

преосвященного было благолепие церковной службы в храмах Белгородской епархии, в особенности стройное и правильное нотное пение.

Преосвященный Феокист продолжал поддерживать отношения с Харьковской школой и ее преподавателями уже после преобразования ее в университет. Наиболее близок он был с профессором русской истории Гавриилом Петровичем Успенским, к которому обращался с просьбой «учинить строгую корректуру» составленной им ранее славянской грамматики [2, с.253]. Харьковский университет в свою очередь 30 августа 1815 года избрал архиепископа Феокиста своим почетным членом.

Еще одним примечательным эпизодом в биографии преосвященного Феокиста является активное участие в работе Библейского общества. В частности, он всячески побуждал к сбору пожертвований на деятельность общества, также участвовал в открытии отделения Библейского общества в Курске и даже в посмертном завещании определил сумму для Санкт-Петербургского, Московского и Курского библейских обществ.

Преосвященный Феокист правил Белгородской епархией более 30 лет. Он долгие годы страдал диабетом, болезнь доставляла ему большие хлопоты особенно в последние годы жизни, владыка часто жаловался на бессонницу и болезнь ног. Чувствуя, что недуг усиливается, преосвященный намеревался даже оставить управление епархией, о чем заявлял в письмах в Святейший Синод, однако не получал удовлетворения своей просьбе и был оставлен на кафедре. Преставился преосвященный 30 апреля 1818 года. В духовном завещании, составленном незадолго до смерти, он, помимо прочего, завещал 100 рублей ученикам Курской семинарии «на казенном коште воспитывающихся, и сиротам, обучающимся в семинарии, на две трапезы» [2, с.286].

Список литература

1. Архангельский М. Курская духовная семинария. // Труды губернского статистического комитета. – Вып. 1. – Курск: Типография Губернского правления, 1863. – С. 337 – 353.
2. Лебедев А.С. Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности. – Харьков: Типо-Литография «Печатное дело», 1902.
3. Титов Ф. Духовные школы Белгородско-Обоянской епархии. – Курские епархиальные ведомости.

4. Труды губернского статистического комитета. – Вып. 1. – Курск: Типография Губернского правления, 1863.

5. Духовный регламент. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1340>

Антилатинская полемика А.С. Хомякова и её значение для современного православного сравнительного богословия

УДК 26/28

Кирюхин В.В.,
кандидат богословия
преподаватель кафедры
библейстики и богословия БДС (с м/н)
Россия, г.Белгород
vadddim2@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена русскому религиозному философу и мыслителю 19 в. А.С. Хомякову. Рассматривается учение А.С. Хомякова о Церкви. Анализируются богословские статьи А.С. Хомякова полемического характера, в которых раскрывается православное учение о Церкви Христовой. Делается вывод о том, что богословское наследие А.С. Хомякова имеет большую ценность, поскольку дает ответы на многие вопросы, понимание которых необходимо для определения сфер возможного сотрудничества и степени допустимости сближения Православия с католицизмом.

Ключевые слова: А.С. Хомяков; богословие; религиозная философия; русское богословие; святоотеческое Предание; эkkлeзиология; Русская Православная Церковь; православие.

Anti-Latin polemics of A.S. Khomyakov and its meaning for modern Orthodox comparative theology

Kiryukhin V.V.,
theology Ph.D.
lecturer of the department of
Bible study and theology
of the BOS (with m/o)

Annotation. The article is devoted to the Russian religious philosopher and thinker of the 19th century A.S. Khomyakov. A doctrine of A.S. Khomyakov about the Church is described. Theological polemical articles of A.S. Khomyakov which reveal the orthodox doctrine of the Church of Christ are analyzed. It is concluded, that a theological heritage of A.S. Khomyakov is valuable because it gives answers to many questions, understanding of which is necessary to identify spheres of possible cooperation and a degree of permissibility of convergence of Orthodoxy with Catholicism.

Key words: A.S. Khomyakov; theology; religious philosophy; Russian theology; Patristic Tradition; ecclesiology; the Russian Orthodox Church; Orthodoxy.

Три голоса громче других слышатся в Европе:
«Повинуйтесь и веруйте моим декретам», – это говорит Рим.
«Будьте свободны и постарайтесь создать себе какое-нибудь
верование», – говорит протестантство.

А Церковь взывает к своим: «Возлюбим друг друга, да
единомыслием исповема Отца и Сына и Святого Духа.

А.С. Хомяков

В истории развития отечественной богословской и философской мысли XIX век оказался на удивление результативным, что дало основание некоторым исследователям назвать его «великим ледоходом русской мысли». Действительно, в историю он вошёл под названием «золотого века»: поэзии, литературы, философии и религиозной мысли. Одним из величайших русских религиозных мыслителей и философов, в значительной степени обогатившим православное отечественное богословие и религиозную философию, явился Алексей Степанович Хомяков, который прошёл сравнительно недолгий (с 1804 по 1860 гг.) жизненный путь, но в творческом отношении весьма плодотворный. Из многочисленных свидетельств современников и исследователей жизни и трудов Хомякова нам известно, что он был мыслителем, отличавшимся глубоким личным

благочестием и крепкой верой в Бога, благодаря которой он, собственно, и смог реализовать себя в жизни Церкви, общества и государства как разносторонне развитая личность. Он знаменит не только как богослов, философ и историк, но также как поэт и драматург, как художник и геолог, как экономист, участвовавший в разработке планов по ликвидации крепостничества и проведения в жизнь крестьянской реформы, как правовед и социолог. Он известен как медик-гомеопат, как изобретатель дальнобойного ружья, как участник военных действий и нет, наверное, такой сферы человеческой деятельности, в которой бы Хомяков не оставил своего следа, поскольку перечислять их можно до бесконечности. Однако, самым основным его занятием, поглотившим большую часть его жизни, было богословие, а предметом богословских исканий была идея Церкви. Именно учение о Церкви занимает центральное место всех его письменных трудов, среди которых, как ни странно, нет каких-либо специальных трактатов по богословию или догматических систем. Все свои воззрения он излагал в адресованных лицам инославного исповедания частных письмах, которые уже впоследствии были систематизированы в богословский сборник в форме статей. Яркой и неотъемлемой чертой его характера была любовь к спорам и полемике, в ходе которых он проявлял себя как оппонент, обладающий феноменальной памятью и поразительной находчивостью, и этот свой дар он успешно использовал в богословских диспутах с представителями западных христианских конфессий. С этой целью он проявлял интерес к современной ему богословской и религиозной литературе, благодаря чему был хорошо знаком с религиозными и философскими течениями мысли как у нас в России, так и на Западе. Нужно сказать, что Хомякова очень волновал вопрос: как воспринимают Православие на Западе? А поэтому, мотивируемый интересом к данной тематике, он написал несколько замечательных богословских статей полемического характера, в которых блестяще раскрыл православное учение о Церкви Христовой. Полемическая направленность его сочинений была обусловлена характером эпохи, в которую жил Хомяков, а точнее, состоянием нашей богословской науки того времени, которое совершенно обоснованно многими православными богословами названо «западным пленением». Например, сщмч. Иларион (Троицкий), характеризуя данный период, утверждает, что «это было время чужеземного, западного засилья в русском богословии, имеющего

весьма глубокие исторические корни», а «православные учёные, постоянно полемизируя с западными еретиками, сами пропитывались постепенно их духом, заимствовали у них богословскую систему и брали на прокат даже самое полемическое оружие» [3, с. 9]. По его словам, это западное влияние на наше богословие выразилось, прежде всего, во внесении разногласия между Церковью и школой, в отчуждённости богословской науки от церковной жизни. Подчёркивая ту же мысль в своём труде «Пути русского богословия», прот. Г. Флоровский пишет, что «в истории русского богословия чувствуется творческое замешательство. И всего болезненней был этот странный разрыв между богословием и благочестием, между богословской учёностью и молитвенным богомыслием, между богословской школой и церковной жизнью» [6, с.502]. Известный православный богослов прот. Сергей Булгаков данное явление определяет как «богословствование по преданиям человеческим», которое, по его утверждению, «начинается в православной догматике примерно с эпохи Реформации и Контрреформации, когда оно попадает влиянию Запада и в действительности богословствует не столько по отцам, сколько по Тридентским и вообще западным богословам, сохраняя вид отеческой традиции, силы же её не имея. Весь отдел учения о Церкви, благодати, таинствах, окрашен в те или иные защитные цвета и является не столько положительным, сколько *полемическим* богословием, находясь в зависимости от западного предания» [2]. Принимая на вооружение элементы западного богословия в полемических целях, православная богословская школа постепенно прониклась западными идеями, далеко уйдя за горизонты Предания. На фоне этого, Хомяков, как не получивший классического богословского образования, бывшего в то время исключительно прерогативой духовных учебных заведений Православной Церкви России, представлял собой явление, из ряда вон выходящее. И это благодаря тому, что, будучи «богословом-самоучкой», свои познания он черпал не из догматических пособий официальной православной школы, составленных по западному образцу, но из святоотеческих творений, которые, как «полиглот–лингвист, знавший множество древних и новых европейских языков» [4], читал в подлинниках. Именно в силу факта укоренённости своих богословских взглядов в святоотеческом Предании Церкви, по утверждению Ю.Ф. Самарина, «Хомяков первый взглянул на латинство и протестантство из Церкви, следовательно, сверху; поэтому он и мог определить их» [5]. Исходя

из этого, актуальность изучения богословского наследия А.С. Хомякова приобретает ещё большую значимость на фоне современного диалога между Ватиканом и Русской Православной Церковью, поскольку его богословские разработки в области экклесиологии дают ответы на многие вопросы, понимание которых необходимо для определения сфер возможного сотрудничества и степени допустимости сближения Православия с католицизмом.

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

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

Церкви поместной. Подобная свобода местной Церкви в сфере решения догматических вопросов, неизбежно привела бы к свободе епархиальной, далее свобода епархиальная породила бы свободу приходскую, а затем наступил бы черёд свободы личной, которая, собственно, в качестве нового принципа отношения к вероучению, была вызвана к жизни в XVI веке возникновением протестантизма. Присвоение одной местности права осуществлять решения в области догматических определений автономно от Вселенской Церкви, уже содержало в своих недрах зачаток всего протестантизма как начала. Таким образом, рационализм, ставший новым фундаментальным принципом латинского Запада, явился причиной разрушения единства Церкви и определил ход дальнейшего развития западного христианства в целом.

Отмечая тенденцию проникновения рационализма в русское православное богословие, Хомяков сделал всё возможное, чтобы не допустить его пагубного влияния на русскую богословскую и философскую мысль, а, следовательно, избежать в русской действительности разрушительных для неё социальных и политических тревожений. Оценивая его вклад в православное богословие и значимость его трудов, Самарин был убеждён, что Хомяков стал открывателем, по сути, новой эры в истории православной богословской школы, и даже выступил с предложением называть его учителем Церкви. Высоко оценивал богословские заслуги Хомякова и Бердяев. «Великое значение Хомякова, – писал он, – в том, что он был свободный православный, свободно чувствовал себя в Церкви, свободно защищал Церковь. В нём не было никакой схоластики, нет сословно-корыстного отношения к Церкви. Ничего официального, казённого нет в хомяковском богословии. Он первый преодолел школьно-схоластическое богословие. Лишь Хомяков был первым русским православным богословом, самостоятельно мыслившим, самостоятельно относившимся к мысли западной. В богословии Хомякова выразился религиозный опыт русского народа, живой опыт православного Востока, а не школьный формализм, всегда мертвенный» [1]. По словам прот. Г. Флоровского: «В истории так называемого «обличительного богословия» Хомякову принадлежит несравненная заслуга принципиальной и обобщённой постановки самого вопроса об отделившихся «исповеданиях», в отмену старинной и бесплодной казуистики» [6]. Оригинальность богословских разработок Хомякова в области сравнительной

экклезиологии заключается в следующем. Будучи тонким, глубоким и проникновенным мыслителем, в этом сложном вопросе он показал, что разногласия между церквами Востока и Запада заключаются не в формальных вероучительных моментах «на бумаге», но затрагивают вопрос качества христианской жизни, поскольку раскол 1054 года обозначил различные подходы в определении самого существа Церкви, породив два несовместимых, противоположных друг другу взгляда на Церковь, а, соответственно, и две модели церковного устройства. Если православный Восток своим принципом, конституирующим жизнь Церкви, всегда определял соборность, как сочетание свободы и единства в Церкви на основе взаимной любви, что внешне в церковной организации выражается в совокупности Поместных Церквей, которые не имеют единого административного центра и все вопросы догматического характера исторически решали методом соборного взаимодействия. То Рим, определяя Церковь географически и воплощая в ней идеал универсализма по аналогии с государственным имперским устройством, всегда шёл по пути жёсткой централизации власти в Церкви, решая вероучительные и канонические вопросы посредством авторитарного управления в лице римского епископа без согласия с остальными поместными церковными общинами, что не соответствует духу христианской любви и братского уважения, и являет западную церковную организацию полным антиподом православного Востока. Исходя из этого, Хомяков, на вопрос о возможном сближении католической и православной церквей отвечал отрицательно, поскольку Риму, по его мнению, «для этого, прежде всего, следует покаяться в незаконном усвоении власти, от которого возникло изменение Символа и признать это изменение нарушением *закона любви*» [7, с.257]. Хомяков утверждает, что вопросы вероучительные, вопросы, которые касаются такого понятия, как истина, не могут быть решаемы на договорных началах, политически. «Церковь, – говорит он, – не знает сделок в догмате и в вере. Она требует единства полного, и только полное равенство она может дать взамен, ибо *знает братство, но не знает подданства*. Итак, сближение невозможно без полного отречения от заблуждения, длившегося более десяти веков».

В качестве заключения необходимо сказать следующее. Алексей Степанович Хомяков явился в свою эпоху поистине ярким и оригинальным человеком, который горячо и ревностно употреблял силу пера и мощь своей богословской эрудиции для того, чтобы

показать всю красоту Православия перед лицом западного христианства. Его богословские изыскания, как уже было сказано выше, по достоинству оценены последующими поколениями не только православных богословов, но также западных. Несомненным фактом также является то, что в современной богословской науке труды Хомякова очень широко используются многими авторами, как отечественными, так и зарубежными, на протяжении многих лет являясь предметом написания работ по богословию и философии в различных учебных заведениях. Учитывая несомненный авторитет богословских сочинений А.С. Хомякова, его признанность в мире теологов, а также его глубокий анализ межконфессиональной проблематики и его богатый опыт богословской апологетики Православия, можно смело утверждать, что его исследования в области христианской экклезиологии обязаны послужить эффективным подспорьем в зарождающемся современном диалоге между Православием и католицизмом.

Список литературы

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

Католический священник Жак Лёв и его миссионерское служение среди рабочих

УДК 26/28

Кирюхин В.В.

кандидат богословия,
преподаватель кафедры
библейстики и богословия БДС (с м/н)
Россия, г.Белгород
vaddim2@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается традиция западного христианства, в частности, миссионерская деятельность католиков. Исследуется вопрос о миссионерском служении французского священника Жака Лева, приводятся биографические сведения, рассматривается его общение с православными священниками. Делается вывод о том, что опыт погружения Жака Лева в незнакомую, чуждую среду, опыт максимально возможного сближения с людьми может быть с успехом учтён и использован современными миссионерами Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: Жак Лёв; Римо-Католическая Церковь; миссия; движение «священников-рабочих»; Русская Православная Церковь; православие.

Catholic priest Jacques Loew and his missionary work among workers

Kiryukhin V.V.
theology Ph.D.,
lecturer of the department of
Bible study and theology
of the BOS (with m/o)
Russia, Belgorod
vaddim2@yandex.ru

Annotation. In the article tradition of the Western Christianity, in particular, missionary activity of Catholics is examined. The question about missionary work of a French priest Jacques Loew is investigated, as well as his biographic information and his communication with Orthodox priests. It is concluded, that an experience of immersion of Jacques Loew into a strange, alien environment, an experience of the highest possible closing in with people can be effectively taken into account and used by modern missionaries of the Russian Orthodox Church.

Key words: Jacques Loew; The Roman Catholic Church; mission; movement of priests - workers; The Russian Orthodox Church; Orthodoxy.

Одним из ярких событий этого года для всего христианского мира явилась неожиданная встреча Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла с Папой Римским Франциском в Гаване (Куба) 12 февраля 2016 года. Согласно итоговому документу встречи, представители РПЦ и РКЦ, «осознавая многочисленные препятствия, которые предстоит преодолеть», выразили надежду на то, что эта встреча «внесёт вклад в дело достижения того богозаповеданного единства, о котором молился Христос», а также «в решимости прилагать все необходимое для того, чтобы преодолевать исторически унаследованные нами разногласия», изъявили желание «объединять наши усилия для свидетельства о Евангелии Христовом и общем наследии Церкви первого тысячелетия, совместно отвечая на вызовы современного мира»[2]. Поэтому, на фоне этого уникального в своём роде события, для нас очень важным представляется ознакомление с традицией западного христианства, причём не только в области вероучения, способностью изучения и постижения которого во всей глубине обладать может не каждый, но в первую очередь в сфере практического делания, а наиболее миссионерства, каковое является обязанностью каждого христианина.

Одним из нестандартных и нетипичных для традиционной церковной жизни западного христианства явилось движение «священников-рабочих», которое возникло в середине XX века в Римо-католической церкви на территории Франции и Бельгии и которому в 2016 году исполняется ровно 70 лет с момента его официального основания. Мотивом вызова к жизни подобного проекта по внедрению священнослужителей в ряды пролетариата послужило стремление римо-католического епископата усилить авторитет и влияние католической церкви в трудящихся массах для того, чтобы вернуть ушедших из лона церкви под воздействием сильно развитой пропаганды социализма. Внешне это выглядело так, что некоторые католические пастыри в своё свободное время покидали привычную духовную атмосферу своих приходов и шли трудиться на фабрики и заводы в качестве обыкновенных рабочих, выполняя задачу христианского благовестия рабочему классу, в жизни которого, начиная с 40-х годов XX века, наметилась тенденция

постепенного отчуждения от Церкви. Вдохновляясь жертвенным примером пастырей, которые были узниками трудовых концентрационных лагерей гитлеровских нацистов во время Второй мировой войны, движение «священников-рабочих» стало набирать размах. За десять лет своего существования в движение вошло более ста клириков Римо-католической церкви, которые пользовались поддержкой французского католического епископата. Сложно сказать, достигнуты ли были изначально поставленные задачи по христианизации рабочей среды и увенчались ли успехом ожидания Ватикана, поскольку преобладающее большинство священнослужителей, находясь в положении рабочих, стало осуществлять поддержку трудящихся в защите их прав и интересов, не исключая активного участия в демонстрациях и профсоюзном движении. В связи с этим, начиная уже с 1950 года, Папа Пий XII стал регулярно подвергать «священников-рабочих» жёсткой критике, поскольку, по его мнению, они выступали проводниками революционных идей. С конца 1953 года Ватикан требует отзыва своих пастырей-миссионеров с предприятий. Так как священнослужители проигнорировали предостережения священноначалия о недопустимости их участия в работе профсоюзов и политических выступлений, то папская администрация определяет срок шесть месяцев для того, чтобы священники-рабочие смогли в этот срок осуществить выбор между пастырским служением и работой на предприятии. Результатом ультиматума стало то, что больше половины священников, состоявших в движении, сделали выбор в пользу отказа от священного сана и продолжения дальнейшей трудовой деятельности на предприятиях и в членстве профсоюзов. В конечном итоге эксперимент по внедрению священников в рабочую среду решено было свернуть окончательно. Однако в 1965 году Ватикан официально снова принял решение о разрешении деятельности священников-рабочих уже под жёстким контролем епископата, запретив им при этом участие в политической жизни и вступление в профсоюзы.

Несмотря на заражённость многих «священников-рабочих» модными в то время социалистическими идеями, среди них были и те, которые использовали своё пребывание в «трудовой армии» на благо своей церкви и служения Богу. Одним из таких ревностных пастырей миссионеров был французский священник Жак Лёв, который, устраиваясь на работу докера в марсельский порт, не планировал

задержаться там надолго. При этом стоит сказать, что отец Жак принял такое решение ещё задолго до официального определения Ватикана отправить священников на предприятия в качестве рабочих. Здесь он стал, своего рода, если не отцом-основателем движения, то уж точно одной из «первых ласточек», своего рода прецедентом, имея который уже в качестве примера, католическая церковь отважилась на такое рискованное мероприятие. Решив лишь попробовать месяц-другой, отец Жак с головой ушёл в новое поприще и, неожиданно для самого себя, остался работать грузчиком на целых двенадцать с лишним лет! Помимо выполнения тяжёлых работ, в соответствии с обязанностью грузчика, когда ему приходилось носить грузы весом по 50, и даже 80 кг, отец Жак занимался проповедью среди рабочих. В скором времени рабочие порта под руководством своего нового трудового коллеги в священнической рясе начали изучать Священное Писание, служить мессы, и постепенно возникла полноценная христианская община. Итак, немного о нём.

Будущий священник католической церкви Жак Лёв родился в семье врача в городе Клермон-Ферране в южной части Франции 31 августа 1908 года. Его отец, желая дать сыну достойное религиозное образование, отдал его на учёбу в протестантское учебное заведение. В скором времени Жаку пришлось испытать религиозный кризис личной веры в Бога, погрузившись на некоторое время в неверие. Однако, достойно пройдя это жизненное испытание, он вновь приходит к вере уже в зрелом, сознательном возрасте, но уже в католицизме. Причём его обращение было настолько интенсивным и исполненным жажды христианского подвига, что 29 октября 1939 года он становится священнослужителем Римо-католической церкви во Франции. Миссионерской мотивацией вступления на путь «священника-рабочего» для отца Жака послужил миссионерский принцип апостола Павла: «Для всех я сделался всем, чтобы приобрести по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9, 20-23). И вот, вдохновлённый примером апостола, он становится рабочим, чтобы приобрести рабочих, с 1 января 1941 года выйдя на работу докером в марсельский порт, где он не только трудился своими руками, но также среди рабочих доков исполнял миссионерское и пастырское служение. Как он сам позже говорил об этом опыте, что вслед за встречей с Богом также состоялась и его встреча с Человеком. Отец Жак организывает два движения: «Докеры Марсея» и «Марсельская миссия». В исполнении своего миссионерского служения отец Жак

Лёв стремился не просто формально исполнять обязанности докера, но именно принадлежать к докерам в соответствии с образом их жизни, принимать активное участие в их ежедневных потребностях и разрешении проблем, или разделить, по его выражению, «общность судьбы» с людьми, которые нуждаются в Слове Божиим. Здесь он никогда не оставался в стороне от тех жизненных проблем и нужд, с которыми сталкивались окружавшие его труженики. «Общность судьбы», в его понимании, означает «быть счастливыми вместе или быть несчастными вместе. Общность судьбы возникает, когда люди разделяют единство жизненного опыта, когда они подвергаются одинаковому риску, имеют одни цели»[1]. Одним из главных принципов, положенных Жаком Лёвом в основу миссионерской работы среди рабочих, стал принцип погружения в культуру рабочей среды, досконального её изучения. Здесь, по свидетельству хорошо знавшего его протоиерея Георгия Чистякова «отец Жак внимательнейшим образом штудирует сочинения Ленина и Сталина и говорит о необходимости сотрудничества с рабочими организациями» [4]. Однако в отличие от Карла Ранера и Хьюлетта Джонсона и других католических богословов, он не стремится идеализировать идеи марксизма и не воспринимает его в качестве социального христианства, освобождённого от веры в чудо. Изучая марксизм, он проводит грань между ним и христианством, доказывая, что христианство и марксизм – совершенно разные, несводимые друг к другу, диаметрально противоположные системы мысли и жизни человека. По его мнению, в основе христианства лежит любовь к Богу и человеку, а идеи марксизма строятся на ненависти к людям, в которых марксисты видят эксплуататоров, а, соответственно, врагов. В своей книге «Дневник рабочего миссионера» отец Жак стремится показать, что марксизм – это всегда отрицание, т. е. борьба «против», разделение людей по классовому признаку с последующим определением врага и борьбы против него. Христианство – это путь утвердительный, путь созидания, собирания людей воедино не смотря на социальные, материальные и иные различия между ними. В своих суждениях о коммунистах отец Жак вполне осмысленно закавычивает слово «член» партии, поскольку это слово в его истинном значении употребляется у апостола Павла применительно к Церкви как к Телу Христову. Соответственно, заимствование марксистами этого термина из христианского лексикона характеризует марксизм не иначе, как «христианство, вывернутое наизнанку». Однако пытаюсь донести все

эти соображения до сознания трудящихся, отец Жак не преследовал цели только лишь борьбы с идеологами марксизма, но старался оказать помощь рабочим в освобождении от этой пагубной идеологии. Углублённое изучение отцом Жаком трудов идеологов социализма было движимо в нём исключительно миссионерской мотивацией: помочь людям увидеть разницу между христианством и социализмом, а также показать опасность последнего для жизни отдельной личности и общества в целом. И здесь отец Жак достиг осязаемых результатов. Именно поэтому он был так популярен у некоторых православных пастырей в России, вернее тогда ещё в Советском Союзе, который он в качестве туриста в период с 1977 по 1982 гг. посетил целых пять раз. Как пастырь, получивший в борьбе с марксизмом богатый миссионерский опыт, отец Жак охотно делился им с православными священниками, несшими тяготы гнёта безбожного коммунизма. В ходе своих туристических визитов отец Жак проявлял неподдельный интерес к Православию, бывая постоянным гостем общины православного священника Александра Меня. Жак Лёв любил Россию и все его посещения и встречи наполняли его радостью. Конечно же, не обходилось без критики в его адрес со стороны некоторых русских католиков, которые, будучи склонными к замкнутости и изоляционизму, не разделяли его увлечения Православием. Несмотря на это, очень многие верующие и по сей день с чувством благодарности вспоминают, насколько светлыми и живыми по духу умеют явить себя посетившие Россию католики, которые руководствуются в своей жизни подлинной христианской любовью. Встречаясь с православными христианами Москвы, отец Жак пришёл к убеждению, что, несмотря на притеснение религии в СССР, Господь сохранил там, выражаясь по-евангельски, «малый остаток», а если этот остаток есть, то, по мнению Жака Лёва, у страны есть будущее.

Самым главным препятствием для миссионерской деятельности отец Жак считал такое явление в жизни церкви, которое он называет «полуверой». Он с прискорбием наблюдал за тем, как многие из христиан, которые формально считали себя принадлежащими к церкви, заражались такими желаниями, как иметь богатство, власть и влияние в обществе, шли на сделку с совестью, становились трусливыми из соображений личной выгоды и оправдывали зло из корыстных побуждений. Многие из них думали всего лишь о том, как выжить в этом суровом мире, как продлить максимально безбедно своё биологическое существование, а не о том, как сохранить своё

достоинство Человека и тем более Христианина. Отец Жак говорил, что члены церкви, люди веры, которые призваны быть по Евангелию «солью земли», в наше время поражены практическим неверием и качеством своей жизни не отличаются от остальных людей, не принадлежащих к церкви. Бог в жизни современного христианина занимает место на уровне ритуала, не более. Современный христианин не берёт на себя обязательств и не исполняет обязанностей перед Богом, и это служит соблазном для чуждых к церкви людей, потому что они видят эту «полуверу», которая и является препятствием для их обращения к Богу. Отец Жак утверждает, что «действие Бога в мире блокируется полуверой таких людей», и, вместо того, чтобы служить проводниками воли Божией в этом мире, они противятся этому и свою принадлежность к церкви определяют в духе потребления. Поэтому необходимо, по убеждению Жака Лёва, духовное оздоровление верующих. Духовно здоровые христиане в его понимании это те, кто являет собой, своей жизнью, в своей личности реальное присутствие Бога на земле. Это те «люди Божии», которые постоянно находятся под взглядом Господа, и, по примеру библейских праведников, «ходят пред Богом». Именно способность к ощущению действенного, реального присутствия Бога в этой земной жизни, способность к распознаванию Его воли в ежедневной рутине – вот главная миссионерская задача для каждого христианина. Потому что в христианской жизни, в жизни церкви, существует одно великое и непреложное чудо. Это чудо воздействия на окружающий мир того христианина, который непрестанно живёт в Боге. И это чудо явил в своей жизни и миссионерском служении священник Жак Лёв, находясь в течение многих лет среди рабочих. 14 февраля 1999 года священник Жак Лёв скончался, оставив после себя основанную им миссионерскую «Школу веры», множество письменных трудов с изложенным в них личным опытом миссионерского служения, а также тысячи благодарных сердец тех, которые стали учениками Христа под воздействием его проповеди.

В заключение стоит сказать, что католический пастырь Жак Лёв явился в свою эпоху достойным пастырем церкви, к которой он канонически принадлежал в силу факта своего рождения, и положительным примером миссионера-рабочего, а его опыт погружения в незнакомую чуждую среду, опыт максимально возможного сближения с людьми, может быть с успехом учтён и

использован современными миссионерами Русской Православной Церкви.

Список литературы

1. Василенко Л. Общность духовного пути. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://ifce.narod.ru/people/pe2.htm>
2. Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html>
3. Ткачёв А., прот. Типология народа Божия. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://omiliya.org/content/tipologiya-naroda-bozhiya>
4. Чистяков Г., прот. Отец Жак Лёв. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://tapirr.narod.ru/ekklezia/chistyakov/vechn_grad/jak_lyov.htm

Учение преподобного Иоанна Дамаскина о единстве ипостаси Христа

УДК 26/28

Иерей Николай Михальцов
магистр богословия,
преподаватель кафедры
библейстики и богословия БДС (с м/н)
Россия, г. Белгород
missia-center@yandex.ru

Аннотация. В статье проводится анализ учения прп. Иоанна Дамаскина о единстве ипостаси Христа. Данное учение во многом было сформировано преподобным Иоанном в контексте полемики Церкви с несторианами и монофизитами. Рассматриваются христологические и полемические трактаты святого. Делается вывод о том, что в своих трактатах прп. Иоанн Дамаскин важное значение уделяет раскрытию и применению постхалкидонского термина «сложная ипостась», воспринятого у церковных писателей VI–VII вв.

Ключевые слова: Священное Писание; прп. Иоанн Дамаскин; богословие; ересь несторианства; монофизиты; христология.

Doctrine of St. John of Damascus about unity of Christ's hypostasis

Priest Nikolai Mikhaltsov
master of theology,
lecturer of
the department of
Bible study and theology
of the BOS (with m/o)
Russia, Belgorod
missia-center@yandex.ru

Annotation. In the article a doctrine of Venerable John of Damascus about unity of Christ's hypostasis is given. This doctrine was mainly formed by Venerable John in the context of the controversy of the Church with the Nestorians and Monophysites. Christological and polemical treatises of the Saint are described. It is concluded that in his treatises St. John of Damascus gives an important meaning to revealing and use of post-Chalcedon term of "complicated hypostasis", perceived from Church writers of VI-VII centuries.

Key words: Holy Scriptures; Venerable John of Damascus; theology; Nestorian heresy; Monophysites; Christology.

Терминологический аппарат христианского богословия формировался под влиянием античной философской мысли. Хотя смысл многих философских терминов церковными писателями был изменён, осмысление богооткровенных истин зачастую происходило с использованием философского инструментария.

Несмотря на то, что ключевым источником знания о Боге было Священное Писание, появилось множество богословских течений, которые нередко вступали в противоречие друг с другом, хотя и опирались на Священное Писание. Некоторые из таковых были признаны еретическими. Одной из причин описанной ситуации является использование различных философских подходов к выражению истин веры.

В настоящей статье сделана попытка проанализировать учение о единстве ипостаси Христа одного из ярчайших представителей христианской богословской мысли преподобного Иоанна Дамаскина (VIII в.).

Прп. Иоанн Дамаскин среди прочего является блестящим полемистом. Его полемические трактаты представляют собой вершину богословской мысли постхалкидонской эпохи. В своих творениях прп. Иоанн вскрывает корни еретических концепций, мастерски показывая их несостоятельность, в том числе и с точки зрения философии своего времени. Учение о единстве ипостаси Христа во многом было сформировано Дамаскиным в своих творениях в контексте полемики с несторианами⁵.

