

НАУЧНЫЕ ТРУДЫ

Донской духовной семинарии
и кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного
технического университета

Ростов-на-Дону
ДГТУ
2019

УДК 1:27
ББК 86.372
Н34

По благословению
Митрополита Ростовского и Новочеркасского Меркурия

Одобрено Синодальным информационным отделом
Русской православной церкви

Главный редактор

Протоиерей Тимофей Фетисов, ректор Донской духовной семинарии

Ответственный редактор

Протоиерей Андрей Мекушкин, кандидат философских наук, доцент,
заведующий кафедрой «Православная культура и теология» ДГТУ

Редакционная коллегия:

Протоиерей Владимир Тер-Аракельянц, доктор философских наук,
кандидат богословия, проректор по научной работе Донской духовной семинарии;

Несмеянов Евгений Ефимович, доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой «Философия и мировые религии» ДГТУ, заслуженный
работник высшей школы РФ; **Оленич Тамара Станиславовна**, доктор философских
наук, профессор кафедры «Православная культура и теология» ДГТУ;

Ходыкин Игорь Васильевич, кандидат богословия, заведующий кафедрой
библейских дисциплин Донской духовной семинарии; **Улитчев Иван Иванович**,
кандидат богословия, секретарь Ученого совета Донской духовной семинарии;

Табунщикова Людмила Викторовна, кандидат исторических наук, секретарь
кафедры церковно-исторических дисциплин Донской духовной семинарии

**Н34 Научные труды Донской духовной семинарии и кафедры
«Православная культура и теология» Донского государственного
технического университета** : сборник / Донской гос. техн. ун-т. –
Ростов-на-Дону : ДГТУ, 2019. – 420 с.
ISBN 978-5-7890-1750-0

Сборник научных трудов, посвященный набору совместной магистратуры Донской духовной семинарии и Донского государственного технического университета по специальности «Теология», представляет собой собрание уникальных исследований, которые имеют прикладное значение для истории Донского края, для нашей духовной школы. В нем проанализированы актуальные вопросы, стоящие перед обществом и Церковью, задачи, которые она должна разрешать применительно к каждой эпохе, каждому конкретному случаю, каждой культурологической и духовной ситуации.

Предназначается для преподавателей и учащихся духовных образовательных учреждений, а также для всех интересующихся вопросами богословия, церковной истории и религиозной философии.

УДК 1:27
ББК 86.372

© Донская духовная семинария, 2019
© Донской государственный
технический университет, 2019

ISBN 978-5-7890-1750-0

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	8
Раздел I. БОГОСЛОВИЕ И РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ.....	13
<i>Иерей Деликатный С.А.</i>	
Духовный смысл войны в понимании И.А Ильина.....	14
<i>Орленко О.А.</i>	
Осмысление мистического опыта обожения в русской религиозной философии.....	23
<i>Диакон Дмитрий Мяков</i>	
О роли православия в формировании русской философской мысли. Аксиологический аспект.....	29
<i>Иерей Дяур В.Н.</i>	
Философско-эстетическая критика новоевропейской культуры в философии отца Павла Флоренского.....	39
<i>Улитчев И.И.</i>	
Православное богословие в эпоху «смены парадигм»: некоторые аспекты адаптации православным богословием философской терминологии Нового времени.....	49
<i>Тодарчук О.А., Кылосова И.В.</i>	
Философско-культурологический анализ символично- выразительной сферы казачьего костюма, как средство и способ выражения духовной сущности донских казаков.....	59
Раздел II. ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО.....	75
<i>Иеромонах Таврион (Балабанов)</i>	
Христианство как культуuroобразующий фактор русской государственности.....	76
<i>Жердыва В.В.</i>	
Актуальные проблемы православных медиа.....	82
<i>Иерей Моргачев В.О.</i>	
Исихазм и русская иконопись: взаимосвязь и взаимовлияние.....	90
<i>Оленич Т.С., Шевченко В.А., Крысина Т.С.</i>	
Особенности государственной политики России в области религии в XVIII–XIX вв.....	101

<i>Плотников С.А.</i>	
Проект «Круглогодичные Димитровские чтения»: система учебно-воспитательной работы на основе жития и творчества святителя Димитрия Ростовского (изложение опыта и методические рекомендации).....	111
<i>Полторак Н.А., Лаптева С.В.</i>	
Духовно-нравственная составляющая личности через коммуникативную компетенцию в современной России, социологический анализ.....	130
<i>Иеромонах Герман (Погорелов), Енина О.Н.</i>	
Апофатическое богословие и духовно-аскетические практики в православном христианстве.....	138
<i>Полторак Н.А.</i>	
Духовная нравственность современного человека.....	145
<i>Протоиерей Тер-Аракельянц В.А., Малыхин К.К.</i>	
Редкий фонд библиотеки Донской духовной семинарии.....	151
<i>Протоиерей Толмачев В.В., иерей Верченко А.</i>	
От диктата власти обер-прокурора в церковно-государственных отношениях к восстановлению патриаршества.....	156
Раздел III. ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ.....	167
<i>Протоиерей Гриднев Г.А.</i>	
Семинарский бунт 1902 года в Новочеркасске в воспоминаниях и документах.....	168
<i>Иерей Гуров Н.В.</i>	
События в г. Ростове-на-Дону 11 марта 1922 года в ходе кампании по изъятию церковных ценностей.....	176
<i>Бирюкова Ю.А., Корякин А.А., Оленич Т.С.</i>	
Массовые антирелигиозные кампании как средство десакрализации христианских символов в народном сознании.....	183
<i>Иерей Кругляков М.А.</i>	
Теологическая оценка социально-экономических и политических отношений Русской православной церкви и государственной власти в годы революции и Гражданской войны в Донском регионе.....	191

<i>Оленич Т.С., Землякова С.Ю., Литвинов М.Н.</i>	
Благотворительность – элемент полимодельной системы в Приазовье в конце XIX – начале XX в.....	201
<i>Иеромонах Герман (Погорелов), Енина О.Н.</i>	
Крещение Руси и православный Ренессанс в эпоху исихастских споров: судьбоносный выбор антропологических идеалов.....	213
Раздел IV. ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ ДИСЦИПЛИНЫ..... 219	
<i>Иерей Моргачев В.О., Оленич Т.С., иерей Гапоненко М.В.</i>	
Культура как текст: герменевтический и структурно-семиотический методы исследования.....	220
<i>Протоиерей Мекушкин А.А., иерей Бурлаков О.Н., Оленич Т.С.</i>	
Анализ вероучений Свидетелей Иеговы в богословско-историческом дискурсе.....	228
<i>Иерей Горячков А.Н., Оленич Т.С.</i>	
Русское старообрядчество: духовные движения на Дону в конце XIX – начале XX в.....	240
<i>Протодиакон Малыхин Д.В.</i>	
Особенности отношения к содержимому чаши на литургии Преждеосвященных Даров в Русской православной церкви.....	253
<i>Иерей Пиховкин Н.</i>	
Сравнительный анализ православного подхода толкования Священного Писания с инославными (католическим, протестантскими).....	264
<i>Тодарчук О.А., Федулина С.А.</i>	
Православная педагогика как основание воспитания личности в системе дошкольного образования.....	280
<i>Иерей Нелипа В.В.</i>	
Значение места Евхаристии в богослужебном строе для развития прихода.....	287
Раздел V. АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОЛОГИИ И ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ..... 303	
<i>Иерей Цупко И.Н.</i>	
Прообразование христианского образа креста в Ветхом Завете и этапы становления особого отношения к кресту в христианской истории.....	304

<i>Иерей Цупко И.Н.</i>	
Сакральная семантика символического образа креста в христианстве.....	309
<i>Протоиерей Мекушкин А.А., иерей Бурлаков О.Н.</i>	
De facto в деле о запрещении свидетелей Иеговы.....	316
<i>Иерей Гапоненко М.В.</i>	
Концептуальная методология миссионерской и просветительской работы в высшем учебном заведении.....	330
<i>Оленич Т.С., Шевченко В.А., Бирюкова Ю.А.</i>	
Духовно-нравственное состояние русской императорской армии перед первой мировой войной. Православные традиции русской армии.....	339
<i>Протодиакон Малыхин Д.В.</i>	
Мировоззрение митрополита Петра Могилы.....	350
<i>Иерей Лимков И.</i>	
Духовно-нравственный компонент в системе общего среднего образования.....	356
<i>Иерей Лимков И.</i>	
Проблема миссионерства в системе образования и воспитания современных школьников.....	364
<i>Иерей Лысый С.А.</i>	
О причинах отвержения Халкидонского Собора Армянской апостольской церковью.....	372
<i>Иерей Лысый С.А.</i>	
Полемические произведения православных авторов в отношении Армянской апостольской церкви в средневековый период.....	379
<i>Оленич Т.С., Шевченко В.А., Бирюкова Ю.А.</i>	
Деятельность русского военного духовенства в Первую мировую войну. Священники на фронтах Первой мировой войны.....	387
<i>Узунян Н.А.</i>	
Архимандрит Ефрем Святогорский – великий миссионер современности.....	397
<i>Узунян Н.А.</i>	
Архимандрит Ефрем Святогорский – апостол молитвы.....	405
ПРИЛОЖЕНИЯ.....	416
Приложение 1. Концепция миссионерского служения в молодежной среде.....	416
Приложения 2. Анкета участника.....	417

Дорогие друзья и коллеги!

Сборник научных трудов представляет собой важную попытку осмысления истоков истории нашего общества и процессов, которые в нем происходят сегодня. Минуло 1030 лет со времен Крещения Руси. Все эти столетия Православная Церковь искала способы просвещения народов. Богословие изменялось, применимо к каждой исторической вехе, но неизменным было одно – Церковь наследовала важнейший принцип Божественного учения Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа.

Сборник работ имеет важное значение в попытке обобщения серьезного опыта исследователей-теоретиков и практиков духовных школ Донского края и кафедры «Православная культура и теология» Донского государственного технического университета. Немаловажное значение имеет тот факт, что научные статьи по теологии представлены в сборнике, который выходит под эгидой технического университета. Это красноречиво свидетельствует о потребности современного человека в условиях грандиозных научных открытий, совершенных в XXI веке, в поиске духовных истоков своего существования. Сборник научных трудов важен и как источник духовного знания, который наряду с техническим образованием призван формировать у обучающихся университета высокое стремление к духовным идеалам, поиску нравственных ориентиров.

Представленные научные работы – это важный элемент результатов научных исследований современных теологов, философов и богословов по вопросам православного богословия, религиозной философии и церковной истории.

Хотелось бы пожелать всем работающим в сфере духовно-нравственного просвещения и воспитания молодежи – сил, творческих успехов и помощи Божией!

*Бесарион Месхи,
ректор Донского государственного технического университета,
доктор технических наук, профессор*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вниманию читателей предлагается девятый выпуск (третий совместный выпуск) сборника научных трудов Донской духовной семинарии и кафедры «Православная культура и теология» Донского государственного технического университета (ДГТУ). Надо сказать, что, как показывает практика, задача нахождения богословских формул крайне сложна, ибо тайны веры не вмещаются в обыденные слова и рационалистические схемы. При этом вопросы, связанные с богомыслием, всегда будут стоять перед христианским сознанием. Жизнь неуклонно ставит и будет ставить задачи, которые Церковь должна разрешать применительно к каждой эпохе, каждому конкретному случаю, каждой культурологической и духовной ситуации, но всегда исходя из одних и тех же принципов, руководствуясь неизменно Божественным учением Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа. На страницах данного издания представлен анализ актуальных вопросов, стоящих перед Церковью и обществом в юбилейный год – 1030-летие со дня Крещения святой Руси. Уроки истории Русской православной церкви и русского государства для современного образования духовных школ Донского края и Православной кафедры ДГТУ были отмечены рядом публикаций. В сборнике научных трудов представлены работы авторов по проблемам, отраженным в следующих разделах: «Богословие и религиозная философия», «Церковь и государство», «Церковная история», «Церковно-практические дисциплины».

Раздел I «Богословие и религиозная философия» посвящен осмыслению одной из основных проблем богословия – мистическо-го опыта обожения в русской религиозной философии. Так, в работе О.А. Орленко «Осмысление мистического опыта обожения в русской религиозной философии» выделяются общие черты в представ-

лениях об обожении русских религиозных философов XIX–XX вв. Автор называет ряд условий, необходимых для обретения мистического опыта обожения, а также устанавливает наличие взаимосвязи между неверным пониманием сущности обожения и возникновением идеи человекобожия. В статье И.И. Улитчева «Православное богословие в эпоху "смены парадигм": некоторые аспекты адаптации православным богословием философской терминологии Нового времени» рассматривается проблема адаптации православным богословием (в первую очередь русским богословием XIX в.) терминов и понятий, характерных для европейских философских и психологических учений эпохи Нового времени.

По сравнению с предыдущим выпуском в этом сборнике увеличился объем научных работ, выполненных в рамках сетевого проекта по взаимодействию с ДГТУ, преподавателями как нашей семинарии, так и сотрудниками кафедры «Православная культура и теология» ДГТУ.

В разделе II «Церковь и государство» важное место занимает статья профессора Т.С. Оленич и магистрантов В.А. Шевченко и Т.С. Крысиной «Особенности государственной политики России в области религии в XVIII–XIX вв.», где исследуются особенности религиозной политики Российской империи XVIII–XIX вв. Особое внимание уделено церковной политике Петра I в области реформирования церковного управления и синкретизации светской и религиозной культур. В статье иеромонаха Тавриона (Т.А. Балабанова) «Христианство как культуuroобразующий фактор русской государственности» рассматривается становление русской государственности при князе Владимире в религиозном аспекте. Основной мыслью является историческое и социальное обоснование необходимости религии для единства народа. Анализ последствий церковной реформы императора Петра I по введению такого органа церковного управления, как Святейший правительствующий синод, проводит магистрант кафедры, протоиерей В.В. Толмачев, в статье «От диктата власти обер-прокурора в церковно-государственных отношениях к восстановлению патриаршества».

Раздел III «Церковная история» представлен статьей профессора Т.С. Оленич и магистрантов С.Ю. Земляковой и протоиерея М.Н. Литвинова «Благотворительность – элемент полимодельной системы в Приазовье в конце XIX – начале XX в.». В ней рассматривается уникальное образование в Приазовье в конце XIX – начале XX в. – полимодельная система межконфессиональных отношений, где ведущую роль играла Русская православная церковь, а также проиллюстрированы процессы регулятивной интеграции, проанализированы взаимодействие религии с другими элементами культуры, образованием, образом жизни в культурно-историческом процессе. В статье также дается анализ становления такого социокультурного феномена, как милосердие и благотворительность, объединяющего деятельность различных конфессий. Другая работа данного раздела, автором которой является магистрант кафедры, иеромонах Герман (Погорелов) «Крещение Руси и православный Ренессанс в эпоху исихастских споров: судьбоносный выбор антропологических идеалов» посвящена юбилейной дате, празднованию 1030-летия Крещения Руси. В статье показано, что Крещение Руси – это не просто важная веха в истории России и Русской православной церкви, это не только значимое событие, определившее культурно-историческую и духовную судьбу нашего народа, это еще и важное с экзистенциально-антропологической точки зрения событие, означающее выбор определенного антропологического идеала, возвышающего человека над «миром сим».

Раздел IV «Церковно-практические дисциплины» представлен статьями профессора Т.С. Оленич и магистранта кафедры, иерея А.Н. Горячкова «Русское старообрядчество: духовные движения на Дону в конце XIX – начале XX в.», магистранта, протодиакона Д.В. Малыхина «Особенности отношения к содержимому чаши на литургии преждеосвященных даров в Русской православной церкви», иерея Н. Пиховкина «Сравнительный анализ православного подхода толкования Священного Писания с инословными (католическим, протестантскими)». Особое внимание заслуживает статья доцента О.А. Тодарчук и магистранта С.А. Федудиной «Православная педаго-

гика как основание воспитания личности в системе дошкольного образования». В данной работе рассматриваются вопросы православной педагогики как основания воспитания личности в системе дошкольного образования, направления организации духовно-нравственного воспитания в современном дошкольном образовательном учреждении (ДОУ).

Раздел V «Актуальные проблемы теологии и православной культуры» впервые представлен в данном сборнике. В нем приведены в основном статьи магистрантов второго года обучения, касающиеся тематики кафедры «Православная культура и теология» ДГТУ. Разбирая теологическую проблематику иерей И.Н. Цупко дает развернутый ставрологический анализ центрального образа христианской символики. Его статьи «Прообразование христианского образа креста в Ветхом Завете и этапы становления особого отношения к кресту в христианской истории» и «Сакральная семантика символического образа креста в христианстве» раскрывают образ креста, ставшего одновременно орудием искупления и казни Христа. Тема деструктивных религиозных движений представлена в статье протоиерея А.А. Мекушкина и иерея О.Н. Бурлакова «De facto в деле о запрещении свидетелей Иеговы». Здесь показаны предпосылки, приведшие к принятию правовых норм закона о запрещении деятельности организации «свидетелей Иеговы». Направление миссионерской и межконфессиональной деятельности Русской православной церкви рассмотрено в статьях иерея М.В. Гапоненко «Концептуальная методология миссионерской и просветительской работы в высшем учебном заведении», иерея И. Лимкова «Проблема миссионерства в системе образования и воспитания современных школьников», а также иерея С.А. Лысого «О причинах отвержения Халкидонского Собора Армянской апостольской церковью» и «Полемиические произведения православных авторов в отношении Армянской апостольской церкви в средневековый период». В указанных работах приводится описание методологических принципов миссионерской и просветительской работы среди студентов высших учебных заведений и школьников, которое можно взять за основу развития

воспитательной работы. В них также отмечается, что истинное миссионерство и распространение христианства зависят в первую очередь не от совершенства методик, знаний и средств, а от силы нашей веры, от искренности нашей любви к Богу и людям. Несмотря на сложности межконфессионального диалога Русской православной церкви и Армянской апостольской церкви, важнейшим фактором отвержения Халкидонского Собора стала самостоятельная догматическая позиция ААЦ по христологическому вопросу.

Публикация сборника научных трудов Донской духовной семинарии и кафедры «Православная культура и теология» ДГТУ адресована не только преподавателям и студентам богословских учебных заведений Русской православной церкви, но и всем интересующимся вопросами православного богословия, религиозной философии и церковной истории, потому представляя работы наших уважаемых авторов, редколлегия сборника выражает надежду, что каждая статья найдет своего благодарного читателя и заинтересованного собеседника.

*В.А. Тер-Аракельяни,
проректор по научной работе
Донской духовной семинарии,
профессор кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета,
протоиерей*

Раздел I
БОГОСЛОВИЕ
И РЕЛИГИОЗНАЯ
ФИЛОСОФИЯ

*Иерей С.А. Деликатный
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета*

ДУХОВНЫЙ СМЫСЛ ВОЙНЫ В ПОНИМАНИИ И.А. ИЛЬИНА

Рассмотрено понимание И.А. Ильиным значения феномена войны в жизни человечества. Проанализированы основные аспекты духовного смысла войны на основании того, что война признается И.А. Ильиным одним из языков, на котором Бог обращается к человечеству, а задача человечества – понять смысл этого обращения, для чего требуются волевые усилия по очищению и преобразению. Также рассмотрено понимание философом «национального мира» народа, а также термина «патриотизм», которое заключается в том, что чувство патриотизма не природно, но и не исключительно социально, а находится на границе этих двух сфер. Приведено основное нравственное противоречие войны, которое заключается в невозможности одновременно и оправдать насилие и отказаться от него в условиях войны.

Ключевые слова: *И.А. Ильин, война, духовный смысл, трагичность, обыденная жизнь, религиозность, очищение, национальный мир, патриотизм, самопожертвование, страдание, воля человека, духовная разобщенность, общее дело, духовная высота.*

*Priest S.A. Delikatnyy
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and teology»
Don state technical university*

THE SPIRITUAL MEANING OF THE WAR IN THE UNDERSTANDING OF I.A. ILYIN

The article reveals Ilyin's understanding of significance of the phenomenon of war in the life of mankind. An attempt is made to analyze the main aspects of the spiritual meaning of war on the basis that the war is recognized by I.A. Ilyin as one of the languages in which God addresses humanity, and the task of humanity is to understand the meaning of this conversion, which requires volitional efforts for purification and transformation. In this context, the article considers the philosopher's understanding of the «national peace» of the people, as well as the term «patriotism», which consists in the fact that the feeling of patriotism is not natural, but not exclusively social, but lies on the border of these two spheres.

The article draws attention to the main moral contradiction of the war, which consists in the impossibility of simultaneously justifying violence, but also abandoning it in the conditions of war. This contradiction is overcome by recognizing the impossibility of remaining «sinless» during military operations, by purification through repentance.

Keywords: *I.A. Ilyin, war, spiritual meaning, tragedy, everyday life, religiosity, purification, national peace, patriotism, self-sacrifice, suffering, man's will, spiritual disunity, common cause, spiritual height.*

Отличительной чертой И.А. Ильина как философа является стремление досконально осветить все стороны духовной и душевной жизни человека, используя при этом созданный им весьма оригинальный язык. В своих произведениях философ касается проблем самого разного масштаба, удивительным образом внутренне проживая каждую из них, сопереживая всему живому, а иногда и неживому, существующему в мире. При этом одной из наиболее волнующих автора является проблема трагичности человеческого бытия, которую мыслитель преодолевает весьма оптимистично, в духе Евангельского идеала, подчеркивая возможность выхода из трагизма в свете Божественной благодати и всецелого стремления человека и отдельного народа (что важно в контексте поставленной проблемы) к Богу, а также максимального напряжения волевого начала в человеке. Главную причину этой трагичности бытия человека автор видит в существовании в мире «зла». В начале Первой мировой войны, глубоко затронутый мировыми событиями И.А. Ильин создает две работы – «Основное нравственное противоречие войны» (1914) и «Духовный смысл войны» (1915). Но проблема «зла» проходит через многие другие труды философа, находя свое выражение во всестороннем осмыслении И.А. Ильиным феномена войны, которая видится им как воплощение самого зла, непреодолимого даже со стороны народа, ведущего «праведную», оборонительную войну. Тема трагичности военного времени, катастрофичности его для жизни народа звучит в таком поэтичном произведении, как сборник очерков «Книга раздумий и тихих созерцаний». Между тем, уникальность подхода автора проявляется в том, что он пытается осмыслить войну как своеобразное «благо» в жизни народа и отдельного человека, не отрицая при этом того зла, ненависти, насилия, которые лежат в ее основе. Эта позиция о том, что война имеет свой смысл, свое большое значение в духовной жизни, является базовой во всех рассуждениях

И.А. Ильина по данной проблеме. В настоящей статье предпримем попытку систематизировать те аспекты, которые, по мнению И.А. Ильина, составляют духовный смысл войны. Необходимым шагом в решении поставленной задачи является рассмотрение «патриотизма» в понимании философа, что особенно важно, учитывая разнообразные попытки наполнить использование термина «патриотизм» негативным смыслом.

Прежде всего этот смысл связан с тем, что через войну, как событие, и даже событие чрезвычайное, Бог говорит и с народами, и с каждым человеком. Придерживаясь православной традиции, И.А. Ильин считает, что «искусство жизни, очищения, роста и умудрения состоит в умении «расшифровывать» все эти Божии иероглифы, постигая каждое событие и явление жизни как личное обращение Бога к человеку...» [1, с. 259]. Стремление во всем узреть духовный смысл, возвыситься не только над обыденным пониманием жизни, но и над принятой в обществе «моралью», перейти исключительно в сферу духовного вызвало критику в отношении И.А. Ильина, обвинение его в религиозном фундаментализме и даже в попытке превратного толкования Нагорной проповеди Христа, «возмущение тем, как Ильин попытался привлечь христианскую религиозную философию, само учение Христа как санкцию на убийства во имя некоего добра, и утверждением любви как главного мотива убийства и казни» [2]. Между тем, философ даже не мог полностью принять ту мысль, что насилие может быть оправданным действием во имя добра и справедливости, хотя, как нами рассматривалось ранее, «война – священное дело для тех, кто предпринимает ее по необходимости, в защиту правды, веры, отечества» [3]. В данном случае стремление найти в событиях войны духовный смысл совсем не является попыткой оправдать саму войну. Это жажда православного человека перевести свою жизнь и жизнь своего народа в исключительно духовную сферу, не пропустить ни одного события, не узрев в нем Голоса Божиего.

Ставя на первое место вопросы экзистенциального характера, философ, прежде всего, видит в событиях войны то обстоятельство, которое заставляет человека против его воли оторваться от обыденной жизни, привычного, эгоистичного существования. Трудные условия военного времени вынуждают «гореть не о себе и работать не для себя», создают «возможность взаимного понимания и доверия», пробуждают доброту [4]. Война ставит перед человеком

необходимость наконец осмыслить вопрос конечности его существования на Земле, снимает замкнутость на жизни одной лишь телесной оболочки, находящейся в ежедневной опасности уничтожения. Человек в конечном итоге принимает не только мысль о смертности других людей, но и чувство реальности его личной смертности. В нем может пробудиться отсутствовавшая прежде религиозность, которая, согласно И.А. Ильину, представляет собой «состояние, противоположное всякому духовному безразличию», которое характеризуется «повышенной чувствительностью к духовному, к священному, к Божиим лучам и Божественному совершенству» [1, с. 185]. В этом пробуждении религиозного чувства автор видит основной смысл не только войны, но и любых происходящих в течение жизни событий. В современном духовно равнодушном, эгоистичном, холодном обществе необходимо «разбудить» человека, зажечь его жизнь, духовно насытить ее. Философ считает невозможным существование в мире души, абсолютно неспособной к религиозному чувству. Любимый человек всегда, если не внешне, то в сердце, совершит выбор в пользу или более прекрасного с точки зрения эстетического идеала, или нравственного более чистого, что уже является зачатком религиозного чувства. Но у людей менее духовно чувствительных к проявлению в мире Божественной благодати, к собственному голосу совести, к нравственным ценностям культуры, к природной красоте и красоте искусства религиозное чувство проявляется лишь в условиях, требующих экзистенциального выбора.

В этом И.А. Ильин видит «благо» войны, которая «учит нас всех – призванных под оружие и не призванных – жить так, чтобы смерть являлась не постылым и позорным окончанием озлобленного и хищного прозябания, но и естественным увенчанием жизни, последним, самым напряженным, творческим актом ее». [4]. Проводя во многих своих работах евангельскую мысль о необходимости страдания и одиночества для духовного роста и творческого подвига человека, мыслитель видит глубокий смысл во вторжении войны в жизнь отдельного человека. Значение страдания заключается в том, что без него исчезло бы в самодовольстве и телесной и душевной удовлетворенности любое стремление к совершенству на Земле. Путь к совершенству, что созвучно и с евангельской мыслью, лежит через борьбу и страдания. Философ утверждает, что без знания этого закона человек не может стать личностью. Более того, И.А. Ильин заявляет, что «мы обязаны страданию всему, что было творческого

в истории», «страдание есть соль жизни; и в то же время – ее стремящая сила; учитель меры и веры» [5, с. 384; 1, с. 341]. Возможность пережить свою боль и страдание философ видит только в любви, в сострадании к чужой боли, к страданием всего живого на Земле.

Заставляя по-новому осмыслить свое существование, проявить все, на что способны сердце и воля каждого человека, военные события позволяют увидеть человека таким, как он есть в действительности, помогая максимально воплотиться в свободе каждого. И.А. Ильин также говорит о делении общества во время войны на «добровольцев» и «дезертиров». «Добровольцами» философ называет не только выдающихся в сфере военного дела людей, но и тех, кто думает не о личном избавлении от страдания, а оказывается способным на любое самопожертвование, именуя их «духовными добровольцами». Дезертир напротив, «деморализуется немедленно после начала духовного испытания: призыв на войну есть для него начало падения, а не подъема. Каждый час жизни несет нам повод и возможность стать дезертиром или добровольцем; бежать, спасая себя, или отдать все на защиту. И каждый из нас слагает свою жизнь, как компромисс из дезертирства и добровольчества» [4]. Таким образом, война становится, по словам И.А. Ильина, «духовным судом» как для отдельных людей, так и для всего народа. В этом слиянии личного и общественного, их необходимом дополнении друг друга также заметен оригинальный подход автора, превозносившего в своих работах «коллективное», будь то «коллективная душа» или «коллективная мечта».

Духовную разобщенность, «дискретность» людей философ считал одной из основных трагедий человека [6]. Каждый из нас, опираясь только на личные цели исходя из собственных событий покрывается ледяной коркой отчужденности, сжимая вокруг себя становящийся с каждым днем все более узкий круг «личного». Именно в условиях войны человек не только становится способным переоценить смысл своего существования, но и преодолеть отчужденность от других, войти в чужую боль и страдания. Стремление к преодолению тягот военного времени, воля к победе создают сферу «общего дела», мыслимого и чувствуемого народом как «наше дело». «Люди чувствуют себя как бы ветвями и листьями единого дерева; их корни где-то сплелись; их души тянутся к одной и той же, единой цели. Там я не отделим от других, от тех, кто огнем любви

своей говорит: «я русский». Там нет этого разъединяющего настроения «я, а не другие». Там – мы; мы – русский народ» [4].