Хотя несторианство было давно осуждено как ересь, оно продолжало богословски развиваться и распространяться. Известно значительное количество несторианских авторов постхалкидонской эпохи, оставивших в том числе и богословские труды.

Прп. Иоанн Дамаскин указывает на единство, неделимость ипостаси, уже исходя из самого определения этого термина. Неслучайно ипостаси и индивид зачастую выступают как синонимы [26, с.103]. Нередко под индивидом подразумевалось нечто трудноразделяемое, несущее в себе прочность, например, алмаз. Ипостась, согласно Дамаскину, есть нечто «неделимое», и поэтому «частное по числу».

Исходя из определения ипостаси как самостоятельного существования, нельзя утверждать, что во Христе две ипостаси: «Плоть Господня никогда не существовала сама по себе, не была кем-то иным, помимо Бога Слова, и она не действовала отдельно от Него».

Детальная аргументация того, что ипостась Христа едина и единственна содержится в христологических и полемических трактатах. Так, в трактате «О свойствах двух природ во едином Христе» прп. Иоанн приводит следующие аргументы.

1. Номологический. Само имя «Христос», именование «Сын» указывают на единичность именно ипостаси, а не природы: «Христос один Сын или два? – вопрошает прп. Иоанн и отвечает: – Конечно, один. А как две ипостаси, если один Сын? Если две ипостаси, один и другой, и будет или два Христа, или один Христос, а другой Слово Божие, и уже не один Сын». То, что именование «Сын» указывает на ипостась, говорит, например, свт. Григорий Богослов: «Сын есть Сын в некотором высшем отношении и, кроме сего имени, никаким другим не можем означить того, что от Бога единосущно с

⁵В рамках настоящей публикации мы опускаем анализ богословско-философских терминов несторианской христологии. Соответствующие термины представлены в тех значениях, в которых их употребляет преподобный Иоанн Дамаскин.

Богом». И ещё, в христологическом контексте: «Признавая в Господе нашем Иисусе Христе два естества и одну ипостась, сложенную из обоих естеств, – когда имеем в виду естества, называем (их) Божеством и человечеством; когда же разумеем ипостась, составившуюся из (двух) естеств, то называем Его или Христом – от обоих естеств вместе, также - Богочеловеком и Богом воплотившимся, или же – от одного из составляющих Его естеств – называем Его то Богом и Сыном Божиим только, то человеком и Сыном Человеческим только».

2. Триадологический. Наличие во Христе двух ипостасей вводит четвёртую ипостась в Святую Троицу – ипостась, родившуюся от Богородицы. Прп. Иоанн отмечает, что в таком случае «мы почитаем чужого Бога, нового и недавнего... и, как эллины, подпадаем под обвинение в человекослужении». Ведь мы «служим и поклоняемся единому Христу, сложному из Божества и человечества и совершенного в обоих сущностях, из которых и в которых он сложен... почитая Его Божество и человечество, как неотделимо и вне всякого расчленения ипостасно соединённые и образовавшие одно лицо».

3. Сотериологический. Ипостась Христа соединяет в себе две природы, божество и человечество; только таким образом возможна искупительная жертва Спасителя. Ибо «Господь возвратил нас из того, что противно природе, в то, что согласно с природой». С.М. Зарин касательно этого вопроса пишет: «В Лице Христа Спасителя Божеская и человеческая природы соединились так тесно... как это только возможно, – эти природы составили в Нём одно нераздельное Лицо. Через такое соединение человеческая природа освятилась, сделалась близкой, собственной для Бога».

Единство ипостаси Христа – основание для поклонения Ему. Ведь «один есть Христос... Которому... мы поклоняемся единым поклонением, вместе с непорочной Его плотью, не говоря, что плоть Его не заслуживает поклонения (ведь ей поклоняются в единой ипостаси Слова, которая стала для неё ипостасью)». Этот аргумент был проработан прп. Иоанном в контексте полемики с иконоборцами. Ипостасное соединение природ во Христе даёт нам возможность поклонения плоти Христа. Дамаскин указывает на это в своём «Третьем защитительном слове»: «Поклоняюсь и плоти Твоей, не ради природы плоти, но ради вступившего в ипостасное соединение с ней Божества».

Во Христе наличествуют две воли, являющиеся атрибутами божественной и человеческой природы. Прп. Иоанн отмечает, что хотя «Христос один и ипостась Его также одна, один и тот же самый есть желающий как божеским образом, так и человеческим». Здесь прп. Иоанн следует за прп. Максимом Исповедником, утверждавшим, что «Христос желал как Бог и человек... будучи единым, желал двойственным, а не единственным образом». Подобным же образом «когда страдал один Христос, сложенный из божества и человечества и сущий в божестве и человечестве, страстное [начало] страдало как от природы предназначенное страдать, но бесстрастное не страдало вместе с ним». В послании «Против яковитов» читаем следующее: «Ибо хотя и страдания терпит, и чудеса творит Один, так что и то, и другое есть общее достояние Одного, однако же то [начало], от которого общими становятся оскорбления, есть иное, нежели то, от которого – славные деяния». И ещё: «Следует высокое относить к Божеству Его, низкое же – к человечеству Его, но и то, и другое – к одной ипостаси. Таким образом, согласно прп. Иоанну Дамаскину, хотя и мы говорим о двойстве природ во Христе – никак не утверждаем двойство ипостасей – несмотря на различие природных свойств, ипостась Христа пребывает единой.

Именно благодаря единству ипостаси Христа возможно взаимопроникновение свойств, входящих в ипостась природ, и, как следствие, – антитетическое описание свойств: «...одна и та же ипостась несотворенная по божеству и сотворенна по человечеству, видима и невидима». Корни несторианства в том, что его последователи, признавая две природы, «разделяют ипостась... говорят о двух ипостасях, и рассекают единого Сына, Христа и Господа».

Реальность воплощения характеризуется в том числе и ипостасной сопричастностью Спасителя как по отношению ко Святой Троице, так и по отношению ко всему человечеству: «Слово стало плотью, не превратившись естеством и не в воображаемом домостроительстве, но, будучи одной ипостасью из ипостасей Божества, стало также одной из ипостасей человечества». Прп. Иоанн Дамаскин здесь следует описанию ипостаси Христа, восходящему к Великим Каппадокийцам, характеризовавшим её в двух измерениях – по отношению к природе (в данном случае – к природе Божества), а также к другим ипостасям той же природы (т. е. к другим людям).

В «Слове о вере против несториан» прп. Иоанн Дамаскин уподобляет единство двух природ в единой ипостаси Спасителя единению души и тела в ипостаси человека. В человеческой ипостаси в соответствие с природой души происходит мышление, а природой тела – «рассечение». Однако ипостась остаётся единой и единичной. Человек существует как одна ипостась. Поэтому ипостась Христа едина при сохранении двойства природ и их естественных свойств: «Христос, будучи одной ипостасью, но имея две природы, божества и воплощения, по Божеству Своему чудотворил, а по человечеству Своему страдал». Выражение единства ипостаси Спасителя прп. Иоанн Дамаскин представляет посредством как халкидонской терминологии, так и выражений дохалкидонских Святых отцов, в частности – святителя Кирилла Александрийского. Как известно, противники Халкидона обвиняли православных в том числе и в отступлении от христологии свт. Кирилла Александрийского, в употреблении вместо выражения «их двух природ» богословской формулы «в двух природах», принадлежащей авторству римского папы Льва и вошедшую в Орос Халкидонского Собора (451 г.). Поэтому разного толка монофизиты принципиально не использовали последнюю формулу. На важность принятия догматической формулы «в двух естествах», в частности, указывает прот. Г. Флоровский, подчёркивая, что, размышляя о Лице Спасителя, точкой отсчёта необходимо выбирать само Воплощение, уже совершившееся: «О Воплощенном Слове не следует говорить так, как до Воплощения, ибо соединение совершилось».

Учение о единстве ипостаси Спасителя мы видим и в трактатах прп. Иоанна Дамаскина, посвященных полемике с монофизитами.

В трактате «Против яковитов» он пишет: «Христос, будучи из Божества и человечества, — из двух природ». Важно при этом отметить, что после соединения божественной и человеческой природы во Христе вовсе не образовалась новая, сложная, природа но – сложная ипостась: «Когда из двух природ возникает одна сложная ипостась, и то и другое, то есть природные и ипостасные свойства, скажем, Божественной и человеческой природ, становятся составляющими одной и той же ипостаси. Отсюда Христос Бог и Человек, безначальный и имеющий начало, одна и та же ипостась, видимая и невидимая, тварная и несотворенная, ограниченная и безграничная, страдательная и бесстрастная, Сын Божий и Сын Девы, то есть Сын Человеческий, без матери от Отца, без отца от Матери,

предвечный и новый, неизобразимый и в образе раба и облике человеческом».

Причём выражения «из двух природ» и «в двух природах» Дамаскин использует как синонимы, принципиально располагая их в тексте как синонимичные пары: «Христос окажется двумя природами, которые не суть одна природа, но одна сложная ипостась из двух природ, в двух природах и две природы».

Примечательно, что при анализе употребления выражений «из двух природ» и «в двух природах» по отношению ко Христу в творениях прп. Иоанна Дамаскина нами установлено, что первое из них встречается намного чаще, чем второе. Так, на основе данных TLG, «из двух природ» использовано в текстах 23 раза, тогда как «в двух природах» – всего в 5-ти случаях.

Дамаскиным используется и т. н. «терминология смешения». В литературе существует несколько взглядов на то, какую терминологию относительно «смешения» (то есть соединения нескольких компонентов) воспринимают христианские авторы. Опуская детальный анализ существующих концепций, отметим, что в отношении прп. Иоанна Дамаскина более корректным нам видится взгляд R. Cross, согласно которому Дамаскин воспринял концепцию Немезия, положившего в основу стоический философский материал, преломленный через призму неоплатонизма, в частности – трактаты Порфирия. Последний допускает соединение объектов и нематериальных, и материальных, таких как душа и тело, свет и воздух. При этом больший компонент воздействует на меньший. Подобную ситуацию мы наблюдаем в христологии, когда при соединении двух природ во Христе не произошло качественного изменения природ. При этом совершилось обожение человечества во Христе, то есть большая природа (божество) воздействовала на меньшую (человечество).

Учение о единстве ипостаси Христа – одно из ключевых в христологии прп. Иоанна Дамаскина. Прп. Иоанн главным образом в данном вопросе опирался на труды святителей Григория Богослова, Григория Нисского, Кирилла Александрийского, в некоторых вопросах – на Леонтия Византийского и прп. Максима Исповедника. Указанное учение было сформировано в контексте полемики с несторианами и монофизитами. Дамаскин, применяя халкидонскую догматическую формулу «в двух природах», также широко использует дохалкидонскую «из двух природ», причём последнюю –

значительно чаще. В своих трактатах прп. Иоанн важное место уделяет раскрытию и применению постхалкидонского термина «сложная ипостась», воспринятого у церковных писателей VI–VII вв. и имеющего корни своего происхождения в неоплатонизме. Причём употребление указанного термина, по мысли св. Иоанна, является важнейшим критерием корректности богословского мышления.

Список литературы

1. A Patristic Greek Lexicon / Ed. by G.W.H. Lampe. – Oxford: The Clarendon Press, 1968.
2. Cross R. Perichoresis, Deification, and Christological Predication in John of Damascus // *Mediaeval Studies*. 2000, vol. 62. p. 69 – 124.
3. Elias. In Porphyrii Isagogen Et Aristotelis Categorias Commentaria. Ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1900. 74.20.
4. Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. II. From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (560-604). P. I. Mowbray, 1995.
5. Joannes Damascenus. Contra Jacobitas. / TLG Workplace 7.0.
6. Joannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus. / TLG Workplace 7.0.
7. Joannes Damascenus. De fide contra Nestorianos. / TLG Workplace 7.0.
8. Joannes Damascenus. De naturacomposita contra Acephalos. / TLG Workplace 7.0.
9. Joannes Damascenus. Dialectica. / TLG Workplace 7.0.
10. Joannes Damascenus. Expositiofidei. / TLG Workplace 7.0.
11. Joannes Damascenus. Sacra parallela. / TLG Workplace 7.0.
12. Kotter B. Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 1: Capita Philosophica. Berlin – New York, 1969.
13. Василий Великий, свт. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Новый исправленный перевод Московской духовной академии. – СПб., 1911.
14. Грезин П.К. Опыт краткого догматического лексикона святоотеческого богословия. Христология: Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. – Сергиев Посад, 2005.
15. Григорий Богослов, свт. Собрание творений в 2-х т. – М., 1994.
16. Григорий Нисский, свт. Творения. Т. 7. / Творения Святых Отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. – М., 1865.
17. Давыденков О., прот. Концепции «сложная ипостась» и «сложная природа» в контексте христологических споров VI в. // Вестник ПСТГУ, 2009, вып. 1.
18. Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. – Киев, 2006.
19. Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания / Пер.и комм. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. – М.: Индрик, 2002. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие. Т. 5).

20. Иоанн Дамаскин, прп. Творения: Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Пер. и коммент.: свящ. М. Козлов, Д.Е. Афиногенов. – М., 1997.

21. Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. – Сергиев Посад: СТСЛ, 1993.

22. Леонтий Иерусалимский. Против монофизитов. / Пер. и комм. Беневиц Г.И. Полемические сочинения. Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. – Краснодар: Текст, 2011.

23. Максим Исповедник, прп. Диспут с Пирром / Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Отв. ред. Д.А. Поспелов. – М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. С. 149 – 151.

24. Селезнёв Н. Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. – М., Euroasiatica, 2002.

25. Флоровский Г., прот. Византийские отцы V-VIII вв. – Минск, 2006.

26. Михальцов Н.Н. Философско-богословская терминология преподобного Иоанна Дамаскина: традиции и новации. Магистерская диссертация. – Сергиев Посад, 2012.

Опыт создания и реализации образовательных проектов по православной культуре в Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью)

УДК 26/28

Т.А. Полетаева
кандидат философских наук,
заведующая учебно-методическим отделом БДС (с м/н)
доцент кафедры социально-гуманитарных
дисциплин БДС (с м/н)
Россия, г.Белгород
bpds_umo@mail.ru

Аннотация. В статье рассматриваются образовательные проекты по православной культуре, созданные и реализованные в 2008-2013 гг. в Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью). Раскрывается содержание, цели и особенности УМК «Православная культура: история и традиции», описывается его назначение и область практического применения. Описывается содержание и задачи проекта создания сборника текстов

на английском и русском языке по тематике духовного краеведения «Св. Белогорье: история и современность».

Ключевые слова: Белгородская Православная Духовная семинария (с миссионерской направленностью); православная культура; образовательный проект; духовное краеведение; святыни Белогорья; миссионерско-просветительские задачи.

Experience of creating and realization of educational projects for the Orthodox culture in the Belgorod orthodox theological seminary (with missionary orientation)

T.A. Poletaeva
Ph.D.,
head of educational and methodological
department of the BOS (with m/o),
assistant professor of the department of
social and humanitarian disciplines of
of the BOS (with m/o)
Russia, Belgorod
bpds_umo@mail.ru

Annotation. In the article educational projects for the Orthodox culture, created and realized in the Belgorod orthodox theological seminary (with missionary orientation) during 2008-2013 are described. The content, purposes and features of the educational complex of "Orthodox culture: history and traditions" are described, as well as its purpose and practical application. The content and tasks of project of creation of the collection of texts in English and Russian on the subject of study of spiritual local lore with the name of "St. Belogorie: history and modern life" are described.

Key words: The Belgorod orthodox theological seminary (with missionary orientation); Orthodox culture; educational project; spiritual local lore; sacred objects of Belogorie; mission and enlightenment tasks.

В Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью) по благословию митрополита

Белгородского и Старооскольского Иоанна в 2008–2013 гг. были созданы и реализованы два образовательных проекта по православной культуре: УМК «Православная культура: история и традиции» [1] и сборник работ студентов семинарии на русском и английском языках «Святое Белогорье: история и современность. Holy Belogorie: history and modern life»[2].

УМК «Православная культура: история и традиции» (авторы Т.А. Полетаева, прот. Алексей Куренков), разработка которого осуществлялась в течение 2008–2011 гг., по замыслу авторов был предназначен для ведения альтернативного курса для студентов высших светских учебных заведений. В процессе формирования учебный курс изначально апробировался Т.А. Полетаевой в рамках ведения предмета «Основы православной культуры» преимущественно в 11 классах математического лицея № 10 г. Белгорода в соответствии с авторской программой, рекомендованной в 2004 году Экспертным советом Белгородского управления образования и науки г. Белгорода для преподавания в выпускных классах школ области. В 2008 г. проректор по учебной работе Белгородской духовной семинарии (с миссионерской направленностью) прот. Алексей Куренков поддержал проект создания на основе программы соответствующего учебного пособия и стал одним из его соавторов, а также провел апробацию курса в учебном центре «Бирюч» при Белгородской компании ЭФКО, руководители которой, проявив интерес к православной культуре, пытались внедрить православные мировоззренческие основы в своей бизнес-структуре.

Издание УМК совершилось дважды: в виде учебного пособия в 2010 году, включавшего в себя две книги в одной брошюре, при этом программа была приложением в виде рукописи, и – собственно УМК в виде программы и учебного пособия в 2-х книгах в 2012 году. Первое издание было осуществлено на средства Белгородской компании «Эфко» в количестве 100 экземпляров, в основном для нужд учебного центра компании. Второе издание совершилось в рамках реализации проекта Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью) – победителя международного грантового конкурса «Православная инициатива–2011». После второго издания 500 экземпляров УМК согласно условиям конкурса были благотворительно распространены по учебным заведениям Белгородской области: в качестве дополнительного материала по

православной культуре для учителей – в школах, в качестве материала для разработки и ведения курса предмета «Основы православной культуры» или смежных гуманитарных дисциплин – для преподавателей колледжей и техникумов. В библиотеки вузов Белгородской области в связи с незначительным общим тиражом было передано по одному экземпляру УМК.

Первое издание учебного пособия и программа в виде рукописи прошли в 2010 г. экспертизу Регионального координационного совета по развитию инновационной инфраструктуры в сфере образования Департамента образования, культуры и молодежной политики Белгородской области. Второе издание УМК «Православная культура: история и традиции» получило оценку независимых экспертов – доцентов и преподавателей вузов Белгородской области на семинаре-совещании 8 июня 2012 г., организованном Департаментом образования, культуры и молодежной политики Белгородской области, Белгородской православной духовной семинарией (с миссионерской направленностью) и социально-теологическим факультетом НИУ БелГУ. Независимые эксперты рекомендовали использовать второе издание УМК в качестве дополнительного источника по вопросам изучения православной культуры студентами, изучающими курс «Основы православной культуры» в вузах. Также УМК был рекомендован для преподавателей религиоведения и культурологии в учебных заведениях начального и среднего образования Белгородской области, в особых случаях – для ведения элективного курса в выпускных классах средних общеобразовательных школ.

В 2013 году УМК «Православная культура: история и традиции» был направлен авторами в Учебный комитет Русской Православной Церкви и, получив его одобрение, был передан в секретариат научно-богословского рецензирования и экспертной оценки при Издательском Совете Русской Православной Церкви, который 29 апреля 2014 года утвердил право использовать гриф «Рекомендовано к публикации Издательским советом Русской Православной Церкви» при издании книги «Православная культура: история и традиции», присвоив ей номер ИС Р 14-407-0799. Так, многолетние труды авторов нашли официальное признание Русской Православной Церкви и, хочется верить, в силу своей актуальности будут еще в полной мере востребованы в светских учебных

заведениях России, особенно в Сибири и на Дальнем Востоке, особенно нуждающихся в миссионерской поддержке.

Целью курса «Православная культура: история и традиции» является познание православной культуры как вживание в мир традиции этой культуры. Две главных содержательных линии курса – это история и традиция. Методологически эти две главных линии раскрываются в изложении событий, создающих действительность православной культуры во временной последовательности. В свою очередь слово «традиция», означающее в переводе с английского языка «предание», в Церкви, как известно, подразумевает Священное Предание и включает две составляющих: Священное Писание и собственно Священное Предание, а именно историю Церкви, ее каноны, богослужебную практику и искусство. Таким образом, исторический, хронологический подход реализуется во всех составляющих курса «Православная культура: история и традиции», что позволяет воссоздать в сознании обучающихся целостное, интегрированное представление об истоках православной культуры, истории ее возникновения и развития, систематически изучить ее основное содержание.

К особенностям курса можно отнести: историко-культуролого-религиоведческий подход, интегрированный системный характер, апологетический подход. В целом можно сказать, что логика курса соответствует иерархии изучаемого предмета: по мере изучения курса перед глазами обучающегося происходит раскрытие («разворачивание в истории») двух основ православного вероучения: Св. Писания и Св. Предания.

Схематически структура курса может быть представлена в виде четырех системно-логических блоков: 1 – «Культура и религия»; 2 – «Основы Православной культуры-1» («Священное Писание в православной культуре: основные идеи и содержательные линии»); 3 – «Основы Православной культуры-2» («Священное Предание как жизнь Православной Церкви»); 4 – «Православие в современном мире». При этом по объему основными являются 2 и 3 блоки.

Согласно указанной логике составлено учебное пособие курса, состоящее из двух книг. В первой книге в части «Культура и религия» находится материал философско-культуролого-религиоведческого содержания. Во второй части «Священное Писание в православной культуре: основные идеи и содержательные линии» излагаются последовательно христианская концепция возникновения и развития

мира и появления человека, основы православной антропологии, христианское учение о спасении (сотериология), христианские концепции происхождения народов и развития религии. После этого описываются ключевые события и понятия Ветхого Завета в контексте православной традиции и излагается краткое содержание Четвероевангелия и книги Деяния апостолов. Завершает первую книгу материал, содержащий основные идеи Апостольских посланий с точки зрения православной этики, а также ключевые идеи пророческих новозаветных текстов в контексте святоотеческого толкования.

Во второй книге основной объем занимает материал, соответствующий 3-му системно-логическому блоку курса – «Священное Предание как жизнь Православной Церкви». Здесь раскрывается сущность общехристианских догматов и концепций православного вероучения, сформировавшихся в эпоху Вселенских Соборов. Затем в контексте истории Византийской Православной Церкви и Русской Православной Церкви описывается агиография как феномен православной культуры, а также представлены основные события истории Русской Православной Церкви и их связь с отечественной историей и русской культурой. В этот же блок входят разделы, посвященные происхождению и развитию художественной культуры Православной Церкви, особенностям ее форм в отечественной традиции, описаны особенности становления и формы литургической культуры Православия. В завершающей части книги «Православие в современном мире», соответствующей 4-му системно-логическому блоку, описаны особенности католической культуры и культуры протестантизма в сравнении с православной культурой, раскрывается сущность межконфессионального и межкультурного диалога Православной Церкви с христианскими конфессиями и нехристианскими религиями в современном мире.

Формированию у обучающегося целостного интегрированного восприятия православной культуры согласно предлагаемому курсу способствует не только исторический подход в изложении материала, но и – особенно при изучении проблемных тем – синтез методов и подходов, присущих как богословским наукам, так и светским. Это позволяет осмыслить и понять предмет изучения во всей полноте. В самом деле, понимание православной культуры не может быть полноценным, с одной стороны, без изучения вопросов из области богословских наук, таких как догматическое богословие,

православная антропология, нравственное богословие, Священная история Ветхого Завета и Нового Завета, История Церкви, Литургическое Предание Церкви, агиография, православное искусство (иконоведение, храмовая архитектура), миссиология, каноническое право. С другой стороны, всестороннее видение проблемных вопросов, особенно находящихся на стыке религии и науки, формируется также благодаря знаниям из области светских наук: культурологии, религиоведения, естественных наук, общей истории, истории России, лингвистики, общей философии, русской религиозной философии, русской литературы, общей истории искусства, теории государства и права. Соответственно в рамках курса и в самом учебном пособии реализуются богословские и научные методические подходы. Среди научных – это сравнительный, классификационный, исторический, философский, культурологический, источниковедческий подходы, среди богословских – апологетические: философско-апологетический, естественнонаучно-апологетический и историко-апологетический.

В целом комплексный интегрированный подход к изложению учебного материала в курсе «Православная культура: история и традиции» способствует получению системного, междисциплинарного, обобщенного знания, развитию интегрирующего мышления, позволяет не только получать готовое знание, но и синтезировать его самим обучающимся на основе сравнения, сопоставления, анализа разных концепций. В конечном счете, знание, приобретаемое обучающимися согласно данному курсу, способствует обретению ими умения видеть и решать различные проблемы духовно-нравственного характера.

Важно также подчеркнуть, что в курсе «Православная культура: история и традиции» реализуется основной принцип православия, выраженный в Евангелии: уважение свободы выбора личности. Как говорил Митрополит Сергей (Страгородский), «усвоение жизни Христовой разными людьми может быть различно, но и зачаточное усвоение христианства спасительно» [3]. Очевидно, что эти слова приобретают особую актуальность при организации образовательного процесса по курсу «Основы православной культуры» в современной светской школе в целом.

В 2008–2013 годы в Белгородской православной духовной семинарии осуществлялся также другой образовательный проект – создание сборника текстов на английском и русском языке по

тематике духовного краеведения «Св. Белогорье: история и современность. Holy Belogorie: history and modern life». Сборник посвящен истории и современной жизни Белгородской семинарии, деятельности миссионеров Белгородской и Старооскольской епархии, трудам выдающихся подвижников благочестия и святости, чьи имена связаны со Святым Белогорьем, а также истории наиболее известных православных храмов и святынь Белгородчины.

Уникальность этого сборника состоит в том, что авторами текстов и их переводов на английский язык стали студенты Белгородской семинарии, большая часть которых ныне являются священниками. Проект решал две группы задач: учебные и миссионерско-просветительские.

Учебные задачи подразумевали, что через участие студентов в этом проекте будет решен вопрос повышения практической значимости изучения английского языка будущими священниками и миссионерами. С другой стороны, предполагалось, что конечный результат этого проекта – сборник на английском и русском языке о святынях Белогорья – повысит интерес к изучению ценностей православной культуры у потенциальных читателей сборника – учащихся школ, колледжей, вузов через знакомство с христианской лексикой английского языка.

Миссионерско-просветительские задачи подразумевали, что данный сборник в будущем может быть использован для составления экскурсий на английском языке на тему «Святое Белогорье» для англоязычных иностранных гостей Белгородской области.

Проект осуществлялся поэтапно: в 2008–2011 годах 23 студента семинарии, выразившие желание участвовать в проекте, составили и защитили авторские презентации на английском и русском языках в качестве своих экзаменационных проектов по предмету английский язык. В 2010–2011 годы на основании этих презентаций преподавателем семинарии Т.А. Полетаевой был составлен сборник, прошедший редактирование проректором по учебной работе семинарии протоиереем Алексием Куренковым, ставшим его главным редактором.

В 2013 году к проекту подключился, выразив огромный интерес, профессор Питтсбургской богословской семинарии в США Джон Берджесс, изучающий на протяжении ряда лет феномен возрождения Православной Церкви в России в конце XX – начале XXI вв. и специально выучивший ради этого русский язык. Профессор

Джон стал редактором-рецензентом английского текста сборника. Так, данный образовательный проект получил международное значение, став одним из средств развития межконфессионального диалога и послужил основанием развития еще большего интереса к православной культуре со стороны богослова-протестанта, симпатизирующего Православной Церкви.

Нельзя сказать, что результаты проекта по созданию сборника «Св. Белогорье: история и современность. Holy Belogorie: history and modern life» ограничили его изданием. Сборник вызвал интерес у педагогов – преподавателей английского языка в средних общеобразовательных школах Белгорода, которые на уроках английского языка обращаются к темам духовного краеведения. Успешно используется сборник и в самой Белгородской духовной семинарии (с миссионерской направленностью) на уроках английского языка как весьма полезный учебно-методический материал: благодаря параллельному переводу текстов на русский язык сборник позволяет не только развивать навыки разговорной речи у студентов, но и закрепляет усвоение ими христианской лексики английского языка, которая так необходима для построения грамотного дискурса при общении с носителями английского языка на профессиональные богословские темы.

Список литературы

1. Полетаева Т.А., Куренков А.С., прот. Православная культура: история и традиции: учебное пособие / 2-е изд., доп. и перераб.– Книга 1. – 276 с.; Книга 2. – 352 с.; Программа курса: приложение к учебному пособию Православная культура: история и традиции –56 с. – Белгород: Издательство Синодального Миссионерского отдела, 2012.

2. Святое Белогорье: история и современность (Holy Belogorie: History And Modern Life) / Гл.ред.Куренков А.С., прот., ред.-сост. Полетаева Т.А. На англ. и рус. яз. – Белгород: Издательский отдел Белгородской и Старооскольской епархии, 2013.– 192 с.

3. Собрание определений и Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.: в 11 т. – М., 1994– 2000 г. – Т.8.– С. 88-89.

Проблемы развития духовно-нравственной культуры молодежи в условиях социальной неопределенности: миссия православного воспитания юношества

Протоиерей Сергей Пашков,
кандидат педагогических наук,
доцент кафедры социально-гуманитарных
дисциплин БДС (с м/н)
Россия, г.Белгород
frspashkov@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается вопрос духовно-нравственного развития молодежи. Обосновывается необходимость союза школы и Церкви в работе с детьми, значимость духовных ценностей в воспитании подрастающего поколения. Особый акцент делается на том, что сегодня весьма актуальным является осознание способности Православной Церкви консолидировать общество, интегрировать его в единую целостность.

Ключевые слова: духовно-нравственное воспитание; православная культура; культурно-образовательная среда; церковь; школа; семья; воспитание чувств; воспитание совести.

Problems of development of spiritual and moral culture of youth under conditions of social uncertainty: mission of Orthodox upbringing of youth

Archpriest Sergei Pashkov
Ph.D.,
assistant professor of the department of
social and humanitarian disciplines
of the BOS (with m/o)
Russia, Belgorod
frspashkov@gmail.com

Annotation. In the article spiritual and moral development of young people is discussed. The necessity of union of a school and the Church in a work with children is examined, as well as significance of spiritual values in educating of younger generation. Particular emphasis is done on the fact that today a very topical understanding is realization of ability of

the Orthodox Church to consolidate the society, to integrate it into a single integrity.

Key words: spiritual and moral education; Orthodox culture; cultural and educational environment; the Church; a school; a family; upbringing of senses; upbringing of conscience.

Развитие отечественного образования в последние два десятилетия уже невозможно представить без тесного взаимодействия школы и церкви, без их совместных усилий по духовному оздоровлению общества, без их напряженной совместной работы по укреплению нравственности вступающего в жизнь поколения молодежи. Такое взаимодействие появилось не сразу, не вдруг, оно стало результатом долгих и болезненных поисков линий сотрудничества, согласия, компромиссов в борьбе за главную общую цель – духовное возрождение Человека, избавление его от многих социальных пороков, порожденных временем безверия, безнравственности, духовного опустошения и оскудения. Существующий разрыв между глобальными и специфически национальными интересами, между невиданным развитием знаний и возможностями их усвоения, между духовными и материальными компонентами жизни в системе образования привел к необходимости создания новой стратегии, не порывающей с достижениями предшествующих поколений и нацеленной на «обогащение» жизни последующих поколений. Сегодня уже невозможно представить любую российскую школу, лицей или гимназию, колледж или университет без приобщения школьников к духовным истокам своей национальной культуры, без постижения важнейших нравственных императивов, норм, ценностей, укорененных в православной вере. Действительно, уже невозможно размышлять о русской культуре, традициях и обычаях русского этноса, не увязывая их генезис с историей русской православной церкви. Да и сама русская национальная история едва ли может быть объективно изложена без религиозного контекста, без опоры на духовную составляющую русского менталитета, русского национального самосознания, и русского мира как особой уникальной социокультурной среды, задающей истинно коллективистский – сотруженический, сострадательный, сопереживающий характер бытия русского человека [3, с.123–129].