Следует обратить внимание на важность национального сознания в творчестве И.А. Ильина. Для него человек не может существовать в отрыве от своих корней, становясь без ощущения Родины безответственным исполнителем, механически проживающим свою жизнь. Можно было бы говорить о несоответствии такого восприятия православной традиции, если бы такие понятия, как Родина, народ, патриотизм, не воспринимались И.А. Ильиным исключительно духовно. Философом отдельный народ мыслится как своеобразная личность, имеющая уникальную душу, свой национальный мир, находящая отражение в особом восприятии всех сфер бытия. Этот национальный мир существует длительное время, питая своей атмосферой новые поколения, создавая единое пространство в народе, интегрируя общество. Чувство национальной принадлежности и патриотизм, таким образом, становятся не природными, обусловленными биологически, но и не формально предписанными, а «естественно возникающими» при возрастании человека в уникальной атмосфере своего народа [7]. Его невозможно целенаправленно «воспитать», но и он не дается при рождении, а воспринимается самостоятельно каждым человеком. Национальная окрашенность присуща душе каждого человека, но свое раскрытие, воплощенное в патриотическом чувстве, является творческим актом отдельной личности. Таким образом, понятие «патриотизм» наполняется духовным смыслом. «Патриотизм рассматривается И.А. Ильиным как любовь к Родине, которая является духовной реальностью, воспринимаемой духовным опытом» [8]. Патриотизм находит свое выражение в благодарности и долге по отношению к своему народу. Но высшей степенью патриотизма становится способность к самопожертвованию ради родной земли и родного народа.

Необходимым условием личного осмысления и принятия каждым человеком патриотического чувства является творческая деятельность, присутствующая на определенном этапе в государстве. И.А. Ильин признавал наличие процветания в народе всех видов творчества, науки, философии, свидетельством здоровья национального мира. Чем более возвышенными, удаленными от земного проявляют себя искусство и философия, тем питательнее атмосфера, формирующая личность. Человек искусства не может позволить себе служить развлечению народа, но должен со всем напряжением воли

стремиться к явлению духовного мира, свойственного национальному духу, в своем творчестве. «По замечанию И.А. Ильина, Россия перед революцией оскудела силою духа. В стране «крепла наука, цвели искусства». Но во всем этом не было зрелого самосознания, не хватало национального воспитания и характера» [8]. Эта мысль о неизбежном поражении народа, в котором угасают, становятся более приземленными наука, искусство и философия, а следовательно, отсутствует атмосфера, питающая новые поколения, несомненно является одной из наиболее актуальных в творчестве философа и заслуживает отдельного рассмотрения.

Интересной и самобытной является и мысль И.А. Ильина о том, что война тоже носит уникальный характер в зависимости от народа, принимающего в ней участие. Философ пишет: «Каждый народ вносит в свою войну те нравы, те обычаи, то представление о добре и зле, то правосознание, ту доброту и то озлобление, ту способность к состраданию и самопожертвованию, которые он взрастил в себе у своих очагов. Момент напряженной борьбы обостряет и проявляет духовный уклад народной жизни и обнажает с неумолимою силою духовные и нравственные недочеты народной души» [4]. Если в государстве процветает творческая деятельность, питающая духовные силы народа, если в народе сильно религиозное чувство, способность к самопожертвованию и, главное, сильно волевое начало, способное реализовать свои устремления, такой народ становится способным победить.

При этом победа должна носить духовный характер, ни в коем случае не заключааясь в простом уничтожении врага. Победив, народ должен остаться на духовной высоте, или подняться на духовную высоту, осознав и решив творчески те задачи, которые поставили перед ним военные события. По мнению И.А. Ильина, важно благородство, милосердие с которым ведется война. Философ призывает не опускаться до мстительности: «Пусть же будет воинственный подъем, но не озлобление и не ненависть и не уличные погромы; пусть будет личное бесстрашие, но не презрение к врагу, к его храбрости и его подъему; пусть будет искусное обезврежение врага, но не месть и не жестокость и не корыстная травля; пусть будет обдуманность и осторожность, но не низменная хитрость и не система национального шпионства» [9]. Это соблюдение душевного мира, сознание того, что уничтожение врага осуществляется не ради мести,

но ради блага ближнего и Отечества, является самой трудной, почти непреодолимой задачей, которая стоит перед человеком. Здесь следует подчеркнуть, что И.А. Ильин никогда не оправдывал насилие. Необходимость применения силы против человека становится для философа самым главным противоречием войны. Человек не может не защищать свой народ, свою землю, но и не может остаться без вины убийства, выбирая защиту ближнего. По словам мыслителя, «сознание беспомощно стоит перед непонятым и этически невозможным явлением: по-видимому, совесть дает сразу на один вопрос два противоречивых, два взаимно исключающих ответа...» [9]. Но и эта «виновность», в свою очередь, несет благо, потому что ведет к нравственному очищению, возвышению и смирению человека и народа, осознанию того, что духовная высота еще впереди и останавливаться на этом пути нельзя.

Таким образом, можно отметить, что в основе понимания войны И.А. Ильиным лежит мысль о глубокой осмысленности всех событий, происходящих в жизни каждого человека и всего народа, о необходимости увидеть в этих событиях голос Создателя и творчески ответить на него преображением своей жизни, подвигом, самопожертвованием. Для отдельной личности основным аспектом духовного смысла войны является возможность глубоко задуматься над своей смертностью, возвыситься над привычным потоком обыденной жизни, вчувствоваться в боль и страдания других людей, что приводит к пробуждению религиозного чувства в человеке, а также осознать необходимость преодоления разобщенности. Война создает условия, на которые народу необходимо дать творческий ответ, духовно окрепнуть, пересмотреть свои идеалы, оградить и укрепить свой национальный мир, который послужит здоровой атмосферой для новых поколений.

Библиографический список

1. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта / И.А. Ильин. – М. : Рарогъ, 1992. – 448 с.
2. Троицкий К.Е. Спротивление злу силой Ивана Ильина как «духовный имморализм» [Электронный ресурс] / К.Е. Троицкий // Вопросы философии. – 2017. – № 2. – URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1582 (дата обращения: 06.09.2018).

3. Иерей Деликатный С.А. Христианство и война [Электронный ресурс] / Иерей С.А. Деликатный // Научные труды Донской духовной семинарии и кафедры «Православная культура и теология» Донского государственного технического университета : сб. ; под ред. протоиерея Тимофей Фетисова. – Ростов-на-Дону : ДГТУ, 2018. – 363 с. – URL: <http://donseminary.ru/2018/06/11/vyshel-v-svet-novyy-sbornik-nauchnyh-trudov-dds-i-dgtu> (дата обращения: 06.09.2018).

4. Ильин И.А. Духовный смысл войны [Электронный ресурс] / И.А. Ильин. – URL: http://www.odinblago.ru/duh_smisl_voyni (дата обращения: 06.09.2018).

5. Ильин И.А. Книга раздумий и тихих созерцаний / И.А. Ильин. – М. : Альта-принт, 2006. – 528 с.

6. Ильин И.А. Духовный смысл человеческого бытия [Электронный ресурс] / И.А. Ильин. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/i-ilin-ob-osnovnyh-protivorechiyah-chelovecheskogo-bytiya> (дата обращения: 06.09.2018).

7. Беспалова Т.В. Проблема обретения истинного патриотизма в концепции И.А. Ильина [Электронный ресурс] / Т.В. Беспалова // Культурологический журнал. – 2015. – № 4. – URL: http://cjournal.ru/rus/journals/362.html&j_id=25 (дата обращения: 06.09.2018).

8. Гостев А.А. Иван Ильин о патриотизме. К юбилею великого русского мыслителя [Электронный ресурс] / А.А. Гостев. – URL: <http://pereprava.org/culture/2115-ivan-ilin-o-patriotizme-k-yubileyu-velikogo-russkogo-myslatelya.html> (дата обращения: 06.09.2018).

9. Ильин И.А. Основное нравственное противоречие войны [Электронный ресурс] / И.А. Ильин. – URL: <http://hram-puchkovo.me-ga.ru/articles/154>

О.А. Орленко
кандидат философских наук,
преподаватель кафедры «Философия и мировые религии»
Донского государственного технического университета

ОСМЫСЛЕНИЕ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА ОБОЖЕНИЯ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Изложены общие черты в представлениях об обожении русских религиозных философов XIX–XX вв. Автор рассматривает ряд условий, необходимых для обретения мистического опыта обожения, а также устанавливает наличие взаимосвязи между неверным пониманием сущности обожения и возникновением идеи человекобожия.

Ключевые слова: обожение, мистический опыт, Бог, человек, человекобожие.

O.A. Orlenko
candidate of philosophical sciences,
teacher of the department «Philosophy and world religions»
Don state technical university

UNDERSTANDING THE MYSTICAL EXPERIENCE OF THEOSIS IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

The common features in the ideas of theosis in XIX–XX centuries Russian religious philosophers are investigated in the article. The author names a number of conditions necessary for the acquisition of mystical experience of theosis, as well as establishes a relationship between the wrong understanding of the essence of theosis and the emergence of the idea of man who is God.

Kew words: theosis, mystical experience, God, man, the man who is God.

Учение об обожении или теозисе признавалось всеми представителями русской религиозной мысли («главным мистическим учением Восточной Церкви», поскольку именно в этом учении, согласно православной традиции, человеку открывалось его истинное предназначение на Земле. Данное учение послужило причиной возникновения мистической практики монахов исихастов. Описанию мистического опыта обожения посвящали свои работы такие философы, как С.Л. Франк, Н.О. Лосский, И.А. Ильин, В.В. Зеньковский, П.А. Флоренский.

Сама возможность обретения мистического опыта обожения, по мнению русских религиозных мыслителей, подтверждается не-

сколькими отрывками из Библии: «...дабы вы через них соделались участниками Божеского естества» – говорится во Втором Соборном послании святого Апостола Петра (2Пет. 1,4). В Евангелие от Иоанна мы находим следующие строки, также свидетельствующие о возможности обретения данного мистического опыта: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, – да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин.17:21-23).

Как же представители русской религиозной мысли XIX–XX вв. понимали сам процесс обожения?

С.Л. Франк считал, что христианское понимание человека строится на идее его богоподобия, возникновение которой связано с текстами Ветхого Завета. В книге Бытия, писал мыслитель, мы находим следующие строки, которые подтверждают богоподобие человека: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт 1:26). Однако в текстах Ветхого Завета, по мысли С.Л. Франка, на первый план выходит другая идея – идея противопоставления ничтожества человека величию Бога. Свое дальнейшее развитие идея богоподобия получает в Новом Завете, где она гармонично дополняется другой идеей – идеей внутренней связи между Богом и человеком. Недаром же Иисус называл своих учеников не рабами, а друзьями. Отсюда С.Л. Франк предлагает толковать выражение «Бог и я», не как сложение с чем-то другим, а как включенность во что-то «с» и «в»; «он есть Бог-со-мною и даже Бог, в котором я есмь и который есть во мне» [5, с. 725].

По мнению С.Л. Франка, также неверно понятая идея богоподобия человека как существа, способного испытать мистическое чувство единства со Своим Создателем, может перерасти в умонастроение человекобожия как признание человеком себя в качестве бога, вершащего судьбы других людей: «Можно даже сказать, что второе, антропократическое понятие возникло – и только могло возникнуть – на его почве и есть не что иное, как его искажение и извращение» [5, с. 309].

Мыслитель называл в качестве условий возможности обретения мистического опыта обожения искреннюю любовь верующего к Богу, его участие в обрядовой жизни церкви, а также подчеркивал, что Бог хочет, чтобы человек был нравственно активным существом:

«Человек призван быть не простым объектом действия Божией воли и силы, а действенным и ответственным, сознающим свою силу субъектом – активным сотрудником Бога; кто не имеет этого сознания, тот есть раб ленивый и лукавый» [4, с. 314].

Таким образом, С.Л. Франк определял обожение как обретение мистического опыта единства человека со своим Творцом, связывал возникновение умонастроения человекобожия с неверным толкованием данного термина, а также называл в числе условий, предваряющих обожение, искреннюю любовь к Богу, участие верующего в религиозных обрядах, а также его нравственную активность.

По мнению другого представителя русской религиозной мысли – Н.О. Лосского, наиболее ярко важность обожения может быть проиллюстрирована словами святого Афанасия Великого: «Бог стал человеком, чтобы человек мог стать богом» [3]. Н.О. Лосский считал обожение реальным процессом «проникновения человека лучами или энергиями Божией благодати», знаменующим собой предел духовного совершенствования человека [2, с. 610]. Мыслитель подчеркивал, что обожение человека не делает его Богом, поскольку существует грань между Творцом и созданным им миром, которую человек не в силах преодолеть. Н.О. Лосский замечал, что мистический опыт вообще, в том числе и мистический опыт обожения, с трудом поддается описанию при помощи языка, ведь обладая разным словарным запасом, образом мышления, каждый человек описывает свои мистические переживания по-разному.

С получением мистического опыта обожения, по мнению Н.О. Лосского, связаны религиозные чувства блаженства, и «радость о Господе», которые приносят удовлетворение христианину. Н.О. Лосский указывает, что эти чувства довелось в избытке испытать святым. «Замечательно, однако, что «радость о Господе» совершенно бескорытна: в ней вовсе нет жадного стремления присвоить себе блага Божественного бытия; она наполняет душу человека счастьем от одного сознания, что столь превосходное существо, как Бог, есть, хотя бы я и не был удостоен принять участие в Его жизни» [2, с. 255].

Поскольку процесс обожения предполагает возвышение твари, то, по мнению Н.О. Лосского, для обретения данного мистического опыта недостаточно сил самого человека, необходимо воздействие сил иного порядка, которые бы превосходили собственные человеческие силы. Так же, как и С.Л. Франк, Н.О. Лосский связывал возникновение умонастроения человекобожия с неверным тол-

кованием человеком собственного места в мире. Он писал, что существуют такие субстанциональные деятели, которые стремятся устроить бытие всего мира по-своему, без участия Бога: «Они вступают в соперничество с Богом, считая себя способными дать миру лучший порядок, чем тот, который сотворен Богом» [2, с. 267]. Такие субстанциональные деятели, по мысли Н.О. Лосского, обречены на поражение, поскольку их мысли и поступки направлены на отдавление от Бога.

В числе условий обретения мистического опыта обожения Н.О. Лосский называл стяжание Божественной благодати в Церкви, проникнувшись лучами которой человек преобразуется не только телесно, но и духовно. Большую роль в возможности обретения опыта обожения Н.О. Лосский отводил признанию человеком собственного несовершенства и обращению к Богу через молитву.

Таким образом, Н.О. Лосский определял обожение как предел духовного совершенствования человека, достигаемый путем стяжания божественной благодати. В качестве условий обретения данного мистического опыта философ называл молитву вкупе с признанием «малости» человека. Подобно С.Л. Франку, Н.О. Лосский полагал, что неверное понимание сущности обожения способно привести к возникновению умонастроения человекобожия.

Еще один представитель русской религиозной философии И.А. Ильин определял обожение как даруемую Богом энергию, посредством которой человек становится «человеком высшей потенции». Мыслитель считал, что большую роль в деле стяжания божественной благодати для верующего человека играют очищение души и молитва, последнюю из которых И.А. Ильин называл высшей формой духовного делания. Философ полагал, что обожение представляет собой завершающий этап подготовки человека к вступлению в Царство Божие, а также подчеркивал, что ошибочно понимать обожение как нисхождение самого Бога, поскольку нисхождение Бога происходило только один раз, а излучение благодати происходит постоянно.

Так же, как и предыдущие мыслители, И.А. Ильин связывал возникновение идеи человекобожия с неверным пониманием сущности обожения: «К сожалению, такое словоупотребление влечет за собой почти неизбежно иное понимание, согласно которому, человек сам становится «богом» или даже «Богом», а это представление

уводит религиозный опыт человека на путь возможного язычества или же на путь начинающегося неправоверия в пределах христианства» [1, с. 610].

Таким образом, в философско-религиозном учении об обожении И.А. Ильина мы можем наблюдать те же идеи, которые были характерны и для С.Л. Франка и Н.О. Лосского. И.А. Ильин определял обожение как процесс направления божественной энергии на человека, в результате которого происходит его преобразование. Среди условий получения мистического опыта обожения И.А. Ильин называл молитву и очищение души, а также связывал тему неверного толкования обожения с возникновением умонастроения человекобожия.

По мнению другого представителя русской религиозной мысли – П.А. Флоренского, получение мистического опыта «возвеличения человечества или обожения» составляет фундамент христианства. П.А. Флоренский сравнивал идею обожения со звездой, задающей направление христианскому аскету, поскольку обожение представлялось данному мыслителю высшей ценностью жизни человека. Философ называл обожение чудом прижизненного воскрешения, приводя в пример апостолов, которым удалось воскреснуть к новой жизни, не проходя через смерть: «От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11:12).

Для русского религиозного философа и богослова В.В. Зеньковского обожение выступало идеалом, которого необходимо достичь для того, чтобы преобразить мир. Философ называл обожение целью этического совершенствования человека. Мыслитель считал, что только потому, что свободное движение человека к Богу возможно, перед нами открыт путь теозиса. Христианство мистично, так как ставит главной целью общение человека с Богом, «сопребывание» с Ним, однако ошибочно было бы считать данную религию антирациональной, поскольку главная роль в ней отводится поднятию человеческого разума на новую духовную высоту.

Таким образом, осмысление обожения происходило в русской религиозной философии в русле раскрытия сущности данного мистического опыта. Философы предпочитали не вдаваться в подробности обожения, указывая на сложность его выражения при помощи языковых средств. Получение мистического опыта обожения

связывалось данными мыслителями с желанием человека стать ближе к своему Создателю, преобразиться духовно и физически. При этом само обожение признавалось главной ценностью в жизни верующего христианина. Главным вопросом, интересовавшим русских религиозных философов, был вопрос об условиях обретения мистического опыта обожения, в качестве таковых назывались: искренняя любовь к своему Творцу, воздействие божественной благодати, воля человека, а также проведение определенной духовной работы верующего над собой.

Тема обожения у русских религиозных мыслителей связывалась с возникновением умонастроения человекобожия как с результатом неверного понимания собственных возможностей. Обретя мистический опыт обожения, человек может лишь приблизиться к той самой грани, которая разделяет Творца и его творение.

Библиографический список

1. Ильин И.А. О смирении и трезвении / И.А. Ильин // Основы христианской культуры. – М. : Эксмо, 2011. – С. 592–621.

2. Лосский Н.О. Ценность и Бытие: Бог и Царство Божие как основа ценностей / Н.О. Лосский. – Харьков : Фолио; М. : ООО «Фирма "Издательство АСТ"», 2000. – 864 с.

3. Обожение – святытель Афанасий Великий [Электронный ресурс]. – URL: <https://studwood.ru/526178/religiovedenie/bogoslovie> (дата обращения: 08.10.2018).

4. Франк С.Л. Духовные основы общества / С.Л.Франк. – М. : Республика, 1992. – 511с.

5. Франк С.Л. «Бог со мной» как богочеловеческое бытие // Сочинения. – Мн. : Харвест; М. : АСТ, 2000. – 800 с.

*Диакон Димитрий Мяжков
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета*

О РОЛИ ПРАВОСЛАВИЯ В ФОРМИРОВАНИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ. АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Рассмотрены отличительные особенности русской религиозной философии как уникального явления в мировой культуре. Сделана попытка объяснить влияние православного святоотеческого учения на формирование русской философской мысли и связанных с этим влиянием особенностей русского мировосприятия и образа мышления, того, как Православие легло на русско-славянскую душу и того, как отозвалось в ней Божие благовестие. Выдвинуто предположение о том, что русскими религиозными философами была создана уникальная система ценностей, принципиально отличающаяся от западной, которая и определила особый путь развития нации, ее истории и судьбы. Сделан вывод о том, какая евангельская заповедь легла в основу духовно-творческой силы русской души и о том, какое сверхвлияние эта заповедь на нее оказала.

***Ключевые слова:** аксиология, Бог, благовестие, душа, духовная жизнь, Евангелие, культура, мировосприятие, нация, образ мышления, Православие, религиозность, русская философия, святоотеческое учение, система ценностей, цивилизация.*

*Deacon Dimitry Myagkov
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university*

ABOUT THE ROLE OF ORTHODOXY IN THE BUILDING OF RUSSIAN PHILOSOPHICAL THOUGHT. THE AXIOLOGICAL ASPECT

The article deals with the distinctive features of Russian religious philosophy as a unique phenomenon of the world culture. Much attention is given to an attempt to explain the influence of Orthodox patristic teaching on the building of Russian philosophical thoughts, and consequently its influence on the formation of the significant features of Russian ways of life and thinking, thus the questions about the reflection of Orthodoxy in the Russian-Slavic soul and how the God's gospel responded in it are also touched in the article. It is suggested that Russian religious philosophers developed a unique system of values, that differs fundamentally from the western and that has determined a special way of the nation's devel-

opment, history and destiny. In conclusion the author reveals the evangelical commandment that formed the basis of the spiritual and creative power of the Russian soul and exposes its super-influence on the Russian soul.

Keywords: *axiology, God, evangelism, soul, spiritual life, Gospel, culture, world perception, nation, way of thinking, Orthodoxy, religiosity, Russian philosophy, patristic teaching, system of values, civilization.*

По своей глубине и масштабу русская религиозная философия обладает значительными отличительными особенностями как с точки зрения истории философской мысли, так и с позиции всей мировой культуры. Появившись в первой половине XIX столетия (ее основы заложили И.В. Киреевский и А.С. Хомяков), она заметно развилась в конце того же столетия благодаря работам В.С. Соловьева, Н.Ф. Федорова, Ф.М. Достоевского. А на рубеже XIX и XX столетия русская религиозная мысль превосходила все философские идеи того времени, и превосходство это было абсолютным. Обеспечили это превосходство труды П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, Д.С. Мережковского, В.В. Розанова и других выдающихся философов. События 1917 г. вытеснили русскую религиозную мысль за пределы России, но она продолжила свое развитие в эмиграции благодаря трудам И.А. Ильина, Н.О. Лосского, В.В. Зеньковского С.Л. Франка и др. Несмотря на разнообразие и широту взглядов перечисленных авторов, их общей отличительной особенностью была религиозность. С.Л. Франк отмечал, что «все глубочайшие русские мыслители и философы были одновременно религиозными философами и богословами» [16]. Религиозность русской философской мысли обусловлена ее глубинной, неразрывной связью с православием, которым она насквозь пронизана. Именно православие определило уникальность русской религиозной философии как явления. Русские философы формировали не только способ мировосприятия и образа мышления конкретного человека, но способствовали формированию аксиосферы нации в целом, что безусловно предопределило уникальность ее истории и судьбы.

По-настоящему уникальной русская философия становится только в начале XIX в. Но ее своеобразие корнями уходит в IX и X вв. И само начало русской философской мысли напрямую связано с христианским благовестием и Крещением Руси. Евангелие и творения святых отцов в тот период стали основными факторами, определившими возникновение и развития русской философской мысли. Вскоре, после благоприятного начала ее развития и форми-

рования ее уникальности и самобытности, в силу целого ряда причин последовал период длительного философского безмолвия. Несмотря на то, что этот период был озарен светом русской иконописи (по Трубецкому Е.Н. глубочайшего «умозрения в красках»), русская философия в этот период не получила такого же динамичного развития, как скажем, западноевропейская схоластика. Однако означенный период нельзя назвать «потерянным временем» в ее истории. В период с X по VII в. были сформированы основные понятия, методы рассуждения, обозначены основные вопросы и определены аспекты, то есть заложены основания уникальности русской философской мысли, которые в итоге и обеспечили ее высочайший взлет в конце XIX – начале XX в.

Процесс вхождения в духовную жизнь только что крестившейся Руси христианского мировоззрения кардинально изменил характер доминировавшего на тот момент языческого мировосприятия, которому свойственно было натуралистическое всебожие, и до предела обострил ожесточенное противостояние духовного и материального начал. В мире в целом и в каждом отдельном человеке, в частности, просматривается одна и та же непримиримая борьба двух этих начал, одно из которых отождествляется с Богом, другое с дьяволом. Постепенное изменение языческого мировосприятия нации на христианское повлекло за собой глобальное изменение в русском сознании. Развитие древнерусской философской мысли происходит не столько в категориях понятий, сколько в форме художественных образов. Это впоследствии определило свойственное только русской философии стремление к живому, образному слову, ее взаимопереплетение с художественной литературой, ее распространенность на все культурное пространство, привлечение ею широкого спектра выразительных средств.

Начиная с автора «Слова о законе и благодати» митрополита Иллариона, философов и мыслителей наших волновали вопросы вселенского масштаба, к вопросам частным обращались они только тогда, когда в них были сокрыты или через них открывались вопросы сущностные. Масштаб вопросов и масштаб событий воспринимался ими только с точки зрения вечности. В «Слове» прослеживается четкое противопоставление Закона (Ветхого Завета) и Благодати евангельского благовестия, естественной и сверхъестественной установки верующего сознания. Особенно ярко данное противопоставление проявилось в противостоянии нестяжателей Нила Сорского

и иосифлян Иосифа Волоцкого в XV в. В данном противостоянии поводом послужило различное отношение к собственности, но, по сути, это было столкновение двух противоположных религиозных парадигм, общественного служения и духовного делания. Общественное служение сводило веру к догматизму и благочинию, духовное (внутреннее) делание, как высшее проявление творческих сил человека, имело своим основанием молитвенное общение с Богом. К сожалению, иосифляне одержали верх, что послужило поводом к большей духовной окаменелости и инертности, и на долгое время задало парадигму развития русской философской мысли. В XVII в. свое влияние на русскую философию оказала философия западноевропейская, и определяющая роль в этом принадлежит трудам Петра Могилы и Симеона Полоцкого. Затем появившаяся в XVIII в. русская секулярная литература также оказала серьезное влияние на развитие русской философской мысли. Появление этого направления связано с деятельностью Феофана Прокоповича. Светская культура того времени на долгое время заложила серьезные противоречия в развитие русской философии. Параллельно с этим деятельность и труды М.В. Ломоносова, связанные с построением новой национальной идеи, основанной на принципах человечности, науки и творчества, а также антропологические сочинения А.Н. Радищева тоже вносят свой вклад в формирование русской философской мысли. Последними в это формирование внесли свой вклад труды архимандрита Паисия (Величковского) и его мистическая традиция. Таким образом, пройдя долгий и сложный путь своего формирования и развития, русская философская мысль лишь в первой половине XIX в. возникает как уникальный метод философствования, позиционирующий себя как принципиально иной по отношению к западноевропейской философской мысли.

Основополагающим отличием русского метода философствования от западноевропейского был его принципиальный онтологизм. «Конечно, онтологизм вовсе не составляет привилегии одной только русской философии. Однако русский онтологизм совсем иного рода, нежели западноевропейский, и выступает не в форме рациональной системы, а в виде живого, объективно-ценностного знания» [4]. Практически все русские философы считали принятой в западноевропейской научной топике установку «субъект-объект», не способной проникнуть в сущность предмета, и видели возможность подлинного познания «существующего», только через вхождение

в него «познающего» на уровне бытия, также они считали, что русский онтологизм не подразумевает превосходство бытия над познанием, а лишь определяет включенность сознания в состав бытия. Этим обусловлено противостояние онтологизма русской философии и гносеологизма западной.

По мысли И.В. Киреевского, западный взгляд на постижение полноты истины состоит в возможности этого постижения «разделившимися силами ума», которые действуют в своей «одиноким отдельности». Следствием такого подхода на Западе философ считал «раздробленность духа», «отсутствие центра духовного бытия». Русскому духу, напротив, считал он, свойственны «внутренняя цельность самосознания», «стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного» [8, с. 310]. И.В. Киреевский убедительно доказывает, что «цельность» эта обусловлена влиянием православного святоотеческого учения, что именно под окормлением православия «сложился и воспитался коренной русский ум, лежащий в основе русского быта», что только русская мысль может предложить иную, основанную на принципиально отличных от западной, систему ценностей.

Отличительной особенностью этой системы является, присущее только русской душе «чувство священного». И.А. Ильин понимал это так: «Русь именуется Святой не потому, что в других странах нет святости... Русь именуется Святой и не потому, что в ней нет греха и порока; или что в ней все люди – святые... Нет. Но потому, что в ней живет глубокая, никогда не истощающаяся, а по греховности людской и не утоляющаяся жажда праведности, мечта приблизиться к ней, душевно преклониться перед ней, художественно отождествиться с ней, стать хотя бы слабым отблеском ее» [7]. Именно эта национальная особенность одновременно является и основой ценностного восприятия мира. Русская душа всегда желала утолить «свою жажду» и приблизиться к Богу, и русская философия восприняла и выразила это желание, по сути, создав для этого уникальную систему ценностей.

В основании аксиологического аспекта русской философии лежал опыт, накопленный в течение нескольких веков ее формирования и развития, который был обусловлен особенностями русского восприятия картины мира, его ощущения и понимания русским человеком. Именно это определило те ценностные концепции русской

школы философствования, которые возникли на рубеже XIX и XX вв. Их самобытность и национальное своеобразие кардинально отличались от концепций западноевропейской мысли. Определило это особое своеобразие в восприятии картины мира русским человеком православное святоотеческое учение. Именно оно обусловило своеобразие русской национальной культуры в целом и творчества русских религиозных философов, в частности.

С момента своего появления русская философия – это непрерывный поиск путей усовершенствования мира и способов достижения мирового блага. Н.А. Бердяев говорил об этом так: «В русской мысли ... скрыта жажда преображения мира» [1, с. 92]. Поэтому русская философская мысль выдвигает в качестве идеалов те ценности, которые способны возвести человека в состояние вышестепенное и это становится ее органическим свойством. Любовь, истина, благо и, что крайне важно, в их сочувственной согласии, являются ее неотъемлемой частью вне зависимости от степени ее религиозности. Чувство священного или (по И.А. Ильину) «жажда праведности» нашли свое отражение в русской философии в концепции поиска путей «обожения». По С.Л. Франку, когда русские философы говорят об улучшении мира или достижении всемирного блага, то «имеются ввиду не ценности, приносящие личное спасение, а принцип или порядок, то есть в конечном счете религиозно-метафизический опорный пункт или основа, на которой должна зиждиться вся человеческая жизнь и все космическое мироздание и через которую человечество и мир спасаются и преображаются» [16]. Именно поэтому ценностный аспект у них проявляется не как «моральная проповедь или нравственная заповедь, не как должествование и норма, а как истина, как живая онтологическая сущность, которую человек должен постичь и отдать ей всего себя» [16]. В данном случае ценностное понимание мира и есть онтология, так как пребывание в Истине и составляет суть религиозного онтологизма.

В заданной еще митрополитом Илларионом парадигме противопоставления Закона и Благодати, противопоставления разных систем ценностей, той, что не позволяла человеку впасть в состояние противоестественное, и той, которая предлагала ему возвыситься до состояния преестественного, именно в столкновении этих систем и возникает христианская аксиология.

Для русской философской традиции характерна религиозная установка сознания, которая сливает воедино метафизический

(духовный) и аксиологический (ценностный) аспекты понимания бытия, и, таким образом, делает аксиологию неотъемлемой частью этой традиции. Русские философы рассматривают понятие «ценность» в неразрывной связи с личностью Самого Бога. Так, С.Н. Булгаков утверждал, что Бог есть «высшая, абсолютная ценность, источник всяких ценностей» [3, с. 200]. Н.О. Лосский полагал, что при выстраивании любых систем ценностей необходимым условием является наличие какого-то высшего «начала», Абсолюта, выходящего за рамки нравственного совершенства и являющегося совершенством всеобъемлющим. По мнению философа, это высшее «начало» должно стать эталоном для любых ценностных систем, «ценности существуют не иначе как в соотношении с абсолютной полнотою бытия» [11, с. 22]. Не удивительно, что для Н.О. Лосского таким высшим «началом», абсолютным совершенством, является Бог, «само Добро во всеобъемлющем значении этого слова: Он есть сама Истина, сама Красота, Нравственное Добро, Жизнь и т. д.» [11, с. 22].

И.В. Киреевский утверждал, что «характер господствующей философии зависит от характера господствующей веры» [9]; в свою очередь, сформированное господствующей философией мировоззрение определяет как духовный, так и исторический пути развития любой нации, любого народа, «историческая жизнь народов определяется прежде всего их основными убеждениями, их общим мировоззрением» [12, с. 153]. Без духовного, нравственного и культурного развития нации, без ее обращения к своим истокам, «преданиям» предков и другим ценностям национальной культуры, любая нация деградирует практически на всех уровнях бытия.

Любая система ценностей, оставаясь «голой» теорией, не может сформировать мировоззрение нации, оно формируется в результате взаимодействия этой системы с духовным миром индивидуума и социума, другими словами, если эти идеалы и ценности находят в них свой отклик. При этом важно отметить одну деталь, С. Л. Франк считал, что даже учитывая масштаб влияния ценностей и идеалов на бытие индивидуума и социума, сама «духовная жизнь в форме реальности присутствует в нас самих», она имманентна нам и раскрывается по мере нашего приближения к Богу. «История есть великий драматический процесс воплощения, развертывания во времени и во внешней среде духовной жизни человечества, выступления наружу и формирующего действия сверхчеловеческих сил и начал, лежащих в глубине человеческого существа» [16].

Топикой русской философии является мысль о том, что бытие социума в целом не есть простой набор бытия отдельных индивидуумов с их страстями и желаниями. Индивидуум, по мнению русских мыслителей, является активным проводником духовных ценностей и идеалов, заложенных Богом в его сердце, которые он воплощает, причем проводником творческим. В этом смысле роль этих духовных ценностей и идеалов в жизни социума трудно переоценить, так как именно они, их уникальное сочетание, своеобразие и неповторимость определяют особый путь развития нации, ее истории и судьбы.

Но конечной и единственной целью бытия социума, воплощением его онтологической сущности является приведение индивидуума в состояние «обожения» в результате синергетических процессов внутри самого социума под влиянием божественной благодати.

Как уже отмечалось, система духовных ценностей в процессе своего взаимодействия с социумом (в случае, если находит в нем отклик) положительно влияет на духовное развитие нации, на формирование ее самосознания, но эти процессы находятся в постоянном движении. Русская история знает тому немало примеров. «Новый подвиг, новая жертва – и новый грех – влекут за собой новую установку национального сознания» [15, с. 102, 303]. Удивительным при этом является то обстоятельство, что с момента Крещения Руси (с момента выбора цивилизационного пути) любая идеология или власть в России, какой бы враждебной к православию она не была, не могла уничтожить православный дух, привитый русской душе. По сути, путь России определен Самим Богом, «...ибо идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [13].

Какова же была идея русской нации? Русские философы полагали, что такой идеей была идея религиозная, а точнее, «идея православного христианства». По их мнению, при Крещении Руси, русской нации Бог определил особую миссию. И.А. Ильин считал, что миссия эта состоит в том, чтобы Россия смогла «осуществить свою национальную земную культуру, проникнутую христианским духом любви и созерцания, свободы и предметности» [6] и что особенно важно, «в открытом общении со всем человечеством, а не в отчуждении от него» – говорил В. С. Соловьев [14, с. 375].

На чем же зиждется русская культура? И. А. Ильин считал, что русская душа опиралась на «культуру сердца, совести и чувства, созерцания и видения; служения, самоотречения и жертвенности;

веры и молитвы; храбрости и подвижничества» [5]. Доброта и сердечность славяно-русской души стала благодатной почвой для принятия главной евангельской заповеди, заповеди о любви к Богу и ближнему. Н.А. Бердяев, утверждал, что «русская душа останется навеки славянской душой, принявшей прививку православия» [2, с. 343]. Именно от православия русская душа восприняла «идею сердца», которая утверждает любовь главным и единственным источником полноты жизни как на земле, так и на небе, ведь Сам Бог есть Любовь. Русская душа жаждет совершенства и «в этом корень русской идеи. В этом ее творческая сила на века» [6]. Эта идея наполняет смыслом русскую поэзию и литературу, живопись и музыку, храмовое искусство и архитектуру. Из своего многовекового духовного опыта русская душа на уровне интуиции и инстинкта обрела твердое убеждение и уверенность в том, что главное в жизни – это «чувство священного», «и что без священного жизнь становится унижением и пошлостью...» [5].

Таким образом, можно утверждать, что православие для русской религиозной философии (как и для всей русской культуры в целом) стало той благодатной почвой, на которой она возникла, возросла и укоренилась. Православие сформировало ценности и идеалы, которые определили религиозный характер русского мировосприятия и образа мышления. По словам Н.О. Лосского: «Люди, признающие религиозный опыт, не станут оспаривать того факта, что православие в его русской форме содержит исключительно высокие ценности» [10]. Но и те, кто не имеет религиозного опыта, вынуждены признать, что вся русская культура преображена и возвышена православием. Краеугольным камнем, духовным основанием русской культуры, духовной и творческой силой русской души была, есть и будет Любовь. «Без любви русский человек есть неудавшееся существо. Цивилизующие суррогаты любви (долг, дисциплина, формальная лояльность, гипноз внешней законопослушности) – сами по себе ему мало свойственны. Без любви – он или лениво прозябает, или склоняется ко вседозволенности. Ни во что не веруя, русский человек становится пустым существом, без идеала и без цели. Ум и воля русского человека приводятся в духовно-творческое движение именно любовью и верою» [6].

Подводя итог вышесказанному, следует отметить, что именно православие сыграло определяющую роль в формировании русской философской мысли и связанных с этим влиянием особенно-

стях русского мировосприятия и образа мышления, именно Православие удивительным образом преобразило русско-славянскую душу, что и определило на многие столетия путь развития русской цивилизации, ее истории и судьбы.

Библиографический список

1. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли 19 века и начала 20 века / Н.А. Бердяев // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990.
2. Бердяев Н.А. Судьба России / Н.А. Бердяев // Русская идея. Основные проблемы русской мысли 19 века и начала 20 века. – М., 1997.
3. Булгаков С.Н. Сочинения : в 2 т. Т. 2 / С.Н. Булгаков // Избранные статьи. – М, 1993.
4. Замалеев А.Ф. Курс лекций по истории русской философии [Электронный ресурс] / А.Ф. Замалеев. – URL: http://philosophy.spbu.ru/userfiles/rusphil/Zamaleev%20AF,%20Istoriya%20russkoj%20filosofii%20_maket.pdf (дата обращения: 19.08.2018).
5. Ильин И.А. О России. Три речи [Электронный ресурс] / И.А. Ильин. – URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/il3/index.php (дата обращения: 19.08.2018).
6. Ильин И.А. О русской идее [Электронный ресурс] / И.А. Ильин. – URL: http://old-ru.ru/articles/art_9.htm (дата обращения: 19.08.2018).
7. Ильин И.А. Святая Русь. «Богомолье» Шмелева. [Электронный ресурс] / И.А. Ильин ; сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы // Собр. соч. : в 10 т. Т. 6. – М. : Русская книга, 1996. – Кн. 2. – URL: <http://www.nasledie-iljina.srcc.msu.ru/bibliografiya/bibliografiya.html> (дата обращения: 19.08.2018).
8. Киреевский И.В. Критика и эстетика / И.В. Киреевский. – М., 1998.
9. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии [Электронный ресурс] / И.В. Киреевский. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Kireevskij/o-neobhodimosti-i-vozmozhnosti-ovyh-nachal-dlja-filosofii/ (дата обращения: 19.08.2018).
10. Лосский Н.О. История русской философии [Электронный ресурс] / Н.О. Лосский. – URL: <http://www.vehi.net/nlossky/istoriya/index.html> (дата обращения: 19.08.2018).
11. Лосский Н.О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики / Н.О. Лосский. – М., 1998.

12. Соловьев В.С. Вступительная речь на защите магистерской диссертации «Кризис западной философии. Против позитивистов» / В.С. Соловьев // Полн. собр. соч. и пис. : в 20 т. Т. 1. – М., 2000 (1873–1876).

13. Соловьев В.С. Русская идея / В.С. Соловьев. – URL: <http://www.vehi.net/soloviev/russianidea.html> (дата обращения: 19.08.2018).

14. Соловьев В.С. Сочинения : в 2 т. Т. 1 / В.С. Соловьев. – М., 1990.

15. Федотов Г.П. Судьба и грехи России (избранные статьи по философии русской истории и культуры) : в 2 т. Т. 1 / Г.П. Федотов ; сост., вступ., ст. и коммент. В.Ф. Бойкова. – СПб., 1991.

16. Франк С.Л. Духовные основы общества [Электронный ресурс] / С.Л. Франк. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/duhovnye-osnovy-obshestva/ (дата обращения: 19.08.2018).

*Иерей В.Н. Дяур
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета*

ФИЛОСОФСКО-ЭСТЕТИЧЕСКАЯ КРИТИКА НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ФИЛОСОФИИ ОТЦА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Проведен анализ критической оценки новоевропейской культуры священником Павлом Флоренским, которая осуществляется в творчестве русского мыслителя в рамках религиозно-символического понимания искусства и сравнительного анализа установок европейской секуляризированной культуры и православной русской культуры.

***Ключевые слова:** символ, икона, культ, философско-эстетическая критика, православная культура, новоевропейская культура, отец Павел Флоренский.*

*Priest V.N. Dyaur
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university*

PHILOSOPHICAL AND AESTHETIC CRITICISM THE NEW EUROPEAN CULTURE IN THE PHILOSOPHY FATHER PAUL FLORENSKY

The article analyzes the critical assessment of the new European culture by the priest Paul Florensky. It is shown that this assessment was carried out in the

works of the Russian thinker within the framework of religious and symbolic understanding of art and comparative analysis of the European secularized culture and orthodox russian culture.

Keywords: symbol, icon, cult, philosophical and aesthetic criticism, orthodox culture, new European culture, father Pavel Florensky.

После того, как в XI в. митрополит Илларион в своем «Слове о законе и благодати» удостоверил призвание русского народа следовать пути веры, хранить заповеди Божии и стяжать благодатный удел спасения, с тех пор основной задачей русской мысли становится религиозно-смысловое подтверждение заданной историософской идеи. Но подобное самосознание не может свершаться имманентно, только изнутри собственной традиции – оно оказывается вовлеченным и в «диалог культур» по поводу правильности и самобытности развития духовного бытия избранной исторической традиции.

И в этой связи первым собеседником является европейская рационально-интеллектуальная мысль. В течение веков русской истории она считалась «проблемной», была критикуемой, хотя и привлекала к себе внимание еще тогда, когда западно-христианский мир был религиозно единым и не был потрясен Реформацией. «Запад тогда был весь и во всем "латинским" для русского сознания, и эта религиозная характеристика его, не закрывавшая, конечно, национально-политических и культурных особенностей отдельных народов, доминировала все же над ними и почти непреходимой стеной отделяла Русь от Запада» [2, с. 12].

С самого начала процесса русской европеизации выдвигались критические идеи по отношению к этому процессу. Он стал подвергаться более глубокой и тщательной оценке. Как и любая другая, новоевропейская культура представляла собой сложную духовную целостность, и важно было осмыслить полезность приятия тех или иных ее сторон, значимость их воздействия на изначальный дух русского культурного сознания. Как замечает В.В. Зеньковский, «то, что выступило в истории западноевропейской культуры как "дух Просвещения" и что обнимает очень сложную "новую" психологию западноевропейского человечества, куда входит и рационализм и сентиментализм, свободолюбие и культ революции, искание "естественной" и "разумной" религии и религиозное бунтарство, широкий гуманизм и откровенный эгоцентризм, – все это слагалось в законченную систему, отмеченную верой в человека, в прогресс, в возможность перестройки жизни на разумных началах, все

это антиисторично, предпочитает эволюции революцию, всегда приковано к земле и обвешано в то же время творческим оптимизмом...» [2, с. 14]. В указанных чертах явно просвечивает рационально-человеческое понимание Бога, светский моральный пафос и субъективизм. Эти глубинные основания принимаемой культуры требуют тщательного философско-аналитического осмысления, ведь за внешними явлениями нужно увидеть скрытую, сущностную модель европейского духа.

В творчестве плеяды русских религиозных философов XIX–XX вв. едва ли найдется однотипное суждение в критике новоевропейской культуры. Каждый из них исходил из личного духовного опыта, своих философских интуиций, создавал свою оригинальную аргументацию и вводил понятия и категории, акцентировал внимание на самых, с его точки зрения, существенных сторонах изучаемого явления, и притом свою позицию мыслитель мог корректировать и наполнять более новыми и творческими идеями в ходе творческой эволюции своих взглядов.

Одну из самых ярких и основательных «критик» европейской культуры мы находим в философском творчестве священника Павла Флоренского, работавшего над многими статьями и трудами, посвященным вопросам культуры, философии, эстетики. Среди них: «У водоразделов мысли», «Философия культа», «Иконостас», «Имена».

«Главная тема этих работ – защита христианской культуры» – отмечает Л.И. Василенко. Ведь по мысли отца Павла Флоренского, именно «культура противодействует разрушению и утверждает в жизни высшие духовные ценности, тесно связанные с верой. Средоточием христианской культуры является культ, настаивал он, культ питает христианское творчество». Культура – это прежде всего «культ» – религиозное поклонение, почитание священного. Религия составляет «бутоны» культуры, из которого уже «раскрываются» остальные ее области. Как объясняет отец Павел Флоренский: «Вера определяет культ, а культ – миропонимание, из которого далее следует культура... Культура действует на стороне Логоса против Хаоса, против деградации павшего мира» [1, с. 240]. И эту истину сам он подтверждал своей творческой жизнью и мученической смертью (в 1937 г. русский мыслитель и священник был расстрелян советскими властями).

Для того чтобы лучше понять отношение философа к европейской культуре, нужно учитывать своеобразный религиозно-эстетический универсализм его мышления. Вера, по его мысли, объемлет все формы миропонимания и раскрытия истины, выражается разными способами в единой картине мироздания, представляя собой единый и многоплановый символ. Символично не только те или иные творения человека, но и все мироздание, представляя собой единый, склеенный «симпатическим единством» узор бытийных образов-символов. Отец Павле Флоренский признается, что «всю свою жизнь... думал только об одной проблеме – проблеме символа» [1, с. 236].

Философско-эстетический подход отца Павла Флоренского, таким образом, к оценке любых явлений культуры (науки, философии, искусстве и др.) выдержан в рамках религиозно-символического миропонимания. По мнению современных исследователей, «именно категория "символ" поможет осмыслению "органического единства" учения отца Павла Флоренского», а «описание основополагающих черт философии символа... способствует формированию целостного представления» о всей его философской системе [3, с. 3].

Рассматривая культуру как внешнее (символическое) выражение духовной, религиозной реальности отец Павел Флоренский признавал, что в своих исторических традициях и установках то или иное культурное образование могло в разной степени адекватности и полноты отражать религиозные смыслы. Связано это с тем, что гармония мира как духовно-символической реальности была нарушена вследствие грехопадения. Если неповрежденный грехопадением Адам содержал в себе весь мир в некоей духовной целостности и весь мир был своеобразным его «телом» (по мысли отца Павла Флоренского в его работе 1919 г. «Органопроекция»), то падший человек содержал лишь небольшую часть реальности. Культура в различных своих проявлениях (искусстве, быту, технике, науке и др.), явилась более-менее удачной попыткой возврата к утраченной цельности.

Так, по его мнению, в западной культуре искусство Нового времени формировалось вдали от пластов духовно-религиозного, оно решало другие задачи: прорабатывались художественные течения, направления, школы, специфика отражения мира в искусстве. В сравнении с этим русское искусство более органично фор-

мировалось в лоне религиозного сознания. Отсюда заложенное в нем «экзистенциальное беспокойство» (Н.П. Бердяев), неотступные нравственные поиски, вообще его философичность, жажда ставить и решать главные вопросы человеческого духа. По его убеждению, рациональный, «односторонний» дух западной науки избавился от символизма с самого начала своего становления. В то время как язык символов таится в глубинах человека и открывается в религиозных чувствах и озарениях, выражаясь, в том числе в научных понятиях, европейская культура пользуется слишком «рационализированной» и «секуляризированной» символикой. Но «внекультурные», автономные, секуляризованные области культурного творчества неприемлемы, поскольку в рамках религиозно-символического мировидения они не имеют права на существование.

По мнению отца Павла Флоренского, человек – существо культовое и литургическое, а «теургия» (священнодействие) – суть его жизни. В сравнении с таким определением призвания человека, отец Павел Флоренский, говоря о новоевропейском способе культурного творчества, пишет: «Все деятельности находили свое единство и вне ее рассматривались как существующие легкомысленно, поверхностно, блудно, так сказать незаконно и болезненно. Точнее сказать, автономное существование внефеургических деятельностей было кощунственным преступлением и рассматривалось именно так... Но когда единство человеческой деятельности стало распадаться, когда феургия сузилась только до обрядовых действий, до культа в позднейшем смысле слова, то деятельности жизни, выделившись из нее и так сказать узаконив свое блудное существование, свою преступную самодеятельность, свою внебожественную самодовлеимость, стали плоски, поверхностны, без внутренне-ценного содержания... И когда деятельности обратились от Реальности и Смысла – к реальностям и смыслам, то есть в своей разделенности от первых стали реальностями пустыми, смыслы – ложными. Вещи стали только утилитарными (полезными), понятия – только убедительными, но утилитарность уже не была знаменем реальности, а убедительность – истинности. Все стало подобием Истине, перестав быть причастным Истине, перестав быть Истиной и во Истине. Короче, все стало светским. Так произошла западноевропейская гуманитарная цивилизация – гниение, распад, почти уже смерть человеческой культуры» [6, с. 105].

Подтверждение такой бескомпромиссной критичной позиции отец Павел Флоренский осуществляет в статье «Обратная перспектива», где сравниваются две модели изобразительного искусства: средневековая (византийская) и возрожденческая, новоевропейская. Так, даже в области чисто эстетической, на примере особенностей написания картин и особенно икон, усматривается существенная разница в подходах, имеющих не только культурологические, но и антропологические последствия. Дело в том, что западные искусствоведы подвергают критике «наивность» и «безграмотность» иконописи византийских мастеров, обвиняют их в несоблюдении элементарных правил перспективы. Между тем, выказывая свою особенную эрудированность, русский философ подчеркивает, что подобное нарушение сознательно – оно вынужденно подчеркивает предметы, долженствующие воздействовать на сознание. «Наиболее же настойчиво заявляет о себе в таких случаях тот предмет, который разнообразными приемами и без того наиболее выдвигается вперед и стремится быть живописным центром иконы – Евангелие; образ его, обычно расписываемый киноварью, является самым ярким местом иконы и тем чрезвычайно резко подчеркивает свои дополнительные плоскости» [4, с. 45].

Такое выделение главного и называется «обратной перспективой». Ее «отступление от правил» неслучайны, ее «нарушения» правомерны. Она действительно отражает религиозный символизм, присущий человеческой душе по природе. Именно эта неправильность средневековой (византийской) культуры и есть лучшее выражение истины. И есть ли вообще, – спрашивает отец Павел Флоренский, – «правильная», рационализированная перспектива, перспективный образ мира, перспективное истолкование мира? «Или же это – только особая орфография, одна из немногих конструкций, характерная для создавших ее» [4, с. 48]. Ответ на этот вопрос содержится в смысле и характере самой критики отца Павла Флоренским европейских мыслителей и искусствоведов. В основе их мировоззрения лежит вера в безусловную ценность, в окончательную завершенность и так сказать канонизированность западноевропейской «секулярной» цивилизации Нового времени. «Так и в истории искусства: все то, что похоже на искусство этого времени или движется к нему, признается положительным, остальное же все – падением, невежеством, дикостью» [4, с. 57].

Для отца Павла Флоренского христианское Средневековье и особенно Византия – это не отсталые «ремесленные» культуры, а, по сути, настоящие духовные культуры, потому что именно в них создавалась символика веры и ее обоснование. И наоборот, искусство Нового времени, начинающееся Возрождением, подменяет созидание символов – построением подобий. По мнению отца Павла Флоренского, гуманизм и натурализм эпохи Возрождения отличается "кичливостью". «Но... мы уже научаемся понимать... что все пугала, которыми нас отпугивали от Средневековья, выдуманы самими же историками, что в Средневековье течет полноводная и содержательная река истинной культуры» [4, с. 58].

Суть европейской культуры, по отцу Павлу Флоренскому, состоит в желании познания мира как неодушевленного целого и господства над ним, в осуществлении воли к власти. А для это необходимо сделать саму реальность фантазмоморичной, хотя и заключенной в «разграфленные клетки». Это «научный» и «хищнически-механический» тип культуры, в отличие от внутреннего, общечеловеческого и «созерцательно-творческого». Аргументируя эту сравнительную оценку, отец Павел Флоренский рассуждает следующим образом. Если предметный мир символичен, то неверен западный формализм, видящий во всем зримом и воспринимаемом только простой материал для заполнения некоторой общей, извне на него накладываемой схемы упорядочивания. Это канто-эвклидовское пространство, для которого «все формы природы суть только кажущиеся формы, накладываемые на безличный и бездушный материал схемой научного мышления... Не трудно видеть, что эти предпосылки отрицают и природу и человека зараз, хотя и коренятся, по насмешке истории, в лозунгах, которые назывались "натурализм" и "гуманизм", а завершились формальным провозглашением прав человека и природы» [4, с. 58].

Что касается особенностей художественного творчества европейских мастеров, то отец Павел Флоренский подчеркивает не религиозную направленность их мировоззрения, их «светский дух, сатирический, чувственный и даже позитивистический, враждебный аскетизму». Законы же перспективы отнюдь не отражают «реальность», а лишь индивидуально-субъективистскую «точку зрения», и развились из «театральной декорации». По сути, они есть результат перехода от теургии к светскому зрению. Для «изначального» чело-

веческого естества они – искусственны. «Необходимость выковать учение о перспективе, – пишет отец Павел Флоренский, – целому ряду больших умов и опытейших живописцев в течение нескольких веков, с участием первоклассных математиков, и притом уже заведомо после того, как подмечены были основные признаки перспективной проекции мира, заставляет думать, что историческое дело выработки перспективы шло вовсе не о простой систематизации уже присущего человеческой психофизиологии, а о насильственном перевоспитании этой психофизиологии в смысле отвлеченных требований нового миропонимания, существенно антихудожественного, существенно исключающего из себя искусство, в особенности же изобразительное» [4, с. 68].

Развивая мысли И.В. Киреевского и В.С. Соловьева, отец Павел Флоренский говорит о «нецельности» и «расколотости» души европейского человека Нового времени. Эта душа во всех своих культурных проявлениях руководствуется лишь «отвлеченными ображениями». Так, зрение берется абстрактно, из него как бы выключаются воспоминания, духовные усилия, распознавания. А главное исключается – духовное, умопостигающее, «боголюбивое чувство». Обоснование этого отец Павел Флоренский находит в господстве протестантской-кантианской установки. В чем она состоит? По сути, она состоит в том, что мы познаем лишь то, что сами же и создаем. Эта установка несет онтический характер, не предполагающий «выход» человека в трансцендентное, в духовный опыт. «Мы не страдаем протестантско-кантовской гордыней, которая не желает и от Бога принять полного сока и жизни мира только потому, что он дан, дарован нам, создан для нас, а не нами. И зачем нам рассудочно воспостроить мир в той его стороне (даже если бы это было возможно), которая по благодати Божией созерцается нашими телесными органами, то есть воспринимается всею полнотою нашего существа? В этом отношении мы не отрицаем правды красок, католической правды, хотя при духовном трезвении самые краски одухотворяются, делаются прозрачнее, чище, пронизываются светом, оставляя земляность» [5, с. 123].

В противоположность западному искусству Нового времени, нашедшему отражение в философских учениях, отец Павел Флоренский обращает внимание на церковную культуру православия, в частности, на иконопись. Именно иконопись, по его мнению, ярко выра-

жает установку в русской культуре на видение мира как «просветленной», одухотворенной материи, исполненной символов-знаков участия в жизни человека Бога, Богородицы, святых. В иконе высвечивается то, что не дано чувственному опыту. Вместе с тем, в «светских» произведениях искусства протестантской культуры, оставляющих даже неупомянутым мир невидимый, духовный, и человек стремится из себя самого породить то, что и без того пред ним есть. И аналогично этому делается и в других отраслях церковной культуры, в особенности в мировоззрении, где догмат, как золотая формула мира невидимого, соединяется, но не смешивается с красочными формулами мира видимого, принадлежащими науке и философии. Напротив, как протестантская мысль, так и протестантская графика хотят сконструировать не из света истинной реальности, а из отсутствия реальности, из тьмы, из ничего» [5, с. 123]. Таким образом, в отличие от онтической установки (в которой во всем мире исключается то, что дается откровением духовного мира) новоевропейской культуры и искусства, в православной культуре (искусстве) действует онтологическая установка.

Обращаясь к истории западной философии как явления самосознания европейской культуры и искусства, отец Павел Флоренский приходит к критическим оценкам ее ограниченности и односторонности, обвиняя ее, вслед за «славянофилами» (И.В. Киреевским, А. С. Хомяковым) и В.С. Соловьевым в субъективизме и бездушном рационализме. Исследуя ход развития европейского философского рационализма, он отмечает, что, стремясь постичь Божественный Абсолют, философское мышление встречает непреодолимые препятствия, будучи способным лишь к фиксации антиномий на границе мышления. Отец Павел Флоренский упоминает имена Фихте, Шеллинга, Гегеля как философов, глубоко понимающих антиномичность истины. Однако достижение цельного духовного познания по его убеждению есть преодоление рациональной антиномичности познания. По отцу Павлу Флоренскому, постижение истины-антиномии – это подвиг веры, и это средоточие духовной жизни. Вера – это подвиг рассудка, его самоотрешение и восприятие полноты опыта религиозного Откровения.

Итак, критика новоевропейской культуры отца Павла Флоренского направляется на ее главные черты – нецерковность (светскость) и плоскую рационалистичность. Русский философ осуществил

эту критику через сравнительное обсуждение философско-эстетической сферы культуры. При всей положительной оценке внешних (одно-сторонних) достижений новоевропейской культуры важно помнить об ее тонком духовном ядре, который может удобно проникать через «невинные» внешние формы внутрь души другой культуры, в том числе русской.

Библиографический список

1. Василенко Л.И. Введение в русскую религиозную философию : учеб. пособие / Л.И. Василенко. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2006.
2. Протоиерей Зеньковский В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей / протоиерей В. Зеньковский. – М. : Республика, 1997.
3. Мусаева Э.С. Философия символа в творчестве П.А. Флоренского : автореф. дисс. ... на соиск. уч. степени канд. филос. наук / Э.С. Мусаева. – М., 1999. – 22 с.
4. Иерей Флоренский П. Обратная перспектива. У водоразделов мысли / иерей П. Флоренский // Соч. : в 2 т. Т. 2. – М. : Правда, 1990.
5. Иерей Флоренский П. Иконостас / иерей П. Флоренский. – СПб., 1993.
6. Иерей Флоренский П. Из богословского наследия / иерей П. Флоренский // Богословские труды. – 1977. – Вып. 17.