Опыт прошедших «постсоветских» десятилетий показывает способность православия консолидировать общество, интегрировать его в единую целостность – русский народ, вернуть в общественное сознание важнейшие духовные устои, нормы и принципы строительства отношений между людьми, понимания человеком своего предназначения в жизни, устойчивые ориентиры для реализации каждым индивидом своей сущности, своего творческого созидательного потенциала. Особенно важен и, более того, необходим союз школы и церкви, образования и православия в работе с детьми – с теми, кому предстоит нести культурную эстафету в будущее, кому предстоит защищать завоевания и достижения русской национальной культуры, национальной истории. Современное российское образование и педагогика испытывают острую потребность в изучении собственного исторического опыта, достижений предшествующих эпох на ниве духовного просвещения народа, его объективном осмыслении, извлечении из этого опыта закономерных уроков. Неотъемлемая часть этого опыта – укорененное в отечественной культурной традиции и потому естественно-органичное соединение педагогики и религии (Д.С. Лихачев). Теория и практика использования идей, норм и принципов православного образования в рамках светской педагогики нуждаются в целостном осмыслении для адекватного, исторически верного, решения многих насущных вопросов. Важнейшим среди таких вопросов, согласно «Национальной доктрине образования в Российской Федерации», является обеспечение полноценного личностного развития ребенка в условиях социально-экономического и идеологического кризиса. Необходимая в этой социокультурной ситуации система образования, обеспечивающая одновременно эффективную социализацию и высокие духовно-нравственные качества, должна опираться на национальные традиции, главная из которых – православие. Государственная образовательная политика в постсоветской России в основном позволяет вести педагогическую работу по обеспечению национальной культурно-религиозной идентичности, что следует из Конституции РФ (статьи 28, 48) и Законов РФ «Об образовании» (от 10. 07. 1992) и «О свободе совести и религиозных объединениях» (от 24. 09. 1997). В рамках возобновившегося в последние годы диалога с Православной Церковью современные исследователи не только доказывают жизненную необходимость рассмотрения всех проблем образования и воспитания в контексте отечественной культуры, но и

подчеркивают непреходящее значение и особую актуальность задачи раскрытия педагогического потенциала православия (Е.П. Белозерцев, В.А. Беляева, Л.Л. Гладких, А.А. Корзинкин (о. Зиновий), С.А. Ефименкова, В.И. Исаев, В.И. Косик, М.Н. Костикова, Е.В. Маслов, В.М. Меньшиков, Н.Д. Никандров, А.Г. Пашков, Т.М. Петракова, В.И. Слободчиков, игумен Г. Шестун и др.) [6]. Следует признать, что выработка современной концепции православного образования учащейся молодежи, создание и апробация программы такой работы, поиск и отработка эффективных технологий православного образования происходят в напряженной и острой борьбе мнений, взглядов, различных точек зрения, в продолжительных дискуссиях и научно-педагогических полемиках о том, какими путями должно развиваться православное образование, какие идеи и смыслы нуждаются в первостепенной реализации, какова должна быть логика такой работы от самых первых, начальных звеньев до завершающей фазы, как осуществить подготовку к ведению этой работы педагогов-практиков, какое методическое оснащение необходимо подготовить, чтобы эта работа соответствовала всем научно-педагогическим и социокультурным принципам.

Русская педагогика была и остается православной, духовная традиция отечественной педагогики укоренена в Предании, которое есть непрерывная последовательность идей и опыта, интеллектуальной согласованности и живого общения на пути к истине. Историко-культурная укорененность православного воспитания обнаруживается на аксиологическом уровне организации жизни, и поэтому проблему усвоения и сохранения традиции следует решать через усвоение и сохранение образа жизни, который формируется, реализуется и корректируется в культурно-образовательной среде во взаимодействии трех ее составляющих: семьи, церкви и школы [6]. Сегодня сама идея православного воспитания как одухотворения человека приобрела новый смысл и ценность, и неслучайно в поисках путей духовно-нравственного воспитания современная педагогика все чаще обращается к опыту прошлого. Востребовать этот опыт помогает то, что воспитание человека в духе православия опиралось на принципы, которые носят вневременной характер, не зависят от социально-политических перемен или идеологической моды, а значит могут послужить надежными ориентирами при построении новых образовательных

систем. В 1990-х гг. поиск реальных путей повышения воспитательного потенциала школы побудил к активизации диалога светского образования и Православной Церкви, которой все без исключения народы России обязаны просвещением, основами государственности и общественной морали и которая в самые трудные периоды в истории страны давала духовно-нравственные импульсы для единения народа, сплочения его во имя спасения Отечества. В рамках такого диалога углубление интереса к духовно-нравственным аспектам воспитания и образования, к духовности раскрывает православное воспитание как духовную традицию отечественной педагогики, усвоение и сохранение которой реализуется через усвоение и сохранение образа жизни в культурно-образовательной среде (семья, церковь, школа) [6].

Опыт педагогов, практикующих в этой области, представляет интерес и для многих регионов, активно берущих на вооружение программу «Основы православной культуры» и реализующих ее в учреждениях общего, дополнительного и профессионального образования. Православная педагогика исходит из того, что воспитательная практика учебно-воспитательных учреждений, независимо от их типа, строится на единой системе православного воспитания, возникновение и развитие которой определяется культурными и общественно-историческими предпосылками, а также предпочтениями самих педагогов. Православная воспитательная система является одной из разновидностей педагогических систем и обладает рядом общих с ними признаков. В качестве цели, объекта, субъекта своей деятельности она рассматривает *развивающуюся* личность, в качестве способа функционирования – педагогическую деятельность. Структура системы православного воспитания может быть представлена традиционными компонентами педагогической системы: цель и задачи воспитания, принципы, функции, содержание, методы, среда, где цель воспитания является системообразующим фактором. Православное воспитание школьников должно быть нацелено на то, чтобы прививаемые детям нравственные ценности и определенный тип нравственного поведения сознательно и свободно реализовывались ими впоследствии во всех сферах жизни (семье, обществе, государстве и т.д.) [3, с.123–129].

Стержнем содержания православного воспитания является духовно-нравственное воспитание, основными компонентами которого служат знания о душе, духовности, духовном мире,

духовной и душевной жизни, о нравственности в высоком смысле понимания красоты и правильности взаимоотношений с другими людьми, природой, самим собой, православное учение о свободе выбора ценностных ориентиров и свободе следования им, о свободе совести и необходимости постоянного самосовершенствования и саморазвития своего духовного мира. Структурными составляющими при этом являются ценностные ориентиры духовности и нравственности: наличие высокого духовного идеала; стремление отстаивать свой духовный идеал и следовать ему; ориентация на безусловную ценность человеческой личности, жизненная установка на служение общим целям русского народа, России, ближним; следование принципам добра и гуманизма в отношении с другими людьми; стремление к самосовершенствованию и саморазвитию; чувство долга и следование ему; самостоятельность в выборе собственной позиции, поступка; ответственность за принятое решение и действие; требовательность к себе. Духовно-нравственное воспитание формирует ядро личности, а потому благотворно влияет на все стороны и формы взаимоотношений человека с миром, на этическое и эстетическое развитие, формирование мировоззрения гражданской позиции, патриотическую и семейную ориентацию, интеллектуальный потенциал, эмоциональное состояние, общее физическое и психическое развитие [3, с.123–129].

В период новой, «постсоветской», истории России возникли возможности поиска и реализации концепций воспитания, которые, с одной стороны, отвечали бы потребностям современного развития цивилизации, а с другой стороны, обратились бы к духовно-нравственным, историко-культурным и историко-национальным традициям и особенностям уклада жизни русского народа. Если следовать духовной традиции отечественной педагогики, то такая образовательная концепция должна строиться на принципиально ином фундаменте, чем те реформы, которые уже состоялись или планируются. Так, православные педагоги утверждают, что в практике образования нужно как можно меньше внимания уделять информации, но как можно больше раскрывать сердце, личность, внутреннего человека. Нужно пробудить у ребенка способность мыслить свободно, правдиво, честно; сделать его существом полноценным личностно и социально, взявшим на вооружение духовный закон. Новое образование должно во многом опираться на морально-нравственное переживание греха, а потому «образование

сердца нужно начинать с покаяния родителей», то есть нужны принципиально и качественно новые учителя, которые будут исполнены чувства глубочайшей ответственности за воспитание доверенных им душ, ответственности непреложной, не внешне обусловленной как обязанность, но существующей как потребность личной, гражданской и всечеловеческой совести нашей. Православное воспитание молодёжи должно быть нацелено на то, чтобы прививаемые ей нравственные ценности и определенный тип нравственного поведения сознательно и свободно реализовывались ими впоследствии во всех сферах жизни.

Особую роль в духовно-нравственном воспитании играет *нравственный идеал* как совершенное воплощение представлений о человеке. Добрый пример необходим людям всегда и во всяком деле, но особенно необходим он детям для взросления души, поскольку жизнь души возвышается над жизнью плоти. Идеал служит ориентиром для человеческой жизни и поведения, он является той высшей целью, к которой стремятся люди и которая руководит их деятельностью. Идеал наиболее близок миру ребенка, который мыслит не логическими категориями и разумом, а образами и сравнениями. Идеал учит детей подражать избравшим добро, следовать за отвергающими зло. Таким образом, идеал лежит в основе формирования мировоззрения учащихся. «На детскую душу прекрасный поступок действует точно так же, как прекрасное явление природы или произведение искусства потому только, что они прекрасны, что они соответствуют существенным потребностям человеческой души, что в них видимым и осязательным образом выражаются те идеалы нравственных совершенств, которые созерцает ум при высшем своем развитии и которые стремится уловить воображение в лучшие минуты своей творческой деятельности», – пишет Е. Леонова. Эффективность православного воспитания определяется особой культурно-образовательной средой, духовно обновляющей и преображающей личность, в которой закладывается иерархия целей и ценностей жизни человека и необходимые компоненты его полноценной жизнедеятельности как христианина [5].

Культурно-образовательная среда – это исторически сложившиеся, функционирующие в диалектическом единстве образовательно-обучающая (важнейшие звенья – учебные заведения, семья) и культурно-воспитывающая (учреждения, очаги культуры и сама культура жизни, включая традиции, устои, мировоззренческие

установки) сферы жизни. В системе православного воспитания составляющими *культурно-образовательной среды* являются *семья, церковь, школа*. Будучи субъектом особого внимания, дети в семье в большей степени, чем в окружающем мире, могут приобрести достаточное количество удачных опытов реализации определенного типа поведения, чтобы следовать ему самостоятельно, без побуждения извне. Родители должны развивать в ребенке творческую активность к освоению жизненно-нравственного пространства, сопровождающуюся ответственностью за свои решения и действия, но при этом не подавлять личность ребенка [1].

Духовно-нравственное воспитание в традиционной российской семье исторически основывалось на традиционных формах православного семейного уклада: жизни семьи в соответствии с годовым кругом традиционных праздников, общей трудовой и молитвенной жизни семьи; уходе за маленькими детьми и престарелыми членами семьи; особо ответственным и любовным отношении к воспитанию младенца (долгое грудное вскармливание, пестование); использовании в воспитании устного и изобразительного народного творчества, фольклорных игр, совместного изготовления игрушек-самоделок; посильном участие детей в трудовой деятельности семьи, обучении рукоделию и ремеслам; общей семейной трапезе; назидательном семейном чтении с последующим обсуждением прочитанного; существовании семейного совета с решающим словом старшего члена семьи; духовном руководстве семьи священником. Необходимо подчеркнуть, что в традиционной российской семье, являющейся эталоном благополучной и духовно состоятельной семьи, все формы духовно-нравственного воспитания детей основывались на принципах иерархии отношений и четком распределении обязанностей матери и отца, бабушки и дедушки, старших и младших в семье, закрепленных в социальном идеале мужчины и женщины, юноши и девушки, отрока и отроковицы, мальчика и девочки. Отношения в традиционной семье строились на послушании и ответственности каждого члена семьи, уважения к старшим, заботы о младших. Преемственность отечественных семейных традиций, безусловно, способна укрепить родственные связи и соборность общества в целом. Приоритетность высших духовных интересов и ценностей семьи над материальными выводит семью в своем развитии на более высокий уровень служения обществу, отечеству [2].

Условия успеха духовно-нравственного воспитания – умение учителя легко приспособить общие требования к личным качествам воспитанника; способность педагога укрощать или активизировать душевные порывы детей, обращать ученика внутри себя или во вне, согревать или охлаждать его сердце; учитель должен исследовать, как реагирует ребенок на противоположные методы обращения с ним, и избирать наиболее подходящие; необходимо особо обращать внимание на те способности, которые в ребенке не развиты, чтобы они развивались в гармонии с хорошо развитыми силами; педагог должен предоставлять возможность особенно много заниматься тем, к чему у него есть явная способность, избегая при этом односторонности; учителю необходимо ясно представлять духовное устройство внутреннего мира воспитанника. Культурно-исторический подход к современным педагогическим задачам предполагает осознание необходимости не только пересмотра содержания учебников (особенно в гуманитарных дисциплинах), но и коренных перемен всей системы образования. В традиции русского благочестия было множество адресованных ребенку изданий с описанием примеров и образцов из жизни праведных людей (подвижников, воинов, героев), славимых в народе. Развитие эмоциональной и интеллектуальной сфер ребенка в их гармонии, воспитание его воли должно быть подчинено воспитанию сердца, воспитанию любви. Как для человеческого организма *сердце* является одним из центральных органов, принимающим кровь со всего тела, очищающим ее через легкие и рассылающим ее, обновленную, по всему организму для питания и роста, так и для духовного существа человека, его души, сердце является не просто средоточием чувств, переживаний, настроений, а таким центром, проходя через который эти переживания, настроения, чувства изменяются, приобретают определенную «окрашенность», светлеют или, напротив, омрачаются, темнеют – в зависимости от «силы сердца в любви», *этого высшего*, самого глубокого и напряженного сокровенного человеческого чувства.

Являясь самым сильным из чувств по своему определению, *любовь*, как внутренний источник света, изнутри освещает и преображает всего человека. Любовь является одной из высших способностей человека, функцией его души, той силы, которая позволяет ему из образа Божия стать Его подобием. Сердце является «чувствилищем», которое правит всеми чувствами и волей, оно обладает способностью восприятия духовных воздействий. Сердцем

человек молится, то есть говорит с Богом. Прежде всего, на сердце воздействует Творец, желая исправить человека. Очевидно, что с воспитанием сердца связано воспитание мотивов к той или иной деятельности. Именно сердце различает добро и зло, являясь «седалищем совести». «Человек склонен... к добру и злу, – пишет Э. Фромм. – Когда обе склонности находятся в равновесии, он способен выбирать... Однако, если его сердце ожесточилось до такой степени, что его склонности больше не уравновешены, он более не свободен в выборе». Святоотеческая традиция учит оценивать по состоянию сердца внутреннее состояние человека, что находит подтверждение в большом количестве определений сердечных состояний, имеющих в русском языке: «доброе, чуткое, отзывчивое, мягкое, теплое, любвеобильное сердце», «золотое сердце», «черствое, холодное, жестокое сердце», «чистое, простое, верное сердце», «с легким сердцем», «сердце болит, ноет, жжет, жалеет, радуется», «сердце не лежит», «камень на сердце», «сердце сердцу весть подает», «сердце кровью обливается», «отдать свое сердце», «принять близко к сердцу», «с замиранием сердца», «от полноты сердца» и т.д. [5].

Потребность сердца в любви может быть так велика, что это чувство охватывает все существо человека, подчиняет себе его мысли, чувства и желания. Если такое сильное чувство, с трудом управляемое рассудком, направлено на какое-либо занятие или на другого человека, то оно превращается в страсть, необузданное, неразумное влечение, которое доставляет человеку страдания, муки, телесную боль и душевную скорбь. Характер этого чувства, его крайние проявления, интенсивность и продолжительность, невозможность хоть в какой-то степени управлять им с помощью разума свидетельствуют о его «сверхчеловеческом», Божественном происхождении. Поэтому задача воспитания заключается в том, чтобы указать сердцу ребенка предмет, достойный его любви. «Любовь к Богу, – пишет прот. И. Базаров, – собственно не есть заповедь, а только указание на естественную потребность неиспорченной природы человека. Дух Божественный, присущий естеству человеческому, естественно стремится к своему первоисточнику и в этом стремлении находит свое блаженство». Таким образом, моральный момент явился по отношению к религиозному падению состоянием уже последующим, производным и зависимым [5].

Практика воспитания чувств в современной православной педагогике близка к реализации идеи К.Д. Ушинского, что именно

чувства, а не мысли являются средоточием душевной жизни. От чувств, через воображение, получает душа первую пищу для своего образования, поскольку дети на первых порах живут преимущественно ими. Если в душе взрослого человека имеется определенное содержание (взгляды, убеждения, предрасположения), то дети почти всецело существуют вовне – до тех пор, пока у них не установится внутренняя жизнь. Поэтому особое значение для них имеют впечатления, которые действуют на них непосредственное и сильнее, чем на взрослых. «Сердце внутренне отпечатывается по подобию внешних образов», – учит христианский подвижник святой Исаак Сирий. Развивающиеся чувства доставляют материал воображению; воображенный предмет хранится в памяти и составляет содержание души. Поэтому очень важно, чтобы первые впечатления ребенок получил от предметов священных: икона и свет лампы, священные песни и внутреннее убранство храма, весь ход богослужения, куда приносится или приводится ребенок. Все же могущее развратить в примерах, изображениях, вещах – удаляют. Говоря о воспитании чувств ребенка, нужно помнить об их неустойчивом характере. Для придания им устойчивости и ясности следует уделять внимание умственному развитию детей. Здесь много места займет работа со словом. «У детей скоро обнаруживается смышленность, – пишет свт. Феофан. – Она современна говорению и растет с усовершенствованием последнего. Поэтому начать образование ума нужно вместе со словом. Православная педагогика учит относиться к слову как к величайшей святыне, которая насыщает ум истиной, украшая ее и предохраняя ее от заблуждений». Здравому уму и возвышенным чувствам ребенка невозможно будет проявить себя, если при этом не будет воспитана воля. Воля образует степень характера, она является одним из свойств человеческой психологии. Воля проявляется в способности к внутренним и внешним усилиям для осуществления определенных целей, стремлений. А.С. Хомяков характеризует ее как «творческую деятельность разума». Воспитание воли заключается в ее укреплении. При этом задача воспитателей состоит в том, чтобы научить ребенка ограничивать желания и потребности и постепенно добиваться от него умения подчинять свою волю воле родителей, педагогов, старших [5].

С воспитанием ума, чувств, воли тесно связано *воспитание совести*, самого значительного проявления духовности в человеке. Совесть – одно из выражений нравственного самосознания личности,

голос нашего внутреннего «Я», помогающий человеку отличать, что является добром и что злом, чувствовать и осознавать ответственность за себя. Совесть противоположна страстям (эговлечениям) и не терпит их, хотя и помрачается, повреждается ими. Совесть направляет человека в реальный, конкретный поступок. Она не терпит лжи, двуличия, ради правды она подвигает человека к внутреннему усилию над собой. Когда человек действует по совести, власть страстей (эговлечений) отступает перед совестью. Совесть является основой общечеловеческой нравственности, благодаря ей любой человек, где бы он ни жил и каково бы ни было его происхождение и образование, имеет возможность отличать хорошее от дурного. По состоянию совести определяется нравственность человека: она может быть спокойной, чистой, может быть усыпленной, немощной, может быть мертвой, «сожженной» – это крайне опасное душевное состояние, которое отличается очерствением, окаменением души, оно может довести человека до катастрофы. В этом состоянии он теряет способность осознавать границы дозволенного, перестает чувствовать ответственность за свое поведение и состояние, не руководствуется в своих поступках никакими нравственными нормами, принципами, убеждениями. У него притупляется или теряется «чувство ценности» – мира, человека, Творца. Такое состояние совести приводит к развитию пороков, к правонарушениям и преступлениям. Очевидно, что человек без совести и страшен, и глубоко несчастен, хотя внешне он может процветать. Поэтому особое внимание воспитатели (родители и педагоги) должны уделять воспитанию совести [5].

Список литературы

1. Белоглазова Е. Концепция духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения россиян.[Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://nickhram.ru/opk/kontsepsiya-dukhovno-nravstvennogo-vozpitaniya-podrastayushchego-pokoleniya-rossiyan>
2. Концепция духовно-нравственного воспитания детей дошкольного возраста в Российской Федерации, проект, 2000. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://lebd3.org.ru/images/stories/docs/proekt_kontsepsiya_duhovno-nravstvennogo_vospitaniya_detey_doshkolnogo_vozrasta_v_rossiyskoy_federatsii.doc
3. Пашков С.В. Социально-педагогические проблемы духовно-нравственного воспитания молодежи в контексте взаимодействия школы и Православной Церкви, статья// Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова.– Кострома, 2007.– Том 13. – С. 123–129.

4. Петракова Т.И. Духовные основы нравственного воспитания. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.otrok.ru/forum/viewtopic.php4?t=3101>

5. Петракова Т.И. Цель и объект духовно-нравственного воспитания. Заметки о религиозном образовании //Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология № 9, 2008. –С. 40–57.

6. Чурсина Э.А. Православное воспитание как духовная традиция отечественной педагогики: Дисс. канд. пед. наук ЕГУ им. И.А. Бунина, 2001.[Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://nauka-pedagogika.com/pedagogika-13-00-01/dissertaciya-pravoslavnoe-vospitanie-kak-duhovnaya-traditsiya-otechestvennoy-pedagogiki>

Система нравственных ценностей современного человека в интерпретации святителя Игнатия (Брянчанинова) притчи о неразумном богаче (Лк. 12, 13- 21)

УДК 26/28

Пушкарев С.В.
преподаватель кафедры
библейстики и богословия БДС (с м/н)
Россия, г.Белгород
s-puschkarew@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается толкование Святителем Игнатием (Брянчаниновым) притчи о неразумном богаче. Обосновывается ценность и актуальность для современного человека творений святых Отцов позднего времени как более доступных для понимания. Делается вывод о том, что Святитель Игнатий, следуя святоотеческой традиции, в то же время применяет само содержание притчи и ее толкование к современной жизни, делает смысл притчи простым и убедительным.

Ключевые слова: духовно-нравственные ценности; православие; Евангелие; Священное Предание; святитель Игнатий Брянчанинов; лихоимство; евангельская притча.

A system of moral values of a modern man in the interpretation of the parable of an unreasonable rich man (Lk. 12, 13- 21) by St. Ignatius (Brjanchaninov).

Pushkarev S.V.
lecturer of the department of
Bible study and theology of the BOS (with m/o)
Russia, Belgorod
s-puschkarew@yandex.ru

Annotation. In the article interpretation of the parable of an unreasonable rich man by St. Ignatius (Bryanchaninov) is examined. Value and urgency of works of holy Fathers of late time for a modern man is proved as more easily for understanding. It is concluded that St. Ignatius, following patristic tradition, at the same time uses the actual content of a parable and its interpretation to a modern life, gives a simple and convincing understanding of the sense of a parable.

Key words: spiritual and moral values; Orthodoxy; Gospel; Orthodox Holy Tradition; St. Ignatius Brianchaninov; covetousness; Gospel parable.

Наш XXI век ознаменован бурными достижениями научно-технического прогресса, развитием различных сфер бизнеса, появлением новых информационных технологий, ориентацией современного человека, особенно молодежи, на направления западной экономики и культуры. Находясь в обстановке, когда очень часто меняются различные жизненные ситуации, на которые приходится быстро реагировать, заботясь о своем материальном достатке или обеспечении своей семьи, люди нередко оказываются всецело погружены только в материальные заботы, почти забывая не только о своих культурных потребностях, но, самое главное, – о высших духовно-нравственных ценностях.

В связи с этим представляется важным в образовательных учреждениях преподавать не только исторические и культурологические сведения о Православии, но говорить и о тех духовных ценностях, которые способствуют нравственному воспитанию личности. Нет необходимости доказывать то, какую помощь здесь может оказать знакомство учащихся с Библией,

особенно с Евангелием. Изучение Евангелия помогает понять произведения русского и зарубежного искусства, посвященные религиозной теме (примером могут быть картины А. Иванова «Явление Христа народу», И. Крамского «Христос в пустыне» и др.). Однако при этом у учащихся старших классов и студентов могут возникнуть вопросы и нравственно-мировоззренческого характера. В этом случае сам евангельский текст является ценным источником.

Однако на практике преподаватели нередко ощущают трудности, связанные с пониманием тех или иных мест Евангелия, и особенно с тем, как донести его смысл аудитории на современном понятийном языке. В связи с этим важно учитывать, что Евангелие возникло в недрах Православной Церкви, поэтому тесно связано с ее многовековой Традицией, историей и культурой. Поэтому смысл евангельских событий может быть правильно понят только в контексте этой Традиции (Православного Предания). Поэтому мы не можем согласиться с произвольным пониманием Евангелия, которое допускают католики, протестанты, различные сектантские направления, появившиеся в результате разрыва с Православием, а тем более с интерпретациями евангельского текста нехристианскими конфессиями.

Исходя из этого, преподаватель должен правильно находить те дополнительные источники, которые помогали бы понимать и успешно объяснять слушателям соответствующие места Евангелия. Главную и неопределимую помощь здесь могут оказать творения св. Отцов Церкви, содержащие объяснения библейского текста. Эти толкования основаны на глубоком знании той Традиции Церкви, о которой было сказано выше. Это придает таким объяснениям серьезный авторитет. Поэтому не случайно у самих святых Отцов мы встречаем такое высказывание: «Кто объясняет Евангелие и все Писание произвольно: тот этим самым отвергает его истолкование святыми Отцами, Святым Духом. Кто отвергает истолкование Писания Святым Духом; тот, без всякого сомнения, отвергает и само Священное Писание» [1, с. 110].

Одними из наиболее авторитетных толкований Св. Писания считаются толкования св. Иоанна Златоуста (IV в.) и блаж. Феофилакта Болгарского (IX в.). Как видно, они были созданы еще в древней Церкви. Однако часто для слушателя требуется объяснение современным языком того, что написано в Евангелии. В этом случае полезно обращаться к творениям тех св. Отцов, которые

писали свои сочинения уже в более позднее время. На наш взгляд, очень ценен в этом случае опыт святителя Игнатия (Брянчанинова), жившего в XIX веке и хорошо знавшего не только Св. Писание и Предание Церкви, но и современную жизнь. Разговор о нем как об экзегете требует отдельного времени.

Поэтому в качестве образца того, как этот святой понимал Евангелие и применял его к современной жизни, рассмотрим толкование им притчи о неразумном богаче (Лк.12, 13-21). Оно содержится в его проповеди под названием «Поучение в двадесять шесть недель. О лихоимстве». Лихоимство – это страсть к приобретению богатства, причем нечестными способами. Притча говорит об этой страсти к материальным благам в контексте системы общечеловеческих ценностей, что очень важно. Очень часто люди путают понятие счастья с понятием материального избытка. Этот ошибочный взгляд и изобличает Евангелие: «Смотрите, берегитесь любостяжания, ибо жизнь человека не зависит от его имения» (Лк. 12, 15). Как аскет, св. Игнатий раскрывает коварное, лукавое действие этой страсти, которая рисует человеку долговременную жизнь, различные поводы к своему действию, в том числе и возможные трудности и случайности. При этом человек начинает думать, что эти трудности можно преодолеть только с помощью накопленного имущества.

На самом деле эта мысль является ложной по своей сути, так как продолжительность жизни человека не зависит от количества приобретенного им богатства. Единственным источником продолжительности жизни и ее благополучия Евангелие указывает благословение Божие [2, с. 267]. Когда оно отступает от человека, то неотразимые бедствия поражают его и среди того материального изобилия, которое он накопил.

Показывая ложность подобного рода взглядов, связанных с пристрастием к богатству, св. Игнатий действует подчас как тонкий психолог. Он показывает, что в Евангелии очень точно передан «портрет» богача и действие в нем страсти к приобретению имущества – любостяжания.

Обильный урожай на поле побудил богача к размышлениям, всецело занял его внимание. Он не думает в этот момент ни о чем более, как только распорядиться этим урожаем. Он не думает ни о близких, ни об окружающем мире, ни, тем более, о духовных ценностях. Все перевернулось в его сознании и отошло на последний

план. Размышляя, богач мучил себя вопросом: «Что мне делать?» (Лк. 12,17). Св. Игнатий говорит, что это обычная мысль для человека, обогатившегося внезапно [2, с.267]. Причем эта мысль посещает не только богача, но и бедняка. Такое замечание является как бы резюме того толкования, которое содержится у блаж. Феофилакта Болгарского, на которое ссылается святитель Игнатий. Блаж. Феофилакт также замечал, что в Евангелии изображена и психология людей: «Смотри, как Он (Господь) изображает нам ненасытимые помыслы безумного богача... Не эти ли же самые слова произносит и бедняк?» [3, с.199]. Св. Игнатий уделяет этому еще большее внимание, показывая состояние самообольщения богача. Решение, которое привело богача в восторг, учитывало интересы только его одного: «Вот что сделаю: сломаю житницы мои и построю большие, и соберу туда весь хлеб мой и все добро мое, и скажу душе моей: душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись» (Лк. 12, 18-19). Богач совершенно забыл о Боге, о вечности, о помощи нуждающимся людям. Он забыл о предназначении своей души, о том, что Бог, благодетельствуя ему, призывал его к благотворительности. Его мечта оказалась губительной для самого себя, поскольку он думал о том, как окончательно поработить свою душу материальным интересам, потребностям тела. Богач льстит себя мыслью о долгой жизни, точнее, он думает о том, что будет жить вечно. Сопоставляя его взгляды с жизнью современных людей, святитель Игнатий улавливает общее настроение того, о чем думал богач. Выражаясь современным языком, это значит *хорошо пожить*.

В понятии жизненных ценностей богача главным являлось «сладко много есть и пить, предаваться развлечениям и увеселениям, прелюбодействовать, роскошествовать, тщеславиться, удовлетворять всем своим похотениям и прихотям» [2, с.268].

Наблюдая за современной жизнью, св. Игнатий говорит, что эта притча о богаче «является зеркалом для всех нас», потому что мы все в той или иной степени бываем подвержены мечтам богача.

Обращает внимание духовный писатель и на слова Евангелия, выражавшие приговор Божий забывшему о вечности богачу: «Безумный! В сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил?» (Лк. 12, 20). Такая ситуация может возникнуть с любым человеком, который предал себя служению греху. В тот момент, когда он достигает вершины своих желаний,

устраивая свое благосостояние как можно лучше, Бог посылает ему смерть или какую-либо беду, и все сразу рушится.

Притча завершается очень важными словами, исправляющими заблуждение богача и дающими человеку правильный ориентир в определении системы ценностей: «Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет» (Лк. 12, 21). В притче показан плод, которому приводит страсть к приобретению имущества. Будучи ослеплен самообольщением, богач низвел себя с высокого достоинства человека, душа которого должна господствовать над телом. Правильный взгляд на жизнь показан в Евангелии словами: «*в Бога богатеет*». Жизнь человека по евангельским заповедям дает человеку подлинное, нетленное богатство: правильное познание себя, любовь к Богу и своим ближним, распоряжение имуществом как даром Божиим [2, с.118].

В своей интерпретации *Лк. 12, 21* святитель Игнатий в какой-то степени схож с тем, как понимает его блаж. Феофилакт Болгарский: «Кто собирает свои сокровища для себя, тот по справедливости называется безумным и не успевает привести в исполнения свои намерения, но в самое время составления планов решительно исторгается из среды живых... Посему будем стараться «богатеть в Бога», то есть на него уповать, Его считать нашим богатством и хранилищем богатства» [4].

Таким образом, в данной притче очень ярко и наглядно показан приоритет высших духовно-нравственных ценностей над ценностями материальными. Она не отрицает материальных благ, богатства как такового, но учит правильному отношению к нему. Святитель Игнатий, следуя святоотеческой традиции, будучи близок в некоторых случаях блаж. Феофилакту Болгарскому, в тоже время применяет само содержание притчи и ее толкование к современной жизни, делая смысл притчи простым и убедительным.

Список литературы

1. Игнатий Брянчанинов, епископ. Аскетическая проповедь. [Текст] / Игнатий Брянчанинов, епископ. – М.: Правило веры, 1993. – Т. 4. – 541 с.
2. Игнатий Брянчанинов, епископ. Аскетические опыты. [Текст] / Игнатий Брянчанинов, епископ. – М.: Правило веры, 1993. – Т. 1. – 568 с.
3. Феофилакт Болгарский, блаж. Благовестник, или толкование на Святое Евангелие. [Текст] / Феофилакт Болгарский, блаж. – М.: Летопись, 1993. – 654 с.

4. Феофилакт Болгарский, блаж. Толкование на Евангелие от Луки. [Текст] / Феофилакт Болгарский, блаж. – М.: Лепта-Пресс, 2004. – 448 с.

**Разработка тактики и стратегии миссионерской
деятельности в различных социальных слоях населения
Российской Федерации с применением интернет-технологий**

УДК 26/28

Сладков Александр Владимирович,
кандидат технических наук,
научный сотрудник, доцент кафедры
социально-гуманитарных дисциплин БДС (с м/н)
Россия, г.Белгород
sladkov-av@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается проект создания альтернативной социальной сети «Альтмир», целью которой является формирование и развитие морально-нравственных ценностей у пользователей. Обосновывается большое влияние существующих социальных сетей на пользователей, анализируются их плюсы и минусы. Цель предлагаемого проекта - собрать людей-единомышленников, которым не безразлична духовная нравственность подрастающего поколения, и обеспечить его духовную безопасность.

Ключевые слова: духовно-нравственные ценности; Интернет; православная церковь; СМИ (средства массовой информации).

**Development of tactics and strategy of missionary work in different
social layers of the population of the Russian Federation with use of
Internet technologies**

Sladkov Alexander,
candidate of technical sciences,
research assistant of the BOS (with m/o),
assistant professor
of the department of
social and humanitarian disciplines

of the BOS (with m/o)
Russia, Belgorod
sladkov-av@yandex.ru

Annotation. In the article the project of creating of "Altmir" alternative social network is examined, the aim of which is formation and development of moral values among users. Great influence of existing social networks on users is substantiated, as well as their pluses and minuses are analyzed. The purpose of the proposed project is to gather like-minded persons, who are not indifferent to spiritual morality of younger generation, and to provide its spiritual security.

Key words: spiritual and moral values; Internet; Orthodox Church; МММ (means of mass media).

«В наши дни, когда происходит утрата духовных ценностей, интеллектуальная неразбериха, социально мотивированные беспорядки, у многих молодых людей развивается ранняя омертвелость души, т. е. полная неспособность воспринимать живительную силу любви, красоту духовного мира и всего творения Божия.

Будем помнить, что противостояние людей, защищающих традиционные духовные ценности нормы бытия, против могущественных сил, разрушающих нашу культуру и веру, нарастает. Идет духовная брань, и полем этой битвы являются сердца наших детей и молодежи. И от каждого из нас зависит ее исход» [1].

Мы изучили и проанализировали статистические данные по таким социальным сетям, как «Одноклассники», «Вконтакте», «Фейсбук», «Инстаграмм» и др. Мы выяснили, что большинство пользователей в среднем проводит около 4 часов в день в виртуальном мире. В таком интернет-пространстве есть неоспоримые плюсы, они общеизвестны и полезны, но, наряду с достоинствами, существуют серьезные недостатки. Пользователи не защищены от влияния пагубной информации, «грязной» рекламы, сквернословия и всех других страстных направленностей, противоречащих православию. Осознавая важность социальных сетей, мы предлагаем реализовать проект под названием «Альтмир».

В настоящее время пользователями социальных сетей в России являются около 60 млн. человек.

Сущность данного проекта заключается в создании социальной сети, которая будет способствовать формированию и развитию морально-нравственных ценностей у пользователей. Родители смогут быть уверены, что их дети, попадая в «Альтмир», узнают поистине важную, проверенную и «здоровую» информацию, прошедшую жесткую цензуру, а взрослые смогут пообщаться без ненормативной лексики.

Социальные, нравственные качества молодёжи формируются по образу и подобию всего того, что они слышат и видят, сознают и переживают, погружаясь в конкретную социально-культурную среду. Поэтому одной из острых проблем в стране является нравственное и духовное воспитание молодёжи на фоне интенсивного развития средств массовой информации, которые, к сожалению, не всегда представляют человеку лучшие образцы массовой культуры.

«Духовная безопасность молодежи в информационном обществе должна обеспечиваться при сотрудничестве Православной Церкви и государства по следующим направлениям: контроль и цензура потока информации, поступающей из СМИ; работа церковных и светских СМИ; поддержка института семьи, материнства и детства; забота о сохранении нравственности в социуме; духовное, культурное, нравственное и патриотическое образование и воспитание общества; обеспечение физического, психического и духовного здоровья населения; сохранение благоприятных естественных природных условий жизни нынешнего и будущего поколений; возвращение к утраченной связи научного знания с религиозными духовными и нравственными ценностями; дела милосердия и благотворительности, развитие совместных социальных программ; охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия; диалог с органами государственной власти по вопросам, значимым для общества и Церкви; миротворчество на межэтническом и гражданском уровнях, содействие взаимопониманию между людьми; сохранение территориальной целостности и единого духовного пространства; обеспечение материального и духовного благосостояния народа, условий духовного развития личности, гарантий ее прав и свобод в духовной сфере и исключение пагубного воздействия на личность тоталитарных сект. Именно все эти направления будут учтены в нашем проекте.

В рамках данного проекта организаторы берут на себя ответственность за размещение информационных данных и цензуру

по отношению ко всем негативным проявлениям современного общества (мат, порнография, суицид, агрессия)» [2].

Мы считаем, что:

1. Курс по духовной безопасности должен читаться студентам в первом семестре.

2. Глобализация общества ведёт к повсеместной деградации.

3. Идея, ведущая к солидарности всех слоёв населения, отсутствует.

Цель нашего проекта собрать людей-единомышленников, которым также не безразлична духовная нравственность нашего поколения. Поэтому мы стремимся создать такую социальную платформу, которая объединит всех духовно богатых или стремящихся стать таковыми. К сожалению, современная молодежь стала портиться, стали меняться их интересы и потребности. Большинству лучше провести время в клубе, нежели прочитать пару глав интересной книги.

Идет информационная война, СМИ промывает людям головы, забивает ее разным ненужным мусором и разрушает наше мировоззрение, люди воюют друг друга и даже не могут понять, в чем причина. Сегодняшние СМИ, в том числе интернет, показывают нам красивую бриллиантовую жизнь, но оставляют за своей спиной важный аспект – духовную безопасность.

В ряде публикаций, теперь все чаще – с тревогой, говорится о новом *HomoInternetus*, потребительской снэк-культуре, информационных трансах и связанных с ними психологическими проблемами, «булимиясоциального общения», «социальном вуайеризме», «прокрастинации», расстройствах восприятия времени и информации, когда при погружении в мир интернета время «схлопывается» и течет совсем не так, как в реальном мире, а информация потребляется «клипово», «лоскутно» – в отсутствии логических связей. Как отмечает один из исследователей психологии интернет-пользователей Д. Соловьев, в социальных сетях у людей появляются «новые тела», которыми весьма непросто управлять, а многие действия – путешествия по веб-страницам, перепосты, постановки «лайков», общение, сопряженное с ревностью, обидами, тревогами, – осуществляются практически рефлекторно, бессознательно.

Таким образом, исходя из вышеперечисленного, мы можем сказать, что результатом реализации данного проекта станет

нравственное воспитание подрастающего поколения, прививание «информационно-здорового» образа жизни и наглядный пример, показывающий важность и ценность каждой человеческой жизни в условиях современного образованного и гуманного общества.

Каждый современный миссионер при выполнении своей миссии ограничен количеством людей, приходящих к нему (приход, духовные чада, воскресные школы, катехизаторские курсы). Интернет-пространство дает неограниченные возможности в миссионерстве и ставит очень много до сих пор неразрешенных задач.

19 марта 2015 года в Белгородской православной духовной семинарии (с м/н) состоялась презентация новой социальной сети «Альтмир», не имеющей аналогов в мировом интернет-пространстве. Дальнейшая реализация проекта целиком зависит от заинтересованности научной общественности.

Список литературы

1. Сборник научных статей. Первая международная научно-практическая конференция «Информационно-духовная безопасность в России как альтернатива опасным технологиям Интернета, СМИ, телевидения и радио». – Белгород, 2014.

2. Митрополит Белгородский и Старооскольский ИОАНН, Председатель Синодального миссионерского отдела Русской Православной Церкви, Ректор Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью). Труды Белгородской православной семинарии (с миссионерской направленностью). Обращение к педагогической общественности Белгородской области.

3. Научно-практические конференции. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.kon.libed.ru/>

Стыд как нравственная категория

УДК 26/28

Трунова А.Г.
преподаватель кафедры
социально-гуманитарных дисциплин БДС (с м/н)
Россия, г.Белгород
trun-ann@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о стыде как одной из нравственных категорий. Обосновывается различие понятий «стыд» и «вина». Рассматривается природа стыда. Описываются два

вида стыда по В.В. Зеньковскому. Делается вывод о том, что наличие чувства стыда является свидетельством того, что наше поведение носит компенсаторный характер, и наиболее эффективным способом работы со стыдом является раскаяние.

Ключевые слова: нравственность; стыд; вина; раскаяние; грехопадение; исповедь; Священное Писание; совесть; стыдливость; В.В. Зеньковский; эсхатология.

Shame as a moral category

Trunova A.G.

lecturer

of the department of

social and humanitarian disciplines

of the BOS (with m/o)

Russia, Belgorod

trun-ann@yandex.ru

Annotation. In the article a question of shame as one of moral categories is examined. Difference between concepts of "shame" and "guilt" is substantiated. Nature of shame is investigated. Two kinds of shame according to V.V. Zenkovsky are described. It is concluded that presence of a sense of shame is evidence of the fact that our behavior is compensatory in nature, and the most effective way to work with shame is repentance.

Key words: morality; shame; guilt; repentance; Fall; confession; Holy Bible; conscience; pudency; V.V. Zenkovsky; eschatology.

Люди, опытно познавшие радость духовного (а порой и телесного) исцеления в церковных таинствах, часто советуют страждущим сходить на исповедь, очиститься от грехов. И, довольно часто, слышат в ответ: «Да мне стыдно. Я столько в жизни накуролесил, нагрешил... Как об этом рассказывать».

Человеку стыдно, его душу съедает стыд. Слово «стыдиться» является возвратным глаголом. Стыдясь, человек **стыдит-«ся»**, т. е. стыдит **себя**. Кажется, вот он искренне стыдит себя за греховный поступок, чувствует себя виноватым, вроде, и раскаяние звучит в его

словах, но на исповедь он не идет. В чем же тут причина такого непоследовательного поведения человека?

Разгадка этого явления кроется в фундаментальных отличиях понятий **вины** и **стыда**. Человеку часто бывает стыдно, когда он виноват в чем-то. Но чувства вины и стыда – не одно и то же!

Если в результате неблагоприятного поступка человек способен раскаяться, раскрыть душу на исповеди, попросить прощения у обиженного им человека, то можно с уверенностью сказать, что в его душе было чувство вины.

Причем к раскаянию всегда ведет не стыд, а чувство вины, угрызения совести, для которых (и это самое важное) не нужна публика. Человеку совестно за свой намеренный или безответственный поступок, и он, в этом случае, сам себя судит! Вина предполагает ответственность перед собой, а не перед другими.

Стыд же это реакция на осуждение другими. И он всегда связан со страстью тщеславия. И если раскаяние не имеет в виду мнение других людей, оно вообще может происходить тогда, когда о нашем поступке никто и не знает, то стыд при таком условии невозможен. Для стыдящегося должен быть обязательно кто-то, перед кем стыдно. Стыд-то попросту страх перед чужим мнением, страх потери репутации, страх не получить симпатию, авторитет, любовь. И поскольку для проявления чувства стыда необходимо участие других, то оно может быть названо социальным чувством.

Природа стыда такова, что он сопровождается всегда представлением о своем поступке как подлежащем обязательному осуждению со стороны других людей. Причем чем важнее для нас мнение какого-то человека, чем больше значим он для нас, тем сильнее проявление чувства стыда. Ведь маленьких детей, животных или людей, которых мы не уважаем, мы, чаще, не стыдимся.

Раскаяние ведет к беспокойству и огорчению своим поведением, часто сопровождается слезами раскаяния. Стыд же, чаще всего, вызывает в человеке чувство смущения, отчаяния или гнева, которые тоже могут сопровождаться слезами, но это слезы обиды от унижения. Причем ярость от унижения может быть направлена не только на себя, но и на осуждающего другого, потому что это он вызвал чувство стыда, а значит, и виноват в нахлынувшем переживании. Гнев при этом выступает в роли защитной реакции на травмирующую ситуацию.

Но самое важное различие состоит в том, что чувство раскаяния побуждает к раскрытию своего поступка, при стыде же его хочется скрыть от других! Вот почему и не доходят до исповеди многие наши современники. И знают, что надо, но медлят «страха ради».

Стыд в человеке возникает сразу после грехопадения. Из Священного Писания мы узнаем, что до грехопадения «были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились» [Быт. 2, 25]. А далее мы читаем: «И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясание» [Быт. 3, 7].

Грех сопровождается стыдом, чувством наготы. Это состояние сродни ощущению, когда на тебя смотрит, оценивает тебя посторонний человек. До грехопадения Адам и Ева были близки, они не стыдились друг друга. Грех же привел их к разрыву личных отношений, отрицанию любви, потребности в самозащите.

Грехопадение породило раскол в душе. Все три составляющие души, умная, чувственная и желательнo-волевая, стали в позицию противоречия друг другу. Греховный человек становится чуждым самому себе, он как бы наблюдает себя со стороны и оценивает себя как чужого. При этом стыд демонстрирует отношение человека к себе, показывает его чуждость самому себе (и другому).

Прикрыть свою наготу, защититься стало можно стыдом, укрываясь от чужого взгляда на себя, искаженного грехом, нечистого. Нагота – символ детской невинности и чистоты – после грехопадения становится знаком чувственности и греха.

Здесь нам необходимо остановиться на таком свойстве человека, как **стыдливость**, которая представляет собой как бы предварительный стыд, который не дает человеку делать грехи, совершать преступления. В Священном Писании мы читаем такие слова: «Благодать на благодать, женщина стыдливая» [Сир.26,18]. Стыдливость тесно связана с цельностью, с чистотой духа. Она является мотивом, заставляющим людей искать уединение для сексуальных отношений. В Скитском Патерике описывается случай, когда авва Ефрем блуднице, старающейся обольстить его, предложил делать то, что она хотела, на многолюдном месте. На возмутительный вопрос: «Как можно нам это делать в присутствии такого множества людей? Не стыдно ли будет?» авва ответил ей: «Если мы стыдимся людей, то тем более должны стыдиться Бога, Который обличает и тайная тьмы» [1Кор.4,5][5]. И блудница со стыдом отошла от него.

Главной целью современных средств массовой информации, культивирующих развращенность, убрать чувство стыдливости у молодежи. Микрopsихиатр Козловская Галина Вячеславовна, профессор, доктор медицинских наук, заведующая Отделом по изучению психической патологии раннего детского возраста Московского Научного центра психического здоровья, утверждает, что секспросвет – это «разновидность психического насилия»[3, с.17], ломающего важнейший защитный механизм – механизм стыда. Именно стыд в интимной сфере (что мы и называем стыдливостью) является главным критерием психической нормы. Ведь только сумасшедшие могут делать «глупости» прямо на виду у всех.

Такое чувство стыда является одним из форм проявления в нас совести. По словам Вл. Соловьева, «стыд есть функция в нас «целомудрия», духовной целостности правильной иерархии в нас сил нашего существа. Всякий раз, как эта правильная иерархия в нас нарушается, нам становится стыдно – и острое этого чувства направлено собственно не на то или иное наше «дело», а на нашу личность» [6, с. 5].

Глаза – зеркало души, поэтому, когда человек стыдится, он опускает голову, чтоб не видно было его глаз, отводит взгляд или отворачивает лицо в сторону. Его глаза могут бегать, часто моргать. Греческая поговорка говорит, что «стыд живет в глазах». В народе человека, не проявляющего этих признаков, называют «бесстыжие глаза».

Внутреннее ощущение стыдящегося можно сравнить с желанием сделаться маленьким, незаметным, со стремлением сжаться, стать невидимым. Такой человек может потом сказать про себя: «Хоть сквозь землю провалиться готов был от стыда».

В.В. Зеньковский в своей работе «Психология детства» различает два вида стыда, которые формируются в детстве: индивидуальный стыд и социальный вид стыда. И если индивидуальный стыд проявляется в виде стыдливости, то стыд социальный имеет, скорее, отрицательное значение, потому что сосредотачивает все внимание ребенка на том, что другие могут сказать, если узнают о его неблаговидном поступке. Это формирует лицемерие, тщеславие, может послужить возникновению подхалимства и т. п. отрицательных черт характера. Зеньковский отмечает, что у стыда может быть две формы проявления: активная и пассивная. Причем последняя проявляется в форме бесстыдства.

«Бесстыдство есть не отсутствие стыда, а извращенное его выражение», – пишет он [2, с. 131].

Обычно за любой проступок у нас принято стыдить ребенка, но когда мы говорим детям: «Бессовестный, как тебе не стыдно», мы, по мнению Зеньковского, не чувство раскаявания в них вызываем, мы формируем в них чувствительность к чужому мнению и тем самым усиливаем в них естественную склонность к переживанию социальной формы стыда, которая замедляет развитие духовного чувства, индивидуального стыда, тормозит возникновения чувства раскаявания. И чем больше в своем воспитании родители уповают на наказание, тем сильнее они способствуют формированию именно зависимости от мнения окружающих. Зеньковский отмечает, что на втором году жизни у ребенка появляется застенчивость, которая является преддверием стыдливости.

Архимандрит Платон (Игумнов) в своей книге «Нравственное богословие» говорит о том, что в библейском понимании стыда последний аспект — **эсхатологический**. *Эсхатология* (греч. – «последний» и «учение») – учение о конце света, о конечных судьбах и конечной участи человечества.

«Понятие стыда, – утверждает он, – связывается здесь с темой суда. Суд – это такой момент в конце человеческой жизни, или в конце времен, когда перед лицом Божиим и перед всеми откроется несостоятельность ложной надежды. Все нечестивые будут постыжены перед праведным Судом Божиим...Праведник уповает на Бога, и, если его надежда истинна, он не постыдится. Об этом он молится: «На Тебя, Господи, уповаю, да не постыжусь». Наоборот, надежда на неправду, коварство и нечестное отношение к жизни суть ложные опоры, которые будут сокрушены, и рано или поздно откроется их ничтожество. Все беззаконные будут посрамлены, они обратятся вспять и постыдятся» [4, с. 48].

А вот когда возникает стыд не перед совестью, не перед Богом, а перед людьми, то он называется ложным стыдом. Вспомним описание события усекновения главы Иоанна Крестителя. В порочном сердце Ирода тогда боролись два стыда. Это были проблески истинного стыда перед своей совестью, пробужденного в его преступной душе благотворным влиянием пророка, и стыда ложного перед своими придворными по поводу своей безрассудной клятвы. Подчинившись голосу ложного стыда, он согласился на тягчайший грех убийства.

Примером ложного стыда может быть ситуация, когда мы боимся попросить прощения у обиженного нами человека или пожелать что-то для себя (а вдруг мою просьбу отвергнут, посчитают меня навязчивым). Ложный стыд – это порождение нашей гордыни, это следствие греховности. За что нам стыдно? За то, что нам не уступили место в автобусе, когда мы об этом попросили, и тем унизили нас, за то, что не выполнили нашу волю, наше желание? А мнение, что, попросив прощения у человека, ты унизишь себя, это ли не гордыня?

Антоний Великий говорит: «Не прикрывай греха ложью от стыда» [1].

Обнаружив же, что нашим поведением руководит чувство стыда, что мы, таким образом, прячем правду о себе, бежим от себя, что наше поведение носит компенсаторный характер, мы должны задать себе вопрос: «А не лучше ли раскаяться в том, чего мы стыдимся?» и попытаться освободиться от этого убивающего нас чувства.

Список литературы

1. Бакулин Мирослав. Стыд как самопознание. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://ruskline.ru/monitoring_smi/2007/07/13/styd_kak_samopoznanie/
2. Зеньковский В.В. Психология детства. – М.: Академия, 1996. – 346 с.
3. Медведева И.Я, Шишова Т.Л. Родители и дети. Конфликт или союз. – Рязань: Зерна-Слово, 2012. – 336 с.
4. Платон (Игумнов), архим. Нравственное богословие. – Изд-во Сибирская благозвонница, 2012. – 524 с.
5. Скитский патерик. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.truechristianity.info/library/skitsky_pateryk/skitsky_pateryk_007.php
6. Соловьев В.С. Оправдание добра: Нравственная философия. – М.: Республика, 1996. – 479 с.

Пушкинские отголоски в финале романа И. С. Тургенева «Отцы и дети»

УДК 26/28

Фокина А.В.,
кандидат филологических наук,
преподаватель кафедры

социально-гуманитарных дисциплин

БДС (с м/н)

Россия, г.Белгород

aperetyagina@mail.ru

Аннотация. В статье на примере анализа финального эпизода романа И.С. Тургенева «Отцы и дети» обосновывается тенденция неосознанного стремления в послепушкинской литературе к повторению тем, идей, образов, мотивов, намеченных А.С. Пушкиным. Автор подчеркивает, что отголосок поэтического диалога А.С.Пушкина с митрополитом Филаретом (Дроздовым) звучит в одной из сцен романа И.С. Тургенева. Последние минуты жизни Пушкина также, по мнению автора статьи, нашли отражение в романе «Отцы и дети».

Ключевые слова: А.С. Пушкин; И.С. Тургенев; «Отцы и дети»; митрополит Филарет (Дроздов); христианское вероучение; Церковь; покаяние.

Pushkin echoes in the finale of the "Fathers and Sons" novel by I. S. Turgenev

Fokina A.V.,

Candidate of Philology,

Lecturer of the department of

social and humanitarian disciplines

of the BOS (with m/o)

Russia, Belgorod

aperetyagina@mail.ru

Annotation. In the article on the example of the analysis of the final episode of I.S. Turgenev's "Fathers and children" novel it is substantiated a tendency of unconscious desire in the post - Pushkin literature to repeat ideas, images, motives which were outlined by A.S. Pushkin. The author emphasizes that the poetic echo of A.S. Pushkin dialogue with Metropolitan Filaret (Drozdov) is heard in one of the scenes of I.S. Turgenev's novel. The last minutes of Pushkin's life, according to the author, are also reflected in the novel of "Fathers and children".

Key words: A.S. Pushkin; I.S. Turgenev; "Fathers and children"; Metropolitan Filaret (Drozdov); Christian faith; the Church; repentance.

«Невозможно повторить Пушкина», – считал Н.В. Гоголь. И в то же время русский критик Аполлон Григорьев с удивлением утверждал: «...Во всей современной литературе нет ничего истинно замечательного и правильного, что бы в зародыше своем не находилось у Пушкина» [3, с.177]. Вслед за Ап. Григорьевым Н.Н. Страхов писал, что «несмотря на множество, по-видимому, новых путей, которыми шла до сих пор русская литература, эти пути были только продолжением дорог, уже начатых или совершенно пробитых Пушкиным» [10, с.142]. «Послепушкинская литература порой безотчетно и неосознанно, вне прямого стремления к подражанию, остается в границах того магического круга тем, идей, образов, мотивов, который очерчен ее гением, высвечен его немеркнущим солнцем» [7, с.220].

Потрясенный безответной любовью к Одинцовой, Базаров говорит: «Узенькое местечко, которое я занимаю, до того крохотно в сравнении с остальным пространством, где меня нет и где дела до меня нет; и часть времени, которую мне удастся прожить, так ничтожна перед вечностью, где меня не было и не будет...» [12, с.323]. Заметим, что здесь в Базарове просыпается тайное смущение, даже какая-то растерянность перед парадоксальной силой человеческого духа. Ведь если Базаров осознает биологическое несовершенство человека с его смертной природой, если он возмущается этим несовершенством, значит, и ему дана кем-то одухотворенная точка отсчета, возвышающая его «я» над «равнодушной природой» [6, с.444].

А.И. Батюто видит в этих рассуждениях Базарова реминисценцию из сочинений католического мыслителя Б. Паскаля: «Я вижу эти ужасающие пространства вселенной, которые заключают меня в себе. Я чувствую себя привязанным к одному уголку этого обширного мира, не зная, почему я помещен именно в этом, а не другом месте, почему то короткое время, которое дано мне жить, назначено мне именно в этом, а не другом пункте целой вечности, которая мне предшествовала и которая за мной следует. Я вижу со всех сторон только бесконечности, которые заключают меня в себе как атом; я как тень, которая продолжается только момент и никогда

не возвращается. Все, что я осознаю, это только то, что я должен скоро умереть» [1, с.63].

Приводя это высказывание, Батюто приходит к выводу: «Благодаря философии Паскаля конкретно-историческое начало в мировоззрении Базарова, тесно связанное с русской действительностью 1860-х годов, органически переплетается с началом общечеловеческим, с «вечными» проблемами жизни и смерти, неизбежными для людей во все времена человеческой истории» [1, с.64].

Думается, что приведенное выше высказывание Базарова едва ли связано с рассуждениями Паскаля, в творчестве которого Тургенев видел, прежде всего, «творение раба», отравленного «ядом католицизма» [13, с.295]. Здесь есть другой, более близкий Тургеневу источник – поэзия Пушкина.

В минуту уныния Пушкин написал горькие стихи о бессмысленности жизни:

Дар напрасный, дар случайный,
Жизнь, зачем ты мне дана?
Иль зачем судьбою тайной
Ты на казнь осуждена?
Кто меня враждебной властью
Из ничтожества воззвал,
Душу мне наполнил страстью,
Ум сомненьем взволновал?
Цели нет передо мною:
Сердце пусто, празден ум,
И томит меня тоскою
Однозвучный жизни шум [9, т. 2, с.50].

Такими горькими словами в трудную минуту отчаяния выразил Пушкин эту парадоксальность человеческого существования, его трагическую для нас загадочность.

Московский митрополит Филарет (Дроздов), уже при жизни прозванный Мудрым, встревоженный мотивами безверия, появившимися в поэзии Пушкина, дар которого он высоко ценил, написал поэту возражение в стихах:

Не напрасно, не случайно
Жизнь от Бога мне дана,
Не без воли Бога тайной
И на казнь осуждена.

Сам я своенравной властью
Зло из темных недр воззвал,
Сам наполнил душу страстью,
Ум сомнением взволновал.
Вспомнись мне, забытый мною!
Просияй сквозь сумрак дум,
И созиждется Тобою
Сердце чисто, светлый ум [14, с.22].

«Стихи христианина, русского епископа в ответ на скептические куплеты! – это, право, большая удача», – воскликнул Пушкин и, продолжая диалог, написал ответ митрополиту Филарету («В часы забав иль праздной скуки...», 1830 г.), завершавшийся таким четверостишием:

Твоим огнем душа палима
Отвергла мрак земных сует,
И внемлет арфе Серафима
В *священном ужасе* поэт [9, т. 2, 99. Курсив мой. – А. Ф.].

Этот заключительный аккорд является одним из высших взлетов творчества Пушкина, свидетельствуя в то же время о полном умиротворении его мятущейся души, ощутившей снова радостную красоту жизни после пережитой им внутренней бури.

Поэтический диалог Пушкина с митрополитом Филаретом был, конечно, знаком Тургеневу. И отголосок ответа Пушкина звучит в известной сцене соборования Базарова. Вспомним эти строки из романа Тургенева:

«Перемена к лучшему продолжалась недолго. Приступы болезни возобновились. Василий Иванович сидел подле Базарова. Казалось, какая-то особенная мука терзала старика. Он несколько раз собирался говорить – и не мог.

– Евгений! – произнес он наконец, – сын мой, дорогой мой, милый сын!

Это необычайное воззвание подействовало на Базарова... Он повернул немного голову и, видимо стараясь выбиться из-под бремени давившего его забвения, произнес:

– Что, мой отец?

– Евгений, – продолжал Василий Иванович и опустил на колени перед Базаровым, хотя тот не раскрывал глаза и не мог его видеть. – Евгений, тебе теперь лучше; ты, Бог даст, выздоровеешь; но воспользуйся этим временем, утешь нас с матерью, *исполни долг*

христианина! Каково-то мне это тебе говорить, это ужасно; но еще ужаснее... ведь навек, Евгений... ты подумай, каково-то...

Голос старика прервался, а по лицу его сына, хотя он и продолжал лежать с закрытыми глазами, *проползло что-то странное*» [12, с.391. Курсив мой. – А. Ф.].

И далее: «Когда его соборовали, когда святое миро коснулось его груди, один глаз его раскрылся, и, казалось, при виде священника в облачении, дымящего кадила, свеч перед образом что-то похожее на *содрогание ужаса* мгновенно отразилось на помертвелом лице» [12, с.396–397. Курсив мой.– А. Ф.].

Что же *странное проползло* по лицу Базарова, и о каком *ужасе* идет у Тургенева речь? Некоторые известные тургенеvedы (например, А.И. Батюто и Г.Б. Курляндская) считают, что «Базаров до конца остается приверженцем атеистического учения <...> Все это подтверждается картиной смерти Базарова, который до последней минуты противился признанию Бога и морали смирения. <...> Содрогание ужаса перед мировой пустынностью, перед абсурдом жизни – именно в таком состоянии полной безнадежности Базаров встретил смерть» [5, с.33–34].

Ю.В. Лебедев, напротив, считает, что последние минуты жизни Базарова овеяны у писателя духом пушкинской поэзии. Присутствует он и в этом эпизоде. Тургенев намекает на тот «*священный ужас*», о котором Пушкин говорит в заключительной строке своего послания:

И внемлет арфе Серафима
В *священном ужасе* поэт» [6, с.281].

Явные переключки находим и в сценах смерти Ленского и Базарова:

Его уж нет. Младой певец
Нашел безвременный конец!
Дохнула буря, цвет прекрасный
Увял на утренней заре,

Потух огонь на алтаре!.. [9, т.3, 102. Курсив мой. – А. Ф.].

Есть несомненная связь между образами «алтаря» в пушкинском тексте и «умирающей лампы» в тексте Тургенева, где, обращаясь к Одинцовой, Базаров говорит: «Дуньте на умирающую лампаду, и пусть она погаснет» [12, с.396]. Эти образы очень близки и символичны. А далее читаем у Пушкина:

Тому назад одно мгновенье
В сем сердце билось вдохновенье,

Вражда, надежда и любовь,
Играла жизнь, кипела кровь:
Теперь, как в доме опустелом,
Все в нем и *тихо и темно*;
Замолкло навсегда оно,
Закрыты ставни, окна мелом
Забелены. Хозяйки нет.

А где, Бог весть. Пропал и след... [9, т. 3, 103. Курсив мой. – А. Ф.].

Вспомним последние слова Базарова, после которых ему «уже не суждено было просыпаться»: «И довольно! – промолвил он и опустил на подушку. – Теперь... *темнота...*» [12, с.396].

Не только творчество великого поэта помогало Тургеневу создавать неповторимые художественные образы. Последние минуты жизни Пушкина, как нам кажется, тоже нашли отражение в романе «Отцы и дети». Подробности дуэли и кончины Пушкина были Тургеневу хорошо известны. Его друг П. В. Анненков в знаменитых «Материалах для биографии Пушкина» приводил чрезвычайно много документальных данных и воспоминаний друзей и очевидцев о кончине поэта.