И.И. Улитчев
заведующий кафедрой систематического богословия
Донской духовной семинарии,
доцент Института дистанционного образования
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

**ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ В ЭПОХУ «СМЕНЫ
ПАРАДИГМ»: НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ АДАПТАЦИИ
ПРАВОСЛАВНЫМ БОГОСЛОВИЕМ ФИЛОСОФСКОЙ
ТЕРМИНОЛОГИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ**

Рассмотрена проблема адаптации православным богословием (в первую очередь русским богословием XIX в.) терминов и понятий, характерных для европейских философских и психологических учений эпохи Нового времени. В первую очередь это относится к понятиям «сознание», «самосознание», которые не использовались в лексиконе христианского богословия периода Вселенских Соборов (а также «субъект» и «личность», которые имели в античной мысли иное значение). Изложены сведения о том, что православное богословие XIX–XX вв. в целом успешно справилось с задачей христианского свидетельства на языке эпохи, соотнеся терминологию эпохи модерна (Нового времени) с христианским вероучительным и нравственным содержанием.

Ключевые слова: *Новое время (эпоха модерна), субъект, сознание, самосознание, личность, индивид, персонализм, христианская антропология.*

I.I. Ulitchev
head of the Department of systematic theology
Don theological seminary,
assistant professor of the Institute of distance education
Saint-Tikhon orthodox university

**ORTHODOX THEOLOGY IN THE PERIOD OF «PARADIGM
CHANGE»: SEVERAL ASPECTS OF NEW ERA PHILOSOPHIC
TERMINOLOGY ADAPTATION BY ORTHODOX THEOLOGY**

In this article we investigate the problem of adaptation of terms and concepts peculiar to the European Philosophical and Psychological Studies in the New Era by Orthodox Theology (Firstly by Russian Orthodox in the XIX century). Foremost it refers to the concepts of «conscious» and «self-conscience» that were not used by the Christian Theology in the period of Ecumenical Councils (as well as the terms «person» and «personality» that had a different meaning in the Ancient Philosophy). The article shows that the Orthodox Theology

of the XIX–XX centuries has successfully coped with the task of the Orthodox language witness correlating terminology of the Modern Era (New Era) and Christian doctrinal and moral contents.

Keywords: *Modern Era (New Era), subject, consciousness, self-consciousness, person, individual, personalism, Christian anthropologies.*

Для античной мысли был в целом характерен взгляд на человека как элемент «общего» некоей глобальной структуры, будь то космос, полис, и предметом внимания были характеристики человеческой природы, так или иначе проявляющиеся в конкретных представителях человеческого рода – как сущностные ее свойства, так и второстепенные, «привходящие» признаки (акциденции), придающие индивидуальности тому или иному человеку. Но даже об индивидуальных отличительных чертах человека речь шла в рамках «метафизического» подхода – как совокупности природных характеристик, в своем сочетании образующих особенность конкретного индивида, ипостаси (лица) [1, с. 35–46; 8, с. 647–648].

Христианское учение принесло ощутимую новизну в мир европейской мысли. Соотнесение конечного человека с бесконечным Богом, Творцом этого мира, выразившееся в учении о сотворении человека по образу и подобию Творца, возможности личного общения человека с Богом и причастности «божеского естества» (2Пет. 1:4), свободе воли и бессмертия человека – благодаря этому стало возможным «разомкнуть» античный космос, внести измерение вечности и нравственного развития в замкнутую и циклическую картину античного мира. Хотя уже в античной этике, например, у Сократа и стоиков, присутствовала идея о моральном статусе и ответственности индивида, именно христианское богословие смогло на все последующие века дать обоснование ценности каждого «единичного» человека, независимо от его социального или имущественного положения. Общеизвестна мысль Апостола Павла о второстепенности, для жизни во Христе, всех социально-природных характеристик человека: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28). Весьма емко эта же мысль выражена в «Слове к пастырю» преподобного Иоанна Лествичника: «Весь мир не стоит одной души, потому что мир преходит, а душа нетленна, и пребывает во веки» (именно в силу подобной установки на христианской почве впоследствии, в Новое время, смогла появиться идея прав человека, столь значимая для современного западного мира) [2, с. 267].

Несмотря на потенциальную новизну, привнесенную в мир античной мысли евангельской вестью, христианским вероучением, в целом древние христианские богословы, святые отцы Церкви, как правило, пользовались в антропологии привычным аппаратом аристотелевской метафизики, характеризуя человека «извне», с точки зрения характеристик его природы – разумности, свободы воли, духовности (невещественности души) и т.д., рассуждая, по выражению О. Клемана, в перспективе «субстанциализма» [7, с. 53; 12, с. 20–23]. При попытке анализа как античных философских, так святоотеческих богословских антропологических учений приходится учитывать, что субъект-объектная парадигма вообще, как таковая, отсутствовала в античной метафизике; мы не найдем ни у античных философов, ни у древних христианских богословов анализа таких понятий, как «Я», сознание, самосознание и т.п. Затем на смену космоцентрической парадигмы античности пришла теоцентрическая парадигма средневековья, где человек и его «внутренний мир» также не рассматривался в своей «отдельности», самостоятельности, но в большей степени как элемент «глобального целого», мироздания, происшедшего от личного Бога и существующего по единым (однородным) законам.

Антропологический поворот, произошедший в новоевропейской философии, картезианское «открытие сферы *cogito*», опора на сознание человека и постулирование его как наиболее «достоверного» факта бытия привели в целом к изменению подхода к определению места человека в мироздании и переосмыслению его взаимоотношений с Богом в западной мысли. В современной православной мысли зачастую встречается исключительно негативная оценка смены перспективы восприятия мира на антропоцентрическую, как торжество «человекопоклоннических идей» [5]. Однако, при всех отрицательных моментах этой «смены парадигм», важно отметить, что христианское богословие было вполне подготовлено к ответу на этот «вызов времени»? ведь тематика «внутренней жизни» души, осознание значимости и глубины содержания конкретной человеческой личности как носительницы образа Божия было одной из характерных черт, например, святоотеческой аскетики, описывающей практику христианской жизни. Поэтому видные русские православные богословы XIX в. (святитель Иннокентий Херсонский, епископ Михаил Грибановский, святитель Феофан Затворник) при изложении христианского вероучения и аскетики охотно пользовались ключевыми

понятиями, заимствованными из современного им философского лексикона, такими как «личность» – и не только в метафизическом смысле ипостаси как «индивидуальной формы существования природы», но и в смысле «самосознающего субъекта», «Я» – и в этом контексте понятиями «сознание», «самосознание» и т.п. Характерно, что именно святитель Иннокентий Херсонский в бытность ректором Киевской духовной академии (1830–1840-е гг.) впервые в России ввел в учебный курс высшего учебного заведения изучение психологии, который преподавался П.С. Авсеневым (в монашестве архимандритом Феофаном) с опорой на построения Г.Х. Шуберта (ученика философа Шеллинга) и В. Вундта [11, с. 215].

Следует отметить тот факт, что в XVIII–XIX вв. среди всех церквей православного мира наиболее «восприимчивым» по отношению к тенденциям светской мысли было именно русское богословие. Причина этого заключалась в том, что вплоть до конца XIX в. богословская и философская мысль в православных странах, находящимся под иноверным владычеством, находилась в глубоком упадке. В то же время в России уже с XVIII в. активно развивались гуманитарные науки и в российских высших духовных учебных заведениях (академиях) к середине XIX в. сложилась довольно развитая школа, так называемая «академическая философия», представители которой, несмотря на некоторую сословную замкнутость, свободно владели материалом современных им западных философских учений, и зачастую сами являлись авторами самобытных религиозно-философских систем (протоиерей Ф.А. Голубинский, В.Д. Кудрявцев-Платонов и др.) [6]. По мысли современного исследователя, в это время «духовно-академическая традиция была озабочена созданием современной (христианской) философии, исходящей из богословия и возвращающейся к нему, но сохраняющей свою специфическую терминологию и структуру» [11, с. 241].

К середине XIX в. в России также достигло значительного расцвета так называемое «мирянское», или внеакадемическое богословие, представители которого не имели отношения к духовному сословию и формально – к церковным институтам, но будучи европейски образованными людьми с энтузиазмом принялись за дело апологии православной традиции, в первую очередь перед лицом критики со стороны представителей инославных конфессий и соотечественников, симпатизирующих «западным» духовным ценностям. В процессе решения этой задачи выдающиеся представители

«богословия мирян» – А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин и др. охотно пользовались понятийным аппаратом «оппонентов» – как современных им философских учений, в первую очередь немецкой классической философии, так и западных богословов, в первую очередь принадлежавших к «романтической» традиции (например, вполне очевидна связь учения о Церкви А.С. Хомякова с построениями немецкого католического богослова начала XIX в. И.Г. Мёлера) [10, с. 194–216; 11, с. 130].

Таким образом, в связи с вышеперечисленным именно в русской мысли с середины XIX в. мы наблюдаем оформление традиции изложения православного богословского содержания на языке новоевропейских философских и психологических учений. Впоследствии, вплоть до середины XX в., эта линия получила плодотворное развитие – и, в некотором смысле, мировое признание как в русской религиозной философии (Н.А. Бердяев, протоиерей Сергей Булгаков и др.), так и в православном богословии в «узком» смысле слова (В.Н. Лосский, О. Клеман, митрополит Иоанн Зизиулас и др.). Вплоть до настоящего момента основанное на этой традиции направление «богословский персонализм» играет значительную роль в христианском дискурсе как православном, так и «инославном» (хотя в последнем случае, конечно, влияние русских мыслителей XIX–XX вв. не следует переоценивать).

Однако данное явление (рецепция «антропологического поворота» новоевропейской философии в христианском богословии, выразившееся в использовании новой, нехарактерной для древней святоотеческой традиции «субъект-объектной» парадигмы) в православной богословской среде порой вызывает неоднозначное отношение. С одной стороны, само по себе использование «светской» философской терминологии для изложения истин веры – явление отнюдь не новое. Классические примеры подобной адаптации – использование Великими каппадокийцами в IV в. аппарата неоплатонической философии для изложения учения о Пресвятой Троице, автором Ареопагитик и преподобный Максимом Исповедником – того же аппарата для изложения учения о познании Бога, преподобный Иоанном Дамаскиным – категорий философии Аристотеля и др. С другой стороны, некоторое число современных авторов высказывает сомнения в возможности адекватной передачи содержания православного богословия с помощью терминологического аппарата, возникшего в русле «духовно чуждой» европейской традиции и предна-

значавшегося изначально для совершенно иных целей. Например, авторитетный современный исследователь русского богословия XIX в. протоиерей Павел Хондзинский риторически вопрошает: «Если философия Нового времени основана на тотальности сомнения, что определило в том числе и ее категориальный аппарат, то возможно ли в принципе воспользоваться этим аппаратом для выражения без потерь богословского содержания, основанного на непреложности Откровения?» [11, с. 241].

Влиятельное в православном богословии XX–XXI вв. «персоналистическое» направление, подчеркивающее этическую автономию личности человека по отношению к природной обусловленности, также возникло во многом под влиянием «новоевропейской» парадигмы (Кант, Шеллинг, немецкие романтики). По мнению знатока античной филологии Ю.А. Шичалина, само понятие личности в христианском богословии XIX–XX вв. имеет основание не в древнем святоотеческом богословии (понятиях «ипостась» или «лицо»), как утверждают сами «православные персоналисты», но имеет новоевропейские философские корни, являясь по своему происхождению поправкой к метафизическому понятию абсолюта Спинозы: «Когда секуляризованная мысль философа рассматривает высшее бытие, а это высшее бытие оказывается некоей метафизической абстракцией, не позволяющей связать разные области философии, потому что метафизика оказывается полностью оторвана от этики, а проблема религии вообще не может быть поставлена – тогда-то и возникает потребность придать этому метафизическому абсолюту черты личности... Противопоставив Бога человеку как Абсолют, Спиноза, на взгляд последующей немецкой философии, лишает его какой-либо досягаемости, и чтобы преодолеть эту абсолютную отчужденность Бога, эту пропасть между Богом и человеком, Кант, Шеллинг и Гегель считают необходимым усмотреть в Боге личностное начало» [9, с. 349]. При этом критики подчеркивают, что богословы-персоналисты «явочным порядком» используют понятие «личность», нагруженное современными философскими и психологическими коннотациями, в качестве полного синонима терминов «ипостась» и «лицо», внося путаницу в богословский лексикон и косвенно приписывая древним отцам Церкви мысли, которые они не подразумевали.

Однако в русском богословии XIX в. можно найти примеры применения новоевропейской философской и психологической тер-

минологии авторами, в полной мере находившимися в русле святоотеческой традиции и даже причисленными Православной Церковью к лику святых. Одним из ярких образцов такой адаптации языка эпохи для изложения христианского учения является деятельность святителя Феофана Затворника (1815–1894). К примеру, будучи воспитанником Киевской духовной академии, в которой, как указывалось выше, углубленно изучались философские и психологические учения того времени, святитель Феофан с учетом современных ему психологических концепций анализировал понятия сознание и самосознание, которые могли быть объектом специального внимания в «классическом» святоотеческом богословии.

В частности, понятие лица (ипостаси) святитель Феофан раскрывал с точки зрения внутренней душевной жизни, указывая, что оно обладает «двумя важнейшими характеристиками – сознанием и самодеятельностью» и «Сознание позволяет сказать о себе я, то есть отличить себя от других» [11]. Характерной чертой деятельности разумного существа является свобода («человек не только производит действия, но и видит их, не только видит, но и правит ими по своему усмотрению и разуму») и способность нравственной оценки, и именно это в совокупности святитель Феофан называет самосознанием: самосознание есть нравственное сознание, которое способно «отличать себя от своих действий или свое бытие от того, что исходит из него» [3, с. 256]. «Причем это самосознание есть величина непостоянная: оно слабо и близко к исчезновению у человека страстного (подверженного рабству страстей), лишенного благодати и, вследствие этого, неспособного отличить себя от своих действий; и, наоборот, высшей степени развития достигает у человека духовного, способного с апостолом говорить: «Не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20) [9, с. 94–95].

Сознание как отличие себя от вещей мира возникает на уровне душевных явлений, откуда вытекает, что и *лицо*, я как продукт этих душевных явлений у человека общее с животными, а если и обладает некими высшими проявлениями, то лишь по связи души не только с телом, но и с духом. В свою очередь, понятие *самосознания* тесно связывается у святителя Феофана с понятием *дух*, которое он однозначно отождествляет с вдохнутым в человека дыханием жизни и определяет, как особую силу или высшую часть нашего естества [4, с. 231].

При этом святитель Феофан Затворник далек от разделения человеческой экзистенции на два начала – «личностное» (высшее «я») и «индивидуальное» (низшее, животное «я»), отчасти характерного для нарождающегося «персоналистического» направления в русской мысли (среди современников святого Феофана зачатки такого подхода можно встретить у епископа Михаила (Грибановского), В.И. Несмелова и др.). По святителю Феофану, нравственное самосознание есть принадлежность духа, однако это, как отмечает протоиерей Павел Хондзинский, «вовсе не означает двойственности личности и индивида, но новое качество лица, живущего в *духе*» [9, с. 97]. То есть человеческое сознание приобретает черты духовности, или, другими словами, становится в полной мере нравственным в том случае, если оно не просто отличает себя от «иного» (базовая функция сознания), но и сознает особые, высшие свойства своей природы. Святитель пишет: «Человек: дух-душа-тело, и притом и в правом и неправом их состоянии. Лицо же человека, себя сознающее и свободно действующее одно и то же. Когда сознание и свобода на стороне духа, человек духовен; когда на стороне души, он душевен; когда на стороне плоти, он плотян» [4, с. 588].

Сходство и различие богословского языка святителя Феофана Затворника с «традиционной» богословской терминологией эпохи Вселенских Соборов можно рассмотреть на примере сравнения содержания трудов святителя Феофана с «суммой теологии» Отцов Восточной Церкви – «Источником знания» преподобного Иоанна Дамаскина (VIII в.). Преподобный Иоанн в русле традиционного языка античной метафизики определял ипостась (лицо) как нечто единичное, «существующее само по себе» и отдельное по отношению к другим ипостасям [1, с. 47]. Святитель Феофан Затворник также определял ипостась (лицо) как существование, «отграниченное» от иных предметов, но он, как мы видели, обращал внимание на внутреннее «содержание» ипостаси (личности), на *осознание* человеком себя как «я», а также на нравственную способность различать добро и зло, отделять себя от своих действий и рассматривать себя как бы со стороны, с точки зрения Божественного нравственного закона – эту способность святитель и называл *самосознанием*. Такую точку зрения с полным правом можно считать развитием антропологического учения древних отцов Церкви с использованием языка современных святителю Феофану философских и психологических

концепций. И у преподобного Иоанна Дамаскина, и у святителя Феофана Затворника лицо (ипостась) «определяется через отличное от иного существование: у преподобного Иоанна *Петр* не есть *Павел*; у святителя Феофана – *они* не есть *я*. Различие возникает, собственно, лишь в том, что свойственный преподобному Иоанну (и его времени) взгляд *извне* замещается по преимуществу у святителя Феофана взглядом *изнутри*, ибо всякая ипостась душевно-телесной природы (человек, конь), отличая себя от остального мира, *осознает* себя как *Я*. (...) Используя в своих богословских рассуждениях как старую (метафизическую), так и новую философскую терминологию, святитель Феофан антропологические характеристики философии Нового времени (*Я, сознание, самосознание*) прочитывает как *внутренние* характеристики описанного святыми отцами древности (...) понятия разумной *ипостаси (лица)*» [9, с. 100–101].

Таким образом, можно констатировать, что смена философской парадигмы (перехода от теоцентризма к антропоцентризму, к субъектности вместо взгляда на человека «извне») в эпоху Нового времени (эпоху модерна) поставила перед православным богословием новые задачи: свидетельствовать о христианской истине на языке эпохи, при этом не теряя собственное содержание, не искажая Богооткровенное учение, которое Церковь получила «изначала» (1Ин. 1:1), от Христа через апостолов. В ходе решения этой задачи православное богословие в лице лучших его представителей, на наш взгляд, достаточно удачно соотнесло новоевропейское понятие «субъекта» и связанные с ним понятия «сознание» и «самосознание» с христианским содержанием, связав их, как было показано выше, с новозаветной и святоотеческой аксиоматикой и аскетикой. Это позволяет, в частности, в настоящее время обозначить точки соприкосновения православной антропологии с современными философскими и психологическими учениями, определить общность и различие подходов, что было бы весьма затруднительно при использовании православными богословами языка античной метафизики. Поэтому можно отметить, что православное богословие (в первую очередь это относится к русскому богословию XIX – первой половины XX вв.) обнаружало в себе достаточный духовный и культурный потенциал, чтобы в ситуации смены парадигм свидетельствовать о христианской истине на языке, соответствующем требованиям эпохи.

Библиографический список

1. Преподобный Иоанн Дамаскин. Источник знания / преподобный Иоанн Дамаскин. – М. : Индрик, 2002.
2. Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994.
3. Святитель Феофан Затворник. Начертание христианского вероучения / святитель Феофан Затворник. – М., 2010.
4. Святитель Феофан Затворник. О различных предметах веры и жизни / Святитель Феофан Затворник. М., 2007.
5. Гусейнов Г. Личность мистическая и академическая: А.Ф. Лосев о «личности» / Г. Гусейнов // «НЛО». – 2005. – № 76.
6. Протоиерей Задорнов А. Философская школа МДА [Электронный ресурс] / протоиерей А. Задорнов. – URL: <http://www.stsl.ru/news/all/filosofskaya-shkola-mda>
7. Клеман О. Личность по учению русских философов XIX–XX веков / О. Клеман // Православная община. – 1992. – № 6 (12). – С. 53.
8. Лосский В.Н. Боговидение / В.Н. Лосский. – М, 2003.
9. Рождение персонализма из духа Нового времени : сб. ст. по генеалогии богословского персонализма в России. – М., 2018.
10. Романовский Д. Некоторые аспекты богословия славянофилов / Д. Романовский // Свято-Филаретовский альманах. – 2014. – №10.
11. Протоиерей Хондзинский П. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века / протоиерей П. Хондзинский. – М., 2016.
12. Шпидлик, отец Томаш. Русская идея: иное видение человека / Шпидлик, отец Томаш. – СПб., 2006.

*О.А. Тодарчук
методист отдела религиозного образования
и катехизации Ростовской-на-Дону епархии
по общецерковному образованию,
кандидат педагогических наук,
доцент кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета;
И.В. Кылосова
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета*

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СИМВОЛИКО-ВЫРАЗИТЕЛЬНОЙ СФЕРЫ КАЗАЧЬЕГО КОСТЮМА, КАК СРЕДСТВО И СПОСОБ ВЫРАЖЕНИЯ ДУХОВНОЙ СУЩНОСТИ ДОНСКИХ КАЗАКОВ

*Рассмотрены вопросы философско-культурного осмысления символично-выразительной сферы казачьего костюма, как средства и способа выражения духовной жизни донских казаков в историческом и современном образе их жизни.
Ключевые слова: история донского казачества, казачий костюм, ценности, православная традиция, культурная реальность, символ чести, этническая практика.*

*O.A. Todarchuk
coordinator for general education of religious education
and catechesis department of the diocese of Rostov-on-Don,
candidate of pedagogics,
associated professor of the department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university;
I.V. Kilosova
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university*

PHILOSOPHICAL AND CULTURAL ANALYSIS OF THE SYMBOLIC-EXPRESSIVE SPHERE OF THE COSSACK SUIT, AS A MEANS AND MEANS OF EXPRESSING THE SPIRITUAL ESSENCE OF THE DON COSSACKS

The issues of philosophical and cultural understanding of a symbolical, significant sphere of a Cossack's costume, as the means and the way of expression of the Don Cossack's spiritual life in a historical and modern way of their life are considered in the article.

***Keywords:** the history of the don cossacks, a cossack's costume, valuables, an orthodox tradition, cultural reality, a symbol of honor, ethnic practice.*

Ростовская область является территорией исторического проживания донских казаков. Именно здесь казачество зародилось и развивалось на протяжении веков. Земли донских казаков простирались далеко за пределы нынешней Ростовской области. В настоящее время около 2/3 территории бывшего Всевеликого Войска Донского (9 из 14 округов) входят в состав Ростовской области. Здесь же находится столица донских казаков – город Новочеркасск.

С 1991 г. в России идет активный процесс возрождения казачества. В Устав Ростовской области в 1996 году включена глава 9 «Казачество». Устав области признал казачество не только субъектом общественно-политической жизни, но и предоставил возможность казачьим обществам реально включиться в управление на областном и муниципальном уровнях.

Всевеликое Войско Донское внесено в государственный реестр казачьих обществ, координацию работы которых осуществляет Управление Президента РФ по вопросам казачества. Общая численность казаков Войска Донского с учетом членов их семей составляет около 170 тыс.

Образованы казачьи дружины в соответствии с Областным законом № 47-ЗС от 29 сентября 1999 г. «О казачьих дружинах в Ростовской области». В пределах своей компетенции войсковые структуры успешно решают вопросы охраны общественной безопасности, культурного наследия, значимых объектов инфраструктуры области, рыбоохраны, егерской службы.

Казачество в истории России всегда играло особую роль – оно населяло окраины страны, защищая ее рубежи. Приходя на новые земли, казаки привносили прежде всего в общественную жизнь крест и Евангелие. Они строили крепости и храмы. Православные традиции свято хранились в казачьих станицах, передавались из поколения в поколение.

Образ жизни вольного казачества ярко описывает казачий историк XIX столетия В.В. Пудавов: «Проникнутая высоким чувством христианства, жизнь эта пролегла в непрерывной кипучей борьбе и, нося на себе кровавый венец мученический, всегда оставалась торжествующей во славу веры Христовой и царства Русского».

Первыми словами боевого девиза, вышитого золотом на знаменах казаков, были – «За веру...». Служению вере казак отдавал всю свою жизнь без остатка. Но если в начале своего жизненного пути это была активная, деятельная форма – с оружием в руках, то

затем, если ему удавалось дожить до преклонных лет и не погибнуть на поле брани, он посвящал себя истинно духовному служению. Как правило, путь состарившегося казака, «переход майдана», лежал в этом случае в монастырь, где он очищался от последствий «кровавого промысла» подвигами духовными.

Казаки не боялись кризисов и воин, у них всегда оставался надежный и испытанный способ жить на этой земле, закрепленный в их вере и законах. Отсюда знаменитый молитвенный клич, обращенный к небесам – «Слава Богу, мы казаки!» В основе образа жизни казака традиционно лежали в первую очередь православная вера и любовь к Отечеству. Эти чувства составляли духовный стержень казачества. Потому и говорили казаки о себе: «Мать казака – православная вера, а шашка – сестра». Именно поэтому казаки и были опорой государства, опорой национальной жизни.

История донского казачества официально берет свое начало в XVI в. В это время существование казаков подтверждается документальными источниками. В грамоте царя Ивана Грозного от 3 января 1570 г. говорится о том, чтобы атаман Михаил Черкашенин и донские казаки слушали царского посла Новосильцева, едущего в Царь-Град через Дон и Азов и «тем бы вы нам послужили ..., а мы Вас за вашу службу жаловать хотим». С этого времени донские казаки постоянно взаимодействуют с царской властью и православной церковью в Москве в деле защиты южных рубежей Руси. От основной массы русского народа и от других соседних народов казаки отличались множеством характерных черт и особенностей. Самовыражение казаков проявилось в демократическом устройстве и управлении, в воинской службе, хозяйстве и быте, в устном народном творчестве и одежде. Как особая культурная реальность сформировался казачий костюм. Костюм – это средоточие знаково-символических признаков и черт предстает средством и способом выражения духовной сущности донских казаков. Казачий костюм представляет собой идеальную платформу, для того чтобы полнее понять и ощутить жизнь предшествующих поколений донцов, которые прославили Дон своими деяниями.

Значительное количество исследований по традиционной одежде народов России XIX–XX вв. было выполнено на основе сравнительно-этнографической методики, рассматривающей костюм как важный источник изучения проблем этногенеза, этнической истории и межэтнических взаимовлияний. Среди них – монографии,

альбомы, статьи и методические разработки. Следует отметить огромный вклад в изучение роли народного костюма как выразителя ментальности этноса доктора культурологии, профессора Н.М. Калашниковой. Ее книга «Народный костюм (семиотические функции)» – первое учебное пособие с характеристикой знаковых функций народной одежды, предлагаемое Министерством образования РФ для студентов высших учебных заведений страны. В пособии в частности отмечается, что национальная одежда, как и сам человек-представитель определенного этноса, сообщает информацию о возрасте, половой и этнической принадлежности индивида, о месте его проживания, социальном статусе, профессии и т.д. Костюм может многое рассказать об эпохе, в которую он был создан. П.Г. Богатырев выделил в народном и историческом костюмах практическую утилитарную, эстетическую, социальную, половую и моральную функции, указав, что они все взаимосвязаны между собой и дают нам огромное количество информации о менталитете конкретного народа [2].

Историко-этнографические исследования костюма донских казаков можно встретить: в труде В.Е. Максименко, Г.Д. Астапенко; в объемном труде коллектива исследователей «Донские казаки в прошлом и настоящем» под редакцией профессора Ю.Г. Волкова; в книге военного историка С. Ауского, написанной на основе многочисленных архивных данных; в трудах М.П. Астапенко, А.К. Елкиной, Е.Н. Студенецкой. В статье С.В. Черницына содержится анализ этнокультурных контактов на Дону, позволяющий судить о казачестве как специфической этнической общности со своим историко-культурным характером.

К философско-культурологическому анализу символично-выразительной сферы костюма можно отнести труды Б.Н. Ерасова, А.М. Барга, Ю.М. Лотмана, Б.А. Рыбакова. Подробный и обстоятельный анализ внешне-выразительной сферы костюма осуществили донские историки А.И. Ригельман, Евлампий Кательников, В.Д. Сухоруков, И.И. Георги, Е.П. Савельев. В своих работах они дали словесное описание костюмам донских казаков, тем самым зафиксировав первоначальный исторический смысл народного костюма, представляющий интерес для дальнейшего углубленного анализа. Особо следует выделить уникальный «Казачий словарь-справочник», подготовленный и изданный А.И. Скряловым и Г.В. Губаревым, послуживший богатой информативной базой по семантике донского костюма.

Казачий костюм – это наглядный образ культуры, носитель духа эпохи, содержащий в своих элементах знаки и символы культуры. Он пребывает в области символики, поэтому является тем средством реализации ценностей и смыслов культуры, которое наиболее доступно для непосредственного изучения и исследования. Например, казачий костюм стал одним из первых и чуть ли не самым главным фактором культуры, который стал подогревать общественный интерес к проблемам казачества [4].

Казачья одежда предстает как средство выражения более глубокого содержания, представляя собой некоторый текст, содержащий культурную информацию, является выражением глубинного смыслового поля культуры, а именно архаических образов и переживаний. Это поле базируется на культурном духовном архетипе народа.

История казачьего костюма достаточно полно может отразить духовную историю казачества.

Документы XVII в. указывают на пестрый этнический состав казачьего населения на Дону. Подобная неоднородность сохранялась в последующие столетия и вследствие этого повлияла на внешний физический облик донских казаков, их говор, культуру. В целом это предопределило факт заимствования форм национальной одежды [5].

Культурно-этническая неоднородность была также связана с территориальным делением донских территорий на земли Верхнего и Нижнего Дона. Военные действия на большой территории бывшего Дикого поля способствовали размещению и закреплению дружин в городках на Верхнем и Нижнем Дону. Постепенное укрепление дружин в городках, связанное в первую очередь с решением военных задач, привело к формированию двух территориальных групп верховых и низовых казаков.

Они различались по этническому составу, господствующим традициям, образу жизни, хозяйственному и бытовому укладу. С этнической точки зрения основу верховых казаков составляло русское население, в области Нижнего Дона процессы ассимиляции с различными народностями происходили динамичнее.

Поэтому одежда верховых казаков мало чем отличалась от одежды южнорусских губерний. Примером такого костюма служит одежда казаков – некрасовцев. На Нижнем Дону население было смешанным, чувствовалось влияние южных народов – здесь казаки были темноволосыми, подвижными, горячими, а русские слова пе-

ремешались в их речи с украинскими и татарскими. Иностранцы исследователи И.Г. Георги, Ж.-Б. Бретон, Г.-Т. Паули также подчеркивают, что казаки – это смесь разных этносов, в первую очередь русских, малорусов, черкесов, татар. Среди донского казачества всегда была сильная прослойка татар, которые либо смешивались с русскими, либо представляли собой отдельные группы казаков. «Язык на Дону смешанный, – писал В.Д. Сухоруков, – и заключает в себя два наречия: великороссийское и малороссийское – много испорченное и измененное. Кроме того, много примешано слов татарских и калмыцких, относящихся к домашней утвари, конской сбруе» [6, с. 58].

Как один из существенных признаков своей самостоятельности, казаки рассматривали одежду, самобытность которой очень оберегали.

Главным источником существования для казаков была добыча, которую приобретали во время военных походов, которые получили название «поход за зипунами». Первоначальный смысл «зипуны добывать» обозначал вылавливание в степи богатых иноплеменников, одетых в «жупаны», для того, чтобы получить за них выкуп или обменять на собратьев, попавших в плен. Таким образом, походы за зипунами были важной жизненной потребностью казаков. От него же пошло прозвище казаков – «зипунники». К началу XVIII в. сложился традиционный тип мужской казачьей одежды, обязательной принадлежностью которой был зипун – верхняя одежда из верблюжьей шерсти. В этих походах и поисках казаки добывали себе пропитание, одежду, которую поначалу не умели шить, ткани, вооружение и пр. Зипун – походный вид распашной одежды без ворота из сукна с узкими рукавами, надевавшийся поверх рубахи. На зипун надевался кафтан из парчи, бархата, атласа, спускавшийся ниже колен. Шился с пышными у плеча и узкими от локтя рукавами, застегивался серебряными или позолоченными пуговицами. Дополнением к кафтану служил пояс, украшенный золотом, или турецкий кушак. Поверх кафтана надевали черкеску из сукна с разрезанными рукавами. С зипунами носили также бешметы (род кафтана), шаровары, кожаные сапоги, шапки из овчины. Впоследствии военные походы не были единственным источником для приобретения красивых тканей и одежды. Закупали их казаки в Москве. В числе предметов, которыми издавна жаловало Московское правительство казаков, кроме пороха, свинца, хлеба, вина, было и сукно. Но его не хватало. Со временем казачки сами научились ткать тонкие сукна из овечьей шерсти. Дома, в обыденной жизни и в походах, казаки

носили одежду домаканную. На дружеские пиры наряжались по-праздничному. Вот как образно описывает их донской историк В.Д. Сухоруков: «...один являлся в лазоревом атласном кафтане с частыми серебряными нашивками и жемчужным ожерельем, другой – в камчатном или бархатном полукафтани без рукавов и в темногвоздичном суконном зипуне, опушенном голубою каймою с шелковой гвоздичного цвета нашивкой; третий в камчатном или бархатном кафтане с золотыми турецкими пуговками с серебряными позлащенными застежками и в лазоревом настрофильном зипуне. У всех шелковые турецкие кушаки, и на них булатные ножи с черенками рыбьего зуба в черных ножнах, оправленных серебром; красные или желтые сафьяновые сапоги и кунья шапка с бархатным верхом. Многие одевались в богатые турецкие, черкесские и калмыцкие платья, украшали себя оружием, оправленным с азиатской роскошью серебром и золотом под чернию». Живший в XVIII в. этнограф И.И. Георги в своем «Описании всех обитающих в Российском государстве народов» так характеризует казачью одежду: «... все казаки одеваются на польский образец, или паче татарский и восточный образец, и в рассуждении цвета сукна, часто по произволению, большею, однако же, частию в кафтаны и полукафтаны синего цвета суконные, волосы стригут в кружок. На голове носят шапки с круглыми, из овчинок, высокими околышами. По кафтану подпоясываются рядовые сабельными опоясьем или же поясом камлотовым и других материй; но старшины сверх опоясья сабельного имеют шелковые персидские или польские поясы, сабли носят на полукафтаны. Некоторые, а особливо рядовые, имеют одни только усы, а некоторые и бороды. Носят суконные шаровары цвету красного или по произволению и полусапоги черного сафьяну или простой кожи, но старшины часто красные или желтые, штаны такого же цвета, редко имеют черного. Шаровары у казаков походят на турецкие, только гораздо поуже, почти шаровары». Пожалуй, самым выразительным в облике донского казака в совокупности с поясами было оружие. М.П. Астапенко отмечает: «Широкий шелковый турецкий пояс (кушак) с заткнутыми за него ножами придавал донцам внушительно-воинственный вид. Все были вооружены. Кто русской пищалью, кто персидской саблей с турецким луком-сагайдаком, кто рогатиной с пистолетом, кто всем сразу. Многие предпочитали басурманскую одежду русской, ибо она, широкая и просторная, не стесняла движений, была удобной в быту и в бою» [1, с. 37].

Предметом особой гордости казака была, есть и будет шапка – своего рода символ главы семьи. Для шапки в казачьем курене выделялось особое место. По числу шапок в доме можно судить, сколько взрослых казаков здесь живут. Шапки у казаков были преимущественно суконные, кроились из двух деталей, имеющих форму половины овала. На голове заламывались набок. Оторачивались мехом лисы, куницы или соболя. Папаха, используемая многими кавказскими народами, защищала голову. Бывало на папaxe на околыше, был вышит крест, на нее нашивали образок или за подкладку помещали святыньку. Зачастую в степи, на войне, в походе казак ставил шапку на возвышенность или на воткнутую шашку и молился на образок. За отворот клали особо ценные бумаги и приказы, да на ней можно было просто сидеть на холодных камнях. Чаще всего захватить папаху можно было лишь со смертью владельца. Фуражку убитого везли домой и ложили под образа. Это означало, что защитника в доме нет, и защита семьи поручается Богу. На шапках и фуражках помещались наградные змейки и щиты, полученные казачьими частями за их массовый героизм, участие в сражениях и походах. Шапка означала закон, и казак жалобщик на Кругу мог отдать свою шапку старику, и тот, посчитав жалобу достойной рассмотрения, мог поднять на посохе, что являлось призывом ко вниманию и справедливости. Вызовом на поединок была сбитая с головы шапка. Особую роль шапка играла и при выборе атамана. Каждый кандидат на Круге снимал шапку, что означало покорность и послушание, приведение своей воли в подчинение, остальные казаки находились в шапках. Но как только атамана выбирали, роли менялись. Атаман торжественно надевал атаманскую шапку, а все казаки снимали. И с этой минуты признавали волю атамана над собой и своими головами.

Старинная традиционная мужская казачья одежда просуществовала до начала XIX в. Казак более всего ценил одежду не за ее стоимость и даже не за удобство, которым славилась казачья «справа», а за тот внутренний духовный смысл, которым были наполнены каждый стежок, каждая деталь казачьего костюма. Наиболее ценилась одежда, шитая матерью или женой. Первую крестильную рубашку шила и дарила крестная, она надевалась один раз, всю жизнь сохранялась нестиранной вместе с прядями первых волос, погребалась с умершим.

Костюм не только свидетельствовал о сословной принадлежности донца, но и представлял собой зримое доказательство того очевидного факта, что культура и быт Войска Донского формировались путем непрерывного взаимодействия с самыми разными этносами России.

В начале XX в. комплект обмундирования донского казака включал в себя мундир, гимнастерку, шаровары, сапоги, фуражку; в осенне-зимний период к этому добавлялись шинель, папаха, башлык. Казачий мундир, темно-синего цвета с красной окантовкой на рукавах и стоячим воротником, был несколько приталенным и довольно длинным, едва ли не до колен. В такой же цветовой гамме были выдержаны и шаровары – темно-синие с красными лампасами, заправлявшиеся в черные сапоги. Парадная фуражка имела синий верх, красный околыш, черный козырек; казаки носили ее сдвинув на правую сторону (почти на ухо) и выпустив слева свой знаменитый чуб. В боевых условиях донские казаки носили защитного цвета гимнастерку, то есть рубаху со стоячим воротником, надевавшуюся через голову (название этой детали одежды происходит от слова «гимнастика»: дело в том, что рядовые российской армии занимались физическими упражнениями в таких рубахах). Сверху надевали серого цвета шинель с красными обшлагами, на голову – фуражку (защитного цвета) или серую папаху; нередко зимний костюм дополнялся башлыком – своего рода островерхим капюшоном. Обязательной деталью мундира, гимнастерки и шинели были погоны, крепившиеся на плечах казака; на них наносился номер полка.

Характер и особенности женской одежды объясняются происхождением казачек. Женщины долго сохраняли традиционную одежду тех мест, откуда они пришли на Дон. Одни попали сюда в качестве ясырок (пленниц): татарки, турчанки, ногайские женщины. Другие – из русских селений. Поэтому среди казачек бытовало несколько различных комплексов одежды: 1) с кубелеком; 2) с поневой; 3) с сарафаном; 4) с сукманом.

На Нижнем и Среднем Дону наибольшее распространение получил комплекс женского костюма с кубелеком. Кубелек – типично казачий, оригинальный вид костюма, древность которого датируется иногда XI–XII вв. В нем особенно чувствовалось влияние Востока. Кубелек напоминал по форме и названию татарское платье, «камзол». Основную часть костюма составляло платье-кубелек,

напоминавшее по покрою и форме полукафтан с укороченными рукавами и подолом. У богатых он шился из парчи.

В традиционной одежде донских казачек – платье-кубелке отразилась история казачества, его близкий контакт с тюркскими народами, многие поколения смешенных браков. Платье выражало представление донских женщин о красоте, служило связующим звеном между разными поколениями семьи, выступало символом материального благополучия. Кубелек был показателем и социального статуса женщины, и ее личных качеств, как хозяйки и рукодельницы. Кубелек являлся праздничным платьем, закрытым под шею, но без воротника. Шился из шелка, в талию и с очень расширенными к низу рукавами. Когда казачка поднимала руки вверх, широкие рукава выглядели как крылья мотылька и, очевидно, от этого сходства произошло название платья в его первоначальной тюркской форме, потому что словом «кобелек», «кебелек» тюркские народы называют мотылька, бабочку. Под кубелеком была длинная, до пят, рубаха из тонкого полотна или шелка. Покрой ее туникообразный. Подол и рукава рубахи были видны из-под кубелека. Ворот рубахи украшался золотым шитьем. Шею рубахи (ожерелок) выстрачивали узорами, прямой вырез спереди завязывали лентой или застегивали запонкой. Шили из холста или из шелка. Степняки вообще предпочитали шелк другим тканям – на шелке вошь не живет. Сверху – сукно, а на теле шелк, который приятен на ощупь.

Широкое распространение и популярность данного вида одежды объясняется, очевидно, его практичностью, с одной стороны, и восточной яркостью, так любимой казаками, с другой.

Как повседневная одежда кубелек был удобен, так будучи сшитым из разнообразной ткани – более легкого полотна или более теплого – хорошо защищал от жары и холода, не стеснял движений во время работы. Особенности кроя такого платья позволяли изготавливать его в домашних условиях без особых трудностей, а потом его можно было легко подогнать по конкретной фигуре с минимальными затратами времени и сил, поскольку фасон был достаточно унифицирован. Девушки шили такие платья для своего приданного, одновременно постигая азы изготовления одежды и набивая руку для более сложных вещей – нарядных и свадебных костюмов.

Нарядные, богато украшенные кубельки были настоящим произведением искусства. Над ними долго работали наиболее умелые мастерицы. Часто в небогатых семьях материал для такого пла-

тья, а также различная фурнитура для украшения – бисер, жемчуг, золотое и серебряное шитье – кропотливо собирались в течение нескольких поколений, нашивались на платье постепенно. В таком характере работы над костюмом отражался принцип преемственности – платье переходило по наследству от матери к дочери, которая должна была добавить к нему что-то свое, новое, и в то же время сохранить уже завещанное от предков в целостности и сохранности. Умение сохранять хрупкую дорогую вещь показывало состоятельность девушки как хозяйки, умение ее распоряжаться бережливо семейными ценностями. Ведь такое платье становилось уже не просто красивым нарядом, а своеобразным архивом, семейной летописью, по отдельным элементам которого можно было рассказать историю свадеб предыдущих членов семьи. Кроме того, кубелек являлся символом приумножения богатства – прибавляя к нему каждый раз все более богатые отделочные элементы, женщина как бы заговаривала свою будущую семью на увеличение материального благосостояния. А в случае крайней нужды или несчастья (пожара, например) платье можно было и продать, таким образом, кубелек служил и своеобразным «вложением» капитала. И еще, разумеется, платье-кубелек выступало как «презентация» своей хозяйки, то есть глядя на него даже посторонний человек мог многое сказать о женщине – что она хорошая хозяйка (если платье в хорошей сохранности), искусная мастерица (если платье было хорошо сшито, фасон дополнялся различными более сложными деталями), бережлива и живет в достатке (если платье богато и обильно украшено).

Головной убор, употребляемый при кубелеке, – колпак из шелковой одноцветной или вытканной разными узорами ткани; убор этот очень идет к красивым женским головкам несколько восточного типа. Колпак сохранил еще на Дону право гражданства и при платьях европейского покроя, поскольку стал заменителем кичек и повойников, которые стали выходить из употребления гораздо раньше кубелеков. Колпак, получивший большое распространение на Дону, по форме и названию напоминает татарский «калфак». Это был тканый мешочек, заканчивающийся махром, часто украшенный бисером и вышивкой. Колпак был исключительно женским головным убором, и в обряде повивания (превращение девушки в замужнюю женщину) он играл такую же роль, как в более ранний период – кичка.

В комплексе с платьями татарского покроя носили русские головные уборы – «повойник» или «рогатую кичку». Высокие, суживающиеся к верху, повойники шили на вате и покрывали парчой.

Рогатая кичка состояла из твердой основы с высокими рогами, на которую надевалась сорока с металлическими украшениями, налобник и позатыльник, украшенные жемчугом, драгоценными камнями, расшитые золотом и серебром. С кички свисали над ушами и до самых плеч «чикилики» – длинные нити, унизанные жемчугом, а на лоб – металлические украшения.

Поневный комплекс, самый древний из бытовавших на Верхнем Дону, состоял из рубахи, поневы, запона, нагрудников и кичкообразного головного убора. Основные признаки всех типов этой одежды идентичны. Все они прикрывают нижнюю часть тела женщины, главным образом сзади. Закрепляются на талии с помощью особого, специально для этого предназначенного пояса.

Поневный комплекс, являясь чисто славянской одеждой, при длительном бытовании на многонациональной Донской земле, видоизменился вследствие ассимиляции элементов тюркской культуры. Об этом свидетельствует наличие в поневном комплексе ряда иностранных деталей. В нем сочетались типичный поневный костюм с шароварами, кафтанообразной одеждой, надетой под поневу, и восточными туфлями с загнутыми носами. Наличие обуви на казачке позволяет нам предположить о богатстве хозяйки и праздничном характере данного поневного комплекса. По мнению М. Лесура, казачки почти всегда ходили босыми, за исключением праздничных дней, когда они носили ботинки или домашние туфли из желтого сафьяна, как восточные одалиски.

Наличие донского сукмана XVIII–XIX вв. в Новочеркасском музее истории донского казачества свидетельствует о длительном бытовании этого вида накладной одежды. Он представляет собой архаичный по своему крою нераспашной сукман с разрезом у горловины, сшитый из грубой темно-синей шерстяной ткани, отороченной кантом охристого оттенка.

Однако сукман, по-видимому, также испытывавший влияние восточных традиций, продолжает жить и сейчас в верхней распашной одежде казачек-некрасовок, называемой балахоном.

Особенностью казачьего женского костюма были головные накладки. Женщинам не положено ходить в храм с непокрытой головой. В России замужние женщины носили «повойник» – показаться

«простоволосой» было знаком невежества, дикости. Отсюда и выражение «простоволоситься». Без головного убора появление женщины на людях было так же немислимо, как появление строевого казака без фуражки или папахи. Головной убор носился в полном соответствии с семейным положением – замужняя женщина никогда не показала бы без него на людях. Это считалось позором. На Дону головные уборы у замужних и не замужних казачек были различны.

По традиции казачка, выходя из дома, обязана была покрывать голову платком, косынкой или другим головным убором. Женщин с непокрытой головой называли «раскрытой» или «расповязанной». Девушки до замужества могли ходить с непокрытой головой, а волосы необходимо было заплетать в одну косу – в знак того, что девушка пока одна, не замужем. Девичья коса считалась символом чести, и дернуть за косу означало оскорбить девушку.

Мода на платки была всегда. В быту встречались платки из холста с тканым узором по краям, обшитые бахромой из шерсти, из набивного ситца (по красному фону синие, желтые, зеленые, черные цветы), из атласа или шелка, алого, зеленого, синего, желтого цветов, в крупную и мелкую клетку (с кистями по краям), а также кружевные платки. Платок был будничным и праздничным головным убором. Зимой носили полушалки или шали – «бумажные» или шерстяные [3, с. 48].

На улице голову и плечи казачки покрывали шалью – шелковой и шерстяной, украшенной бахромой. Турецкие шали были известны казакам издавна, но в XIX в. покупались шали русского производства. Особой популярностью среди казачек стали пользоваться павловопосадские платки и шали. Свое существование павловские платки берут с 1863 г., когда Яков Лабзин открывает кустарную мастерскую по набивке шалей и платков на тонкой шерстяной ткани – кашемире. Первоначально рисунок на платках был не крупным, многие шали имели восточный орнамент в подражание турецким и индийским. Но в начале XX столетия стали изготавливать платки с алыми, белыми, желтыми розами. В отличие от привозных, они были двусторонними. Эти платки можно было приобрести в станичных лавках и магазинах. Популярны были и шелковые однотонные шали (белые, кремовые и др.) с блестящим рисунком на матовом фоне. Носили и кружевные черные шали, и полушалки коклюшной работы. Полушалок, накинутый на голову, очень напоминает испанскую мантилью. Почти у каждой женщины на Верхнем Дону

была коклюшная шаль или косынка, но вязать на коклюшках умели не все. И работа мастериц-коклюшниц пользовалась большим спросом.

На общем фоне казачьей женской одежды платок служил ярким цветовым акцентом, он мягко обрамлял лицо.

Колотовочка, или казимирка – платок с мелким рисунком, небольшой, красный, четырехугольный (завязанный наподобие банданы и прикрывающий лоб). Один из углов колотовочки загибался, платок накладывался на лоб, два боковых конца затягивались сзади узлом, под который пропускался третий угол. То есть колотовочка закрывала до половины лоб, виски и уши. На колотовочку повязывалась шаль (или верхний платок), с боков ее слегка закладывали внутрь, а над лбом поднимали «уголком», что считалось модой. Описанный головной убор носился летом. В холодное время года поверх накинутой на голову шали под подбородок, прикрывая уши, повязывался платочек, концы его связывались на макушке – это знуздалька. Знуздалька была обычно красно-белого цвета.

Таркич – головной платок незамужних девушек. Таркичем повязывали голову так, что один конец или угол его покрывал или обвертывал значительную часть косы (чтобы по центру спины располагался его угол), которая заплеталась сзади головы, спускаясь по спине во всю свою длину, и оканчивалась косником из ленты. Длинный конец платка складывается в более узкое полотнище и обводится под подбородком, затем по затылку вокруг головы и конец подтыкается сбоку. Другой край платка красиво ниспадает впереди.

В XIX в. на Верхнем Дону вошел в моду головной убор казачек – колпак. Это праздничный головной убор замужних женщин. Его вязали из шелковых или бумажных ниток в форме чулка с махрами на макушке, иногда украшали бисером и вышивкой. В моду у молодых женщин вошла шлычка – головной убор замужней женщины в виде небольшой круглой шапочки, надевавшейся на узел волос так, чтобы спереди они были немного видны. Волосы собирались под шлычку узлом (в «кугулю», «куль», «шиш») и поддерживали ее в приподнятом положении. Широкий край загибался внизу обшлагом и за этот обшлаг закладывался верхний конец. Для этой же цели служила вата, подложенная под верхний шов шлычки. Затягивалась шлычка на голове спереди прорезанной в нее тесемкой. Шлычка была не видна и служила только остовом для повязывания сверху платков или покрывалась шальником из прозрачного шелка.

Рассмотрим значимые моменты ношения костюма в общественной и частной жизни казаков на сегодняшний день. Современные казаки – наследники и продолжатели славных казачьих традиций. Казачий костюм, как элемент казачьей культуры, выделяет казаков, показывая принадлежность к определенному народу и связанной с ней культуре, обычаям и традициям.

В нынешнее время ношение казачьего костюма само по себе является немой проповедью окружающим. Как священник в рясе с крестом идет, а все вокруг понимают кто это, и какие ценности преследует. Через традиции, песни, сказки, боевые дисциплины, а также традиционный национальный костюм казаки приобщаются духу своего народа и черпают духовные, моральные силы для служения своему предназначению. С другой стороны, ношение казачьей одежды дополняет личность самого казака, бодрит, не дает расслабиться его духу, воздерживает от каких-либо не желательных действий или поступков, чтобы не посрамить казачество, делает целостным, призывает Божие и его предков благословение на него и его род. Любопытный казачью землю видя казака в своей одежде понял бы, что у территории есть хозяин, который любит свою землю и народ. Отказ от своей традиционной казачьей одежды то же самое, что и отречения от того, что ты казак. О таких случаях Господь в Евангелие говорит: кто неверен был в малом, как устоит в большем. А еще говорит: кто постесняется меня пред родом сим лукавым и прелюбодейным, того и Я постесняюсь в будущем веке, то есть если казак стесняется носить свою одежду на людях, боясь насмешек и суждений, то как его примут там на «небесах» воины Христовы, сподобившиеся Царствия казаки? Для того чтобы не растворится в этом мире и не умереть духовно, казак ни при каких условиях не должен отказываться от своей личности, национальности, убеждений, дабы не стать перегибом, на который могут прийти и произрасти другие иноверные племена. Казаки должны «горячо», а не тепло-хладно, блюсти свои традиции, от православной веры это неотделимо, ибо в ней черпает силы, укрепляется духом даже для того, чтобы форму носить, в противном случае вся казачья деятельность может быть помножена на ноль.

В связи с этим, изучение казачьего костюма приобретает особую актуальность, научную и общественную значимость не только как восстановление исторической памяти, возвращения национального достояния на подобающее место, но и как творческое переосмысление огромного опыта социально-психологической и этической практики, накопленного в дореволюционный период, использование его с учетом нынешней реальности.

Библиографический список

1. Астапенко Г. Быт, обычаи, обряды и праздники донских казаков XVII–XIV вв. / Г. Астапенко. – Ростов-на-Дону, 2011.
2. Калашникова Н.М. Имидж и семиотика народного костюма / Н.М. Калашникова ; под ред. Е.А. Петровой // Имиджелогия-2005: Феноменология, теория, практика : материалы III Междунар. симпозиума по имиджелогии. – М. : РИЦ АИМ, 2005.
3. Лукичев П.Н. Казачий Дон: Очерки истории : в 4 ч. Ч. 2 / П.Н. Лукичев, А.П. Скорик, Р.Г. Тикиджьян. – Ростов-на-Дону, 1995.
4. Новак Л. Как у нас-то было на тихом Дону: историко-этнографический очерк / Л.А. Новак, Н. Фрадкина, А. Мовчан. – Ростов-на-Дону : «Ростовкнига», 2013.
5. Пудавов В.В. Историческая записка. Взгляд на основные начала Донского края / В.В. Пудавов. – Новочеркасск : Тип. А. Карасева, 1895.
6. Сухоруков В.Д. Общежитие донских казаков в XVII–XVIII столетиях: исторический очерк / В.Д. Сухоруков. – Новочеркасск, 1982.

Раздел II
ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО

*Иеромонах Таврион (Балабанов)
клирик Ростовской-на-Дону епархии Русской православной церкви,
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета*

ХРИСТИАНСТВО КАК КУЛЬТУРООБРАЗУЮЩИЙ ФАКТОР РУССКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

Рассмотрено становление русской государственности при князе Владимире в религиозном аспекте. Представлено историческое и социальное обоснование необходимости религии для единства народа.

Ключевые слова: *Крещение Руси, христианизация Руси, князь Владимир, государственная религия, государственность.*

*Hieromonk Tavrion (Balabanov)
priest Rostov-on-Don diocese of The Russian orthodox church,
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university*

CHRISTIANITY AS A CULTURE-FORMING FACTOR OF THE RUSSIAN STATE

The article deals with the formation of Russian statehood under Prince Vladimir in the religious aspect. The main idea is the historical and social justification of the need for religion for the unity of the people.

Keywords: *Christianization of Kievan Rus', Christianization of Rus, Prince Vladimir, religion*

Крещение Руси, осуществленное князем Владимиром Святославичем 1300 лет назад, существенно повлияло на современную ему политическую картину.

После вступления на великокняжеский престол правителю было необходимо объединить подвластные территории для установления единого контроля над всеми городами и селениями. Задача состояла не в простом объединении земель под общим названием, а именно в укреплении власти в тех местах, где он побывал со своей дружиной во время военных походов [8, с. 21]. Также необходимость такого объединения была продиктована требованиями безопасности взаимоотношения и торговли с окружающими народами [7, с. 60].

С государственной точки зрения Древняя Русь – это разрозненные земли, власть на которых устанавливалась исключительно силовым методом, и сам Владимир в свое время захватил престол довольно распространенным способом для того времени – силовым свержением своего старшего брата Ярополка [4, с. 106].

Даже само название Русь как единое понятие тогда не существовало в том виде, как понимается оно сейчас, мы можем применять этот термин лишь ретроспективно. Ученые историки расходятся в мнении о происхождении данного названия, то связывая его с варягами, призванным на княжение, то с народами, населявшими те места изначально. Некоторые вообще называют Русью не этническую, а социально-политическую группу – верхушку, приближенную к династии Рюриковичей.

Объединение русских земель происходило параллельно с Крещением, поэтому представляется интересным проследить этапы становления государственности именно в религиозном аспекте.

Князь Владимир осознал, что только внутреннее согласие позволит осуществить внешнее объединение, поэтому направил свою деятельность на внутреннее содержание человека – его душу.

Важнейшей базовой потребностью личности всегда была безопасность. Понимая, что в одиночку прожить невозможно, люди с древних времен искали способы объединения в группы на основе факторов взаимного доверия. Самым доверительным фактором является религиозность человека, потому что всем членам группы заранее известно о его ценностях, страхах и желаниях.

Согласно натуралистической теории возникновения религий на основании страха перед стихией возникали верования, объединявшие людей малой группы, проживающей на небольшой территории. Люди почитали своих местечковых божков, связанных с явлениями или событиями, поклонялись им и приносили жертвы, пытаясь как бы задобрить стихию или повлиять на исход какого-либо дела [4, с. 287].

Князь Владимир понимал, что заставить человека изменить веру довольно трудно, поэтому он объединил верования всех народов, населявших его территории, под одним началом: имея своим богом Перуна, Владимир подчинил ему славянских Дажьбога и Стрибога, южнорусского тюркского Хорса, финскую Мокошь, а также другие местных божества [1, с. 259].

Поставив семь идолов в одном месте, он не только объявил их общими для всех, а также и своими покровителями, но поставил Перуна в центре. Как мудро учел князь Владимир, иерархия в ценностях подсознательно переходит на политическую иерархию: бог властелина становится богом богов подданных. Другими словами, бог Великого князя становился богом «всёя Руси». Такая формулировка впоследствии вылилась в титул правителей как политических, так и духовных.

Таким образом, началось объединение народов в полиэтническое государство на основании религиозной централизации. Система была похожа на греко-римскую, в которой наряду с верховным божеством признавались и более мелкие периферийные. В двух центрах начала образования государственности – Киеве и Новгороде – были установлены новые идолы с позолотой, причем в разных местах наряду с Перуном были выставлены местные идолы, то есть не весь пантеон носил общеобязательный характер, а именно «бог богов» [2, с. 208].

Идолы были установлены в общедоступных капищах не только для доступности поклонения. Религия как любая система убеждений является внутренним базисом для формирования менталитета, поэтому новый религиозный принцип наглядно демонстрировал расстановку политических сил. Установив одинаковую иерархию, князь Владимир обеспечил (в той или иной степени) сходство менталитета у жителей, удаленных друг от друга районов, а также центра и периферии.

Однако при всей красоте замысла язычество не полностью отвечало требованию духовного единства народа [5, с. 11]. В отличие от древнегреческого, древнерусское язычество было настолько неразвито в мифологическом плане, что могло подкрепляться только увеличением числа жертвоприношений, но даже у приверженцев культа это не вызывало симпатий, ведь кровь лилась рекой, свидетельства о чем можно увидеть в Повести временных лет и в Житиях святых той эпохи.

Язычество представляло собой только внешний обряд и не предполагало никакого внутреннего уважения. Таким образом, религиозная централизация привела лишь к внешнему подчинению, зачастую основанному на том же чувстве угнетенности.

Как бы то ни было, Владимир положил хорошее начало объединению народа через единство веры, что явилось благой почвой для принятия веры в Единого Истинного Бога [6, с. 108].

Существует множество догадок и предположений касательно рассмотрения князем Владимиром других мировых религий, однако христианство было выбрано вовсе не методом анализа и сравнения. Принятие христианства – не эволюция сознания, как трактуют некоторые историки.