Тургенев принимал живое участие в работе Анненкова, помогал ему разумными советами, когда у Анненкова возникли затруднения при описании последних дней жизни Пушкина. Свет и тьма напряженно боролись тогда в поэте, пока он не победил своих сомнений, и солнце истины не озарило его смятенную душу. Жуковский пишет, что когда все поняли, что это конец, он предложил Пушкину «исполнить долг христианина». Это своеобразный речевой штамп, означавший в XIX веке предсмертную исповедь и причастие. К некоторому изумлению, пишет Жуковский, Пушкин с легкостью согласился. Когда доктор И.Т. Спасский спросил, за кем из батюшек послать, Пушкин ответил: «Возьмите первого ближайшего священника» [2, с.233]. Послали за отцом Петром из Конюшенной церкви. Пушкин мог бы потребовать митрополита или святого. А он – первого попавшегося батюшку. Вот такое умение открыться простому приходскому священнику, не искать особо одаренных, особо гениальных – признак хорошей церковности человека [2, с.264].

Из воспоминаний княгини Е.Н. Мещерской (дочери Карамзина) узнаем следующее: «Он [Пушкин – авт.] исполнил долг христианина с таким благоговением и таким глубоким чувством, что даже

престарелый духовник его был тронут и на чей-то вопрос по этому поводу отвечал: “Я стар, мне уже недолго жить, на что мне обманывать? Вы можете мне не верить, когда я скажу, что я для себя самого желаю такого конца, какой он имел”» [2, с.234]. Так потрясла священника глубина покаяния Пушкина.

И Пушкин, и Базаров в последние минуты жизни смогли сделать огромный, решающий рывок к Богу, чтобы душа могла «непостыдно и мирно» разлучиться с телом. Промысел Божий выводит Базарова из замкнутого круга бытия, в котором тот жил эгоистично, исключительно ради себя. Внутреннее «я», разбуженное и потрясенное страданием, разрывает окостеневшую скорлупу грехов. Базаров прорывается через непреодолимую пропасть между собой и своими близкими. Он вдруг начинает чувствовать страдания окружающих, которые терзаются из-за него, сострадавая его мучениям.

Базаров просит родителей, «в которых религия сильна», «поставить ее на пробу» [12, с.389]. И в этой фразе умирающего Базарова нет ни тени иронии, едва ли уместной на смертном одре. Слезная капля, *проползшая* по лицу героя, или, как говорил Варсонофий Великий, этот «медный обол», совсем вроде ничтожный, «малая верига», становится залогом того, что Господь соединяется с душой и искореняет зло, которое присутствует в ней [8, с.67].

Добрыми делами оказались слезы раскаяния, проползшие по лицу, и милосердие, которое Базаров неожиданно проявил к своим родным. Ему, вероятно, вообще впервые стало их жалко, захотелось уберечь от боли. А милосердие – критерий человечности, причастности и сродности Богу: «Будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд» (Лука. 6, 36). Базаров согласился исполнить *долг христианина*, хотя и просил «подождать». И хотя пути Господни неисповедимы, хочется верить, что и для Базарова последний день стал Пасхой – переходом от духовной смерти к воскресению. Православные исповедуют, что души людей, которые покались и причастились, но не успели до смерти принести достойные плоды покаяния, живут в надежде на помилование и не страдают. Слезы – внезапное и острое осознание несовершенства и греховности, которое открылось внутреннему взору. Это и есть покаяние как акт внезапного прозрения, раскаяния и слезного очищения.

Для Базарова болезнь и смерть явились сразу и судьбоносной ситуацией, и импульсом для переоценки ценностей, и почвой для покаяния, и стимулом духовного роста. В свои последние минуты

Базаров буквально перерос себя, поднялся над собой и над трагичностью ситуации. Смысл был внесен, казалось бы, в окончательно потерянную жизнь. «Поглощена смерть победою», – свидетельствует апостол Павел (1 Кор.,15:54). «И сия есть победа, победившая мир, вера наша», – благовествует апостол Иоанн Богослов (1 Ин,5:4).

Тургенева почему-то привыкли считать неверующим, некоторые исследователи даже прямо называют его атеистом. Да, религиозное чувство Тургенев считал талантом, который дается человеку с рождения. Себя он относил к «неимущим», но жил надеждой обрести веру. Еще в первом своем произведении «Стено» он признался: «Как неба жажду веры... жажду долго, / А сердце пусто до сих пор...». Характерно также одно место из письма Е.Е. Ламберт от 15 (27) ноября 1861 года: «Но я еще не теряю надежды» [11, с.306]. Эти слова, написанные самим Тургеневым в зените его духовной жизни, раскрывают существо его религиозной природы. Он не отчаивается, а значит, ищет веры. Эти слова служат ключом для понимания, какое место занимала религиозная проблема в душе Тургенева. Религия ставится рядом с высоким развитием гражданственности, науки и искусства – на равных правах, как высшая сила, дающая идеал.

Тургенев-писатель служил христианскому вероучению. Это служение не исчерпывается созданием образа религиозно одаренной девушки Лизы Калитиной или образом праведницы Лукерьи, и даже созданием образа Христа в прозаическом стихотворении. Жажда Бога открывается ему в признании Любви как сущности жизни, как ее Духовного Первоначала.

Причем Тургенев, с одной стороны, опирается на Пушкина, сверяет психологическую убедительность своих героев с образцами, данными в его произведениях, а с другой – развивает, обогащает пушкинскую мысль, наблюдая современную жизнь и ее специфические проблемы. В этом – глубокая приверженность пушкинской традиции, признание величия и гениальности Пушкина, проложившего пути последующей русской литературе.

Список литературы

1. Батюто А.И. Творчество И.С. Тургенева и критико-эстетическая мысль его времени. – Л., 1990.

2. Вересаев В.В. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. Пушкин в жизни. – М.: Правда, 1990.
3. Григорьев Аполлон. Литературная критика. – М., 1967.
4. Грузинский А.Е. И.С. Тургенев (личность и творчество). – М., 1918.
5. Курляндская Г.Б. И.С. Тургенев. Мировоззрение, метод, традиции. – Тула: 2001.
6. Лебедев Ю.В. Роман И.С. Тургенева «Отцы и дети» (истоки замысла, трагический смысл конфликта) //Тургенев И.С. «Отцы и дети». Роман. – М., 1996.
7. Лебедев Ю.В. Художественный мир А.С. Пушкина и русская мысль // Филология и школа. Выпуск 1. – М., 2003.
8. Осипов А.И. Посмертная жизнь. – М., 2007.
9. Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: В 9-ти т. – М., 1954.
10. Страхов Н.Н. Литературная критика. – М., 1984.
11. Тургенев И.С. Полное собрание сочинений и писем: В 28-ми т. Письма в 13 т. – Т. 4. – М.; Л., 1964.
12. Тургенев И.С. Полное собрание сочинений и писем: В 28-ми т. Сочинения в 15 т. – Т. 8. – М.; Л., 1964.
13. Тургенев И.С. Полное собрание сочинений и писем: В 28-ми т. Письма в 13 т. – Т. 1.– М.; Л., 1964.
14. Филарет, митрополит Московский и Коломенский. Творения. – М.: Отчий дом, 1994.

Грузинский конкордат и система конкордатного права

УДК 26/28

Протоиерей Александр Яровой,
кандидат богословия, доцент
кафедры библеистики и богословия БДС (с м/н),
Яровая И.М.
Россия, г.Белгород
dubovoe@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о формах церковно-государственных отношений в православной Грузии. Затрагиваются вопросы восстановления суверенитета Грузии, дополнение в Конституции 2002г., согласно которому между государством Грузия и Автокефальной Православной Апостольской Церковью Грузии устанавливаются конкордатные отношения. Раскрывается термин «конкордат». Делается вывод о том, что система конкордата является наиболее универсальной моделью правового

регулирования государственно-церковных отношений не только в Католической Церкви.

Ключевые слова: конкордатное право; Церковь; государство; Грузия; Автокефальная Православная Апостольская Церковь Грузии; конкордат; государственно-церковные отношения.

Georgian concordat and the system of concordat law

Archpriest Alexander Yarovoj
theology Ph.D.,
assistant professor of the department of
Bible study and theology
of the BOS (with m/o)
Russia, Belgorod
dubovoeh@yandex.ru

Annotation. In the article a question about forms of Church-state relations in the Orthodox Georgia is examined. Questions of restoration of the sovereignty of Georgia are mentioned, as well as the addition to Constitution of 2002, according to which concordat relationship between the State of Georgia and the Georgian Apostolic Autocephalous Orthodox Church have been established. The term of "concordat" is explained. It is concluded, that the concordat system is the most universal model of legal regulation of Church-state relations, not only in the Catholic Church.

Key words: concordat law; the Church; state; Georgia; the Apostolic Autocephalous Orthodox Church of Georgia; concordat; Church-state relations.

Рассмотрение института конкордатного права вызывает сегодня интерес не только с точки зрения узкого круга специалистов канонического права, но и для любого человека, интересующегося или сталкивающегося с формами взаимодействия государства и церкви. Интересно наблюдать, какие формы сегодня приобретают церковно-государственные отношения не только в странах, где преобладают нехристианские конфессии или христианская, но не православная вера, но на сегодняшний день очень разная картина церковно-государственных отношений даже в странах, где преобладает

православное население. Из постсоветских стран особый интерес в этом плане для изучения, и не только для изучения, а и для извлечения полезного опыта, вызывает Грузия.

Я не ставлю здесь целью раскрыть политическое становление независимости Грузии в современном периоде, хотя, конечно, можно провести и параллели со становлением православного самосознания церкви и грузинского народа как такового. Ограничусь тем, что напомним, что Грузия объявила бойкот знаменитому референдуму от 17 марта 1991 года о распаде СССР и назначила на 31 марта референдум по поводу восстановления своего суверенитета. Грузины должны были ответить на вопрос: «Желаете ли вы восстановления независимости на основании Акта независимости 26 мая 1918 года?» [1, 136–137]. На основании результатов референдума 9 апреля 1991 года было объявлено о восстановлении суверенитета Грузии. Конечно, всё здесь не могло пройти гладко. В ответ на объявление независимости руководство СССР, а после его распада – Российской Федерации активно поддерживало абхазский и осетинский сепаратизм. Конфликт, как мы знаем, движется и до сегодняшнего дня. Была свергнута власть Звиада Гамсахурдиа, что по времени совпало с распадом Советского Союза. В Грузии вспыхнула гражданская война, а потом ещё более громкий конфликт с Россией. Э. Шеварднадзе, пришедший к власти после свержения З. Гамсахурдиа, смирился с существованием сепаратистских режимов Абхазии и Южной Осетии [2].

Возвращаясь к теме, 30 марта 2002 года грузинский парламент внес в Конституцию дополнение, согласно которому между государством Грузия и Автокефальной Православной Апостольской Церковью Грузии устанавливаются конкордатные отношения, которые будут регулироваться специальным Конституционным соглашением.

Здесь считаю нужным раскрыть термин «конкордат». Конкордат (от средневекового лат. *Concordatum* – «соглашение», от лат. *Concordo* – «нахожусь в согласии») – по канонической терминологии договор между папой римским как главой Римско-католической церкви и каким-либо государством, регулирующий правовое положение Римско-католической церкви в данном государстве и его отношения с Папским престолом, а договоры с другими странами называются *конвенциями*. Снова подчеркиваю, что во всех учебниках права, конкордат это именно договор между

католической церковью и государством, в котором она находится [3]. Президент Шеварднадзе тогда отметил, что «права других религиозных организаций и атеистов» не будут ущемлены [4]. Более крепкую оппозицию, как увидим впоследствии, смогли организовать «представители» Армянской Григорианской Церкви. Но это будет потом, а пока за принятие проголосовало абсолютное большинство, а именно 188 депутатов грузинского парламента. На протяжении более 10 лет в рамках курса «Каноническое право» я рассказываю студентам нашей семинарии и социально-теологического факультета о грузинском конкордате, и нужно отметить, с каким восхищением и изумлением, причем до сегодняшнего дня, воспринимают слушатели положения этого документа. Как те, кто жили и учились с нами на протяжении 70 лет в одних и тех же вузах, в одной и той же системе, смогли принять такой основополагательный православный конституционный документ? То есть документ первого уровня. Вот лишь некоторые положения конкордата:

- Духовные лица не подлежат призыву в армию.
- Представители духовенства имеют право не давать показания по фактам, которые им доверили как духовным наставникам или которые им стали известны.
- Государство признает брак, зарегистрированный Церковью.
- Государство обеспечивает создание института военных священников в армии.
- Государство обеспечивает создания института капелланов в тюрьмах.
- Учебные программы предмета по православному вероисповеданию и кандидатуры преподавателей утверждает Государство по представлению Церкви.
- Государство и Церковь имеют право осуществлять совместные программы социального обеспечения.
- Имущество Церкви освобождено от налога на землю и от налога на имущество.
- Собственность Церкви и другие имущественные права защищены законом.
- Государство не имеет права отчуждать от Церкви ее имущество.
- Церковь имеет право получать пожертвования, а также доходы от передачи своего имущества в аренду.

– Государство признает церковным имуществом находящиеся на территории Грузии православные храмы и монастыри, земельные участки, на которых они расположены, а также руины.

– Государство признает собственностью церкви церковные ценности, которые хранятся в музеях и хранилищах.

– Государство обязуется частично возместить Церкви ущерб, нанесенный ей в XIX–XX вв., особенно в 1921–1990-х годах.

– Дванадцатые праздники (12 великих праздников) объявляются праздничными и выходными днями [3].

В дальнейшем я неоднократно спрашивал у грузин, встречая их на Афоне, как духовных лиц, так и высоких чиновников, как они смогли принять такой документ. Ведь у них, как и у нас, в Конституции представлена одна крайность – ультралиберальная, в соответствии с которой положение православия ничем не отличается от обычной религиозной группы, а подчас даже и секты. И как только мы пытаемся поднять голову, указать на духовные болезни общества, нас пытаются пресечь Конституцией. Грузины лишь скромно пожимают плечами и отвечают, что Грузия – православная страна с православными людьми и православными традициями.

Снова возвращаясь к Конкордату и его практическому воплощению, так вот он был отправлен на экспертизу в Парламентскую ассамблею Совета Европы на предмет соответствия Соглашения международным нормам, хотя по уверениям грузинских юристов это и не носило обязательного характера, так как многолетняя практика заключения конкордатов между различными государствами и Католической Церковью указывает на их легитимность. Только за время нынешнего понтификата Ватикан заключил около 60 двухсторонних дипломатических договоров с рядом европейских стран. В ответ на принятые парламентом решения четыре христианские церкви Грузии объединились для лоббирования своих интересов: Армянская апостольская Церковь в Грузии, Римско-Католическая Церковь в Грузии, Евангелическо-лютеранская церковь в Грузии и Баптистская церковь Грузии.

Эти Церкви стремились добиться либо принятия специального Закона о религиозных объединениях, либо установления простых договорных отношений (а не конституционных соглашений) между государством и всеми без исключения религиозными организациями. Они боялись, что Грузинская Православная Церковь, добившись конституционного соглашения, вообще попытается заблокировать

заключение соглашений между государством и другими религиозными организациями. При Шеварднадзе у них ничего не получилось, а когда в 2004 году президентом Грузии был избран Михаил Саакашвили, лоббирование возобновилось.

История Конкордата получила в Грузии продолжение в 2011 году, так же очень интересное для нас. 10 июля 2011 г., после окончания службы, тысячи верующих из всех храмов Тбилиси двинулись к собору Святой Троицы. Это была реакция на то, что президент Грузии Саакашвили, после визита министра иностранных дел Армении, несмотря на личную просьбу Патриарха, подписал закон о том, что не только православие, но и другие религиозных организации в Грузии обладают ровно такими же правами, как и объекты частного права. А именно принятие парламентом поправок в Гражданский кодекс о присвоении юридического статуса всем религиозным объединениям, пользующихся подобным статусом в странах-членах Совета Европы. Телевизионные программы на уровне ток-шоу обсуждают аналогии, связанные со становлением Церкви, по словам многих грузин, торжество православия выражается и в том, что только Грузинская Православная Церковь должна иметь конституционное соглашение с государством, а поэтому не приветствуется заключение конституционных соглашений и других правовых соглашений с иными конфессиями. Грузинская Православная Церковь является традиционной Церковью в Грузии, и абсолютное большинство населения принадлежит именно к ней. Священник Петре Кварацхелия публично требовал от властей покаяния, говоря, что речь идет о защите православия как религиозной идентичности народа, основе языка и даже Родины. (Для примера, анализа и сравнения с нашими российскими реалиями напомним Статью 14 Конституции РФ: 1. Российская Федерация – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. 2. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом.)

На городских форумах Грузии активно обсуждалась возможность объявления анафемы существующей власти. Очень скоро Саакашвили лишится президентского поста, против него возбудят уголовные дела, а он сам сбежит на украинский майдан готовить почву для либеральных свобод, в том числе и церковных.

В заключение еще несколько слов о системе конкордата как наиболее универсальной модели правового регулирования

государственно-церковных отношений, и, как видим, не только в католической церкви. Хотя исторически мы знаем конкордатные отношения именно между Апостольской Столицей и каким-либо государством. Особенность любого международного договора заключается в том, что в нем паритетное соглашение должно отражать равных участников договора. В действующем международном праве только католическая церковь, единственная из всех религиозных обществ, обладает такой правосубъектностью международных отношений. Первым считается Вормский конкордат как договор между римским папой Калистом II и императором Римской империи Генрихом V, завершившее борьбу за так называемую инвеституру. Заключен 23 сентября 1122 года в Вормсе. Ратифицирован на Первом Латеранском соборе (1123 год) (вопросы в назначении церковных иерархов, правового и социального положения епископов, которые входили одновременно и в церковную, и в феодальную иерархию).

Следующим был Болонский конкордат – соглашение между французским королём Франциском I и римским папой Львом X, заключенное 18 августа 1516 г. в Болонье.

Проведенный анализ позволяет констатировать тот факт, что заключенные конкордаты до начала XIX века исходили из принципа примата духовной власти над светской. Однако подобная тенденция была прервана конкордатом Наполеона, заключенным 15 июля 1801 года, по которому Рим признавал новую французскую власть, католицизм был объявлен религией большинства французов.

В феврале 1929 г. в Латеранском Апостольском Дворце кардиналом Пьетро Гаспарри и премьер-министром Италии Муссолини были заключены Латеранские соглашения, представляющие собой систему договоров между Святым Престолом и итальянским государством. Структурно эта система состоит из договора, финансовой конвенции и конкордата. Договор признаёт: 1. Католицизм «единственной государственной религией» Италии (ст. 1); 2. Светский суверенитет Святого Престола, включая международные дела (ст. 2); 3. Предусматривает формальное признание за Ватиканом статуса суверенной территории.

20 июля 1933 г. был заключен конкордат между Германией и Святым Престолом, определивший свободу церкви в решении внутренних вопросов. Во-первых, предоставлением широких возможностей для католического образования, во-вторых, расширением сферы применения церковного брака.

Россия также побывала в качестве контрагента конкордата, подвигли к этому исторические процессы, стремительно протекавшие в XVIII веке, – вхождение в состав Российской империи земель с преимущественно католическим населением, в частности Литвы и западной части Белоруссии, в результате третьего раздела Польши.

Анализ содержания заключаемых Апостольской Столицей после II Ватиканского собора (1962–1965 гг.) двусторонних документов, датированных 1960–2000 годами (с Мальтой, Перу, Испанией, Польшей, Словакией и т.д.), позволяет констатировать очевидный селективный подход Ватикана к политике заключаемых соглашений.

На сегодняшний день Святым Престолом заключено более 60 двусторонних дипломатических договоров. В собственном смысле слова в современный период конкордат был заключен только с Польшей в 1993 г. До сих пор ведутся переговоры между Святым Престолом и республикой Беларусь.

Список литературы

1. Ведомости Верховного Совета Грузинской ССР. – Тб., 1989.
2. Гражданская война в Грузии, 1991-й г. (отрывки из книги С. Жидкова «Бросок малой империи»). [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://ibegeo.livejournal.com/49067.html>
3. Грузинский конкордат. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.archipelag.ru/ru_mir/religio/gko/questions/concordat/
4. Конкордат. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://enc-dic.com/word/k/Konkordat-12243.html>
5. Щипков А. Соборный двор. Публицистические статьи (1991–2001). [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://samlib.ru/s/shipkow_a_w/cathedrallyard.shtml

И.А. Бунин и И.С. Шмелев: к вопросу оппозиции «внешнего» - «внутреннего»

УДК 26/28

Полторацкая С.В.
кандидат филологических наук, доцент кафедры
социально-гуманитарных дисциплин
БДС (с м/н)
Россия, г. Белгород
poltoratskaya@bsu.edu.ru

Аннотация. В статье рассматривается вопрос об отражении личности автора в художественном произведении. Анализируются произведения И.А. Бунина и И.С. Шмелева. В результате анализа ряда теоретических работ делается вывод о том, что авторская субъективность присутствует в произведениях художественного творчества, хотя и не всегда приковывает к себе внимание.

Ключевые слова: писатель; художественный образ; оппозиция «внешнего-внутреннего»; художественное произведение; автор; литературоведение; М.М. Бахтин; И.А. Бунин; И.С. Шмелев.

I.A. Bunin and I.S. Shmelev: about a question of "external" - an "internal" opposition

Poltoratskaya S.V.
candidate of philology,
assistant professor of the department of
social and humanitarian disciplines
of the BOS (with m/o)
Russia, Belgorod
poltoratskaya@bsu.edu.ru

Annotation. In the article a question about reflection of an author's person in a piece of art is examined. Works of I.A. Bunin and I.S. Shmelev are analyzed. As a result of analysis of a row of theoretical investigations it is concluded that the author's subjectivity is present in pieces of art, but it doesn't always attract an attention.

Key words: a writer; an artistic image; opposition of "outside-inside"; a piece of art; an author; literary studies; М.М. Bakhtin; I.A. Bunin; I.S. Shmelev.

В творчестве писатель, как человек особого рода, имеет возможность возвыситься над собой, выйти за пределы самого себя, оценить свою позицию по отношению в Богу. Каждый большой художник, являясь самоценной и уникальной личностью, интересной современникам и потомкам, в своих произведениях поднимает вопросы о том, кто такой человек, откуда он пришел, в каком

направлении движется, каково его предназначение. Личность писателя не может быть изолирована от его творений. Характеры героев в большей или меньшей степени зависимы от личностной позиции автора, его взгляда на мир, его концепции человека. Трудно назвать писателя, в творчестве которого не было попытки создания автобиографического героя с разной степенью достоверности и сближения с личностью и образом самого автора. Необходимым условием в этой связи для нас будет восстановление образа писателя, который составляет не только внешний облик человека, но и его привязанности, идеалы, вера, философия жизни, трансформированные прямо или косвенно в художественных образах

Оппозиция «внешнего - внутреннего» лежит в основе системы христианского понимания мира и человека. Внешняя сторона человека, по нашему мнению, - это портрет, речь, манеры, поступки – то, что определяет семантику слова «внешность», а внутреннее содержание представляет собой духовный мир (идеалы, ценности, вера), т. е. то, что называют наполнением человеческой души. Внешнее и внутреннее в комплексе представляет собой целостную личность, причем внешние качества находятся в тонкой зависимости от внутреннего состояния души, но тем не менее не всегда приоткрывают завесу тайны над внутренним состоянием человека. Говоря о том, что у кого-то красивое лицо, мы не сможем утверждать, что так же прекрасна его душа. Такая же тонкая связь существует и между автором и его произведением.

Проблема автора – одна из центральных и основных в науке о литературе. Л. Толстой говорил, что «автор – цемент, который связывает всякое художественное произведение в одно целое и оттого производит иллюзию отражения жизни, есть не единство норм и положений, а единство самобытного нравственного отношения к предмету<...> Что бы ни изображал художник: святых, разбойников, царей, лакеев, мы ищем и видим только душу самого художника» [11, с.170].

Примечательно в этом ключе высказывание великого классика Ф. Достоевского: «Истинный художник <...> в картине ли, в рассказе ли, в музыкальном ли произведении непременно будет он сам, он отразится невольно, даже против своей воли, выскажется со всеми своими взглядами, со своим характером, со степенью своего развития. Это не требует и доказательств» [5, с. 253, т. XIX].

В литературоведении особое внимание обозначенному вопросу уделял известный ученый М. Бахтин. Он писал: «Автор произведения присутствует только в целом произведении, и его нет ни в одном выделенном моменте этого целого, менее же всего в оторванном от целого содержании его. Он находится в том невыделенном моменте его, даже содержание и форма сливаются, и больше всего мы ощущаем его присутствие в форме» [1, с. 305].

При существующем многообразии подходов к толкованию категории *автора* литературоведы сходятся в том, что выделяют следующие составляющие: автор как создатель произведения, частично изображенный автор и образ автора. В дальнейшем изложении мы будем употреблять понятие *автор* преимущественно в отношении создателя произведения, который выражает определенный взгляд на действительность, посредством своего произведения.

Примечательно в этом отношении высказывание М. Бахтина: «В произведении всегда есть два героя – объективированный автор, который всегда присутствует в произведении и собственно герой. Это две предметно-волевые установки, два контекста. Контекст героев (или героя) утверждается активным контекстом автора и читателя» [2, с. 315].

Эта мысль перекликается с рассуждениями В. Халазева. Он подчеркивает, «что авторская субъективность организует произведение, порождает его художественную целостность. Автор не просто присутствует, но и доминирует в любых формах художественной деятельности» [12, с. 39].

Анализ ряда теоретических работ позволяет сделать вывод о том, что авторская субъективность присутствует в произведениях художественного творчества, хотя и не всегда приковывает к себе внимание. Б.О. Корман указывает, что наиболее простым явлением являются случаи, когда субъект речи прерывает повествование и высказывает какие-либо суждения, мысли, оценки. Подобное появление авторского «я» свойственно произведениям как И.А. Бунина, так и И.С. Шмелева, особенно в автобиографическом жанре. Литературоведы называют подобное явление в литературе непосредственным присутствием автора. Но нередко авторская субъективность проявляется через опосредованную форму (герои, ситуации, пейзаж, лирические отступления). Все это дает основание исследовать тонкое взаимодействие *автора* и *героя* в художественном произведении, обнаружить различные формы присутствия автора в

тексте и выявить авторскую позицию. Вглядываясь в мир человека в творчестве Бунина и Шмелева, далее мы коснемся авторской позиции в автобиографических произведениях заявленных писателей.

Читателю зачастую интересна личность писателя, события его жизни, мировоззрение. Однако биографические данные, воспоминания современников, письма и дневники не единственный ключ к пониманию творений художника. Тем не менее сведения о личности писателя не просто интересны, но и значимы для исследователей, в особенности для изучения автобиографических произведений.

Имя Ивана Бунина более знакомо широкому кругу читателей, а, следовательно, и знаком его портрет. Тонкие черты лица, строгий профиль, аристократический взгляд. Вглядываясь в фотографию, мы пытаемся представить грациозность его движений. Близко знавший писателя Н.А. Телешов вспоминает: «Бунин представлял собою одну из интересных фигур на «Среде». Высокий, стройный, с тонким умным лицом, всегда хорошо и строго одетый, любивший культурное общество и хорошую литературу, много читавший и думавший, очень наблюдательный и способный ко всему, за что брался, легко схватывающий суть всякого дела, настойчивый в работе и острый на язык, он врожденное свое дарование отграничил до высокой степени. Литературные круги и группы, с их разнообразными взглядами, вкусами и искательством, все одинаково признавали за Буниным крупный талант, который с годами все рос и креп, и когда он был признан в почетные академики, никто не удивился; даже недруги и завистники ворчливо называли его «слишком юным академиком», но и только. Наши собрания Бунин не пропускал никогда и вносил своим чтением, а также юмором и товарищескими остротами много оживления» [10, с. 95]. Это портрет молодого Бунина. А вот Бунин на исходе жизни, французская писательница Ум-эль-Банин вспоминает: «Иван Алексеевич держался исключительно прямо, несмотря на то, что ему исполнилось 75 лет. Очень красив, статен и элегантен, у него были прекрасные седые волосы. Он казался царственно величав, выражение лица у него часто было надменное. Надменность Бунин надевал, как тогу, чтобы показать дистанцию, отделяющую гения от простых смертных» [7, с. 13].

Иван Шмелев менее популярен среди широких масс, но православный читатель его хорошо знает и любит. Профессор А.П. Черников в своем исследовании говорит о тонкой связи личности

писателя с его творческой направленностью: «Творчество Шмелева находилось в эпицентре идейно-эстетических исканий русской реалистической прозы <...> Оно также несет в себе яркий отпечаток его личности, индивидуальных черт художественного почерка и характера. Как человек И.С. Шмелев был воплощением порядочности и предельного уважения к людям. Чрезвычайно импульсивный и общительный, со страстным темпераментом и чувством юмора, искренний, прямой и деликатный – таким запомнился собратьям по перу этот «неистовый Роланд», как метко назвал однажды Шмелева А. Серафимович в письме к А. Кипену, подчеркнув при этом: «Милый человек и на редкость честный писатель». А вот свидетельство Н. Клестова, хорошо знавшего Шмелева и находившегося с ним многие годы в дружеских отношениях: «С внешней стороны Иван Сергеевич совсем не похож был на писателя: коротко стриженные волосы, маленькая темная борода, небольшие усы. Глубоко впавшие серые глаза, большой утиный нос – тип провинциального учителя или чиновника консистории. Но как преображалось это лицо, когда Иван Сергеевич говорил об искусстве и литературе! Волнуясь, он говорил горячо, искренне, как говорится, «от души». Речь свою пересыпал образными сравнениями и словами своих персонажей...» [13, с. 127-128].

О личности писателя хорошо сказал часто общавшийся с ним публицист Владислав Маевский: «Я с трудом решаюсь говорить о характере Ивана Сергеевича. Я знаю, что не сумею достаточно ясно рассказать про глубокое благородство его души, про его доброту и сердечность; не сумею передать этот оттенок поэзии и трогательной грусти, которыми веяло от всей его личности. Его чрезвычайная мягкость, благородное изящество всего его душевного облика делали его обаятельным человеком.

Он не был способен ни на какое дурное движение душевное. Основная черта его была необыкновенное уважение человеческого достоинства во всяком человеке...» [13, с. 240].

Совсем другим представился И.С. Шмелев В.Н. Муромцевой–Буниной при первом знакомстве: «Хозяин дома, драматург Разумовский, собрал московских писателей на пьесу Шмелева. Была ли это «Среда» или просто литературный вечер? В памяти встают уютная квартира во втором этаже (по-русски) деревянного дома, гостеприимные хозяева, обильный ужин с горячими закусками. Но ярче всех я вижу Ивана Сергеевича Шмелева. Небольшого роста с

нервным асимметричным лицом, с волосами ежиком, с замоскворецкими манерами, он произвел впечатление колючего и самолюбивого человека. Видимо, он волновался и был рад приступить к чтению. Содержание пьесы выпало у меня из памяти, но, вероятно, что-то из военной жизни, так как один герой был денщик. Ян после чтения сказал:

-Вот у вас денщик говорит: «Так что, ваше благородие», - уж очень это истрепано, во всех анекдотах...

Шмелев неприятным тоном:

- А что ж, ему по-французски, что ли, говорить прикажете?

Было не в обычае услышать такой тон среди писателей. Конечно, у Яна пропала охота делать дальнейшие замечания»[8, с. 104].

Позднее, в эмиграции, В.Н. Бунина представит Шмелева уже в другом свете: «Ив<ван> С<ергеевич> трогательно учится по-английски. В нем как бы два человека: один – трибун, провинциальный актер, а другой – трогательный человек, любящий все прекрасное, доброе, справедливое» [3, с.95, т. II].

Живое представление образа писателя в сознании читателя будит воображение и помогает прочувствовать авторскую позицию, восприятие которой хотя и будет субъективным, тем не менее сблизит читателя к автору. Согласимся с рассуждением по этому поводу М. Бахтина: «Наружность нельзя брать изолированно по отношению к словесно-художественному творчеству; некоторая неполнота чисто живописного портрета здесь восполняется целым рядом моментов, непосредственно примыкающих к наружности, малодоступных или совсем недоступных изобразительному искусству: манеры, походка, тембр голоса, меняющееся выражение лица и всей наружности в те или иные исторические моменты жизни человека, выражение необратимых моментов, события жизни в историческом ряду ее течения, моменты постепенного роста человека, проходящего через внешнюю выраженность возрастов; образы юности, зрелости, старости в их пластически-живописной непрерывности – моменты, которые можно обнять выражением: история внешнего человека» [1, с. 61-62].