Испытав на самом себе внутреннее перерождение в крещальной купели, князь Владимир понял, что в отличие от искусственно сформированной «национальной религии» христианство дает настоящее переживание мистического общения с Всевышним [3, с. 127; 5, с. 54]. Это переживание не только перекрывало страх незащищенности, о котором было сказано в начале, но и давало радость надежды на посмертное существование.

Христианство было принесено Владимиром на Русь не как насильственное навязывание народу, а как одарение всех и каждого намного большей, чем язычество, ценностью, захваченной в качестве военного трофея при завоевании Херсонеса [1, с. 263]. В социальном аспекте христианство смотрелось достаточно привлекательно, потому что лучше быть поклонником (подданным, «рабочим») Всевышнего Бога, чем периферийного второстепенного божества.

Этим достигалось психологическое равенство, не зависящее от социального положения и жизненных успехов, поэтому для объединения народа уже не требовалось использовать силовой метод: на смену захватническим войнам постепенно стала приходиться проповедь.

Данное изменение стало возможным для народа тогда, когда прежний культ был с шумом ниспровержен, причем именно религиозно-обрядовым способом: идола Перуна были публично опрокинуты и выброшены [2, с. 228]. В связи с тем, что население некоторых городов видело в христианизации нечто негативное, иногда на местах вспыхивали бунты, которые имели не религиозный, а политический характер. Из-за смешения значений бунтов и христианизации возникло мнение о «насильственном насаждении» христианской веры. Напротив, именно личным примером верующих христианство завоевывало сердца последователей [5, с. 57]. К тому же проповеди способствовало распространение богослужебных книг, благодаря

чему на всей подвластной князю Владимиру территории установился не только единый обряд, но и единое внутреннее смысловое наполнение жизни.

Постепенное ослабление веры в Средние века привело к появлению в Европе (а затем и в России) учения о сверхчеловеке, которое предполагало уничтожение религии и Церкви, как главного «тормоза в обретении сверхспособностей». Великая французская революция, а затем и двухэтапная Русская революция реализовали замысел свержения «церковного ига».

Почему атака была направлена именно на христианскую Церковь? Потому что учение о смирении и кротости Христа Бога никак не укладывалась в картину сверхчеловека. Для каждого свободного от поклонения кому бы то ни было кумиром и сверхчеловеком явился он сам. Поэтому низшие сословия с особым энтузиазмом избавились от «гнёта», видя именно в Церкви причину своей маргинальности.

Усилия Патриарха Тихона во время очень тяжелого периода позволили сохранить религиозное сознание народа в христианском русле, что послужило правильному отношению современного и будущих поколений к окружающей обстановке. Подавая пример рассудительного и мудрого подхода к каждому человеку, даже к нарушающему права окружающих, Святейший Патриарх явился непоколебимым столпом, на который ориентировались многие страдальцы того времени. Благодаря этому единство веры обеспечило внутреннее единство русского народа.

С развитием общества совершенствовался и общественно-юридический институт. Законодательная база как инструмент договора общественного взаимодействия граждан призвана обеспечивать свободное развитие (и духовно-нравственное совершенствование) всех членов общества, однако бездуховный человек не принимает во внимание соблюдение прав окружающих, желая в первую очередь создать благоприятные условия лишь себе самому. Религия же обеспечивает развитие государственности и безопасность жизни каждого человека на более глубоком уровне – личном добровольном стремлении к мирному и созидательному сосуществованию.

В пассионарной теории этногенеза существует такое понятие, как «возраст этноса», предполагающее спад силы развития народа, другими словами – закат через дробление и поглощение другими народами. Анализируя ход развития русской государственно-

сти, можно с полной уверенностью сказать, что именно христианство позволяет нашему народу не дойти до национального заката, но непрестанно через века черпать силы для преодоления расколов и междоусобиц, для творчества и личностного совершенства, для производства благ и общественной добродетели.

Библиографический список

1. Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь / Е.В. Аничков. – М. : Индрик, 2003. – 440 с.
2. Васильев М.А. Язычество восточных славян накануне Крещения Руси: религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира / М.А. Васильев. – М. : Индрик, 1998. – 328 с.
3. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви / А.В. Карташев // Собр. соч. : в 2 т. Т. 1. – М. : Terra, 1992. – 686 с.
4. Кузьмин А.Г. История России с древнейших времен до 1618 года : в 2 кн. Кн. 1 / А.Г. Кузьмин. – М. : Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 2004. – 450 с.
5. Курбатов Г.Л. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь / Г.Л. Курбатов, Э.Д. Фролов, И.Я. Фроянов. – Л., 1988.
6. Новосельцев А.П. Принятие христианства Древнерусским государством как закономерное явление эпохи / А.П. Новосельцев // История СССР. – 1988. – № 4. – С. 108.
7. Соловьев Е.А. История древней и средневековой России (IX–XVII вв.) : учеб. пособие / Е.А. Соловьев, Блохин В.В. – М. : Изд-во РУДН, 2013. – 176 с.
8. Фроянов И.Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории / И.Я. Фроянов. – Л. : Изд-во Ленинградского университета, 1980. – 243 с.

В.В. Жердива
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПРАВОСЛАВНЫХ МЕДИА

Изложены актуальные проблемы специализированных СМИ, исследовано содержание контента приходского издания. Представлен анализ потребления православных медиа у преподавателей и студентов вуза.

Ключевые слова: православные СМИ, церковная деятельность, охват аудитории, приходская пресса, новые медиа, аудиовизуальные произведения, конкурентоспособность, интернет, конвергенция, контент.

V.V. Zherdiva
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university

ACTUAL PROBLEMS OF ORTHODOX MEDIA

Set out the actual problems from the specialized media, the content of the parish content of the publication. The analysis of orthodox media consumption by teachers and students of the university is presented.

Keywords: orthodox media, church activity, audience coverage, the parish press, new media, audiovisual production, competitiveness, internet, convergence, content.

Средства массовой информации (СМИ) наряду со своей информационной, просветительской, рекреационной функциональной нагрузкой всегда являлись идейным вдохновителем и аксиологическим ретранслятором. Массмедиа являются мощным средством воздействия на ценностное восприятие аудитории, его нравственные и моральные установки. В контексте современной социально-политической и экономической ситуации вектор движения медиапотока сориентирован на массовое потребление, коммерческую выгоду, борьбу рейтингов [1].

Однако в информационно-коммуникационном поле наблюдается и духовный поиск. Церковь, как один из ведущих социальных регуляторов морально-нравственного состояния общества, активно включилась в процесс аудиторного ценностного роста. Посредством собственных СМИ Русская православная церковь стремится выйти

за рамки локальных духовных наставлений, расширив зону влияния на нравственное и ценностное сознание мирян и атеистически настроенных граждан. Так, безмолвная в советский период Церковь сегодня получила свободу в медиа сфере и начала формировать собственную систему церковных СМИ с четко прорисованной аксиологической моделью, которая аккумулирует и актуализирует христианские ценности и нравственные константы русского народа.

В Концепции миссионерской деятельности Русской православной церкви, утвержденной 27 марта 2007 г. на заседании Священного Синода Русской православной церкви, говорится: «Роль миссии Русской православной церкви сегодня заключается в активизации процессов единения и духовно-нравственного оздоровления общества посредством свидетельства об Истине. При этом необходимо учитывать те вызовы Церкви, которые появились в современном нам обществе...». Среди них следует особо выделить: «вызов информационного общества (миссионерская задача – противостояние информационной агрессии против православия, личности, семьи, общества осуществляемой деструктивными культурами и организациями; овладение новыми информационными пространствами для развития миссии)». Также в документе «Основы учения Русской православной церкви о достоинстве, свободе и правах человека» говорится: «...свобода выражения мыслей и чувств, предполагающая возможность распространения информации, является естественным продолжением свободы мировоззренческого выбора. Слово служит основным средством общения людей с Богом и между собой. Содержание общения серьезно влияет на благополучие человека и межличностные отношения в обществе.....» [2]. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл в своем обращении к участникам VII Международного фестиваля «Вера и Слово» констатирует: «На церковные СМИ возлагаются обширные информационно-просветительские и миссионерские задачи. Медиафера сегодня становятся тем полем, где разворачивается битва за умы и сердца наших современников, и эту битву мы не имеем права проигрывать» [3]. Актуальность данных утверждений с каждым годом растет.

Конкуренция православных СМИ сейчас довольно высока, и медиакомпания пытаются бороться за внимание аудитории. Читатель стал королем, и война за внимание идет с таким ожесточением и напором, что потребитель медиа хочет делиться своим драгоценным вниманием все меньше и меньше. Сейчас человек всегда онлайн,

выход в интернет стал доступнее. По данным Globalwebindex, в январе 2018 г. мобильным интернетом пользовались 5,135 млрд человек. При каждом взгляде на экран своего гаджета из него на человека выпрыгивают, кричат и завлекают новые охотники за его вниманием и деньгами. «Шум системы» так велик, что журналистам православных медиа нужно применять каждый раз новые методы привлечения читателей современной проповеди. Информационная война за читателя – это фейковые новости во всех видах, распространение намеренной лжи и непроверенных сплетен о внутрицерковной жизни, что отпугивает многих людей от православия. Современные методы распространения информации так сильны и так доступны, что любой может распространить что угодно мгновенно и по всему миру, анонимно или от лица фальшивых организаций. Современные условия работы в новых медиа определил генеральный директор «Twitter» Дик Костоло: «Мы хотим мгновенно соединять людей по всему миру с тем, что важно для них». И православные СМИ должны отвечать этим вызовам и находить ответы на любые вопросы современников. У церковных медиа своя программа развития, отличающаяся от светских СМИ. Во-первых, контент православных медиа – это взгляд на мир с позиции христианских ценностей, во-вторых, отсутствие скандальных материалов и непроверенных фактов, броских заголовков. Тем самым привлечь внимание массовой аудитории весьма сложно.

У начинающих православных СМИ существует проблема в содержании разного рода публикаций. Одна из тем, преобладающих в контенте специализированных СМИ, сохранилась неизменной с начала 90-х гг. XX столетия – это разрушение стереотипов о внутрицерковной жизни. Многие проекты копируются, и то, что было актуально вчера, сегодня устаревает. Важна и техническая составляющая, так как медийные форматы каждый год обновляются, и способы произведения контента тоже изменяются.

Можно выделить основные тенденции создания современных аудиовизуальных произведений:

- 1) ликвидация промежуточных звеньев между производителем и информационным продуктом и потребителем;
- 2) конвергенция, приводящая к изменениям медиаландшафта через появление в нем образований, различающихся степенью интеграции медиа и коммуникативных технологий [4].

3) независимость данных от их местоположения и способа представления,обеспечивающим легкий поиск информации.

Пользователь сам формирует медиапоток на своем гаджете. Для достижения конкурентоспособности контент СМИ должен быть доступным на всех устройствах и во всех форматах [5]. Все большую популярность приобретает real-time журналистика. Текстовые, фото- и видеотрансляции уже вошли в массовое потребление платформ, специализирующихся на онлайн-трансляциях. Современные массмедиа должны освещать события в тот момент, когда они происходят.

Большую популярность сейчас получают мобильные приложения, которые можно скачать с помощью Play Market или App Store, они за пару лет потребления выросли в 12 раз [5]. Большая популярность мобильных приложений, в том числе и с православной тематикой, обуславливается тем, что с точки зрения взаимодействия пользователя с интерфейсом приложение удобнее, чем сайт, скаченная книга или паблик. Наиболее популярными мобильными приложениями с православной тематикой являются:

- «Библия. Синодальный перевод» – приложение содержит текст книг Священного Писания Ветхого и Нового Заветов на современном нам русском языке;

- «Православный календарь» – приложение создано при поддержке портала Православие.ru;

- Молитвословы и аудио молитвослов;

- Православная библиотека – приложение разработано миссионерским отделом Московской епархии Русской православной церкви.

- Православный журнал «Фома» – приложение представлено в виде интерактивного ежемесячного издания для мобильных устройств, аналог печатных версий;

- Православная медиатека «Предание» – приложение разработано на пожертвования посетителей портала «Предание.ru»;

- Радио «Вера» – популярная православная радиостанция с круглосуточным вещанием;

- Радио «Радонеж»;

- Библия для детей – познавательная игра-викторина по мотивам библейских историй;

- «Спас» – приложение разработано одноименным телеканалом.

Социальные сети становятся полноправной площадкой для развития православных медиа. За первое полугодие 2018 г. в православной социальной сети «Elitsy» было зарегистрировано более 205 тыс. человек. Популярность этого масштабного проекта обусловлена тем, что пользователи имеют возможность быстро найти ответ на свой вопрос у церковнослужителей, психологов и юристов. Но целевая аудитория проекта – уже воцерковленные люди. Для молодежи наиболее популярной оказалась проповедь в «Instagram». Многие священники отвечают в прямом эфире на вопросы фолловеров, актуальные небольшие публикации привлекают внимание потребителей. Например, у священника Андрея Ткачева 85400 подписчиков, у священника Павла Островского более 72 тыс. подписчиков, у иерея Николая Бабкина более 15 тыс. подписчиков. В социальных сетях «Vkontakte», «Facebook» и «Ok.ru» популярностью пользуются тематические паблики. В «YouTube» популярны видеоблоги, так, священник Александр Кухта успешно реализует проект «Batushka ответит» с количеством подписчиков более 17 тыс. Материалы проекта представлены в очень доступной для молодежи форме. В набирающем популярность мессенджере «Telegram» самый большой по численности посетителей (3500 человек) канал «Православие и мир».

Для выявления спроса потребителей медиаконтента нами было проведено социологическое исследование с помощью анонимного анкетирования в июне 2017 г. в Ростове-на-Дону. Приняли участие в анкетировании 569 человек с разным социальным статусом, разного возраста и пола. Респондентами были студенты, преподаватели, сотрудники Южного федерального университета (табл. 1).

Таблица 1

Результаты исследования актуальных тенденций
потребления контента православных СМИ

Тенденции потребления контента православных СМИ	Кол-во человек	%
1	2	3
Real-time журналистика, прямые трансляции важных событий	76	13,4
Участие в православных проектах с использованием краудфандинга и краудсорсинга	92	16,2
Православные мобильные приложения	85	14,9
Развитие православных страниц в социальных сетях, например, «Instagram», или мессенджеров, например, «Telegram»	65	11,4

Окончание табл. 1

1	2	3
Короткие образовательные лекции с общим таймингом не более 10 мин	73	12,8
Применение PR-технологий в православных СМИ	45	7,9
Применение 3D графики и моушн-дизайна в православных СМИ	35	6,2
Обучающие компьютерные игры с православной тематикой для детей разного возраста	25	4,4
Инфографика	16	2,8
Способ сторителлинга в производстве видеоконтента православных СМИ	57	10,0

Приведенные данные свидетельствуют о том, что 13,4 % респондентов предпочитают real-time журналистику, прямые трансляции важных событий; 16,2% – хотели бы участвовать в православных медиапроектах с использованием краудфандинга и краудсорсинга; 14,9% – считают, что нужно развивать мобильные приложения; 11,4% – выступают за развитие православных страниц в социальных сетях, например, «Instagram» и мессенджеров, например, «Telegram»; 12,8% –хотели бы пользоваться мини-образовательными лекциями; 10,0 % – поддержали применение сторителлинга в производстве видеоконтента православных СМИ; 7,9 % – считают, что PR-технологии уместны в православных СМИ; 6,2 % – одобрили применение 3D графики и моушн-дизайна в нишевых СМИ; 4,4 % – считают более безопасными для детской психики обучающие компьютерные игры с православной тематикой; 2,8 % – нравится инфографика.

Таким образом, при исследовании актуальных тенденций потребления контента православных СМИ студентами, преподавателями и сотрудниками Южного федерального университета определено, что появление новых технологий в производстве и доставке медийного контента, меняющих практику создания аудиовизуальных произведений, помогает православным медиа расширить свою аудиторию.

Также в представленном выше исследовании не была затронута тема приходской прессы. Одним из самых распространенных приходских изданий являются приходские листки, или приходская газета. Для выявления отношения к приходской прессе мы провели анонимное анкетирование 547 респондентов, посетителей храма Святого Георгия Победоносца, расположенного в Ростове-на-Дону (табл. 2). Проект

«Воскресный листок» в этом приходе реализуется с декабря 2011 г. еженедельно в виде небольшого буклета полноцветной печати. Тираж непостоянен, увеличивается в церковные праздники. В период с декабря 2011 по 2014 г. в воскресный день тираж составлял более 500 экземпляров, в праздничные дни – от 1000 до 3000 экземпляров. В данный временной промежуток в издании публиковались отрывки из Святого Писания, проповеди, обращения настоятеля, истории из жизни прихода, приходская информация, важные объявления, просветительский материал, расписание богослужений. С 2015 по 2017 г. наполнение приходского издания изменилось. В основном публиковались проповеди, просветительский материал и расписания богослужений, иногда размещались приходские объявления. Также издание размещалось на сайте прихода.

Таблица 2

Результаты исследования отношения посетителей храма к контенту приходских листков

Нужно ли выпускать воскресные приходские листики?	Кол-во человек	%
1. Нет, ничего нового я в приходском листке не прочту	67	12,1
2. Считаю, что нужно изменить формат на более современный	95	17,4
3. Считаю, что не хватает информации о жизни прихода	89	16,3
4. Содержание приходского листка однообразно	8	15,4
5. Считаю, что содержание приходского листка мне непонятно и сложно	53	9,7
6. Собираю все номера «Воскресных листков»	25	4,6
7. Меня приходской листок не интересует, так как в интернете все можно найти	37	6,8
8. У меня отсутствует интернет, мне важно это издание, так как в листке публикуются актуальное расписание богослужений на неделю и проповедь	35	6,4
9. Нужно публиковать в листках только информацию о приходе и обращения или проповеди клириков прихода	49	8,9
10. «Воскресный листок» – хорошее дополнение к памяткам-буклетам просветительской направленности, выпускаемыми приходом	13	2,4

Приведенные данные свидетельствуют о том, что 17,4 % респондентов считают необходимым изменить формат на более современный; 16,3% респондентам недостаточно информации о приходе в приходском листке; 15,4% – утверждают, что контент издания стал однообразным; 12,1 % – определили, что ничего нового они не прочитают в данном издании; 9,7 % – подметили, что содержание публикаций сложное; 8,9 % – изъявили желание читать публикации, содержащие информацию о приходе и обращения или проповеди клириков прихода; 6,8 % – предпочитают искать информацию в интернете без помощи приходского листка; 6,4 % – определили высокую значимость издания, в основном из-за публикаций проповеди и актуального расписания богослужений; 4,6 % – привыкли к изданию и собирают каждый выпуск; 2,4 % – утверждают, что воскресный листок является хорошим дополнением к приходским памяткам-буклетам просветительской направленности.

Таким образом, при исследовании результатов анкетирования об отношении посетителей храма к контенту приходского издания определены основные направления развития проекта «Воскресный листок». Издание нуждается в качественном просветительском и локальном контенте и в более современной форме.

Для многих людей локальное издание – это единственная связь с приходом. Особенно это касается пожилых и больных людей, которые не имеют возможности часто бывать в храме. Также формат листка может быть заменен на газету с периодичностью издания один раз в две недели.

Таким образом, рассматривая вышеприведенные данные, мы можем сделать вывод о том, что православные СМИ при производстве контента должны учитывать медиаконвергенцию. Диджитализация православных медиа неизбежна. Необходимо использовать современные тренды развития медиасферы для успешной коммуникации. При таких изменениях в специализированных СМИ все же главной темой являются вечные истины Христианства, способствующие духовно-нравственному оздоровлению общества.

Библиографический список

1. Шохин, В.К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль / В.К. Шохин. – М., 2006.
2. Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской православной церкви. – М. : ООО «Фирма "Издательство АСТ"», 2000.

3. Интернет-портал «Русская православная церковь» [Электронный ресурс]. – URL: www.patriarchia.ru

4. Варганова Е.Л. Постсоветские трансформации российских СМИ и журналистики / Е.Л. Варганова. – М. : МедиаМир, 2013.

5. Амзин А.А. Как новые медиа изменили журналистику / А.А Амзин, Н.В. Лосева, М. Кастельс ; Гуманитарный университет. – Екатеринбург, 2015.

*Иерей В.О. Моргачев
доцент кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета*

ИСИХАЗМ И РУССКАЯ ИКОНОПИСЬ: ВЗАИМОСВЯЗЬ И ВЗАИМОВЛИЯНИЕ

Проанализировано взаимовлияние исихазма и иконописного искусства. Представлены сведения о том, что в православии, в отличие от протестантизма, иконопись возможна благодаря вере во Вторую Ипостась Троицы Бога-Сыны, Иисуса Христа, соединившего по пришествии в мир две природы в Своем Лице – Бога и человека. Изложен сюжет Пресвятой Троицы и ряда других икон, свидетельствующий об усвоении русским религиозным сознанием тех ценностей, которые воспитал преподобный Сергей Радонежский и современные ему духовные наставники русских людей: стремление к чистоте, духовному возрастанию, цельности, устремления в Горний Мир.

Ключевые слова: *икона, образ, иконопись, исихазм, умное делание, молитва Иисусова, Троица, ипостась, сущность, энергия.*

*Priest V.O. Morgachyov
assistant professor of the department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university*

HESYCHASM AND RUSSIAN ICON PAINTING: THE RELATIONSHIP AND INTERACTION

This article analyzes the mutual influence of Hesychasm and icon painting. In Orthodoxy, unlike Protestantism, iconography is possible thanks to faith In God the word Incarnate-the Second Hypostasis of the Trinity of God-Sons, Jesus Christ, who United two natures in his Person – God and man-upon his coming to the world. The plot of the Holy Trinity and a number of other icons also testify to the assimilation by the Russian religious consciousness of the values that the prep

brought up. Sergei Radonezhsky and his contemporary spiritual mentors of Russian people: the desire for purity, spiritual growth, integrity, aspirations in the Mountain World.

Keywords: *icon, image, icon painting, hesychasm, clever doing, Jesus prayer, Trinity, hypostasis, essence, energy.*

Е.Н. Трубецкой дал четкое определение иконописному искусству названием одной из своих статей – «Умозрение в красках», обосновав право православного христианина, одаренного в изобразительном искусстве, на живописание Бога [1, с. 5–35]. Этот творческий акт, утвержденный VII Вселенским Собором, пытались опровергнуть древние иконоборцы и современные протестанты. «Кто же прав в данном случае? – задает вопрос князь Е.Н. Трубецкой, – иконописцы с их верою в возможность видеть, осязать и воображать духовное и божественное в его воплощении или та иконоборствующая, протестантская религиозность, для которой этот иконописный подход к божественным тайнам – грубый и кощунственный материализм?» [2, с. 58]. На свой вопрос автор отвечает, что должен быть оправдан верой в Слово Воплощенное именно иконописец, а не иконоборец. Мыслитель назвал иконопись также и «утверждением Боговоплощения», благодаря вере в которое «духовный подъем в потустороннее становится реальным, действительным» [2, с. 58]. Следовательно, это может быть изображено кистью и красками на доске. Кроме того, Е.Н. Трубецкой обосновал возможность иконографического изображения Бога и иным способом. Разрешая антиномию между Божиим замыслом в вечности и человеческой свободой во времени, он находит следующий компромисс между кажущимися столь противоречивыми явлениями: человеческое творчество во времени есть ни что иное, как отображение Божественного творческого акта в вечности. И это разрешение поставленной антиномии он доказывает на примерах величайших произведений искусства, прежде всего симфонической музыки и иконописи [2, с. 58].

Воплощение Второго лица Бога-Троицы – Сына и Слова Божиего – в человеческом теле в образе Богочеловека Иисуса Христа является главным аргументом в пользу иконописания и в догматическом постановлении VII Вселенского Собора [3, с. 7–8]. Почитание Образа как восхождение к Первообразу утверждали многие отцы Церкви, в первую очередь Иоанн Златоуст, Василий Великий и Иоанн Дамаскин [4, с. 143]. Иоанн Дамаскин в наибольшей степени потрудился в области богословско-догматического обоснования

иконописи. Особенно интересна его мысль о том, что обожение после пришествия Христа совершилось не только над душой, но и над телом, вследствие чего почитать стали Божию Матерь, Святых и их иконы [5, с. 13].

Говоря о взаимосвязи, взаимовлиянии исихазма и иконописи, следует внести уточнение о том, что мы вкладываем в содержание понятия «исихазм». Исихазм (от греч. ησυχία – покой, безмолвие, тишина, отрешенность) как теоретический термин, согласно мнению С.С. Аверинцева, имеет два основных определения: 1) в широком смысле – это богословское учение (и мистико-аскетическая практика Православной Церкви) об особом пути человека к единению с Богом через катарсис (борьба с грехом, «очищение сердца» слезами) и «умное делание» молитвы («собрание и хранение ума», «введение ума в сердце» и непрерывное произношение молитвы Иисусовой); для этого была разработана особая техника психофизического самоконтроля при совершении молитвы, то есть в данной духовной практике участвует не только духовная и душевная, но и физическая, телесная природа человека. Это учение было создано аскетами Ближнего Востока и Византии IV–VII вв. (Макарий Египетский, Авва Евагрий, Иоанн Лествичник, Исаак Сирийский, Максим Исповедник и др.). В условиях религиозного Возрождения XIV в. оно претерпело дальнейшее развитие в деятельности Григория Синаита, его учеников в Балканских странах и последователей на Руси (Сергий Радонежский, Нил Сорский и др.); 2) в узком значении под исихазмом подразумевается богословское учение Григория Паламы о Сущности и энергии Бога, тесно связанное с афонским монашеством [6, с. 226–227].

Икона для православных христиан – святыня, следовательно, мастеру необходимо приступать к ее написанию, пройдя предварительное очищение. Это очень напоминает условия исихастского «умного делания». На Руси сохранились произведения литературы – поучения иконописцам, связанные с исихазмом. Во-первых, это знаменитое «Послание иконописцу» Иосифа Волоцкого, в котором автор дает прямое наставление о необходимости «хранения ума» (то есть духовно-молитвенной сосредоточенности) и поста с молитвой перед началом творческой работы [7, с. 34–36]. Во-вторых, проповедь Максима Грека «О святых иконах», где присутствуют все те же рекомендации [8, с. 46–47]. В данном контексте нас не могут не заинтересовать выводы И.А. Ильина. «Русское художественное восприятие» мыслитель выводит из «русского созерцания» и соотносит с философской формулой: «Сначала надо жить, потом – действовать

и только после этого – философствовать». В данном контексте им приводятся четыре источника формирования русской культуры: 1) русское пространство с его открытым равнинным горизонтом, который способствует «свободному мечтательному созерцанию»; 2) славянская душа названа И.А. Ильным «по-русски пылкой» и «эмоциональной». По его мнению, «миролюбиво-добродушно-созерцательный» настрой славянской души «всегда тосковал по искусству во всех его ипостасях»; 3) исторически сложившееся многообразие этносов, которое прочно слилось в единое целое. Вытекающий отсюда глубоко проникающий синтез был самой грандиозной и тяжелой проблемой для русского народа в духовном и политическом плане. Но это «единство во многообразии» И.А. Ильин уподобил многоголосию хорового пения; 4) «христианская религия во всем ее греко-православном своеобразии». Именно благодаря ей, по словам И.А. Ильина, человек искусства обрел способность созерцать сердцем и получил духовную задачу [9, с. 184].

Началом живописи на Руси, подобно Византии и раннесредневековой Италии, была иконопись. Этот жанр означал необходимость созерцания Бога и его Живописание, то есть воплощение сущностного в мире и жизни – в единичном образе (вспомним учение о Сущности и энергии Бога святого Григория Паламы). Так как иконописец должен был созерцать Бога, то ему необходимо было начинать с очищения, церковного самовоспитания. И вследствие того, что он должен был показать людям истинного Бога, ему, по словам И.А. Ильина, необходимо было постигнуть его и созерцать. Вот почему на православных иконах так много созерцающих и молящихся святых людей. И это сосредоточенное, всецело поглощающее человека, воспринимающее, ищущее творческое созерцание стало со временем, по словам мыслителя, традицией [9, № 8, с.180–182; № 10, с. 184]. Более того, И.А. Ильин называет русскую живопись в целом и, в частности, иконопись, «тихой молитвой» и говорит, что она так и должна восприниматься [9, № 8, с. 180–182; № 10, с. 184]. Этими своими рассуждениями И.А. Ильин говорит не только о внутреннем содержании иконописных сюжетов и внешних византийских влияниях, но и о внутреннем духовном мире древнерусского иконописца. Судя по описаниям И.А. Ильина, древнерусский мастер является подлинным подвижником-исихастом, усвоившим практику «умного делания» и достигшим созерцательности (боговидения), что и воплощалось в иконах.

В конце 1950-х гг. советский историк и искусствовед В.Н. Лазарев утверждал, что исихасты погубили Палеологовский ренессанс. Но с этим утверждением не согласился богослов-патролог, историк и культуролог протоиерей И.Ф. Мейендорф, который на примерах ряда произведений иконографии (как это делал и И.А. Ильин) показал, что Палеологовский ренессанс не был погублен исихастами и, более того, продолжал развиваться в кругах иконописцев, близких к исихастам, еще в XV в. К тому же, по словам протоиерея И.Ф. Мейендорфа, не стоит забывать и о том, что из этих кругов вышел Феофан Грек, ставший учителем многих русских иконописцев, близких к преподобному Сергию Радонежскому. Среди них наиболее известен Андрей Рублев (о котором так много говорится в исследованиях князя Е.Н. Трубецкого и святителя Павла Флоренского), а также Новгородская и Московская школы иконописи [10, с. 259].

Нам известно, что на Руси эпоха восточнохристианского Возрождения (эпоха исихазма) характеризуется, с одной стороны, освободительной борьбой против ордынского ига и деятельностью русского исихаста Сергия Радонежского и его учеников, с другой – более тесными культурными связями с Западом, особенно в XV в. Но последний аспект данных исторических событий не сопровождался утратой самобытности русской культуры: именно тогда потерпела провал попытка унии православия с католицизмом, а русская иконопись достигла своего наивысшего расцвета. Е.Н. Трубецкой говорил о том, что именно в XV в. иконопись становится «самобытной и русской». Духовную атмосферу времени передают такие сюжеты иконописи, как «Положение во гроб» и «Снятие со креста» (сюжеты предпасхальных Страстей Христовых), написанные мастерами Новгородской школы. Е.Н. Трубецкой ставит вопрос о том, почему XIV в. – «век скорби народной» – не дал изображений страданий, духовной атмосферы «Земли, оставленной Богом», почему эти сюжеты появились в следующем веке. Философ сам отвечает на эти вопросы, считая, что скорбящая душа не в силах сразу выразить свою скорбь, не достаточно пережить страдания и скорби, над ними необходимо рефлексивно подняться, то есть осмыслить их и понять. Для такого процесса требуется определенный временной период. Изображения этих скорбей сами по себе, по мнению князя Е.Н. Трубецкого, представляют победу духа, ибо в этом «чувствуется тот молитвенный подъем, который в дни преподобного Сергия исцелил язвы России и вдохнул в нее бодрость». Подъем духовной жизни,

как известно, сопровождался увеличением числа монастырей и распространением монашества на Руси. С этим подъемом духовных сил в народе князь Е.Н. Трубецкой связывает расцвет иконописи. К такому выводу он приходит, опираясь на исследования В.О. Ключевского [2, с. 83; 11, с. 63–76.]. Позже, подобные выводы сделал протоиерей И.Ф. Мейендорф, опровергая мнение В.Н. Лазарева [10, с. 259].

В целом князь Е.Н. Трубецкой определил духовное состояние Руси как «состояние духа народа, который умер и воскрес». Это было состояние духовной радости, ибо Русь «переживала благовестие Евангелия с той силой, с какой она ни до, ни после его не переживала». И выражение духовной радости Е.Н. Трубецкой находит во всем русском искусстве того времени: и в архитектурных линиях русских храмов, и в прекрасных русских иконах [2, с. 44–47]. Так, рассматривая образ Илии Пророка, он приходит к выводу, что его (Илии) грозовой пурпур блекнет в соседстве с Фаворским светом. Причем иконописная мистика, как обнаруживает мыслитель, являлась прежде всего солнечной мистикой в высшем духовном значении этого слова (Христос – Солнце Истины) [2, с. 44–47]. Основные оттенки икон XIV–XV вв. передают Фаворский свет Преображения Христа. Но Фаворский свет – та Божественная энергия, на которую, прежде всего, ссылается Григорий Палама в полемике с Варлаамом. Так, в Омилиях 14 и 15, посвященных празднику Преображения, святой Григорий учил о том, что Фаворский Свет как энергия Божества не является ни частью Божией Сущности, ни творением Бога, но Его проявлением и действием в мире. В «Триадах в защиту священнобезмолвствующих», опровергая доводы Варлаама о том, что Фаворский свет может быть частью Существа Божия либо его творением, подтверждает свое мнение о Свете как несотворенной энергии Божества ссылками на Священное Писание, а также на учение о Божественном свете отцов Церкви – Макария Великого, «Ареопагитиков», Максима Исповедника и других своих предшественников [12, с. 114–115].

Свидетельством влияния исихазма на русскую иконопись являются два других сюжета, которые упоминаются в исследованиях Е.Н. Трубецкого. С победой русского духа над беспросветной тьмой связан сюжет иконописи «София – премудрость Божия» – предвечный замысел Божий о мире, та мудрость, которую Бог сотворил мир, которая связана с мыслью о единстве всего сотворенного как изначально Божьего замысла» [2, с. 55, 118–120]. Подобные мысли

о единстве Вселенной в Боге и о сотворении мира премудростью отражены в иконах «О тебе радуется, Благодатная, всякая тварь» (Богородичная икона) и «Всякое дыхание да хвалит Господа» (изображение Христа), которые связаны смысловым содержанием и сюжетной линией с образом «Софии – Премудрости Божией». На всех этих иконах природа показана Божиим Храмом, в котором собраны все ангелы, и святые люди, и животные, и изображена райская растительность, а на иконе «Всякое дыхание...» – и небесные светила сферической формы, окружающие Престол Христа. Говоря об этой тематике, князь Е.Н. Трубецкой заключает, что в вечном покое (ησυχία) Божества творческий замысел Софии до конца раскрыт и осуществлен [1, с. 55, 118–120]. Именно этот вечный покой и это раскрытие до конца Божиего замысла о человеке является идеалом монаха-аскета и исихаста, что у отцов Церкви называется обожением (θεωσις) [12, с. 114–115]. Не будем забывать о том, что исихастское богословие Григория Паламы рассматривало премудрость Божию как одно из проявлений энергии Божества.

Символом «полноты православной веры и всеединства в Боге» (Е.Н. Трубецкой) была икона Андрея Рублева «Троица» – престольная икона, созданной Сергием Радонежским Троицкой Лавры. Заслуживает интереса тот факт, что икона была написана в 1408 г. – через 17 лет после преставления Сергия и с благословения его ученика – Никона Радонежского. Более того, в иконе выражена основная мысль иноческого служения святого Сергия. Во-первых, совпадает содержание сюжета и название монастыря. Во-вторых, согласно житию Сергия, мы знаем, он не раз был удостоен видения Божественных знамений, то есть был монашествующим аскетом и мистиком-исихастом. Троицкий игумен назван Е.Н. Трубецким «духовным родоначальником» поколения святых, современных Андрею Рублеву (также почитается святым). Также мыслитель отмечает тот факт, что все школы иконописи Северной Руси находились под косвенным влиянием Сергия, создававшего для этого духовную атмосферу [2, с. 92].

Взаимосвязь между появлением образа «Святой Троицы» и прошедшими в Византии в 1340-х–1350-х гг. «паламистскими спорами» видел и священнослужитель П.А. Флоренский. Он считал, что темы богословских споров – вопросы «об общей благодати Святой Троицы» – актуальные вопросы Богословия XIV в., которые интересовали Сергия. Именно эти вопросы, обсуждаемые на Поместных Соборах Константинополя, нашли культурное воплощение на Руси.

Именно в этот период наблюдалась передача эстафеты культурной миссии в православном мире от Византии к Руси [13, с. 266–267]. Но, кроме догматического смысла, отец Павел Флоренский отмечает и другие особенности иконы Андрея Рублева. Икона «Троица» и творчество Андрея Рублева вообще открывают нам потусторонний мир, а также царящей в мире ненависти противопоставляется «взаимная любовь, струящаяся в вечном согласии, в вечной безмолвной беседе (ἡσυχία), в вечном единстве сфер горних» [13, с. 266–267]. И уже этой характеристикой священник П.А. Флоренский отметил те элементы, которые были присущи богословию Григория Паламы и его предшественников, особенно Псевдо-Дионисия Ареопагита. В последней главе трактата «О небесной иерархии» неизвестный автор «Ареопагитиков» показывает возможность изображения ангельских сил, а также дает различные виды символов, с помощью которых иконописец может создавать иконы ангелов, и толкует значение этой символики. Так как подобное можно увидеть лишь «духовным зрением» и невозможно видеть «очами телесными», то это возможно лишь человеку, достигшему определенного уровня духовно-нравственного совершенства и при особом молитвенном сосредоточении [13, с. 282–283]. Помимо этого, священнослужитель П.А. Флоренский говорит о том, что Андрей Рублев изобразил «столь же непостижимое, сколь и кристально твердое и непоколебимо верное ведение мира» тоже дает нам основание говорить о взаимосвязи исихастов Афона, Сергия Радонежского и иконописи Андрея Рублева [12, с. 215; 14, с. 54–65]. Также священнослужитель П.А. Флоренский пришел и к другому выводу о влиянии Сергия Радонежского на Андрея Рублева: настоящим автором сюжета иконы философ признает именно Сергия, а Андрея Рублева считает лишь тем мастером, который гениально воплотил его творческий замысел написанием указанного образа [13, с. 283].

Но, помимо образов и сюжетов иконописи, об исихазме говорят и приемы в написании икон XIV–XVI вв. Во-первых, определенным показателем являются складки на одежде святых: если в XIII–XIV вв. они прямолинейны, мягки, часты и мелки, то это говорит о сильных духовных переживаниях, еще не собранных воедино; зато становящиеся упругими ко второй половине XV в., они показывают «какую-то упругость духовных энергий» (П.А. Флоренский) [13, с. 283]. Во-вторых, оттенки цветов иконописи очень напоминают учение о Божественном свете: «Розовое зарево оттенка

в XIV в. – оно близится к коричнево-оранжевому в XV в., буреет и желтеет в XVI в....» (П.А. Флоренский) [15 с. 112–113].

Ряд исследователей (напр. Л.А. Успенский и Н.М. Тарабукин) отмечают специфическое явление в русской иконописи, связанное с исихастским влиянием, следствием которого был расцвет монашества и литургического творчества – появление иконостаса в его классической форме. Н.М. Тарабукин назвал иконостас «чисто русским явлением». Особенностью иконостаса являлось изображение сюжетов Священной истории не только Нового, но и Ветхого Завета, то есть он представлял собой своего рода «открытую книгу». Даже в домах верующих на Руси в XV в. были не отдельные образа, а целые иконостасы [16, с. 154–157]. Л.А. Успенский считал, что в иконостасе изображения имеют силу и точность выражения, свойственные исихазму [17, с. 223].

В иконостасе тематика строго последовательна как в целом, так и в отдельных своих частях. Он показывает становление Церкви во времени и ее жизнь вплоть до Второго пришествия. Излагая последовательно Священную историю от Адама до Страшного суда, иконостас раскрывает осмысление временного процесса через приобщение его к вечности – Евхаристии. Иконостас – символ, который наглядно показывает значение грани между алтарем и «кораблем» храма, между вечным и временным. Значение это – во взаимопроникновении того и другого, в их единении (подобно Богочеловечеству Христа и христианства). То есть здесь не только назидательное значение, но и в первую очередь онтологическая связь между таинством и образом, показание того же прославленного Тела Христова, реального в Евхаристии и изображаемого на иконах [17, с. 222].

Л.А. Успенский отмечает и другое новое явление, которое внес русский исихазм в формирование иконостаса – глубокое проникновение в Таинство Евхаристии и в Образ Христов. Но кроме этого, с исихазмом связано и включение в иконостас трехчастной иконы – деисуса – и целый ряд святых, обращенных ко Христу. Это связано с главной целью Боговоплощения – спасение рода человеческого. Вот почему Христос не отделим от Богородицы и святых. Деисусный ярус – центральный в иконостасе – является и его «венцом», образом Церкви в ее высшем, эсхатологическом аспекте [17, с. 226].

И в самом деле, подобно самосовершенствованию человека, восстановлению его цельности согласно исихастской доктрине, его единению с Богом в таинствах и «умном делании» подобную цель-

ность и неразрывность представляет сюжетная линия иконостаса. Цельная натура иконописца-исихаста, представляющая собою образ и подобие Бога, «маленькую вселенную» (микрокосм) создает творческим актом в живописных образах иконостас – целостную картину всеединства в Боге человека и вселенной.

Особое место в русской иконографии принадлежит Владимирской иконе Богородицы. Написанная в Византии в XI в., почитаемая на Руси с XII в. и сыгравшая особую роль в событиях 1395 г. (заступничество Руси от нашествия Тамерлана в народе связывалось с этим образом), именно эта икона передает глубокий психологизм молитвенника-исихаста. По мнению Н.М. Тарабукина, лик Богоматери переполнен необычайного живописного совершенства. Лик Богоматери – умный лик, лик, исполненный молитвы ума. Ни в одном другом образе типа умиления нет той глубины, мудрости и собранности ума, запечатленных во Владимирском Образе. Следовательно, содержание Владимирской иконы представляет собой изобретательно выраженное «умное делание». В связи с этим Н.М. Тарабукин отмечает, что Владимирская икона «преисполнена религиозной тайны, обнаруживающей свой сокровенный смысл и действенное начало в процессе молитвы» тех, кто приходит к ней «с верою, которая для них становится источником чудодейственного влияния». При созерцании этой иконы, проникновении в ее смысл, по словам Н.М. Тарабукина, замечаешь изменения в ее лице. В этом случае душу наполняет теплота, а дух – «умное делание» [16, с. 154–157]. Это и есть не что иное, как важное свидетельство о проявлении исихазма в русской церковной живописи через эту икону. Более того, время появления иконы свидетельствует о древности и непрерывности преемства исихастского мистико-аскетического опыта.

В целом же иконопись явилась той сферой культуры, где исихазм проявился в максимальной степени. Прежде всего, цель и задачи исихазма и иконописи – одни и те же: раскрытие в образе человека или живописном изображении Первообраза, отражение через «умную молитву» или иконопись Богочеловеческого творческого акта. В связи с этим иконопись требует аскетического образа жизни и углубленного Богопознания (умного делания молитвы, опыта исихии). Кроме того, не все духовные переживания можно выразить словом. Поэтому в православной традиции преобладает апофатический (отрицательный) метод богословия, хотя важное значение придается и катафатическому (утвердительному). Следовательно, в иконописи те явления, которые невыразимы в слове, можно выразить

в образе. Потому именно расцвет русского искусства в XIV–XVI вв. свидетельствует о связи исихазма с церковной живописью. Эта же связь подтверждает, что исихастское влияние этого периода было своеобразным Возрождением, но религиозного, а не секулярного, как в романо-германской Европе, характера.

Библиографический список

1. Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе / Е.Н. Трубецкой. – Новосибирск, 1991.
2. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / Е.Н. Трубецкой. – М., 1994.
3. Книга Правил Церкви. – М., 1992.
4. Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры / преподобный Иоанн Дамаскин. – М., 1992.
5. Преподобный Иоанн Дамаскин. 3 защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения / преподобный Иоанн Дамаскин. – Сергиев Посад, 1993.
6. Аверинцев С.С. Исихазм: философский энциклопедический словарь / С.С. Аверинцев. – М., 1986.
7. Преподобный Иосиф Волоцкий. Послание иконописцу / Преподобный Иосиф Волоцкий ; под ред. Н.К. Гаврюшина // Философия русского религиозного искусства. – М., 1993.
8. Преподобный Максим Грек. О святых иконах / преподобный Максим Грек ; под ред. Н.К. Гаврюшина // Философия русского религиозного искусства. – М., 1993.
9. Ильин И.А. Сущность и своеобразие русской культуры. Лекция VIII / И.А. Ильин. – 1996. – № 8. – С. 180–182.; Лекция X. – 1996. – № 10.
10. Протоиерей Мейендорф И.Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии стран Восточной Европы / протоиерей И.Ф. Мейендорф // Труды Отдела древнерусской литературы. – М; Л., 1974. – Вып. 29.
11. Ключевский В.О. Значение преподобного Сергия Радонежского для русского государства и народа / В.О. Ключевский // Исторические портреты. – М., 1991.
12. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих / Палама Григорий. – М., 2003.
13. Священник. Флоренский П.А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Жизнь и житие преподобного Сергия Радонежского. – М., 1991.

14. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Аргеопагит Дионисий. – СПб., 1996.
15. Флоренский П.А. Иконостас / П.А. Флоренский. – М., 1994.
16. Тарабукин Н.М. Смысл иконы / Н.М. Тарабукин. – М., 1999.
17. Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви / Л.А. Успенский. – М., 1996.

Т.С. Оленич
доктор философских наук,
профессор кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета;
В.А. Шевченко
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета;
Т.С. Крысина
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета

ОСОБЕННОСТИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ РОССИИ В ОБЛАСТИ РЕЛИГИИ В XVIII–XIX ВВ.

Исследуются особенности религиозной политики Российской империи XVIII–XIX вв. Особое внимание уделено церковной политике Петра I в области реформирования церковного управления и синкретизации светской и религиозной культур. Сделан вывод об изменениях формы высшего управления Церковью и модернизации правовых и культурных традиций взаимоотношения между церковной и светской властью. Следствием данных процессов стала тенденция к усилению зависимости института Церкви от института государства.

Ключевые слова: *религиозная политика, Церковь, государство, петровские реформы, церковное управление.*

T.S. Olenich
doctor of philosophical sciences,
professor of the department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university;
V.A. Shevchenko
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university;

T.S. Krusina
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university

THE PECULIARITIES OF THE STATE RELIGIOUS POLICY OF RUSSIA DURING THE XVIII–XIX CENTURIES

The article deals with the characteristics of the religious policy carried out by the Russian Empire in the course of the XVIII - XIX centuries. Special attention is laid upon Peter I's state policy in the field of reforming church governance and synchronization of state and religious principles. It is concluded about changes in the form of the supreme administration of the Church and the modernization of the legal and cultural traditions of the relationship between church and state. The consequence of these processes was the tendency to increase the dependence of the institute of the church on the institution of the state.

Keywords: *religious politics, Church, state, peter i's reforms, church administration.*

Период XVIII в. в России стал периодом постепенного перехода в развитии русской культуры от древнерусской культуры к культуре Нового времени, начало которому положили реформы Петра I. В этот период происходил переход к качественно новой исторической фазе. В политическом отношении это нашло выражение в том, что российская сословно-представительная монархия XVI–XVII вв. трансформировалась в XVIII в. в абсолютистскую монархию. Перемены в социально-экономическом плане стали основой для развития новых, капиталистических, по своей сути, отношений. Эти обстоятельства предопределили новое качество взаимоотношений государства и Церкви, анализ которых является целью данной статьи.

Петровские реформы затронули практически все стороны жизни российского общества и государства. В области экономики они были охарактеризованы успехами в торговле и промышленности. В области политики преобразования коснулись аппарата управления государством: учреждается Сенат, в состав которого входят 9 человек, назначенных царем. Одновременно с этим создается госаппарат, который подразделяется на различные коллегии [7, с. 32].

Особенно важную роль в утверждении абсолютизма играла церковная реформа Петра I. Церковная политика царя, как и его по-

литика в других сферах государственной жизни, была направлена, прежде всего, на эффективное использование Церкви для «нужд государства». Так, в наказе петербургской полиции своему депутату в Комиссии по составлению нового законоуложения (1767) содержится пожелание о том, чтобы проповедники не критиковали органы правительства, ибо осуждение проповедником упущений этих органов ведет к потере доверия к ним со стороны публики.

Обер-прокурор граф А.И. Мусин-Пушкин направил епархиальным архиереям циркуляр с рекомендацией «озаботиться тем, чтобы проповедники не говорили о предметах, не связанных с учением»; поэтому епископы должны либо сами, либо с помощью достойных доверия клириков обеспечивать предварительную цензуру проповедей. Для того чтобы юридически оформить отношения между церковью и властью, был создан новый орган – Духовная коллегия, которая затем получила название «Святейший правительственный Синод» [12, с. 190]. Это способствовало превращению Церкви в институт государственной власти, а священнослужители фактически становились государственными служащими, тем более, что для надзора над Синодом было поставлено светское лицо – обер-прокурор. Петр I письмом от 30 сентября 1721 г. ходатайствовал перед Константинопольским патриархом о каноническом признании нового учреждения. Утвердительный ответ пришел через два года. В нем зарубежные патриархи официально признали Синод как равного себе «собрата» [4, с. 111]. Таким образом, неканоническая церковная реформа Петра была формально легализована.

Главное содержание петровских реформ в области религии заключалось в синкретизме двух культур: светской и религиозной. Была разрушена средневековая цельность древнерусской культуры, которая основывалась на принципах православного христианства. Религиозная составляющая русской культуры перестала быть доминантой национально-исторического развития, а новообразовавшаяся светская культура укоренилась в центре культурной и общественной жизни.

С XVI в., но в особенности с эпохи Петра Великого, государственная власть проводила христианизацию «инородцев», усматривая в этом гарантию их русификации. Данная политика стала естественным результатом соприкосновения национальных меньшинств с единственной непосредственно доступной им культурой. При этом происходил процесс трансформации изначальных культурных паттерн.

Церковное управление в России Петр хотел организовать так, как оно было создано в протестантских странах. Во время своих поездок за границу царь обратил внимание на коллегиальную форму церковноприходского самоуправления протестантских общин. Там же он впервые ознакомился со структурой и положением протестантских церквей. Так, лютеранство Петр изучал в немецких землях, реформаторство – в Голландии, англиканство – в Англии.

Реформа Церкви не могла быть подготовлена и проведена в жизнь без участия представителей самой Церкви. Петру, прежде всего, нужен был духовный единомышленник. Митрополит Стефан, являясь сторонником его преобразований, принципиально расходился с Петром во взгляде на церковную реформу, на отношение к церквям Реформации. Для Петра было очень важно не только закрепить реформы путем многочисленных указов и распоряжений, но и оправдать их, объяснить их необходимость в проповедях. Именно это обстоятельство с самого начала чрезвычайно стимулировало развитие проповеди. Так возник жанр так называемых торжественных Слов, прославлявших успехи и оправдывавших действия Петра.

Уже в первых петербургских проповедях 1716–1718 гг. были видны высокое образование и ум оратора. Они показали, что уже тогда Феофан принимал государственно-политические взгляды Петра и его планы. Проповеди произносились в церквях, но все больше напоминали речи оратора, стремившегося разъяснить и обосновать действия царя государственной необходимостью [7].

В проповеди, произнесенной в День памяти святого Александра Невского (23 ноября 1718 г.), Феофан вновь объединил богословские вопросы с мероприятиями государственной политики, стараясь с помощью подобранных цитат из Священного Писания доказать, что обязанности государя простираются и на область религии [7]. «Слово похвальное о флоте российском», произнесенное 8 августа 1719 г. в присутствии Петра, показывает, что, скорее всего, он хотел подготовить общество, и особенно иерархию и духовенство в целом, к тому пониманию, что реформы обязательно коснутся церковного управления.

Проблема спецификации русской национальной культуры актуализировалась практически одновременно с проблемой формирования национального самосознания. Естественно, что национальное самосознание является основой, которая определяет своеобразие и национальной культуры [2]. Первым, кто попытался объяснить, в чем же

заключается путь России, стал Н.М. Карамзин, который в своих работах «Письма русского путешественника» и затем «История государства Российского», интуитивно почувствовал проблему национальной самоидентичности.

В синодальный период из соображений государственной церковной политики было введено понятие «господствующая Церковь». Хотя принципы и цели миссии в Московской Руси были иными, чем в послепетровской России, но московское правительство также не жалело средств для ускорения христианизации, а от второй половины XVII в. сохранились даже специальные законы и указы, в которых инородцам полагалось вознаграждение за согласие принять крещение.

До XVIII в. миссионеры не проводили различия между религиями и исповеданиями разных инородческих племен. Все считались язычниками, подлежащими обращению. Миссионеры искали поддержки в государственном законодательстве, которое даровало новокрещеным в награду послабления в налогах и другие льготы. Вопрос о центральном миссионерском учреждении снова возник лишь в 30-е гг. XIX в.

Важным направлением религиозной политики XVIII–XIX вв. является миссия среди нехристианского населения России, которая трансформировала изначальные культурные паттерны. В XVIII в. нельзя рассматривать ее как чисто церковную инициативу, в значительной степени она направлялась государством, ставившим перед Церковью определенные задачи в рамках своей внутренней политики. Государство и Церковь оказались лицом к лицу с многонациональным населением громадных территорий восточноевропейской России. Правительство желало ускоренной русификации и рассматривало церковную миссию именно с этой точки зрения, однако ассимиляция населения из-за резких различий в языке, религии и условиях жизни проходила медленно. Огромные трудности возникали из-за незнания миссионерами языков кочевых племен, распадавшихся на три большие конфессиональные группы: мусульмане, буддисты-ламаисты и приверженцы шаманизма. Однако эти основные типы образовывали и различные смешения между собой: на Волге и в Сибири ислам был перемешан с шаманизмом, большое влияние имели шаманы и среди буддистов в Сибири.

Русификация стала естественным следствием перехода в православие, а первостепенной была религиозная задача. Понятия «рус-

ский» и «православный» считались синонимами. Совпадение государственных и церковных интересов и взглядов на обращение в православие инородцев не позволяет отделить религию от политики в этот период. После секуляризации, проведенной Петром I, ситуация существенно изменилась. Петр требовал от Церкви, чтобы она воспитывала «хороших подданных». Уже в 1698 г. царь, обсуждая с патриархом организацию школ для духовенства, особо подчеркнул настоятельную необходимость подготовки миссионеров для просвещения нехристианского населения России, ими могли быть киевские монахи, уже имевшие соответствующее образование.

Указом от 3 ноября 1713 г. Петр в ультимативной форме извещал татарских мурз (помещиков) бывшего Казанского царства о том, что дает им полгода для перехода в православие, грозя в противном случае конфисковать имения [1, с. 5]. По-видимому, этот указ не был выполнен, так как в 1715 г. Петр издает еще один с похожими угрозами. Указ от 1 сентября 1720 г. освобождал новокрещеных от подушной подати минимум на три года, а также снижал другие налоги, эти льготы подтверждались позднее и преемниками Петра. Инструкции Святейшего Синода рекомендовали миссионерам в своих проповедях не забывать о смягчении налогов, денежных вознаграждениях и освобождении от рекрутчины для перешедших в православие. Манифест императрицы Анны Иоанновны от 17 марта 1730 г. требовал от Святейшего Синода усилить миссионерскую деятельность среди староверов и инородцев-язычников, но без применения средств насилия [13].

При назначении на Казанскую кафедру митрополита Тихона Воинова (1699–1724) Петр I поставил перед ним задачу – начать миссионерскую работу среди инородцев. Для усиления миссионерской деятельности митрополит Тихон между 1720 и 1724 гг. восстановил Юнгинский Спасский монастырь, который позднее стал одним из центров миссионерской деятельности [5, с. 213–214]. Петр издал указ об освобождении новокрещеных от рекрутчины, затем последовал дополнительный указ Сената, освободивший новокрещеных черемисов на три года от налогов.

Митрополит Тихон писал царю и Святейшему Синоду о необходимости большего числа школ и сельских церквей. Для этого нужны были средства, которых казна выделяла крайне мало. Собственных денег епархии не хватало из-за возросших в связи со шведской войной государственных налогов. Ежегодное пособие в 1000 руб., выделенное

Сенатом 1 сентября 1720 г. на школьные нужды, перестало поступать уже в следующем году. Из синодальных средств митрополит Тихон получил для миссии лишь 666 руб., сумма совершенно недостаточная [5, с. 213–214]. Ранее он уже сообщал Святейшему Синоду, что 30 тыс. старокрещенцев, то есть потомков татар, принявших крещение в XVI и XVII вв., не имели ни священников, ни храмов, из-за чего многие семьи отпали от православия. Как выход из создавшегося положения Тихон предложил Святейшему Синоду насильственные меры, например, запрет погребений на мусульманских кладбищах и разрушение этих кладбищ, но этот план осуществлен не был.

Таким образом, революционные реформы Петра открыли новый период в истории Православной Церкви, суть которого состояла в изменениях формы ее высшего управления и модернизации правового и культурного принципа, изменившего традиционную для России «симфонию» между церковью и государством.

В правительственной политике второй половины XVIII в. вопросы имущественного и сословно-правового положения духовенства занимали большое место. Наиболее серьезные трения возникали по вопросу о судьбе земельного имущества и крестьян, принадлежавших монастырям и церковным организациям. Правительство Елизаветы (1741–1761) занялось подготовкой полной секуляризации церковных земель. Указ от 6 октября 1757 г. реорганизовывал управление церковными имениями: ими должны были управлять отставные офицеры; церковные имения в финансовом отношении приравнивались к частному землевладению; доходы должны поступать в казну епархиальных управлений и монастырей; на содержание тех и других разрешено использовать лишь суммы, предусмотренные штатами; монастыри обязаны содержать инвалидов и с этой целью строить инвалидные дома; излишки средств должны поступать в государственную казну [4, с. 138]. Указ стал основой для секуляризации монастырских вотчин и их крестьян, но непоследовательная политика правительства Елизаветы, обусловленная во многом благожелательным отношением императрицы к церкви, не позволила провести в жизнь весь намеченный комплекс секуляризационных мер.

«Петровские реформы» во многом определили дальнейшее развитие отечественной культуры. Они явились базой для культуры Русского Просвещения. Данная эпоха в истории России, прежде всего, связана с именем Екатерины II (1762–1796). Для правления

Екатерины II характерна ее политика веротерпимости. В «Наказе» 1767 г. говорилось о недопустимости воздействия на инаковерующих путем давления или вознаграждения: «В столь великом государстве... весьма бы вредный для спокойства и безопасности граждан был порок – запрещение или недозволение различных вер... Гонение человеческие умы раздражает, а дозволение верить по своему закону смягчает и самые жестоковейные сердца, и отводит их от заматорелого упорства, утушая споры их, противные тишине государства и соединению граждан» [11, с. 122].

Последующие указы Екатерины II преследовали те же цели. Когда Казанский митрополит пожаловался в Сенат на то, что татары-магометане выстроили две мечети в непосредственной близости от православного храма, Екатерина написала генеральному прокурору Сената: «Как Всевышний Бог на земле терпит все веры, языки и исповедания, то и Ее Величество из тех же правил, сходствуя Его святой воле, и в сем поступать изволит, желая только, чтобы между подданными всегда любовь и согласие царствовало» [6]. Императрица подчеркивала, что церковные иерархи не должны противодействовать светской власти, компетенция которой простирается и на инаковерующих. Павел I также не требовал от Святейшего Синода миссионерской деятельности, более того, он относился к ней критически.