В русле этих рассуждений в сознании возникают автобиографические персонажи Алексея Арсеньева («Жизнь Арсеньева» И.А. Бунина) и Вани («Богомолье», «Лето Господне» И.С. Шмелева). Особенно показателен герой Бунина, изображенный

писателем в разные периоды жизни (младенчество, детство, отрочество, юность, молодость) и поставленный в разные жизненные ситуации (познание мира, потеря близких, разрыв с домом, знакомства, расставания, путешествия, любовь). Форма подачи материала, выбранная Буниным, такова, что автор будто бы рассказывает свою жизнь. Неудивительно, что с момента появления произведения в печати возник вопрос о его автобиографичности, несмотря на то, что писатель выступал против такой узкой интерпретации. Автобиографическая форма помогает автору не только «излить *свою* душу» (И.А. Бунин), но выявить в характере героя общечеловечески значимые черты, те общие законы бытия, по которым движется личность. Но Арсеньев – не Бунин, это художественный образ человека, чья история жизни создана на основе биографии самого писателя. Жизненная канва в романе (детские и отроческие впечатления, гимназические годы, пора становления творческой личности) используются Буниным для изложения нравственно-философской концепции целого поколения, для обобщенного воспоминания о счастливой жизни старой России. В работе над романом Бунин учитывает свой личный опыт, но при помощи смещения пространственно-временных пластов, нарушения логической последовательности, изменения естественного хода времени, введения непрототипических имен в итоге создает обобщенный портрет времени и собирательный образ современника, вспоминающего об ушедшем детстве, отрочестве, юности, близких каждому читателю.

«История внешнего человека» в «Жизни Арсеньева» показана как бы штрихами, не сразу, урывками, но в хронологической последовательности, которая однако относительна, так как является «вспоминательной», опосредованной. Именно «Жизнь Арсеньева» выделяется рядом исследователей как летопись человеческого бытия, так называемое «житие» героя-современника. Критик Г.В. Краснов точно определяет, что «Жизнь Арсеньева» по жанру «примыкает к жизнеописаниям, возникшим в литературе XX в. – «Жизнь Василия Фивейского», «Жизнь Человека» Леонида Андреева, «Жизнь Матвея Кожемякина» Максима Горького. Это произведения о человеческих судьбах в предреволюционные годы. Бунин это время связывал с мыслью о трагической судьбе России» [4, с. 247]. Утрата Родины подталкивает писателя к созданию книги, в которой воскрешаются милые сердцу образы, заново воссоздается потерянный мир, по-

новому проживает зарю своей жизни Человек, так загадочно похожий на автора. Бунин предостерегал увлекающегося читателя от смешения его собственной судьбы с жизнью героя. И.В. Одоевцева в воспоминаниях отмечает размышления писателя по этому поводу: «Вот все думают, что «Жизнь Арсеньева» - моя автобиография. Но я о многом, об очень многом, о самом тяжелом не писал. «Жизнь Арсеньева» гораздо праздничнее моей жизни. В ней много подтасовано и подтушено. А ведь никто не верит. И мне это неприятно» [9, с. 204]. Эту самую праздничность отмечает исследователь К.И. Зайцев, ставя книгу Бунина в противовес с произведениями Набокова: «Чрезвычайно мало книг, которые доставляют читателю *радость*. Чрезвычайно мало художественных произведений, оставляющих у читателя впечатление солнца, света, воздуха» (курсив К.И. Зайцева. – С.П.) [6, с. 403]. Многие историки, культурологи, а в том числе и писатели, отмечают огромную потребность русского человека в праздничности и идущей от нее радости и красоты. Это объясняется не только антиномией русского национального характера, но и тонкой зависимостью от национальной духовной культуры, ведь неслучайно в христианстве православие считается самой праздничной религией, созидающей не только внутреннюю, но и внешнюю красоту.

Как каждый художник, Бунин обладал обостренным чувством прекрасного, вследствие чего был утонченно восприимчив ко всему, что удовлетворяло его эстетический вкус. По справедливому замечанию М.М. Дунаева, красота и духовность для Бунина - одно, а осознание того, что красота дуалистична, что она может быть пособницей не только созидания, а также разрушения для Бунина невыносимо. Этот факт, по мнению исследователя, является одной из причин такого яростного неприятия писателем творчества Достоевского, о чем свидетельствует многочисленный ряд воспоминаний современников.

Концепция красоты Шмелева родственна бунинской: в большинстве случаев истина равна красоте. Любимые герои Шмелева наделены внешней красотой, равно как и внутренней (Катичка, няня - «Няня из Москвы», Даринька - «Пути небесные», Горкин - «Богомолье», «Лето Господне»). Однако писатель не всегда лишает внешней красоты характеры, отражающие темные стороны человеческого бытия. Например, Вагаев, предавший Дариньку испытанию «наваждением, горечью и соблазном сладким, дабы ввести

<...> в страшный грех любострастия и прелюбодеяния», не лишен внешней привлекательности: «Вагаев был сегодня блестящ необычайно: в белом ментике в рукава, опущенном бобровой оторочкой, весь снежно-золотистый, яркий, пушистый, гибкий, *обворожительный*. Его настойчивые, *черные глаза*, похожие на вишни, *любовались ею откровенно*, и Даринька это понимала. Лицо Вагаева было располагающее, открытое, ничего «страшно-грешного» не чувствовалось в глазах добродушно *усмешливых*, блестящих, мягких, вдруг обливавших лаской; было скуласто даже, без всякой писаной красоты, но могло чем-то нравиться, - *усмешкой* красивых губ, вырезом подбородка или той бойкой чернявостью, от ресниц и глаз, от чего-то неуловимого в их взгляде» (выделено нами. – С.П.) [14, с. 87-90, т.V]. Однако язык портретного изображения героя заставляет задуматься верующего человека над коварством внешних прелестей. Не случайно Даринька ищет в глазах героя чего-то «страшно-грешного», и Вагаев, оправдывая ее ожидания, предстает лукавым, насмешливым и обворожительным (т. е. наделенным бесовской силой, от «ворожить»).

Итак, категория красоты в творчестве исследуемых нами писателей представляет собой главный компонент осмысления мира человека, в свою очередь являясь еще и выражением авторской позиции художников. Подобное восприятие красоты было свойственно и классической литературе XIX века, которая восходит к православной традиции эстетизировать сакральное.

Список литературы

1. Бахтин, М.М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук / М.М. Бахтин. – СПб: Азбука, 2000.
2. Бахтин, М.М. Проблема текста// Бахтин М.М. Собр. соч.: В 7 т. / М.М. Бахтин.– М.: Русские словари, 1997. – Т. V.
3. Бунин, И.А., Бунина В.Н. Устами Буниных. Дневники / Сост. М. Грин, с предисл. Ю. Мальцева: В 2 т. – М.: «Посев», 2005.
4. Бунин, И.А.: *proet contra*: Личность и творчество Ивана Бунина в оценке русских и зарубежных мыслителей и исследователей: Антология/ Сост. Б.В. Аверина, Д. Риникера, К.В. Степанова, коммент. Б.В. Аверина, М.Н. Виролайнен, Д. Риникера, библиогр. Т.М. Двигятиной, А.Я. Лapidус. – СПб: Русский христианский гуманитарный институт, 2001.
5. Достоевский, Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. / Ф.М. Достоевский. – Л., 1979.
6. Зайцев, К.И. «Бунинский» мир и «сиринский» / К.И. Зайцев // И.А. Бунин: *proet contra*/ Сост. Б.В. Аверина, Д. Риникера, К.В. Степанова, коммент. Б.В.

Аверина, М.Н. Виролайнен, Д. Риникера, библиогр. Т.М. Двинятиной, А.Я. Лapidус. – СПб.: РХГИ, 2001.

7. Коваленко, Ю.И. Иван Шмелев // Коваленко, Ю.И. Москва – Париж: Очерки о русской эмиграции. Профили и силуэты/ Ю.И. Коваленко. – М.: Известия, 1991.

8. Муромцева–Бунина, Н.В. Жизнь Бунина. Беседы с памятью / Н.В. Муромцева–Бунина. – М.: Сов. Писатель, 1989.

9. Одоевцева, И.В. На берегах Сены / И.В. Одоевцева // И.А. Бунин: proet contra / Сост. Б.В. Аверина, Д. Риникера, К.В. Степанова, коммент. Б.В. Аверина, М.Н. Виролайнен, Д. Риникера, библиогр. Т.М. Двинятиной, А.Я. Лapidус. – СПб.: РХГИ, 2001.

10. Телешов, Н.А. Записки писателя / Н.А. Телешов // И.А. Бунин: proet contra / Сост. Б.В. Аверина, Д. Риникера, К.В. Степанова, коммент. Б.В. Аверина, М.Н. Виролайнен, Д. Риникера, библиогр. Т.М. Двинятиной, А.Я. Лapidус. – СПб.: РХГИ, 2001.

11. Толстой, Л.Н. Литература, искусство / Л.Н. Толстой. – М.: Просвещение, 1978.

12. Хализев, В.Е. Теория литературы. Учеб. 2-е изд. / В.Е. Хализев. – М.: Высшая школа, 2000.

13. Черников, А.П. Проза И.С.Шмелева: Концепция мира и человека / А.П. Черников. – Калуга: Калужский обл. ин-т усовершенств. учителей, 1995.

14. Шмелев, И.С. Собр. соч.: В 5 т. / И.С. Шмелев – М.: Русская книга; Известия, 2000 - 2004.

Научные статьи и доклады магистрантов семинарии

Исследование гипотезы, выдвигаемой католическими исследователями, о связи между Воскресением Господа Иисуса Христа и феноменом радужного тела в тибетском буддизме

УДК 26/28

*Иерей Антоний Готман
магистрант БДС (с м/н)*

Россия, г.Белгород
gotman@list.ru

Аннотация. В статье рассматривается гипотеза католического монаха Дэвида Стейндл-Раста о связи Воскресения Господа Иисуса Христа с феноменом радужного тела в тибетском буддизме. На основании проведенных исследований автор опровергает утверждение Дэвида Стейндл-Раста о том, что Воскресение Господа Иисуса Христа

и феномен радужного тела, о котором пишут тибетские буддисты, являются идентичными по своей природе.

Ключевые слова: Иисус Христос; Воскресение; монах Дэвид Стейндл-Раст; дзен-буддизм; буддизм Ваджраяны; феномен «радужного тела»; учение дзогчен.

Investigation of a hypothesis of Catholic scholars about relationship between the Resurrection of the Lord Jesus Christ and a phenomenon of a rainbow body in Tibetan Buddhism

Priest Anthony Gotman
graduate student of the BOS (with m/o)
Russia, Belgorod
gotman@list.ru

Annotation. In the article a hypothesis of a Catholic monk David Steindl-Rast about a phenomenon of a rainbow body in Tibetan Buddhism is examined. Basing on the research, the author disproves David Steindl-Rast's assertion that the Resurrection of the Lord Jesus Christ and a phenomenon of a rainbow body, about which Buddhists of Tibet write, are identical in nature.

Key words: Jesus Christ; Resurrection; monk David Steindl-Rast; Zen Buddhism; Vajrayana Buddhism; a phenomenon of a "rainbow body"; Dzogchen doctrine.

Бенедиктинский монах Дэвид Стейндл-Раст однажды услышал истории о мастерах из Тибета, достигающих просветления и высокой степени сострадания и мудрости в результате своей практики. В конечном итоге их тело исчезает, обычно от него остаются только волосы и ногти, а во время исчезновения тела люди видят вокруг радужные и световые явления. Эти рассказы заставили его размышлять о Воскресении Господа Иисуса Христа, являющимся центральным событием христианской веры. Сам монах Дэвид говорил: «Мы знаем, что Иисус был очень сострадательным и самоотверженным. Когда он умер, то, согласно евангелиям, его тело исчезло» [1].

Стейндл-Раст также говорит о том, что сейчас Воскресение понимается людьми по-разному, и это понимание зависит от их духовного состояния:

– Фундаменталисты говорят о Воскресении как о реальном восстании Христа из мертвых, и такое событие не происходило и не может произойти ни с кем из людей до всеобщего воскресения;

– Минималисты говорят только о духовном воскресении, которое не коснулось тела;

– Сам монах Стейндл-Раст говорит, что он «открыт к идее о том, что тело также важно для духовной реальности, а некоторый духовный опыт универсален» [1].

В 1999 году он решил исследовать странный феномен радужного тела и его связь с Воскресением Христа. Монах Дэвид написал письмо своему другу дзен-буддисту, у которого поинтересовался, слышал ли он что-либо о радужном теле. Через два дня друг ответил, что к нему неожиданно пришел тибетец, и когда он упомянул о радужном теле – тибетец ответил, что совсем недавно произошел такой случай с одним из его учителей, и это было засвидетельствовано несколькими ламами. После получения письма Стейндл-Раст встретился с католическим священником, о.Фрэнсисом Тисо, знающим десять языков, включая тибетский, знакомым с тибетской культурой.

«Я знал, – говорит Стейндл-Раст, – что отец Тисо иногда бывает в Тибете, и я спросил его, не собирается ли он туда в ближайшее время. Он ответил, что собирается выехать сегодня» [1]. Стейндл-Раст попросил его перед поездкой в Тибет съездить в Швейцарию, для того чтобы узнать об учителе, который достиг радужного тела. Несмотря на то, что о. Тисо был очень занят, он все же согласился сначала проехать в Швейцарию. Так началось исследование феномена тела света католическим монахом и католическим священником.

Стейндл-Раст писал о том, что «радужное тело, или тело света, – является довольно непростым явлением, и для его исследований нужны годы. И если мы сможем установить как факт антропологии то, что воскресение Иисуса не только происходило с другими людьми, но происходит и сейчас, это представит понимание нами человеческих возможностей совершенно в ином свете» [1].

Воспользовавшись своими связями в Тибете, о. Тисо узнал, что гелугпинского буддийского монаха, реализовавшего радужное тело, звали Кхенпо А-Чос. Умер он в 1998 году. О. Тисо поехал в деревню,

где А-Чос жил и практиковал, для того, чтобы собрать о нем больше информации.

По словам людей, которые были с ним знакомы, А-Чос был довольно интересным человеком не только потому, что умер необычной смертью. Его близкие говорили, что он был очень предан обетам, вел чистую жизнь и очень много уделял внимания развитию сострадания. Он учил даже самых жестоких и грубых людей тому, как можно стать немного мягче и заботливее. Присутствие ламы очень часто меняло людей в лучшую сторону, пробуждая в них стремление к благим качествам.

За несколько дней до смерти ламы над его домом появилась радуга, а после смерти в небе было множество радуг. Кхенпо А-Чос умер лежа на боку, повторяя мантру, и свидетели говорят, что, когда прекратилось дыхание, его тело порозовело, а потом стало светиться белым светом. Умершего ламу завернули в желтую одежду, как монаха школы Гелугпа. В течение нескольких дней тело умершего становилось все меньше, после чего исчезло совсем. Близкие ученики после этого говорили, что видели ламу после его смерти в своих видениях и снах.

В беседе с другим ламой, с тем же именем А-чос, о. Тисо узнал, что он делает специальные практики и тоже должен окончить жизнь в радужном теле, поэтому исследователь планирует снять на видео посмертные изменения тела ламы, если представится такая возможность. Кроме того, лама показывал свои фотографии, на которых его тело уже излучало свет.

Кроме того, исследователи обратились к историческим материалам, и в исторических записях о тибетских мастерах обнаружили множество свидетельств о реализации радужного тела такими учителями, как Падмасамбхава, Гараб Дордже, Миларепа и многими другими. Подобные свидетельства существуют с древних времен и до настоящего времени.

Общие выводы, которые делают католический монах и католический священник на основании собранной информации:

1. Предполагаемое воскресение Христа не было исключительным событием, и оно в принципе возможно для всех людей.

2. Исследователи подчеркивают, что подобное происходит только с людьми высокой духовности, которые воплощают в себе

любовь и сострадание. По их предположению, такие качества, как осознанность и совесть, являются движущими силами эволюции.

3. Католические и православные святые скорее продвигались к нетленности, так как их тела не разлагались после смерти. Но вознесения в телах описываются в Библии и других текстах христианской традиции – вознесение Еноха, Марии, Илии и, возможно, Моисея. Также известно много историй о святых, которые материализовывались после своей смерти, аналогичных широко известному феномену «тонкого тела».

4. Отец Тисо пишет, что ему хотелось бы включить практики, связанные с реализацией радужного тела в «западные религиозные и философские системы».

Интересно одно из свидетельств о Тисо. По его словам, однажды в медитации к нему «пришел Христос в форме фиолетового тела света». Исследователи хотят в будущем открыть монастыри и ретритные центры, в которых желающие «интенсифицировать свою духовную практику» могли бы делать это на основе тибетских методик.

Теперь мы попробуем разобраться, насколько соответствует действительности утверждение монаха Дэвида Стейндл-Раста и священника Тисо о том, что Воскресение Господа Иисуса и реализация радужного тела практиками буддизма Ваджраяны являются идентичными по своей природе событиями. Для этого нужно подробнее изучить феномен радужного тела, практики, ведущие к его реализации, и учения, на которых основаны данные практики. После чего можно сопоставить все это с тем, чему учил Христос и что делал Христос во время своей земной жизни.

Впервые на Западе информация о радужном теле, или теле света, появилась в книгах учителя дзогчен (одно из направлений буддизма ваджраяны) Намкая Норбу Римпоче. В своей книге «Кристалл и путь света», впервые изданной в Италии в конце 80-х годов XX века, он писал о реализации радужного тела двумя своими учителями: Тогдэном Ургьен Тенцином и Чангчубом Дордже. Кроме того, в этой же книге он описал суть практик, ведущих к реализации радужного тела.

В принципе, если вникнуть в написанное в этой книге, в наставления Намкая Норбу и других учителей дзогчен, мы увидим, что радужное тело, или тело света, является феноменом, специфическим не просто для буддизма, и даже не для всего буддизма

ваджраяны. Реализация радужного тела достигается в результате практики дзогчен, причем, скорее, в результате нескольких специфических практик. Одна из них связана с особым контролем энергии и каналов, две другие – со специфической работой в темных ретритах (затвор в абсолютной темноте). Более того, по воззрению буддизма и дзогчен, человек может достичь полного просветления без реализации тела света. Этот феномен, скорее, является особым проявлением достижения просветления через особые практики, характерных для учения дзогчен. Классический пример – Будда Шакьямуни по представлениям буддистов ваджраяны, конечно, достиг полного просветления, при этом он не проявлял никаких признаков радужного тела, как и огромное количество других существ, достигающих просветления.

Намкай Норбу пишет: «Если снова воспользоваться сравнением с зеркалом, то реализация Тела Света означает, что человек, который ее обрел, больше не находится в состоянии отражений, а погружается в состояние самого зеркала, в природу и энергию зеркала. <...> Можно полностью воссоединить свою энергию, вплоть до уровня конкретного материального бытия. Это достигается или благодаря Лонгдэ, в котором видение возникает в результате практики четырех да, или благодаря практике четырех светов, которая влечет за собой возникновение четырех видений тодгэл. Они развиваются во многом так же, как и видения Лонгдэ. Первое из них называется «видение Дхарматы» (или «сущности реальности»), второе — это дальнейшее развитие первого, третье — его созревание, а четвертое — исчерпание бытия. Если человек вступил на третий уровень этих видений при жизни, что подтверждается определенными признаками, то в момент смерти его тело постепенно исчезает, становясь светом. Вместо обычного разложения на составляющие его элементы, оно растворяется в сущности этих элементов, которая есть свет» [2, с.162].

В описании практик, ведущих к телу света, нет практически ничего, связанного с учением Христа. Более того, в жизни Христа, описанной в евангелиях, просто не было времени и возможности для подобных практик в том количестве, которое ведет к реализации радужного тела. И само учение дзогчен не совпадает с тем, чему учил Христос. Об этом, кстати, говорил тот же учитель Намкай Норбу, отвечая на вопрос своего ученика: «Текст, который определяет состояние Дзогчен, уточняет только, что человек должен внутренне осуществить смысл истинного состояния существования, но он не

устанавливает ничего, что касается внешнего мира. По этой причине в первую очередь нужно прояснить следующий вопрос: рассматривал ли Иисус «всемогущего Бога», о котором говорят Евангелия, как принцип, присутствующий в каждом индивидууме, или же как внешнюю сущность? Если основываться на проповедях, общих для всех христианских церквей, то Бог существует вне индивидуума. Он – всемогущий, верховный и единственный. Он создал мир и человеческий род, но затем появился грех со всеми последствиями, о которых мы знаем. Таковы основные пункты, о которых говорится; следовательно, похоже, что такой «Бог» не может быть признан как внутренний принцип индивидуума» [3]. Соответственно, учитель дзогчен, проживший много лет в Италии, где он познакомился с христианством, пишет о серьезнейших противоречиях в христианском и буддийском учениях. Кроме того, нужно обратить внимание на тот факт, что сами учителя дзогчен никогда не писали о том, что Христос реализовал радужное тело. В их работах, в их ответах на вопросы, связанных с христианством, нет даже намеков на подобную возможность. Просто потому, что они, в отличие от европейских исследователей-католиков, понимают, что такое радужное тело, и знают практический путь, ведущий к этому феномену. Но нужно отметить, что в отличие от реальных учителей дзогчен – в западных «эзотерических кругах» очень популярна версия о том, что Воскресение Иисуса Христа было реализацией тела света.

Теперь нам нужно обратиться к евангельским свидетельствам и сравнить их с описанием феномена тела света, которые даются учителями дзогчен. Евангелист Лука пишет, что Иисус специально указывал своим ученикам на признаки, свидетельствующие о том, что его тело реально, осязаемо и имеет плоть: «Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня. <...> Они подали Ему часть печеной рыбы и сотового меда. И, взяв, ел пред ними» (Лк. 24:39-43). После реализации тела света практикующие дзогчен, по свидетельству Намкая Норбу, продолжают свое существование: «Активность такого существа направлена на благо других, а реально видеть его может тот, кто обладает достаточной ясностью» [2,с.163]. Мы видим, что Христос специально указал на свойства воскресшего тела, позволяющие видеть его не только тем, кто достиг каких-то способностей, не только «во снах и в видениях», но и в реальных жизненных ситуациях обычными людьми.

В описаниях реализации радужного тела обычно всегда присутствует постепенное уменьшение тел умерших, которое постепенно исчезает, оставляя волосы и ногти. В евангелиях вообще нет никаких свидетельств оставленных волос и ногтей. Более того, Христос потом является ученикам в своем обычном теле, и если бы ногтей и волос у него не было – это бы сразу же бросалось в глаза.

Если мы обратимся к Туринской плащанице, которая, скорее всего, является подлинным свидетельством Воскресения Господа, – мы увидим, что на ней есть отпечаток тела человека в полный рост, без каких-либо следов уменьшения. Человек, завернутый в плащаницу, исчез практически мгновенно, в результате какой-то вспышки света, оставившей след на ткани.

Еще один момент связан с отличием в нравственном учении и поведении практиков дзогчен, достигающих просветления и реализовавших радужное тело, и христиан. Согласно учению Христа, нераскаянный блуд однозначно является препятствием в достижении Царства Небесного, и сам Иисус очень серьезно относился к заповеди, запрещающей блуд и прелюбодеяние, усилив древнюю заповедь закона Моисеева словами о запрете вождения как корня блуда. Апостол Павел говорит, что блудники и прелюбодеи Царства Божьего не наследуют, и с самого начала своего существования Церковь Христова очень серьезно относилась к этим словам. Но в буддизме ваджраяны и в его составной части – учении дзогчен – с древних времен существовали махасидхи, которые вполне себе совмещали тантрическую практику с прелюбодеянием, которые иногда даже стали называться особыми «сексуальными практиками». Наиболее знаменитый йогин такого типа Другпа Кюнле является очень почитаемым учителем в ваджраяне и учении дзогчен. В Тибете, Бутане и Непале его, безусловно, считают просветленным мастером и очень почитают. При этом его жизнеописание говорит о том, что Другпа Кюнле вступал в половые отношения более чем с тысячей женщин, которых он таким способом якобы вел к просветлению, передавая им учения и наставления. Один из учеников Другпа Кюнле достиг реализации радужного тела, повторяя «непристойные мантры», данные ему учителем [4,с.126]. Сам Другпа Кюнле не реализовал радужное тело полностью для того, чтобы оставить после себя «мощи». Но, по преданию, его нога полностью растворилась в радужном свете. И как мы уже говорили, с точки зрения буддизма, важно не столько радужное тело, сколько само состояние

просветления, которое может быть достигнуто без каких-либо внешних проявлений. А согласно учению дзогчен Другпа Кюнле, несомненно, был просветленным учителем. Естественно, его похождения не являются характерной практикой большинства практиков дзогчен, он, скорее, является тибетским аналогом христианских юродивых Христа ради. Но в отличие от махасидхов буддизма ваджраяны христианские юродивые никогда не нарушали заповеди Божьи.

Ко всему вышесказанному следует добавить, что сами учителя дзогчен говорят о том, что тело может исчезать не только в результате реализации радужного тела. Например, в своей книге «Кристалл и путь света» Намкай Норбу объясняет, что радужное тело отличается от иллюзорного тела (плод реализации высших тантр) тем, что иллюзорное тело основано на тонкой пране, принадлежащей к относительному измерению. Поэтому иллюзорное тело не является полной реализацией с точки зрения учения дзогчен. Но внешне реализация иллюзорного тела выглядит так же, как реализация тела света – тело полностью исчезает. Интересно то, что католические исследователи Стейндл-Раст и о. Тисо записали в список людей, реализовавших радужное тело йогина Миларепу, который на самом деле практиковал не дзогчен, а высшие тантры, и исчезновение его тела было связано с иллюзорным телом. Но сами исследователи не обращают внимания на эти тонкости, для них любое исчезновение тела в результате практик имеет одну и ту же природу. Кроме того, в традиционном буддизме был описан случай, якобы произошедший с одним монахом, который всю жизнь старался делать все сам, чтобы не утруждать других людей. И перед смертью он специально медитировал на элементе «огонь», в результате чего его тело сгорело от внутреннего огня и исчезло. Тем самым он освободил окружающих его людей от работы, связанной с его похоронами. Но этот случай не имеет никакого отношения к просветлению, радужному телу, или иллюзорному телу.

Последний из известных на Западе случаев реализации радужного тела зафиксирован в ноябре 2013 года [5] практиком и учителем дзогчен Карма Ринпоче. Эта реализация интересна тем, что она не связана с полным исчезновением тела. По свидетельствам его, тело уменьшилось в несколько раз, но не «растворилось в природе элементов» полностью. Такую реализацию тоже называют радужным телом, учителя дзогчен говорят о подобных уменьшенных в несколько

рах телах, которые хранятся как святыни в некоторых монастырях. Но научные исследования подобных тел не проводились, и католические исследователи данного вопроса к подобным фактам не обращались. Хотя именно через исследование этих уменьшенных тел проще всего понять, имеем мы дело с реальным чудом или с подделками, необходимыми для привлечения верующих.

Все вышесказанное приводит нас к выводу о том, что, несмотря на схожесть многих деталей в описании Воскресения Господа Иисуса Христа и реализации радужного тела тибетскими мастерами дзогчен, при более глубоком изучении вопроса выявляется множество отличий между этими явлениями. Перечисленные в этой работе отличия между Воскресением и радужным телом приводят нас к однозначному пониманию того, что эти феномены имеют различную природу, и их никак нельзя отождествлять между собой. Выводы католических исследователей Дэвида Стейнл-Раста и о. Тисо об общей природе феноменов и о том, что Воскресение Христа не является уникальным явлением и повторяется в настоящее время другими «высокодуховными людьми» – являются ошибочными. Но, основываясь на своих ошибочных выводах, католические исследователи пытаются ввести в христианскую среду чуждые ей практики буддизма ваджраяны, которые якобы будут «помогать христианам духовно совершенствоваться». А этот шаг уже представляет серьезную опасность для христиан, так как он ведет к принятию практик и связанного с этими практиками мировоззрения, чуждых христианству, в корне противоречащих учению о взаимоотношениях человека и Бога Творца и пути в Царство Небесного, открытого людям Господом Иисусом Христом.

Список литературы

1. Холланд Гейл Христианско-буддийские исследования. [Электронный ресурс]– Режим доступа: <http://pozamira.narod.ru/VEDI/BUDDIZM/Raduj.html>
2. Чогьял Намкай Норбу Кристаллипать света. [Текст] – СПб.: Сангелинг, 1998.
3. Чогьял Намкай Норбу 16 вопросов учителю дзогчена. Введение в Дзогчен.[Электронный ресурс]– Режим доступа:http://www.sunhome.ru/books/p.16_voprosov_uchitelyu_dzogchena_vvedenie_v_dzogchen
4. Божественный сумасброд. Жизнеописание и песни Друкпы Кюнле. [Текст] – М.: Алмазный путь, 2000.
5. Чога Ринпоче Мой драгоценный учитель Лама Карма Ринпоче достиг Радужного Тела. [Электронный ресурс]– Режим

доступа: <http://www.dzogchenlineage.ru/blog/lama-karma-rinpoche-dostig-raduzhnogo-tela>

Равноапостольный князь Владимир: значение церковно-государственных отношений в контексте христианской миссии

УДК 26/28

Иерей Андрей Михалев
магистрант БДС (с м/н)
Россия, г.Орел
yu.mihaleva@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается опыт взаимодействия Церкви и государства в России. Началом этих отношений служит крещение Руси князем Владимиром. Описываются исторические события, сопровождающие данный процесс. Анализируется значение крещения Руси для последующего развития страны.

Ключевые слова: миссионерство; Евангелие; Иисус Христос; святой князь Владимир; Византия; православие; Крещение Руси.

Equal-to-Apostles Prince Vladimir: meaning of Church-state relations in the context of Christian mission

Priest Andrei Mikhalev
graduate student of the BOS (with m/o)
Russia, Orel
yu.mihaleva@yandex.ru

Annotation. In the article the experience of interaction between the Church and the state in Russia is discussed. The beginning of this relationship is the baptism of Rus by Prince Vladimir. Historical events accompanied this process are described. The influence of baptism of Rus on the subsequent development of the country is analyzed.

Key words: mission; Gospel; Jesus Christ; saint prince Vladimir; Byzantium; Orthodoxy; baptism of Rus.

Миссионерство начинается с того образа, который дал нам Сам Господь Иисус Христос. Этому образу уподоблялись апостолы, несшие благовестие о Царстве Божием. Господь готовил апостолов на служение, посылая их на проповедь по двое и даруя им благодатную силу благовествования и исцеления (Лк. 10:1-9). В Евангелии Иисусом Христом даны совершенные образы и доброго самарянина (Лк. 25:37), и доброго пастыря, полагающего душу свою за овцы свои (Ин. 10:1-16). Земное служение Господа заканчивалось Его словами, обращенными к апостолам, к Церкви, к нам: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа... и се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28: 19).

Православная Россия начинается со святого князя Владимира. Всю ее дальнейшую историю можно рассматривать как борьбу за православную государственность. Идея союза Церкви и государства в решении всех вопросов нашей земной жизни стала национальной идеей русского народа. Опыт истории симфонии Церкви и государства в России уникален. Российская империя в течение многих веков была главным, а временами и единственным оплотом православия.

Русские народы, перенявшие от Византии православие и идею православного государства, приняли и завет Христа – идти до конца Земли с проповедью христианства. То, что не всегда удавалось Византии, удалось России и Русской Церкви в течение десяти веков. Удалось создать и сохранить православную империю, в состав которой входили частично или полностью непроевангелизованные народы, и постепенно вводить их в лоно православной цивилизации.

В Византии в конце девятого века появляется «Епанагог» императора Василия I [4]. Это изданный свод законов, который характеризует отношения Церкви и государства в этот период. Сравнивая его с представлениями императора Юстиниана, находим сходство в параллелях осознания роли царя и патриарха: «задача царя – охрана и обеспечение народных сил добрым управлением, восстановление поврежденных сил бдительной заботой и приобретение новых сил мудростью и справедливыми путями и действиями. Цель патриарха – во-первых, та, чтобы тех людей, которых он принял от Бога, охранять в благочестии и чистоте жизни; ...он должен всех еретиков, по возможности, обращать к Православию и единству Церкви... а еще приводить к перениманию веры неверных,

поражая их блеском и славностью и чудом своего служения... Царь должен благодетельствовать, почему он и называется благодетелем... Цель патриарха – спасение вверенных ему душ; он должен жить о Христе и распяться для мира... Царь должен быть отличнейшим в Православии и благочестии... сведущим в догматах о Святой Троице и в определениях о спасении через воплощение Господа нашего Иисуса Христа... Патриарху же свойственно быть учительным и равно относиться без ограничений к высоким и низким, а о правде и защите догматов говорить перед лицом царя и не смущаться... Патриарх один только должен толковать правила древних и определения Святых Отцов и положения Святых Соборов... Царь же имеет подкреплять, во-первых, всё написанное в Божественном Писании, потом также все догматы, установленные семью Святыми Соборами, а также избранные римские законы» [4]. Это своего рода предполагаемый итог того дела, которое начал в свое время император Юстиниан для своей православной страны. Патриарх получает особое место в государственной структуре, он становится представителем Церкви. В его обязанности входит гарантия чистоты веры, он один имеет право учить и толковать церковное учение, именно на него государство возлагает защиту православия перед лицом Царя. От царя-императора «Епанагога» требует только верности православному учению.

Таким образом, торжество православия после иконоборческой ереси – не просто возврат к Юстиниановой симфонии. В нем совершилось ее внутреннее перерождение. Империя была и осталась «священной» – однако раньше источником было древнее и абсолютное понимание государства. Теперь же она освящалась как служительница Христова. Это служение выражается во многих церковных праздниках: Воздвижение Креста, Покров, Похвала Богородицы, Происхождение Древ Креста. Таково выражение христианской миссии Царства: Христос – Пантократор, Вседержитель, перед ним на коленях с воздетыми руками и склоненной головой византийский царь. Это новое в образе империи, дух ее самосознания, который по преемству передается земле русской.

Князь Владимир принимает крещение в Херсонесе вместе с ближайшими боярами и дружиной. В Киев он возвращается уже со священниками, и вскоре происходит крещение киевлян. Сначала были низвергнуты идолы. По повелению князя одни были изрублены, другие преданы огню, а главный истукан Перун был сброшен в Днепр. Следующим шагом стало оглашение народа евангельской проповедью

и призыв к крещению. Некоторые колебались в перемене веры, были и открытые противники. Тогда святой Владимир издал указ с назначением дня всеобщего крещения: «Аще кто не обрящется за утра на рече, богат ли или убог, или нищ, или работен, противен мне да будет» [3, с. 19]. В итоге народ доверился выбору князя и последовал за Владимиром. Согласно «Житию блаженнаго Володимера», «...да се же людие слышавше, радостно течаху, глаголюще: «Аще бы се не добро было, не бы сего князь и бояри прияли» [1, с. 264]. И 1 августа по старому стилю 988 года священники крестили киевлян в водах реки Днепра и его притока Почайны.

Подобно Киеву, массовые крещения происходили и в других городах Руси. Князь Владимир послал епископов в Новгород, Чернигов, Владимир Волынский, Белгород, Полоцк. Некоторые авторы добавляют к указанным городам кафедры в Переяславле и Ростове, но возможно, что они возникли позже.

По Житию святого Владимира [1, с. 264-266], он сам много ездил, проповедовал и призывал народ принять крещение. Так, предание говорит, что он был с этой целью на Волыни. Так же действовали посадники и его сыновья, которые княжили в Тмутаракани, Владимире Волынском, в земле Древлянской, Турове, Пскове, Полоцке, Смоленске и Муроме. В своих областях князь строил храмы, при которых создавались приходы.

За период 25-летнего княжения Владимира после крещения киевлян христианство распространилось во все концы Русской земли: «Апостольская труба и евангельский гром все грады огласили. Фимиам, к Богу возносимый, очистил воздух. Монастыри на горах встали; черноризцы явились. Мужи и жены, малые и великие, все люди наполнили святые церкви» [2, с. 80-81]. «И в единое время вся земля наша восславил Христа с Отцом и со Святым Духом» [2, с. 79].

«Вера благодатная по всей земле простерлась и до нашего народа русского дошла. И законническое озеро пересохло, евангельский же источник наполнился вод и, всю землю покрыв, до нас разлился. Вот уже и мы со всеми христианами славим Святую Троицу» [2, с. 61]. И действительно, наступили «новые времена», пришли «новые люди». Сам митрополит Киевский Иларион являет собой удивительный пример того, какие плоды принесло Крещение Руси при святом Владимире. Прошло чуть более полувека с того времени, и перед нами предстал, как благодатный плод усилий по христианизации Руси, подвижник-аскет и выдающийся богослов.

Приняв крещение в Херсонской купели, святой князь Владимир вместе с христианской верой принимает и образ православного монарха. Пример Византийской истории становится во главу угла ненасильственного распространения христианства в языческой Руси. Насилие отнимает свободу и гасит любовь – это фундамент миссионерства на все дальнейшие времена. В православии, особенно российском, насильственного принуждения к принятию христианства почти никогда не было. Была предпочтительность в выборе слуг и хозяев, партнеров по торговле или ведению дел, могли происходить враждебные или военные действия, спровоцированные различными мотивами, в том числе и религиозными, но крестовых военных походов против каких-либо народов с целью массового обращения в православие не было никогда. Немного позже святой Стефан Пермский после нескольких лет жизни в среде зырян один или с ближайшими учениками отправится «сокрушать идолы и кумиры», рубить священную березу, но этот поход будет к вооруженным язычникам безоружного христианина. То же самое будет происходить в Поволжье с татарами и башкирами в Сибири, и даже тяжелые войны на Кавказе не привели к насильственному крещению местных народов. Были поощрения крестившимся, особенно местной знати, было освобождение от налогов и пошлин, но без насилия. Политика ненасилия обнаруживает себя во всей истории Русской Церкви и русского государства и прослеживается по инструкциям, постановлениям, посланиям, как государственным, так и церковным, на различных уровнях церковной и государственной власти. А у истоков этого стоял князь Владимир, которого Русская Церковь именует равноапостольным.

Список литературы

1. Житие блаженнаго Володимера // Голубинский Е. История Русской Церкви. – Т.1. – М.: Университетская типография, 1901.
2. Иларион, митрополит. Слово о Законе и Благодати. – М., 1994.
3. Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. 2. – СПб.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994.
4. Сокольский В.В. О характерѣ и значеніи Эпанагоги: Очеркъ по исторіи византійскаго права // Византийский временник. [Электронный ресурс]– Режим доступа: <http://www.vremennik.biz/opus/ВВ/11/53592>

Правовое положение миссионерской деятельности Русской Православной Церкви в Российской Империи

УДК 26/28

Иерей Андрей Михалев
магистрант БДС (с м/н)
Россия, г.Орел
yu.mihaleva@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается вопрос распространения христианства на Руси на протяжении всей истории Русской Церкви. Подчеркивается ненасильственный характер данного процесса, приводятся подтверждающие исторические факты. Рассматривается подъем миссионерской деятельности в начале 19 в. в связи со стремительным распространением ислама в Поволжье.

Ключевые слова: православие; принятие христианства; миссионерская деятельность; Русская Православная Церковь; архимандрит Макарий (Глухарёв)

The legal status of missionary activity of the Russian Orthodox Church in the Russian Empire

Priest Andrei Mikhalev
graduate student of the BOS (with m/o)
Russia, Orel
yu.mihaleva@yandex.ru

Annotation. In the article spreading of Christianity in Russia is examined during whole history of the Russian Church. The author emphasizes non-violent nature of this process, gives the historical facts which prove that. Raise of missionary activity in the early 19th century is examined in connection of rapid spreading of Islam in the Volga region.

Key words: Orthodoxy; adoption of Christianity; missionary activity; the Russian Orthodox Church; Archimandrite Makary (Glukharev).

Будучи свидетелями успеха христианской проповеди, с уверенностью можно сказать, что главной особенностью было ненасильственное распространение христианства. В православии, особенно российском, насильственного принуждения к принятию христианства почти никогда не было. Была предпочтительность в выборе слуг и хозяев, партнеров по торговле или ведению дел, могли происходить враждебные или военные действия, спровоцированные различными мотивами, в том числе и религиозными, но крестовых военных походов против каких-либо народов с целью массового обращения в православие не было никогда. И если святой Стефан Пермский после нескольких лет жизни в среде зырян один или с ближайшими учениками отправился сокрушать идолы и кумиры, рубить священную березу, то пошел он к вооруженным язычникам безоружный. То же самое происходило в Поволжье с татарами и башкирами в Сибири, и даже тяжелые войны на Кавказе не привели к насильственному крещению местных народов. Были поощрения крестившимся, особенно местной знати, было освобождение от налогов и пошлин, но без насилия. Политика ненасилия обнаруживает себя во всей истории Русской Церкви и русского государства и прослеживается по инструкциям, постановлениям, посланиям, как государственным, так и церковным, на различных уровнях церковной и государственной власти. Пожалуй, единственным явным исключением, подтверждающим общее правило, является инструкция императора Петра I Тобольскому митрополиту Филофею с рекомендацией, не стесняясь насильственных мер, крестить народы Сибири.

Этот период характеризуется ослаблением веропробоведнической деятельности. Естественное распространение христианства в Поволжье, Сибири и Северных областях встречает значительные препятствия во время длительного царствования Екатерины II. Это было связано с секуляризацией церковного имущества, закрытием монастырей и другими трудностями жизни Церкви, государства и народа в этот синодальный период. Однако были и отрадные явления: в частности – образование Конторы новокрещенских дел в Поволжье, Осетинской духовной миссии на Северном Кавказе и Кадьякской миссии на Аляске. С началом XIX века оживляется религиозная жизнь не только православного народа, но и мусульман и буддистов. Ислам поднимается в Казанском крае, в

других областях Поволжья и Сибири. Целые деревни старокрещеных татар переходят из православия в ислам, а за ними – мордва, чувашаи, черемисы. В связи с таким быстрым распространением ислама по всему Поволжью последовали указы и послания Священного Синода об усилении миссионерской деятельности. Это стало причиной подъема миссионерской деятельности, создания систем миссионерского просвещения, переводческой деятельности, школьной системы и подготовки миссионерских кадров для многих непросвещенных народов. Расцветает Казанская миссионерская школа, Алтайская, Якутская и другие внутренние миссии, создаются и успешно развиваются внешние миссии (Японская, Палестинская и другие). Кульминацией этого периода становится создание Православного миссионерского общества, которое стало привлекать к делу проповедования веры практически весь народ.

Очень важным становится создание и развитие многочисленных внутренних и внешних миссий. При этом значительно меняется стиль работы внутренней миссии, обращенной прежде всего к русскому народу, в среде которого в этот период происходит внедрение и распространение сект, в том числе с социалистической и атеистической направленностью. На защиту Церкви поднимаются братства, религиозно-просветительские общества, церковно-приходские школы, монастыри. Проходят первые миссионерские съезды, создаются епархиальные миссионерские структуры.

Отметим архимандрита Макария (Глухарёва), подавшего инициативу создания в России Православного миссионерского общества. Он изложил ее в рукописи «Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между магометанами и язычниками в Российской Державе»[2] (1839), где предлагал устав и устройство общества при Св. Синоде и под особым покровительством государя императора.

Еще одним детищем этого времени стали Всероссийские миссионерские съезды. Здесь собирались наиболее деятельные представители православного духовенства и мирян. Именно на съездах поднимались все основные проблемы жизни РПЦ. Это послужило фактором консолидации всех миссионерских усилий, обмена опытом, совместной борьба с врагами Церкви и выработкой новой стратегии. Первый Всероссийский миссионерский съезд состоялся в июне 1887 года в Никольском единоверческом монастыре

г. Москвы. До 1908 года прошли еще три подобных съезда. Нужно сказать, что съезды явились своеобразными этапами подготовки Поместного Собора РПЦ.

Итак, конец XIX века характеризуется значительными изменениями в экономической, политической, культурной и религиозной жизни народа: происходило быстрое разрушение сельского уклада жизни, росла промышленность – и вместе с ней промышленные города. При этом значительно оживилась жизнь приходов, выделялись новые епархии, в которых усилиями архиереев, духовенства и церковного народа постепенно стали возникать разнообразные формы приходской жизни, благотворительности и церковного просвещения. Миссионерское служение, обращенное к многочисленным нерусским неправославным расширилось и углублялось. Однако стремительно нараставшие разрушительные тенденции, среди которых – разнообразное сектантство, а также социалистические учения, почти все основанные на откровенном атеизме, становятся главной опасностью для православного народа. В многочисленных письмах, сочинениях духовно чутких людей того времени его состояние расценивается как критическое.

Особенно тревожным положение становится, начиная с 1905 г. «Религиозная революция» 1905 г. привела к изданию в апреле высочайшего указа Правительствующему Сенату об укреплении начал веротерпимости, а в октябре, в условиях всеобщей политической стачки, император вынужден был издать Манифест 17 октября – «Об усовершенствовании государственного порядка» [3]. По настоянию председателя Совета министров С. Ю. Витте обер-прокурор К. П. Победоносцев был отправлен в отставку 19 октября. Новые положения о свободе совести и вероисповедания разрешили действовать сектам, иноверию и инославию почти совершенно свободно. Результатом этого стали массовые отпадения от православия.

Силы и средства Православной Церкви в этот период направляются в основном на охранение и укрепление в народе православной веры и его нравственности. При этом пути и способы утверждения веры и благочестия оказываются несколько различными в зависимости от местных условий.

Так, духовные нужды русского народа в Сибири значительно отличались от условий и нужд Европейской России. В Сибири на первый план выступают церковное строительство, подготовка

пастырей и увеличение числа приходов и школ. Конечно же, эти задачи стояли и во многих местах Европейской России, но в Сибири эта проблема как для ее старожилов, так и прежде всего для многочисленных новоселов-переселенцев, которые на чужой стороне в тяжелых условиях осваивались и строили поселки, стояла особенно остро.

В поволжских и приуральских епархиях шло наступление ислама. Только в одной Казанской епархии проживало около шести сот тысяч крещеных татар и других инородцев. По «Всеподданнейшему отчету обер-прокурора Св. Синода за 1905–1907 гг.» в четырнадцати поволжских, приуральских и западносибирских епархиях перешло в ислам 36299 человек [1, с. 14–36].

В южных епархиях Европейской России быстро распространялось сектантство, которое после законов 1905 г. о свободе совести и вероисповедания поднималось по всей России. Вскоре прошли съезды адвентистов (Александров, 1905; Киев, 1906) [5], штундо-баптистов (Астраханка Таврической губернии, 1905; Ростов-на-Дону, 1906; С.-Петербург, 1907) [4], на которых обсуждались способы прозелитизма и борьбы с «официальной Церковью», как они именовали Русскую Православную Церковь.

Таким образом, как было сказано, с окончанием татаро-монгольского нашествия начинается период расширения границ государства и постепенное приведение к христианству различных племен Севера, Сибири, народов Поволжья, жителей южных и западных областей. Трудности церковной жизни синодального периода не могли не отразиться на деле веропроповедничества, тем не менее, в это же время сформировались принципы и формы всей миссионерской работы Церкви: засияли подвигами священноапостольства святитель Иннокентий Иркутский, святители Иоанн и Филофей Тобольские, святитель Герман Аляскинский, святители Филарет и Иннокентий, митрополиты московские, святитель Николай Японский и многие другие. Тогда же были основаны внутренние и внешние миссии, создана система подготовки миссионерских кадров, сформировались научные миссионерские школы, появились специальные издания и другие. Расцвет русского миссионерства приходится на вторую половину XIX – начало XX веков, чему существенно содействовало созданное в 1870 году Православное Миссионерское общество, объединившее здоровые силы православной России в деле помощи христианской проповеди.

Список литературы:

1. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1905-1907 годы. – СПб., 1910
2. Макарий (Глухареv), архим. Мысли о способах к успешному распространению Христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской Державе / Предисловие священника С. В. Страхова – М, 1894
3. Манифест об усовершенствовании государственного порядка 17 октября 1905 года. [Электронный ресурс]. – URL: http://histerl.ru/otechestvennaia_istoria/kratko_gosudarstvo_pravo/manifest_ob_usovershenstvovaniu_gosudarstvennogo_poriadka_1905.htm
4. Русско-украинский штундизм. [Электронный ресурс]. – URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Русско-украинский_штундизм#.D0.98.D1.81.D1.82.D0.BE.D1.80.D0.B8.D1.8F_.D0.B4.D0.B2.D0.B8.D0.B6.D0.B5.D0.BD.D0.B8.D1.8F
5. Церковь адвентистов седьмого дня. [Электронный ресурс]. – URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Церковь_адвентистов_седьмого_дня#.D0.90.D0.B4.D0.B2.D0.B5.D0.BD.D1.82.D0.B8.D0.B7.D0.BC_.D0.B2_.D0.A0.D0.BE.D1.81.D1.81.D0.B8.D0.B8

Краткая история православной миссии в странах Юго-Восточной Азии

УДК 26/28

Иерей Иоанн Мороз
магистрант БДС (с м/н)
Россия, г.Москва
missotdel@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается история православной миссии в странах Юго-Восточной Азии. Описываются первые попытки миссионерской деятельности в Таиланде в конце 19 в. Подчеркивается, что православная миссия в странах Юго-Восточной Азии активно начала развиваться только в конце XX века. Рассматривается краткая история православной миссии во Вьетнаме, Камбодже, Пакистане, Филиппинах.

Ключевые слова: православная миссия; страны Юго-Восточной Азии; император Николай II; Московский Патриархат; Гонконгская епархия; православие.

A brief history of orthodox mission in South-Eastern Asia

Priest John Frost
graduate student of the BOS (with m/o)
Russia, Moscow
missotdel@gmail.com

Annotation. In the article a history of the Orthodox mission in the countries of South-Eastern Asia is discussed. The first attempts of missionary work in Thailand at the end of the 19th century are described. It is emphasized that the Orthodox mission in the countries of South-Eastern Asia began to develop actively only at the end of the twentieth century. A brief history of the Orthodox mission in Vietnam, Cambodia, Pakistan, the Philippines is described.

Key words: Orthodox mission; South-Eastern Asia; the emperor Nicholas II; Moscow Patriarchate; The Hong Kong diocese; Orthodoxy.

Православная миссия является самой молодой в странах Юго-Восточной Азии. В силу различных причин, в том числе политических и межконфессиональных прений, активная проповедь православия в этих странах началась относительно недавно, хотя первое соприкосновение с православием мы усматриваем еще в XIX веке, когда будущий император Николай II посетил королевство Сиам. С этой поездкой связано укрепление отношений между Российской империей и Сиамом. Тогда встреча монархов этих двух держав – Николая II и Рамы V переросла в дружбу. Естественно Рама V не стал медлить с ответным визитом и в 1897 году посетил Санкт-Петербург, где он и его свита впервые узнали, что такое Православие.

Хорошие отношения между Россией и Сиамом позволили отправить в 1898 году на учебу в Петербург любимого сына короля Рамы V Чакрабона с его другом Най Пхумом. Чакрабон и Най Пхум стали первыми тайцами и, собственно, первыми представителями Юго-Восточной Азии, которые не только получили высшее

гуманитарное и военное образование, выучили русский язык, но и приняли крещение.

Впоследствии принц Чакрабон обвенчался с русской девушкой Екатериной Десницкой и отправился на родину. Но стоит отметить, что его крещение, равно как и венчание, были тайными. Этот поступок весьма разозлил короля Раму V. Разразился скандал, король долго не признавал принца и, дабы восстановить отношения с отцом, Чакрабон вновь вернулся к буддизму. А вот его товарищ НайПхум, приняв крещение, не пожелал возвращаться обратно, а предпочел служить в российской армии и дослужился до полковника [5, с. 162].

Дальнейшие известные нам политические процессы в России приостановили миссионерскую деятельность в Таиланде.

Православная миссия в странах Юго-Восточной Азии активно начала развиваться только в конце XX века. Так, в 1999 году на заседании Священного Синода было принято решение об образовании в Бангкоке православного прихода во имя святителя Николая. Настоятелем этого прихода был назначен клирик Ярославской епархии игумен Олег (Черепанин).

Практически одновременно с деятельностью Московского патриархата в Таиланде начали проповедь и представители Константинопольского патриархата.

В 1996 году Константинопольский патриархат создал Гонконгскую епархию, выделив её из состава Новозеландской. К новообразованной епархии, кроме Гонконга, были отнесены также Китай, Индия, Таиланд, Малайзия, Индонезия, Филиппины и Сингапур. Правящим архиереем новообразованной епархии с титулом митрополит Гонконгский и всея Юго-Восточной Азии стал митрополит Никитас Лиулас [5, с. 167].

К более подробному рассмотрению миссионерской деятельности в Таиланде мы приступим чуть позже, а далее мы рассмотрим краткую историю православной миссии в других странах Юго-Восточной Азии.

Во Вьетнаме проповедь православия началась уже в XXI веке. Так, первый православный приход в это стране было принято открыть 17 июля 2002 года.

Первым иерархом, который посетил Вьетнам с миссионерской целью, стал тогда еще митрополит Смоленский и Калининградский, а ныне патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Делегация ОВЦС, которую возглавлял владыка, в 2001 году прибыла во Вьетнам для

проповеди и оценки благоприятности обстановки для организации здесь миссионерского стана. В ходе поездки митрополит Кирилл проводил миссионерские беседы, совершал молебны в таких городах, как Ханой, Хошимин и Вунгтау, на которых присутствовало преимущественно русскоязычное население.

Первая Божественная Литургия и пасхальные богослужения на территории Вьетнама были совершены весной 2002 года именно в г. Вунгтау, где проживает значительная по численности община русскоязычных специалистов [4].

Камбоджа является одной из беднейших стран мира. В 70-х годах прошлого столетия страна пережила страшнейший геноцид во время режима Красных Кхмеров, когда миллионы людей были варварски уничтожены.

Неискаженное, истинное Христианство, которое несет Православие, никогда не было проповедано в Камбодже. Лишь совсем недавно, благодаря выходцам из стран бывшего СССР, в Камбодже начали образовываться полноценные Православные приходы. Так, образовано уже два прихода: в столице Пном-Пене и городе Сиануквиле. Оба прихода добровольно вошли в юрисдикцию Московского Патриархата [3, с. 64].

17 июля 2013 г. стало знаменательной датой в истории развития Церкви в Камбодже: была получена государственная регистрация Русской Православной Церкви как религиозной организации в стране. Это дало возможность официально, не нарушая местных законов, заниматься религиозной, миссионерской деятельностью, проповедовать, издавать Православную литературу, приобретать участки земли в церковную собственность и возводить на них Православные храмы.

Миссия Константинопольского Патриархата в Пакистане началась в 2005 году и проходит под руководством Преосвященного Константина, митрополита Сингапурского.

Православный священник Пакистана – отец Иоанн Танвеер – человек с удивительной судьбой. Он ждал православия 15 лет. Родился в католической семье, стал католическим священником, преподавал в семинарии. О православии ему рассказал греческий генерал, случайно зашедший помолиться в собор. Рассказал – и зажег огонь в сердце о. Джона. «Я не могу до конца объяснить этого. Мне было интересно. Православие я изучал в семинарии, но чувствовал, что тех знаний недостаточно – в Пакистане нет православных книг. И

тут меня просто потянуло к этой вере, мне захотелось узнать о ней больше».

Немало времени прошло, прежде чем о. Джон смог разыскать информацию о православии. А потом он много лет ждал, пока его присоединят к православию. Оставил служение в католической церкви, стал журналистом и несколько лет ждал, когда же придет православный митрополит в Лахор.

Митрополит Никита крестил Джона, а когда власти Пакистана зарегистрировали православную миссию – именно его определили священники миссии. Много лет единственный православный храм Пакистана находился дома у отца Иоанна. Небольшой дом и участок – подарок отца. Комната для богослужений вмещает 40–50 человек. Здесь же проходят занятия воскресной школы, здесь принимают и странников, приезжающих на богослужение. Живут Танвееры бедно – на редкие гонорары от статей и переводов (супруга о. Иоанна матушка Роза закончила Оксфорд).

Православным в Пакистане чрезвычайно трудно. Католиков признает правительство, у них есть своя община, а православных притесняют даже другие христиане. Жена о. Иоанна Роза – выпускница Оксфорда. У нее три образования, и долгое время она преподавала в католической школе. Там же учились и дети о. Иоанна. Ее уволили, детей отчислили, и больше детей не взяли ни в одну католическую школу.

Филиппины – красивейшая страна, в которой живут замечательные люди. Это единственная страна Юго-Восточной Азии, принявшая христианство. Подавляющее большинство населения – католики, но в последние годы все больше появляется протестантов.

Присутствует здесь и Православие. В 1930–1940-е годы существовал приход Русской Зарубежной Церкви, и около полугода здесь прожил святитель Иоанн (Максимович); в 1990 году появился приход Константинопольского Патриархата, а в 2008 году – миссия Антиохийской Православной Церкви[2, с. 80].

Вообще на Филиппинах официально зарегистрированы 190 организаций, использующих в названии слово «православный», при этом к подлинному Православию имеют отношение только две-три из них. Для кого-то создание таких структур просто бизнес: например, бывший католический священник регистрирует очередную «православную церковь», чтобы оказывать специальную услугу – венчать пары на пляже, что запрещено местной Римско-Католической

церковью. Все Православие сводится к названию, остальное же – латинское.

Но самое интересное, что главной святыней Филиппин является... православная икона [1, с.71]! Это точная копия иконы «Всепомогающая», включая греческие титулы и восьмиконечный крест, который держит один из ангелов. Говорят, что эта икона не вполне честным образом была вывезена в прошлом из православной страны. На Филиппинах она прославилась огромным множеством чудес, почему народ и почитает ее. В храме Бакларан возле нее постоянно толпы молящихся, и каждый час служится месса, но мало кто из проходящих знает о том, что икона – православная, как и в целом о Православии на Филиппинах пока что знают немногие.

Список литературы

1. Все о религии Филиппин / Под ред. Репина А.Н. – Спб., 2010.– 94 с.
2. Григорьев П.Н. История православия за рубежом. – Екатеринбург, 2009. – 216 с.
3. Егорьева М.А. Православие Юго-Восточной Азии в прошлом и в настоящем. – Спб., 2014. – 116 с.
4. Православие во Вьетнаме это: словари и энциклопедии на Академике.[Электронный ресурс]– Режим доступа: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/522486>
5. Черепанин О., игум. История Христианства в Тайланде. – Бангкок, 2008. – 237 с.

Концепция миссии Католической Церкви в период Средневековья

Дионисий Серединин
магистрант БДС (с м/н)
Россия, г.Белгород
Deneemах@inbox.ru

Аннотация. В статье рассматриваются исторические этапы развития миссии Церкви. Автор анализирует происхождение слова «миссия», прослеживает развитие миссии в разные исторические периоды Церкви, описывает исторические документы по вопросам

миссионерской деятельности. Автор придерживается позиции, что самым первым «миссионером» был Иисус Христос, а сегодня успеха в миссионерской деятельности сможет добиться тот, кто выберет путь любви, смирения, молитвы и поручения себя Господу.

Ключевые слова: миссия; богословие; Евангелие; средневековье; Раймонд Люлль; православие; Иисус Христос.

The concept of mission of the Catholic Church during the Middle Ages

Dionysius Seredinin
graduate student of the BOS (with m/o)
Russia, Belgorod
Deneemax@inbox.ru

Annotation. In the article historical stages of development of the Church's mission are examined. The author analyzes the word of "mission", traces development of mission in different historical periods of the Church, describes historical documents concerning missionary activity. The author's position is that the very first "missionary" was Jesus Christ, and nowadays a success in missionary work can be achieved by one who chooses a way of love, humility, prayer and dedication himself to the Lord.

Key words: mission; theology; Gospel; Middle Ages; Raymond Lully; Orthodoxy; Jesus Christ.

То, что мы сегодня понимаем под богословским значением слова «миссия» связано с деятельностью Иисуса Христа и Апостолов.

В древней Церкви миссия была ее естественной деятельностью, она служила развитию богословия, она была «матерью богословия». В центре внимания Отцов Церкви всегда были, прежде всего, богословские вопросы. Рассматривая дело распространения Благой Вести и свидетельства о ней, они были уверены, что Евангелие будет провозглашено уже апостолами до скончания мира.

Можно выделить несколько этапов с исторической точки зрения, как развивалась миссия Церкви.

Из Послания к Диогнету нам известно, что христиане всей своей жизнью проповедовали Евангелие. Они были как все люди, но

жили по слову Евангелия, первой заповедью которого является любовь, и вся их жизнь была проповедью любви [9, с. 332–338].

В Средние века мы впервые встречаем слово «миссия». Св. Бонавентура говорит, что миссия проповедования нуждается в авторитете лица, который посылает миссионера на миссию [6, с. 115–127]. Часто пишет о миссии св. Фома, акцентируя роль Христа и Святого Духа в миссионерской деятельности Церкви, что особенно видно в его учении о происхождении миссии Сына и Святого Духа из любви Отца [1, с. 230]. Определенный вклад в начале XIV века в понимание роли миссионерской деятельности внес Раймонд Люлль [5, с. 230–239]. Ему принадлежит работа, посвященная основным принципам миссионерской деятельности. Он считал, что организация миссионерской деятельности должна осуществляться под руководством папы особым ведомством по миссии в Риме и придавал большое значение специальной подготовке будущих миссионеров. Он понимал важность миссии в диалоге между миссионерами и теми, кому они проповедуют.

В XVI веке мы наблюдаем оживление и расширение миссионерской деятельности, что было связано, прежде всего, с великими географическими открытиями. Церковь понимала необходимость проповеди Евангелия среди народов, которые еще ничего не слышали о Христе. В это время началась миссионерская деятельность в Латинской Америке, Индии и Японии.

В первой половине XVI века появились два папских документа по вопросам миссионерской деятельности. Они связаны с именами папы Адриана VI – «Omnimoda» (1522) [3, стлб. 103] и папы Павла III – «SublimisDens» (1537) [4, стлб. 1175–1176].

С этого времени многие миссионеры начали писать о своей деятельности в новых землях, о культуре народов, среди которых они жили, особенностях их жизни, а также о тех проблемах, с которыми они там встречались. Важно заметить, что все эти народы не были неверующими, они верили в своих богов. Этот фактор, связанный с особенностью национального уклада жизни, заставлял миссионеров искать новые пути возвещения Евангелия.

Менялись времена, а Церковь оставалась, остаётся и останется верной учению нашего Господа. Дух Евангелия распространялся, несмотря на притеснения христиан, особенно до 313 года, до того как был принят Миланский эдикт. Периоды гонений и относительного спокойствия сменяли друг друга, но никогда на земле не

прекращалась христианская миссия, все больше и больше возрастали требования, предъявляемые к миссионеру. Из них самыми важными были и есть: знать язык (языки – если есть несколько племён, национальных групп, где миссионер должен проповедовать Евангелие на родном языке, для лучшего понимания и применения в жизни); знать местные культурные обычаи, господствующие в этой среде, регионе, народе, группе, чтобы проповедь Евангелия легче проникала, воспринималась и усваивалась среди этих людей; относиться с любовью и уважением к народу страны, к особенностям всего, что касается их ежедневной пищи, если появляется, почитаемый гость и хозяева хотят угостить его наилучшими их блюдами, гость-миссионер не должен отказываться, так как это может их огорчить; терпимо относиться к национальной одежде, которая является каждодневным убранством.

Миссионер должен понимать, что все эти атрибуты имеют очень большое значение в его миссионерской деятельности, и должен хотеть жить так, как народ данной страны, потому что это поможет утвердить фундамент христианских ценностей, основанных на духе Евангелия. Тогда люди реально почувствуют, что миссионер приехал к ним действительно для того, чтобы вносить в их повседневную жизнь радость не только земную, но и радость, исходящую из Источника Вечного Спасения.

С течением времени миссиология продолжала развиваться, и в ней появлялись новые дисциплины, такие как этнография, история религий и религиозная антропология. Важную роль сыграли Соборы и Синоды, которые придали новую направленность миссионерской деятельности в экклезиологическом и христологическом контексте [2, с. 301–335, 352–405].

Весомый вклад в деятельность миссии внесли кармелиты. Именно они предприняли большие усилия для того, чтобы была основана в Риме «Congregatione de Propaganda Fide» (Конгрегация евангелизации народов).

Здесь следует упомянуть имена Р. Juande Jesus Maria и Р. Tomasde Jesus Maria. Р. Juande Jesus Maria является автором книги «Инструкция по миссионерской деятельности», в которой изложена доктрина христианства и практические возможности ее проповедования. Ему принадлежит также «История миссионерской деятельности».

Была обоснована необходимость создания Конгрегации по миссии, которая должна была заниматься только вопросами миссионерской деятельности.

Хотя уже в XVI веке было сделано много попыток основания Конгрегации занимающейся миссией, она была создана только в XVII веке. Ее основателем был Папа Григорий XV, который 22 июня 1622 года специальной буллой заявил об основании новой Конгрегации, она называлась «Sacra Congregatio de Propaganda Fide» (Конгрегация пропаганды веры).

Цель этой Конгрегации – помогать Папе во всем, что касалось миссионерской деятельности.

Много сделал для Конгрегации ее первый секретарь Франческо Инголи (1622–1649). Он получал почту от миссионеров всего мира, разработал программу миссионерской деятельности. Основные пункты этой программы касались роли Церкви и миссионеров. В программе говорилось, что Церковь должна преобразовать миссионерскую деятельность из колониального явления в экклезиологическое и духовное движение. Это было очень важное положение программы, поскольку были периоды, когда миссионеров посылали на миссию одновременно и вместе с колониалистами, интересы которых были сосредоточены исключительно на торговле. Церковь стоит на позициях того, что миссионеры не должны вмешиваться в политику страны, в которой они осуществляют миссию. Этот вопрос был актуален всегда.

Церковь должна унифицировать миссионерскую деятельность и стремиться к формированию местного духовенства.

Через пять лет после основания «Congregatio de Propaganda Fide» (Конгрегация распространения веры) Папа Урбан VIII издал буллу «Immortalis Dei» (Бессмертный Бог), которой он основал Урбанскую Папскую Коллегию, которая давала возможность миссионерам и местному духовенству получать необходимое им образование.

Франческо Инголи понимал, какое значение имеют книги в деле миссии. Основанная им типография стала выпускать книги по богословию и катехизисы на местных языках.

Но поистине самым первым «миссионером» был Иисус Христос. Он через Свое учение и примером Своей жизни привлек к Себе Своих учеников для того, чтобы они шли и несли Благую Весть жаждущим её. Таким образом, Иисус передал миссионерское дело

Своим ученикам и Церкви. Подтверждение этого находим в Евангелии от Матфея: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам». Эта задача доверена не только избранным, но и тем, кто после апостолов будет продолжать их дело. Иисус обещал апостолам также, что пошлет им Святого Духа, Который утешит их, освятит, даст мужество и отвагу нести Слово Истины. Подтверждение этого обещания находим в Книге Деяний Апостолов.

Задача Церкви – возвещать Евангелие всему человечеству, живущему в мире [7, с. 29]. Эта обязанность, которую Церковь исполняет через епископов и священников. Но не только они призваны проповедовать Евангелие, но и каждый крещённый обязан своим свидетельством возвещать Благоую Весть.

Здесь очень важно понимать, как и какими методами нужно сеять зерно Божие на почву человеческих сердец в том мире, в котором мы сегодня живем, как добиться успеха в этом великом деле возвещения Евангелия. Лучшим миссионером будет тот, кто изберет путь любви, смирения, молитвы и поручения себя Господу, чтобы Он непосредственно подсказал ему, как действовать.

Список литературы

1. Бош Д. Преобразования миссионерства: Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности. – СПб., 1997.
2. Второй Ватиканский Собор Конституции, Декреты, Декларации. – Изд. «Паолине», 2007.
3. Католическая Энциклопедия. Т. I. – М.: Изд-во Францисканцев, 2002.
4. Католическая Энциклопедия. Т. III. – М.: Изд-во Францисканцев, 2007.
5. Новый энциклопедический словарь, Т. 25. – М., 2005.
6. О Царстве Божием. – М., 1996. № 4.
7. Павел VI, папа Римский. *Evangelii in unum*. Апостольское увещание о возвещении Евангелия в современном мире. 8 декабря 1975 г. – СПб., 2002.
8. Сагарда Н.И. Лекции по патрологии: I-IV вв. / Ред.: диак. А. Глущенко, А. Г. Дунаев. – М., 2004.
9. Скворцов К. О послании к Диогнету // ТКДА. 1873. № 8.

Марковская церковь как пример миссионерского освоения Крайнего Северо-Востока

Иерей Владимир Шелих
магистрант БДС (с м/н)
Россия, г.Сыктывкар
Shelih.vladimir@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается миссионерское освоение Крайнего Северо-Востока. Описываются особенности процесса христианизации различных народов рассматриваемого региона. Подробно описывается миссионерская деятельность священника Митрофана Шипицына в селе Марково в 19 в.

Ключевые слова: Православие; Крайний Северо-Восток; миссионер; народы Крайнего Севера; священник Митрофан Шипицын.

Markov Church as an example of missionary settling of the Far North East

Priest Vladimir Shelikh
Graduate student of the BOS (with m/o)
Russia, Sictivkar
Shelih.vladimir@mail.ru

Annotation. In the article missionary settling of the Far North East is examined. Features of the process of Christianization of various peoples of the region are described. It is shown in detail a missionary activity of priest Mitrofan Shipitsyn in the village of Markovo in the 19th century.

Key words: Orthodoxy; The Far North East; missionary; peoples of the Far North; priest Mitrofan Shipitsyn.

История освоения Крайнего Северо-Востока неразрывно связана с Православием, которое явилось связующим элементом при формировании Российского государства. Деятельность Православной церкви послужила основой успехов в просвещении и становлении добросердечных отношений с коренными жителями региона [8, с. 56]. Православная церковь – верный сподвижник самодержавия в деле

русификации и приведения в подданство народов. Ее учреждения возникали почти одновременно с организацией торговых и административных пунктов в этом крае.

Вопрос о массовой христианизации чукчей встал только после того, как с ними были налажены регулярные связи. Вместе с постройкой Анюйской крепости была воздвигнута часовня, которая должна была их обслуживать. Однако попытка христианизации чукчей никаких изменений в их сознание не внесла, а эскимосов христианизация не коснулась совсем.

Несколько иначе обстояло дело среди чуванцев, юкагиров и эвенов. Эвены, появившиеся на Чукотке в XIX в., прошли через более длительный период христианизации. Они восприняли русскую веру, соблюдая при этом и языческие обряды, стали носить православные имена и фамилии, иконы сделали необходимым предметом в своих жилищах. Жившие в соседстве с русскими (пос. Марково, Солдатово и др.) чуванцы и юкагиры также приняли православную веру.

История скрывает многочисленное количество героев и подвижников, творивших ее. Время напрочь стирает их имена из памяти людей, лишь безмолвные свидетели тех дней, хранящиеся в запасниках музеев, несут отпечаток их трудов. «Миссионер, в узком смысле слова, – специально обученный проповедник, возвещающий Евангелие тем, кто не слышал православного свидетельства. Он должен воспитывать в себе три главных добродетели, необходимых для спасения каждому христианину, а тем более тому, кто возвещает другим об этом спасении: смирение, терпение и любовь» [8, с. 86].

Отправиться в неведомые дали для просвещения людей светом Христовым – подвиг великого служения. Какой же невыносимой ношей должна тогда быть участь человека, обремененного семьей. Мы славим монашествующих и отшельников, оставивших блага мира для дела проповеди служения Богу, но забываем о подчас кажущихся на первый взгляд простыми людях семейных. Семья – это не только радость и утешение в годину испытаний, но и огромная ответственность перед Богом. Тайнство брака по канонам Церкви нерасторжимо: «Что Бог сочетал, того человек да не разлучает» [9]. Но все ли это бремя несут достойно? Сколько разбитых сердец и сломанных судеб показывает нам сама жизнь. На этом фоне подвиг миссионера и его семьи еще более значим.

Можно ли чему-то научить, не подавая собственного примера, а тем более учить вере? «Вера без дел мертва есть» [10], «Покажи мне

веру твою без дел твоих, а я покажу тебе веру мою из дел моих» [11]. Таков ответ тем, кто еще не до конца осознает подвиг служения женатого священства и их семей в деле просвещения. Нельзя говорить и не делать, нельзя научить любить остальных, если нет любви в твоей собственной душе, семье. «От избытка сердца говорят уста» [12] — таков должен быть посыл любви пастве своего духовника. Но где взрастить, воспитать эту любовь, как не в семье? «Семья – малая церковь» [12], которая объемлет все стороны нашей бытовой жизни. Задача миссионера вдвойне нелегка: поселить добродетели сначала в своей семье, а потом на примере ее распространить на всю паству.

Не каждая семья согласится, а уж тем более вынесет достойно нелегкую долю миссионерского служения. Одним из таких бескровных мучеников был священник Митрофан Шипицин. В апреле 1865 года начался нелегкий миссионерский труд в селе Маркове для семей отца Митрофана и псаломщика Федора Верещагина.

В XIX в. в Маркове был центр Анадырского православного прихода, охватывавшего громадную территорию, там же проживал его причт. В селе начинались первые робкие попытки выращивания овощей на Чукотке. Основное постоянное население составляли переселенцы из Гижиги и Средне-Колымска. Преобладали коренные жители, объединенные в общины по признакам принадлежности к различным народностям.

Привлекательность села стала возрастать после того, как в 1862 году здесь была построена первая церковь Анадырского прихода. Это послужило толчком для переезда в Марково духовного причта из крепости, где он находился с 1844 года при тамошней часовне для обращения местных жителей в христианство. Во второй половине 1860-х годов крест церкви послужил ориентиром для астрономического определения положения села по географической долготе и широте участнику экспедиции Гергарда Майделя Карлу Нейману. Это было первое определение по двум координатам для карты тогдашнего Генерального штаба, сделанное в центре громадного края.

Что представляла собой первая марковская церковь? В описании американского журналиста и путешественника Джорджа Кеннана сказано: «Церковь бревенчатая. Стены здания украшены изображениями патриарха и русских святых, перед которыми горят большие восковые свечи, перевитые спирально полосками позолоты» [3]. Храм был освящен в честь святителя и чудотворца

Николая Мирликийского в 1862 г. «На крыльце стоял священник... с длинными развевающимися волосами и бородой, в широком черном одеянии, держащий над головой своей длинную сальную свечу, пламя которой сильно колебалось в холодном ночном воздухе. «Здравствуйте, добро пожаловать», — сказал он. Чуванцы, юкагиры, русские в желтых меховых копорах и платьях из оленьих шкур толпились у дверей».

Далее Кеннан описывает комнату, в которой поселил их отец Митрофан: «Пол устлан мягкими оленьими шкурами, в которых нога утопала при каждом шаге, яркий огонь горел в красивом очаге, приветливо освещал всю комнату. Кроме того, восковая свеча с позолотой горела перед массивным, вызолоченным образом против дверей, в окнах – стекла вместо льда или пленки рыбьих пузырей... Несколько книг и журналов лежало на столике в углу, и все в доме было удобно, со вкусом и рассчитано на комфорт» [3]. Однако плохой улов рыбы, малая добыча оленей, а также разорение Русско-Американской телеграфной компании привели марковцев и жителей близлежащих сел к голоду в конце 1867 – начале 1868 годов.

Еще в середине семидесятых годов русские жители Марково не раз затевали разговор с отцом Митрофаном о необходимости обучения их детей грамоте. Об этом стали говорить на сходках и чуванцы. Отец Митрофан одобряет – надо обществом просить епархиальное начальство в Благовещенске разрешить открыть здесь церковно-приходскую школу и прислать учителя...

Бумагу об этом писал Афанасий Ермилович Дьячков в доме у священника при его консультации. На прошении стояли две подписи: старосты Кулиновского, за которого расписался Дьячков, и священника – отца Митрофана Шипицына. Пакет с первой почтой 1880 года отправили в Гижигу и далее в Благовещенск. Оставалось теперь ждать, как поступит начальство...

В деле создания школы в Марково перекрещивались интересы народа, правительства и церкви. Создать здесь казенную школу правительственные чиновники не могли – не было денег. Разрешить организовать народную школу не хотели – опасно, будет вольнодумство. Решили пойти на создание церковно-приходской школы под контролем церкви и поручили Митрофану Шипицыну подобрать учителя на месте. Такое разрешение от епархиального начальства было получено лишь с февральской почтой 1883 года. На содержание школы, жалованье учителю и приобретение учебных

пособий выделялось сто рублей в год из Благовещенского комитета православного миссионерского общества [3].

Закончилась зима с ее лютыми морозами, сильными метелями. С декабря минувшего года сельчан приводило в ужас массовое заболевание взрослых и детей какой-то болезнью, которая выражалась «колотью в животе и горячкой». Это была эпидемия гриппа. Афанасий Ермилович пишет: «Болезнь обнаружилась в доме купца, приехавшего с Колымы. Купец жил в доме у священника, а торговыми делами занимался в особом доме» [3]. Болезнь продолжалась до февраля 1883 года. От нее умер 61 человек в 1882 году и 120 – в 1883-м.

Открытие школы в Марково состоялось 15 мая 1883 года. Школа – небольшое и невысокое, всего в 16 венцов, здание с односкатной крышей из тополевой коры – как-то сиротливо возвышалась перед собравшимися. На окнах висели гирлянды из зеленого стланика, перевитого лентами. Над входной дверью были тоже прибиты ветки стланика, а над ними выше прикреплена небольшая иконка Божьей Матери.

Еще в апреле А.Е. Дьячков обошел все дома в Марково, переговорил с родителями, переписал всех детей от 8 до 15 лет — мальчиков и девочек. В список было занесено человек 40. Сегодня мы не располагаем первоначальным списочным составом учеников, но знаем, что через три года (в 1886 году) школу окончило 36 человек [5]. Таким образом, с мая 1883 года к занятиям должно было приступить не менее 36 учеников.

Занятия в школе по поручению священника вел чуванец-самоучка Афанасий Ермилович Дьячков, а также сам Митрофан Шипицын.

Еще в 1865 году, когда Шипицын вместе с псаломщиком Федором Верещагиным впервые приехал в Марково, прежний священник, передавая ему приход, советовал обратить особое внимание на семью Ермилы Ивановича Дьякова, проживавшую в Оселкино. Благодаря тяге к знаниям, Афанасий Ермилович по сути самостоятельно к 28 годам овладел грамотой. Когда священник Митрофан Шипицын увидел, что Афанасий уже научился читать, ему стали давать читать на клиросе Часослов и Псалтырь, что сильно подняло его авторитет среди соплеменников... Им льстило, что грамотным стал их соплеменник, и это поднимало их собственную самооценку.

В автобиографии Дьячков пишет: «Когда в 1883 году по распоряжению епархиального начальства священником Митрофаном Шипицыным открыта была в Марково школа, отец Митрофан обратился к нему – Афанасию – с предложением поступить в школу в качестве учителя. Хотя Афанасий сознавал недостойным взять на себя учительскую обязанность, потому что учитель должен быть вполне образованным человеком, но делать было нечего, да и занятия обучения детей грамоте некому было вести, а псаломщику священник по каким-то причинам не доверял обучение детей. С открытия школы... Афанасий занимается в ней преподаванием грамоты» [3].

Осенью 1882 года в Марково сгорела деревянная церковь [4]. Благовещенская епархия выделила деньги на строительство новой церкви вместо сгоревшей. Выделены были деньги и на новое церковное оборудование. Этого добился отец Митрофан: весной 1884 года он специально ездил в Благовещенск. Псаломщик Федор Верещагин еще зимой был направлен Шипицыным в Якутск в патриархию с просьбой выделить для новой церкви все необходимое: подсвечники, иконы, облачения, священные книги, свечи, гарное масло, лампы и многое другое. Зимним транспортом на собаках все это было доставлено в Марково.

В начале 1885 года строительство было закончено, и вскоре церковь была освящена. Но и она прослужила всего четыре года и также по халатности истопника в ноябре 1889 года сгорела дотла. Вновь марковцам пришлось строить церковь, но теперь уже не из тополевого, а из лиственничного леса. На строительство новой церкви плотниками работали все пять братьев Дьячковых: Афанасий, Осип, Илья, Иван и Данила.

В 1889 году отец Митрофан Шипицын, спускаясь вниз по реке Анадырь с очередной миссионерской миссией, в маленьком чукотском стойбище на Утесиках «имел счастье повстречать новоприбывшего первого начальника Анадырской округи Леонида Францевича Гриневецкого». Встреча отца Митрофана с начальником происходила в «самых любезных отношениях с обеих сторон».

Во время их беседы Шипицын узнал, что высшие власти России в 1888 году решили образовать Анадырский округ, определили его границы, утвердили штат работников. Управление в июле 1889 года прибыло на Чукотку и приступило к работе. Они договорились, что весной 1890 года Шипицын с группой марковцев приедет в устье Анадыря для информирования о положении дел в округе. И в конце

апреля 1890 года такую поездку на устье совершат священник Шипицын, староста Кулиновский и учитель Дьячков.

На этой встрече Шипицын продолжал доказывать Гриневецкому выгодность размещения окружного управления в селе Марково, и слова его достигли цели.

Как и положено, первого октября 1890 года вновь начались занятия в марковской школе. Открытие нового учебного года начиналось молебствием у здания школы, украшенной зелеными ветвями стланика и гроздьями спелой, тронутой первыми морозами рябины. Народу было много. Присутствовали в парадном мундире Гриневецкий, урядник Павлов, часть казаков. Отец Митрофан был на подъеме. Это было его первое богослужение «при ясных очах администрации округа» [2]. Служба прошла хорошо. Пел небольшой церковный хор.

В конце февраля 1891 года разразился сильный буран. Намело много снега. Прекратились все работы на строительстве церкви. За неделю до такой плохой погоды Митрофан Шипицын и Осип Дьячков на двух нартах уехали в Якутск за чертежами для строительства храма и всякими церковными вещами.

11 ноября 1895 года по приглашению отца Митрофана и старосты Кулиновского были собраны жители Маркова для разбора лесов внутри церкви, обваловки ее стен снегом (как делали и в прошлые годы для сохранения тепла внутри помещения). Открытие церкви намечали на начало декабря.

Летом 1904 года в церкви отец Митрофан проводил службу о даровании воинству российскому победы над японцами. Он произнес проповедь, но, проклиная нехристей-японцев, не призывал прихожан жертвовать в помощь воюющей русской армии кто чем может. Он решил просто обойти этот вопрос – так будет спокойнее. И оказался прозорливым.

К сожалению, это все, что мы сегодня знаем об отце Митрофане и подвиге миссионерского служения его семьи. Церковь в Марково при настоятельстве отца Митрофана Шипицына сыграла выдающуюся роль в образовании и просвещении населения окрестных территорий и его консолидации.

Список литературы

1. Богораз В.Г. Чукчи. – Магадан: Издательство Института народов Севера ЦИК СССР, 1934.

2. Вдовин И.С. Влияние христианства на религиозные верования чукчей и коряков // Документ из фондового собрания музейного центра «Наследие Чукотки» № 8432/6.
3. Жихорев Н.А. Повесть об Афанасии Дьячкове. – Магадан, 1995.
4. Иванов В.В. Немного истории // Газета «Крайний Север», 6 апреля 1996.
5. Кисляков С.А. Чукотка в прошлом и настоящем. – М., 2007.
6. Назаров А.Н. Среда обитания и здоровье народов Чукотки. – М.: Типография «Новости», 2000.
7. Одинцов М.И. Материалы по истории Церкви. Крутицкое патриаршее подворье. – М., 1995.
8. Настольная книга православного миссионера: словарь по миссиологии / Отв. редактор Полетаева Т.А. – М., 2014. С. 32.
9. Евангелие от Матфея, глава 19, стих 6.
10. Соборное послание святого апостола Иакова, глава 2, стих 26.
11. Соборное послание святого апостола Иакова, глава 2, стих 18.
12. Евангелие от Матфея, глава 12, стих 34.

Научные статьи и доклады воспитанников семинарии

Таинство священства в Священном Писании.

Христос Вульгарис, Афины, 1996 г.

УДК 26/28

Перевод Кольма Андрея, воспитанника 4 курса БДС (с м/н)
 Рецензент перевода – к.ф.н. Т. А. Полетаева,
 заведующая учебно-методическим отделом,
 доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин
 БДС (с м/н)
 Россия, г.Белгород
 bpds_umo@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается вопрос об источнике и происхождении священства. Описывается священство Моисея и священство Христа. Моисей получил священство в качестве посредника Ветхого Завета, а Христос получил священство в Своем предвечном рождении от Бога Отца. Дано богословское объяснение невозможности для женщин совершать священническое служение.

Ключевые слова: священство; Иисус Христос; Моисей; Ветхий Завет; Новый Завет; посредник; Церковь; апостол.

The sacrament of the priesthood in the Holy Scriptures

Christos Voulgaris, Athens, 1996

Translation of Colm Andrew, student
of 4th class of the BOS (with m/o)
translation reviewer - Ph.D. T.A. Poletaeva,
head of educational and methodological department,
assistant professor of the department of
social and humanitarian disciplines
of the BOS (with m/o)
Russia, Belgorod
bpds_umo@mail.ru

Annotation. In the article a question about the source and origin of the priesthood is examined. The priesthood of Moses is described, as well as the priesthood of Christ. Moses received the priesthood as a mediator of the Old Testament, and Christ received the priesthood in His eternal birth from God the Father. Theological explanation of impossibility for women to accomplish ministry of a priest is given.

Key words: the priesthood; Jesus Christ; Moses; Old Testament; New Testament; mediator; Church; apostle.

Источник и происхождение священства – это сам Бог, «от которого все» (1 Кор.8,6), который был представлен через посредников двух Заветов, Моисея и Христа, представлявших его в контексте Завета через кровную жертву: т.е. Моисей, принеся в жертву животное (Исх. 24,8, Евр. 9,19-22), и Христос, принеся в жертву Свое собственное тело на Кресте. Моисей получил священство с его назначением в качестве посредника Ветхого Завета, став учителем и лидером израильской общины (Кагала Яхве), в то время как Христос, воплощенный Сын Божий, получил священство в Своем предвечном рождении от Бога Отца, т.е. «не в соответствии с требованием законодательства, касающегося телесного

происхождения, но по силе жизни непрестающей» (Евр. 7:7) через собственные страдания и смерть. Таким образом, в силу Своей божественности, Иисус Христос есть «священник вовек», без конца, «по чину Мелхиседека». Священство Христа, другими словами, присуще Его Божественной природе, значит, человеческая природа каждого посредника определяет также характер его священства: так, если священство Моисея было несовершенным, временным и имело ограниченный характер, направленный на «очищение плоти» (Евр. 9,13) членов Ветхого Завета, то священство Христа, воплощенного Сына Божия, является совершенным и вечным и имеет эффект прощения грехов «на все времена» (Евр. 10,14).

Каждый посредник ввел свое священство в историю соответствующего Завета, доверив его конкретным лицам, которые были освящены жертвой и посвящением. Но в то время как в Ветхом Завете было много священников, потому что Моисей и его преемники, будучи людьми, были «подвержены смерти при исполнении обязанностей», в Новом Завете Христос, Сын Божий, имеет вечную жизнь, и Его священствоечно (Евр. 7,22-24), «αλαραβατος» (неприкосновенно), т. е. не подлежит передаче другим лицам. Это означает, что Он остается единственным Первосвященником на протяжении всей истории Его Завета, так что последователи Христа в Его спасительной работе сохраняют священство только в общении с Его собственным священством, т. е. не автономно от Него, их отношение к Нему в этом смысле является иконическим.

В этом качестве Моисей по Божьему повелению поручил священство Аарону и его четырем сыновьям, которых он посвятил как Первосвященника и священников соответственно (Исх. 28-29), и приказал, чтобы после них священство последовательно передавалось по наследству мужским членам колена Левия. Подобным образом Христос, единственный Первосвященник Нового Завета, возложил священство на своих апостолов, которых он освятил через Таинство Евхаристии во время Своей последней трапезы (Тайной Вечери), которая равна Его собственной жертве на Кресте, принесенной один раз на все времена. Тот факт, что священство Христаечно и поэтому не может быть передано другим, дает священникам из Его преемников восполняющее значение и создает отношения зависимости от них самих, что, в конечном итоге, исходит от Бога Отца, «от которого все и для которого мы существуем», через Иисуса Христа, «через которого все и через которого мы существуем» (1 Кор. 8,5). Таким

образом, представляя Христа в полном смысле этого слова, наделенные своей собственной силой и властью, Апостолы стали «juredivino» (по Божественному праву) верховными пастырями Церкви. В то время, когда Церковь была ограничена Иерусалимом, они занимались всеми аспектами ее жизнедеятельности. Но как только Церковь вышла за пределы Иудеи, и ее члены умножились, апостолы передали часть своих обязанностей другим, выступавшим в качестве их представителей. Их первым действием было назначение семи Диаконов (Деян. 6), работа которых была связана с социальной деятельностью Церкви, осуществлявшейся за совместной трапезой, следовавшей за совершением Евхаристии.

Когда возникли гонения и трапезы прекратились, служение Диаконов было переведено от столов общей трапезы к одному Евхаристическому алтарю, где оно остается до сих пор. Чуть позже после того как Церковь распространилась в районы, находящиеся далеко за пределами Иерусалима, в эпоху ее преследования после Стефана были созданы новые общины, и Апостолы были практически не в состоянии справиться со всеми возникшими повседневными трудностями. Тогда они поручили пастырские обязанности пресвитерам, которые выступали в этом качестве во имя Апостолов и были их представителями.

Пресвитеры назначались через посвящение, и их обязанности относились ко всем аспектам жизни местного сообщества (богослужение, научение и администрирование), за исключением права посвящения других пресвитеров. Тем не менее постоянное и быстрое расширение Церкви требовало посвящения других лиц, обязанности которых были бы сходны с обязанностями самих апостолов. Эти люди, называемые проповедниками, были непосредственными спутниками апостолов и пришли вслед за ними, имея право посвящать других проповедников, а также и пресвитеров местных общин. Эти проповедники отличались от тех, в которых дар пророчества возникал время от времени, они были избраны Духом Святым и поставлены как Апостолы или другие пророки. Имея, таким образом, полноту священнического служения, эти пророки называются автором «Дидахе» «*αρχιερείς*» (первосвященник) – они и сменили Апостолов в апостольских трудах в крупных географических областях. И когда их эра подходит к концу, проповедники, как сообщает «Дидахе», рукополагают епископов в небольших географических областях, тем самым обеспечивая непрерывность

священства в истории Церкви, а вместе с ним Евхаристии до второго пришествия Христа, в соответствии с Его постановлением (1 Кор. 11,25-26).

Что касается участия женщин в священническом служении Христу, Новый Завет ничего не говорит ни в пользу, ни против этого. Тем не менее их исключение из этого служения не было связано с социальными условиями и концепциями, преобладающими в ранней Церкви, как утверждают «феминистские богословы», но было основано на значительных богословских вопросах, которые Церковь не была призвана объяснять, хотя она жила и сталкивалась с ними в своей повседневной жизни. Эти вопросы касаются христоцентричного характера священства, с одной стороны, и божественного назначения мужчины и женщины после создания человека до его грехопадения, с другой, в том смысле, что это божественное назначение восстанавливается в Церкви.

Что касается первого вопроса, то важно понимать, что в своей специфически личной функции «Отца» как причины жизни на человеческом уровне человек имеет в себе образ Бога Отца, который по причине Своей Божественной природы является причиной существования Сына по рождению и Святого Духа по исхождению, в то время как по причине Своей божественной энергии Он является причиной существования всего творения. Отцовство Бога является источником «каждого отцовства на небе и на земле» (Еф. 3,15, Кор.8,6), изображается в отцовстве мужчины, который в этом качестве является также причиной женщины, т. к. она из него создана. На человеческом уровне отцовство Бога осуществляется путем Его принятия в лице Иисуса Христа так, что они становятся «сынами Божиими», в сотериологическом смысле. Это и есть конечная цель Божественного плана спасения, разработанного Христом и после него его Апостолами, которые стали «отцами во Христе Иисусе через благовествование» (1 Кор. 4,14-15) всех верующих. Таким образом, из двух людей, только мужчина может быть подобен Богу в свойственном ему качестве отцовства.

Что касается второго вопроса, также ясно, что имея онтологически одну и ту же природу, тем не менее, мужчина и женщина занимают по божественному назначению различные места в порядке создания. Этот порядок вытекает из фактов: а) мужчина был создан Богом раньше, чем женщина; б) женщина была создана из мужчины как из отца и образа; и в) женщина изначально была создана

как «помощник» мужчине в достижении цели реализации замысла Бога. В соответствии с этими обстоятельствами мужчина есть «глава» женщины как Христос в своей человеческой природе является главой человека, а Бог-Отец есть глава Христа.

Окончательная отсылка этого порядка к Богу делает его неприкосновенным на всех уровнях – божественном и человеческом, и в то же время определяет также нерушимые взаимоотношения между людьми в божественности и в человечности. Таким образом, мужчина имеет приоритет и, следовательно, власть над женщиной, поскольку Бог имеет приоритет и, следовательно, власть над Сыном и Святым Духом во Святой Троице. Как Сын является «отражением Отца», так и мужчина есть «образ и слава Божия», в то время как женщина есть «слава мужчины», как следующая за ним в порядке создания. В этом смысле, из двух человеческих созданий только мужчина может прийти к божественному служению Богу во Христе в священстве сего функциями, выраженными в творении Бога Отца в Божестве. Женщина, с другой стороны, должна подчиняться мужчине, как Сын и Святой Дух подчиняются Отцу, от Которого они получают свое существование.

Тем не менее этот божественно установленный порядок и отношения были нарушены женщиной по ее инициативе принять искушения Сатаны и так же склонить мужчину к грехопадению (1 Тим. 2,14). Инициатива женщины была проявлением власти над мужчиной, за что она была осуждена Богом, Который подтвердил ее первоначальное положение как «помощника» мужчины и подчиняющейся ему по сотворению. Именно по этой причине Павел не дал ей права учить в Церкви на богослужении, в котором Божий порядок от создания до грехопадения восстанавливается Христом. Так как преподавание в Церкви принадлежит, прежде всего, Христу в Его пророческих качествах священства и пастырства, которые он получил от своего Отца в Своем вечном рождении от Него (Евр.5,4-6), только мужчины могут учить в Церкви и совершать это служение вместе с другими службами. Это – причина, почему Христос назначил только мужчин Своими Апостолами на земле, чтобы они действовали в качестве священников, учителей и пастырей Церкви. Исходя из христоцентрического характера этого служения (1 Кор. 12,5), можно сделать вывод, что только мужчины в Церкви, глава которой Христос, имеют право уподобляться и подражать в своих функциях Богу Отцу во Христе.

Женщины же могут выполнять в Церкви функцию Святого Духа, действуя самостоятельно в различных духовных дарах, подобно Марии, Матери Христа, которая была «κεχαριτωμένη» (полная благодати) по преимуществу. Как Святой Дух является «помощником» Христа в деле спасения каждого отдельного верующего, так и женщина является «помощником» мужчине и в творении, и в Церкви, помогая священникам-мужчинам выполнять их работу.

Для заметок

Для заметок

Для заметок



**ТРУДЫ БЕЛГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
(С МИССИОНЕРСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТЬЮ)**

**Выпуск IV
(юбилейный)**
Научное издание

г. Белгород, 2016 год

Подписано в печать 26.12.2016. Формат 60x84 1/16. Объем 11
Тираж 50 экз. Заказ 536.

Оригинал-макет подготовлен и тиражирован в типографии
“СКпресс”

308009, г. Белгород, ул. Преображенская, 106