Представляет интерес при изучении процесса формирования представлений Павла о роли православного монарха в России концепция И.А. Ильина, который полагал, что доверие народа к монарху, его религиозность и особое правосознание традиционно имели гораздо большее значение, чем личная святость и высокая нравственность монарха [3, с. 40]. Такая религиозность должна была находиться в теснейшей связи с его государственным правосознанием; религиозность монарха всегда воспринималась как источник его государственного вдохновения и гарантия его; а правосознание государя являлось одним из проявлений его религиозного верования. Миссия царя, как божьего избранника, призванного хранить и защищать православные традиции, явно была воспринята Павлом из теории особой исторической роли «третьего Рима», как центра различных христианских царств. Павел органично совместил традиционные православные представления о роли царской власти и современные политические тенденции усиления зависимости института Церкви от института государства.

Необходимо отметить еще один важный фактор государственной религиозной политики: с XVIII в. царское правительство активно взялось за руководство крестьянской колонизацией. С одной стороны, она приняла теперь государственный характер, а с другой – превратилась в церковно-монастырскую колонизацию. Государство как хозяин необозримых территорий наделяло вновь основанные монастыри землей и разрешало колонистам селиться в монастырских вотчинах. Началось последовательное распространение социальных и государственно-политических норм Российской империи. Этот процесс уравнивал инородцев с русскими в их обязанностях по отношению к государству, а соответственно, и к изменению их правового статуса, приблизившегося к положению населения в центральных областях государства.

Возник называемый процесс аккультурации. К аккультурации относят контакты представителей разных культур, результатом чего становится восприятие культурных норм и ценностей. Обычно их перенимает одиночка или группа людей, попавших в чужую страну и оставшихся на постоянное жительство.

Обратного процесса, когда все население страны перенимает культурные нормы у приезжей группы иностранцев, практически не бывает. В XVIII–XIX вв. Россия присоединила к своим границам новые культурные регионы: Кавказ, Среднюю Азию и др. Переселившиеся на новые территории русские перенимали местные обычаи и традиции, сохраняя при этом свои собственные. Но и местное население теснее познакомилось с русской культурой и многое позаимствовало из нее. Это пример аккультурации, явившейся следствием территориальных завоеваний и присоединений, процессов взаимовлияния культур, восприятия одним народом полностью или частично культуры другого народа. Так, например, возник слой татарских землевладельцев, которые почти ничем не отличались по своему положению от московских служилых людей в XVII в. и дворян в XVIII в. Многие из этих землевладельцев смогли удержать свои прежние владения или за верную службу получить от русского правительства новые земли, причем населенные не только туземцами, но часто и новопереселенными крестьянами. Крестьяне-инородцы, которые самостоятельно селились на государственной и монастырской земле или же расселялись там государством, наравне с русскими крестьянами оказались в XVII и XVIII вв. в крепостной зависимости [8].

Таким образом, православная вера определила особенности отечественной философии, этики, права, политики и государственного устройства. Согласно А.С. Панарину, православный культурный тип воплотил то, что содержалось как заявка, но так и не получило реализации на почве немецкой культуры, – ценностную рациональность [9]. Преобладающие ценности отечественной культуры сформировали яркость и образность философского мышления, гармонию этической концепции, стройность и последовательность правового и политического мировоззрения в дореволюционную эпоху.

Библиографический список

1. Габдуллин И.Р. От служилых татар к татарскому дворянству / И.Р. Габдуллин. – М. : Винити, 2006. – 320 с.
2. Гелнер Е. Нации та национализма. Электронный ресурс] / Е. Гелнер. – URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/gelln/index.php
3. Ильин И. Основы христианской культуры. О сопротивлении злу силой / И. Ильин. – М. : АСТ; АСТ Москва; Хранитель, 2007. – 285 с.
4. История религий в России / под общ. ред. Н.А. Трофимчук. – М. : Изд-во РАГС Год: 2001, – 591 с.
5. Смолич И.К. История Русской Церкви : в 9 т. Т. 8 / И.К. Смолич. – М., 1994–1997. –Ч. 1, – С. 63; ч. 2, – С. 213–214.
6. История русской церкви: Период V. Синодальный [Электронный ресурс]. – URL: http://www.odinblago.ru/istoriya_rpc/znamensky/7/7.2/
7. Носова Н.П. История государственного управления России (IX–XX вв.) / Н.П. Носова. – Тюмень, 2003. – 357 с.
8. Павленко Н. История России с древнейших времен до 1861 г. / Н. Павленко. – 6-е изд., пер. и доп. – М. : Изд-во Юрайт, 2015. – 548 с.
9. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / А.С. Панарин. – М. : Изд-во Эксмо, 2003. – С. 503.
10. Панарин А.С. Ротация символического капитала как глобальный политический фактор / А.С. Панарин // Первые Панаринские чтения: Культурное наследие как основа национальной идентичности (27 мая 2004 г.). – М. : ГАСК, 2005.

11. Протоиерей Георгий Ореханов. Русская православная церковь и Л. Н. Толстой / протоиерей Георгий Ореханов // Конфликт глазами современников. – СПб. : Литрес, 2010. – 1080 с.

12. Сенюшкина Т. «Одухотворяющее преобразование жизни»: религиозность и государственность в русском правосознании / Т. Сенюшкина. – 1998. – № 9. – С. 189–190.

13. Смолич И.К. История русской церкви [Электронный ресурс] / И.К. Смолич. – URL: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/439971/>

*С.А. Плотников
кандидат педагогических наук, доцент,
заведующий библиотекой Донской духовной семинарии*

**ПРОЕКТ «КРУГЛОГОДИЧНЫЕ ДИМИТРОВСКИЕ ЧТЕНИЯ»:
СИСТЕМА УЧЕБНО-ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ
НА ОСНОВЕ ЖИТИЯ И ТВОРЧЕСТВА СЯТИТЕЛЯ
ДИМИТРИЯ РОСТОВСКОГО
(ИЗЛОЖЕНИЕ ОПЫТА И МЕТОДИЧЕСКИЕ РЕКОМЕНДАЦИИ)**

Представлены идея, содержание и план учебно-воспитательного проекта «Круглогодичные Димитровские чтения», а также описан опыт его реализации в православных школах г. Ростова-на-Дону в 2015–2018 гг.

Ключевые слова: святитель Димитрий Ростовский, учебно-воспитательная работа, инсценирование проповеди, аллегорическое толкование Священного Писания, миссионерская деятельность.

*S.A. Plotnikov
candidate of pedagogical sciences, associate professor,
head of the library of the Don theological seminary*

**PROJECT «THE YEAR-ROUND DIMITROVSKI READINGS»:
SYSTEM OF EDUCATIONAL WORK BASED ON LIFE
AND WORKS OF THE PRELATE DIMITRY ROSTOVSKY
(EXPERIENCE AND METHODOLOGICAL RECOMMENDATIONS)**

In this article the idea, content and plan of the educational project «The Year-round Dimitrovsky Readings» are presented. The experience of its implementation in Orthodox schools in Rostov-on-Don in 2015–2018 is described.

Keywords: prelate Dimitri Rostovsky, educational work, mock sermon, allegorical interpretation of Scripture, missionary activity.

В данном материале мы представляем систему учебно-воспитательных мероприятий, содержание которой так или иначе строится на изучении и пропагандировании учащимися православ-

ного учебного заведения духовного наследия святителя Димитрия, митрополита Ростовского (†1709). Однако система не носит завершенный характер, поскольку автор ее, и он же автор этих строк, создавал ее лишь три учебных года, пока работал учителем двух православных средних общеобразовательных школ Ростова-на-Дону – вначале Свято-Преполовенской, а затем Свято-Георгиевской, – и представляет в данном материале как первые уже осуществленные мероприятия, так и планировавшиеся. Публикуя настоящие материалы, мы исходим из желания поделиться опытом в надежде, что он послужит отправной точкой для работы педагогов православных общеобразовательных и воскресных школ, но также и преподавателям основ православной культуры светских учебных заведений. Конечной целью проекта «Круглогодичные Димитровские чтения» нам видится создание учебно-воспитательной системы, рассчитанной не менее чем на четыре года для учащихся 6-х –8-х классов.

Актуальность нашего проекта очевидна. Непредвзятый взгляд будет солидарен со следующим высказыванием известного православного публициста и миссионера инока Всеволода (Филиппова): «...в том-то и беда, что духовное богатство Православия остается невостребованным даже самими православными» [1]. Жизнь и творчество святителя Димитрия, митрополита Ростовского, представляют собой целый континент в православии, населенный неисчислимыми духовными богатствами, и этот континент должен быть заново освоен православными людьми, и представляется, что время для этого переоткрытия и освоения пришло.

Как известно, название города Ростова-на-Дону связано с именем святителя Димитрия Ростовского, так что нами была организована для учеников православной школы целая система учебно-воспитательных мероприятий, связанных с жизнью и творчеством выдающегося деятеля Русской православной церкви. Настолько выдающегося и в свое время, как сказали бы раньше, популярного в народе, что даже военной крепости присвоили имя святителя [2]. Действительно, на протяжении XVIII в., а отчасти и XIX в. чтение составленных Димитрием Ростовским житий православных святых было излюбленным чтением русских людей. Безусловно, и на сегодняшний день труд, которому святитель отдал всю свою жизнь, служит Церкви, становясь основой кратких житийных справок, размещаемых на тех или иных православных электронных ресурсах

или упоминаемых священниками в проповедях. Но редко кто в наше время открывает и читает жития святых за текущий день именно по Четьем-Миннеям.

Представьте себе чтение день за днем, месяц за месяцем, год за годом житий святых угодников Божиих. Ведь это невероятно богатая духовная пища! Слово *воспитание* происходит от слова *питать*. Кто чем питает своих детей, тот и растит их людьми, соответствующими питанию: здоровыми и крепкими или рахитичными и больными в нравственном отношении.

Для того чтобы освоить некий иностранный язык, лучшим средством является создание соответствующей языковой среды. В этом методе легко просматриваются черты универсальности и для других «предметов», например, для развития духовности человека. Ежедневное чтение житий святых, как и Евангелия, и Псалтири, и, конечно, хотя бы наикратчайшего молитвенного правила, дает много для создания духовной среды человека. Он оказывается в мире Божием, где встречается с Господом, Божией Матерью, святыми, как бы напитываясь их личностями и находя в них основу для своего христианского и именно личностного отношения к чему бы то ни было.

Итак, первой и важнейшей целью создания системы учебно-воспитательных мероприятий по житию и творчеству святителя Димитрия Ростовского является обращение школьников к такому чтению, которое могло бы напитать их дух светлым миром христианства. От личностей к личности должен пробежать духовный ток и зарядить юные «батарейки» желанием святости. Под лежащий камень вода не течет, и нужно способствовать продвижению малоподвижных, а то и неподвижных душ к Царству Божию, и «локомотивом» тут для них могут выступить Четы миinei святителя Димитрия, да и его самого житие, дающее пример необыкновенно творческой личности, полно раскрывшейся в Церкви.

По сути, той же цели, определенной выше, служит знакомство школьников с другими сторонами творчества Димитрия Ростовского, например, с текстами его проповедей или «сценариями» для театра. Что касается последнего, то этот материал может быть очень непросто для восприятия неподготовленными людьми, и все же неразумно проходить мимо него.

Вообще говоря, любой дидактический материал, изначально не предназначавшийся для детей, требует той или иной степени адаптации к их уровню восприятия. Но можно, по крайней мере,

в некоторых случаях, организовывать работу с таким «трудным» материалом, как прохождение от сложного к... изначальному. Взять и изменить привычный и, конечно же, правильный принцип предъявления материала – от простого к сложному, например, в педагогическом общении со старшеклассниками. Почему бы в некоторых случаях не в обратном порядке, двигаясь к некой «святой простоте», совсем не той простоте, что хуже воровства, а той, что просто и кратко выражает сложное и многое, освоенное в этом продирировании через бурелом старой лексики, аллегорий, логических построений и образов.

В этом случаи и цели в создании подобной системы, основанной на знакомстве с жизнью и творчеством выдающегося церковного деятеля, могут приобретать более конкретный характер по сравнению с той общей и главной целью, что предъявлена выше. Например, мы можем поставить перед собой цель – познакомить учащихся с отдельными вопросами церковной истории, вероучения или нравственного богословия. Задеть, «уязвить» их этими вопросами, дать толчок к некоему рассуждению, но и дать возможную основу для формирования ответа и, таким образом, отношения к чему-то, что в нераздельной совокупности с иным составляет так или иначе жизнь человека по духу.

Святитель Димитрий – «агиограф, летописец, переводчик, писатель, поэт, драматург, музыкант...» – будто специально уродился и был воспитан таким даровитым и трудолюбивым для будущего системного проекта учителя и учеников православной школы [3]. Бери и делай! К тому же и составленные им жития тех или иных святых, и его проповеди к тем или иным дням православного календаря хорошо распределяются по плану учителя то ли уроков основ православной веры, то ли классных часов, а то и того и другого (и возможного третьего: например, уроков литературы). Пусть тех или иных мероприятий в этих своего рода круглогодичных «Димитровских чтениях» будет немного – от семи до десяти за учебный год, – но пусть они будут постоянны, можно даже сказать, регулярны не один учебный год.

Приведем в качестве примера план работ по житию и творчеству святителя Димитрия Ростовского, осуществлявшийся в 2017–2018 учебном году в 7 «Б» классе ЧОУ «Свято-Георгиевская православная СОШ», именно в том классе, в котором мы работали классным руководителем три года. Заметим, что в 2016–2017 учебном году

данный класс, тогда 6-й, раз в неделю открывал и читал материалы из календаря «Друг всех святых. Год со святителем Димитрием Ростовским» [4]. Тогда же по просьбе учеников класса духовник школы благословил им быть классом во имя святителя Димитрия Ростовского, соответственно, был выучен тропарь святителю, который пропевался на утренних молитвах. В классном уголке появилась икона святителя. Таким образом, оказалась заложенной основа дальнейшего знакомства с житием и творчеством Димитрия Ростовского, и, попутно заметим, указанный календарь с обилием интересных и зачастую редких фактов отнюдь не был отложен в сторону, после того как закончился календарный год. Ученики выросли, их способность воспринимать серьезные религиозно-духовные темы возрастала, и, проходя даже по «пройденным» в прошлом текстам, они на новом уровне узнавали и осваивали материал, дочерпывая в нем немало того, что раньше не заметили.

В приводимом плане даты не всегда определены, поскольку мероприятие может быть проведено в любой удобный день указанного месяца.

1. 21 сентября. Рождество Пресвятой Богородицы.

Святитель Димитрий Ростовский. «Поклонение Пресвятой Богородице». Выразительное чтение этого своеобразного молитвословия на празднике, посвященном Рождеству Богородицы. («Декламация» в терминологии святителя Димитрия.) Отрывки из текста распределяются между учениками класса и читаются на фоне песнопений, посвященных Божией Матери, а также во время демонстрации на экране чудотворных икон Пресвятой Богородицы и храмов Рождества Богородицы.

Учитель предваряет и завершает данное чтение своим словом.

2. 4 октября. Обретение мощей святителя Димитрия, митрополита Ростовского (†1752).

3. 10 ноября. Святителя Димитрия, митрополита Ростовского (†1709).

И в октябре и в ноябре ученики 7 «Б» класса подготавливают сообщения биографического характера о святителе Димитрии и зачитывают их в недели своего дежурства по школе во время трапезы учащихся.

Темы сообщений: «Предки и малая родина великого святого», «Юные годы Даниила Савича», «Где и как учился будущий митрополит», «Кто послужил примером для юного инока Димит-

рия», «Проповедническое служение иеромонаха Димитрия в Малой и Белой Руси», «Святейший Патриарх Кирилл о святителе Димитрии» и другие темы, в том числе по выбору самих учеников.

4. Декабрь и январь. Рождество Христово.

Святитель Димитрий Ростовский. «Рождественская драма» (в сокращении и с комментариями учителя как ведущего во время инсценирования адаптированного текста драмы). Разучивание драмы по ролям в декабре и исполнение ее в январе, после зимних каникул.

5. Февраль. Неделя 1-я Великого поста. Торжество Православия.

Самостоятельный выбор учащимися житий из «Четьей-Миней» святителя Димитрия Ростовского с убедительными примерами торжества Православия в подвигах святых. Подготовка выразительных пересказов этих житий во время трапезы учащихся или на классных часах во всех классах школы. Как пример для учеников, чтение и комментарии учителем жития, составленного святителем Димитрием, о сорока мучениках Севастийских.

6. Март и апрель. Воскресение Христово и Неделя 3-я по Пасхе, святых жен-мироносиц.

Инсценирование проповеди святителя Димитрия на Неделю 3-ю по Пасхе «Как святитель Димитрий и жены-мироносицы искали Господа Иисуса Христа».

7. Май. Паломничество в храм имени любимой иконы святителя Димитрия Ростовского (церковь иконы Божией Матери Ватопедской, или Отрада и Утешение, в Суворовском микрорайоне).

В ходе паломничества рассказ об истории иконы, ее появлении в России с преподобным Максимом Греком, благословении Патриархом Иоакимом святителя Димитрия иконой «Отрада и Утешение», впоследствии келейным образом святителя, ныне помещенном над его ракой в Ростове Великом.

В дополнение к плану следует заметить, что ученики извлекали необходимые проповеди из имеющегося в классе сборника «Проповеди и поучения святителя Димитрия Ростовского», пользовались текстом «Рождественской драмы», изданной в 1874 г. и ее адаптированной нами версией, а биографические данные извлекали из самых разных источников, начиная с указанного выше календаря, продолжая житиями и заканчивая такими научно-документальными

работами, как извлечения из монографической книги И. Шляпкина «Димитрий Ростовский», впрочем, также размещаемыми на православных сайтах [5, 6, 7].

В качестве примера, раскрывающего содержание данного плана, помещаем в кратком пересказе наш сценарий своего рода инсценирования одной из проповедей святителя Димитрия (шестой пункт плана). Насколько мы знаем, подобного никто еще не делал, по крайней мере, мы не основывались на каком-то образце, придумывая такую форму представления проповеди. «Подсказчиком» явился сам святитель, который умел художественно высококлассно именно в напряженном драматическом стиле изложить свою проповедь.

Так, «Слово в неделю святых жен мироносиц» [5, с. 210–234] святитель Димитрий Ростовский начинает с Евангельских слов: «Иисуса ищите Назарянина распятого: воста, несть zde» (Мк. 16:6) и разворачивает без преувеличения эпическую и одновременно драматическую, если не трагическую, картину поисков и не нахождения Господа Иисуса Христа по всему православному миру русских людей: «В нынешнюю же неделю я, грешный, хочу любопытствовать, искать и узнать, где ныне Христос обретается по Своем восстании из гроба? На каком месте? Где может быть сказано о Нем, что здесь Он?

Кто-либо скажет: Христос по воскресении Своем вознёсся на небо и сел одесную Бога Отца. Это истина. Однако же не ложны и те Его слова, в которых Он обещал, говоря: "Аз есмь с вами во вся дни до скончания века" (Мф. 28:20). Тогда где же Он с нами? На каком месте? Между какими лицами и чинами? По чему можно узнать Его присутствие? Кто может по правде сказать: здесь Он?

Хочу поискать Тебя, Господа моего: "Тебе рече сердце мое, взыска Тебе лице мое, лица Твоего Господи взыщу" (Пс. 26:8). Только Ты Сам помоги мне найти Тебя. "Учителю, где живеши?" (Ин. 1:38). Скажи нам! Яви лице Твое, и мы спасены будем. Любовь же ваша да поможет моему недостойнству искать Христа Богомысленным исканием».

Все эти многочисленные вопросы создают начальное напряжение проповеди и своего рода ее интригу, так что действительно становится невероятно интересно и важно узнать, где же Господь, тем более что проповедник как бы и слушателей подключает к поиску: помогайте мне искать Христа, выводя их из состояния посторонних слушателей едва ли не в соавторы проповеди. В дальнейшем

драматическое напряжение не только не спадает, но даже нарастает, поскольку нигде святитель не находит Христа.

Прочитанное начало проповеди произносится учителем, который затем говорит слушателям: Святитель Димитрий, автор этих недоуменных вопросов, прежде всего напоминает предупреждение Господа о том, что под Его видом могут приходиться «лжехристы».

1-й ученик: «Начиная искать, где ныне по Своем, воскресении обретается Христос, Бог наш, прежде всего необходимо очень остерегаться того, чтобы где не найти ложного, а не истинного Христа, ибо Сам истинный Христос, Господь наш, во святом Евангелии предостерегает нас, говоря: "Аще кто речет вам: се zde Христос, или одне, не имите веры. Востанут бо лжехристы и лжепророцы и дадут знамения веля и чудеса, якоже прельстити, аще возможно, и избранныя" (Мф. 24:23, 24). Вот я предсказал вам, что если скажут вам: в пустыне Христос, то не изыдите к Нему; или: в сокровенном месте Христос, то не имейте веры».

Учитель: Святитель Димитрий подумал, было, о раскольниках, во множестве живших в тех местах, где довелось проповедовать митрополиту Ростовскому, сбежавших «в пустыню, леса Брынские», – но к ним он решил не идти искать Христа, зная, что у них его не может быть. Тогда куда же идти, и куда прежде всего? И он, поразмыслив, решил идти в православные храмы.

2-й ученик (пробирается между о чем-то разговаривающих учеников и выходит на авансцену): «Говоря по Божьей правде, иногда в рукотворенных храмах Бог и не желает обитать, если неблагоговейные и не имущие страха люди Его святой дом превращают в вертеп разбойников, как и Сам Он говорит: "Дом Мой – дает молитвы, вы же сотвористе его вертеп разбойником" (Мф. 21:13). Соберутся люди в церковь как будто на молитву, а между собою говорят и празднословят о постороннем: то о купле или продаже, или о пиршествах, или о ссорах, то осуждают кого-либо или бранят и злословят, или разбивают добрую славу ближнего разными хульными словами, так что храм Божий является чрез это уже не храмом Божиим, а вертепом разбойников. Другие же, стоя во святом храме, как будто и молятся устами, но в уме своем они мечтают о домашнем: о жене, о детях, о богатстве, о сундуках, о деньгах или о другом чем-либо. Иной же, стоя, дремлет, а иной помышляет о скверном и злом: один – о воровстве, другой – об убийстве, третий – о прелюбодеянии

и любодействе, а четвертый мыслит в храме гнев и месть ближнему своему. Все они храм молитвы делают не храмом молитвы, но каким-то вертепом... Тогда поистине храм Божий является уже не храмом Божиим, но вертепом разбойников. Тогда от святого места, оскверняемого бесчинием и скверными словами, отгоняется благодать Божия, подобно пчеле, прогоняемой дымом. Тогда можно сказать, что нет там Христа: "Несть zde"».

Учитель: Святитель Димитрий напоминает слова первого диакона и первого мученика Церкви Христовой святого Стефана: «"Вышний не в рукотворенных храмах живет" (Деян. 7:48)... Где же тогда нерукотворенный храм Вышнего? Каждый человек, одухотворенный, вразумленный и просвещенный святым крещением, – вот храм Божий, как об этом свидетельствует и апостол: "Храм Божий свят, иже есте вы" (1Кор. 3:17); и еще: "Телеса ваша храм суть живущему в вас Святому Духу" (1Кор. 6:19). Если же каждый праведный человек есть храм Божий, то значит, в каждом человеке можно искать Христа, обитающего по Воскресении, и тогда можно будет сказать: "Есть zde", но и сие под сомнением и не доподлинно известно. Итак, святитель Димитрий предлагает нам поискать вместе с ним Господа в душе человека"».

3-й ученик: «Много есть просвещенных крещением и правоверных, но мало тех, в которых обитал бы Христос, как в истинном Своем храме. Ведь и вор крещен, и разбойник, и прелюбодей; ведь каждый злодей просвещен верой. Но не спрашивай в них Христа: "Несть zde". Разве давно когда-либо был; разве только тогда, когда вор имел еще младенческие годы. Когда же он пришел в возраст и стал воровать, тотчас отошел от него Христос: "Воста, несть zde"».

4-й ученик: «Иной с виду и кажется добродетельным, но Бог знает, что в тайниках его; ибо в одном месте апостол говорит: "Бываемая от них отай, стыдно есть и глаголати" (Ефес. 5:12). Не скоро найдется Христос и в этих людях: "Несть zde"».

Иной же считается верным рабом Божиим и истинным богопочитателем, но на деле он чтит Бога только устами, сердце же его далеко отстоит от Него; и в нем не спрашивай Христа: "Несть zde"».

5-й ученик: «Кто является богомольцем, кто подвижником, кто постником, кто нищелюбцем, а кто и иным каким-либо добрым делом известен. Но если они лицемерно все сие творят, из тщеславия, на показ людям, то и здесь не ищи Христа: "Несть zde"».

Бывает, что иной притворяется смиренным, а в уме гордится, притворяется целомудренным, а в мыслях сквернится, притворяется любящим, а в сердце злобствует, устами говорит мирное, лобзает, но в то же время коварствует и творит лесть, подобно Иуде. Не надейся и здесь найти Христа: "Несть zde"».

Учитель: Святитель Димитрий образно и очень выразительно говорит о трудностях поиска: «Не легко найти бисер драгоценный в глубине моря, золото и серебро в недрах земных; так же трудно найти и Христа в людях, в которых бы Он мог обитать, ибо по словам Давида: "Все уклонишася, вкупе непотребни быша; несть творяи благостыню, несть до единого" (Пс. 13:3). "Несть zde"... При каждом таком христианине невидимо стоит ангел хранитель и плачет, говоря: не ищи здесь Христа, – когда-то был здесь, но давно уже отошел. "Воста, несть zde". Святитель проходит между священнослужителями, царями, боярами, купцами и простым народом – и не находит Христа. Где же тогда можно найти Его, – спрашивает святитель Димитрий и разводит руками: – Бог знает. Разве только и остается, что сетовать с Магдалиною, говорящею: "Взяша Господа моего от гроба, и не вем, где положиша Его" (Ин. 20:13). Грехи наши взяли от нас Господа нашего, и не знаем, где теперь можно искать Его».

Вот какой вывод делает святитель: грехи наши отнимают у нас нашего Господа. И святитель находит удивительно точный наш образ из Евангелия. Римские воины издевались над Христом: кланялись Ему, как Царю, а затем били тростью. Так и мы: поклоняемся Господу, а затем бьем его своими грехами, ибо наши дела далеко отстоят от нашей веры, которая без дел мертва.

И все-таки находятся люди, в ком живет Христос.

6-й ученик: «Итак, где же мы найдем Господа нашего? Теперь я еще вспомню тех бедных людей, о которых когда-то говорил и святой пророк Михей, кожа которых ободрана неправедными судьями, кости истолчены и тело раздроблено, как съедобное мясо.

О, люди, страждущие в подобных бедствиях! В вас ныне обитает Христос, как в Своих членах, если только вы терпите с благодарением. Вы – новые мученики последних времен. Так страдал и святой великомученик Георгий, который был нечестивым царем убит за Христа. Вам сплетаются венцы небесные, только не изнемогайте в терпении, но взирайте на страдания Господа своего, пострадавшего за нас еще больше, благодарите Его за все и положитесь

во всем на Его святую волю, говоря: "Да будет воля Твоя, Господи", а Господь с Своей любовью, хотя и невидимо, но всегда будет среди вас. Итак, вот где Он».

7-й ученик: «Господь любит плачущих; вы же всегда в слезах. Итак, в вас Он живет: "Здесь Он"».

Любит Господь алчущих и жаждущих, а у вас и пить, и есть мало, и у иных нет и половины хлеба; значит, Он в вас обитает: "Здесь Он"».

Любит Господь и невинно страдающих, а ваши страдания и исчислить трудно: одни избиты до крови, другие расправой измучены так, что в ином уже едва и душа в теле держится. Значит, в вас вселяется Господь. Он, видя страдание ваше, готовит за них радость вечную. "Здесь Он"».

8-й ученик: «О, новые страдальцы, страсотерпцы и мученики! Молю вас и увещаю, не изнемогайте в терпении, но благодарите Христа своего. Он же придет по воскресении Своем в гости к вам; и не только в гости, но даже в неразлучное пребывание с вами, ибо о каждом из вас говорится в Евангелии: "Аз и Отец придём и обитель у него сотворим" (Ин. 14:23). В вас Христос и есть, и будет, а вы скажите: "Аминь"».

Учитель: Так заканчивают свою проповедь святитель Димитрий Ростовский. Как вы думаете, какую цель избрал перед собой проповедник? Почему нигде мы не находим Христа? В ком только мы нашли Христа? Кого именует святитель Димитрий новыми страсотерпцами и мучениками?

(Отвечают все желающие).

Не смотря на всю духовную радость, овладевающую верующим человеком в дни между Воскресением и Вознесением Христовым, святитель считает нужным хотя бы уже в третью Неделю по Пасхе напомнить христианам о том, без чего не бывает настоящего христианина: о его внимательном и трезвом отношении к своей внутренней жизни и о покаянии.

Прислушаемся же к слову выдающегося проповедника Димитрия Ростовского, к слову, которое пришло к нам через три сотни лет, но все так же свежо, как свеж весенний ветер, пробуждающий природу. Очнись духом, человек, и живи так, чтобы можно было найти в тебе Христа и сказать...

Все ученики: «Здесь он!»

В инсценировку попала не вся проповедь – она велика, а кроме того, содержит такого рода критически-обличающие эпизоды, кото-

рые ученикам 7-го класса лучше не представлять. Если бы возникло желание познакомить тем или иным способом с данной проповедью учеников старших классов, то тогда нужно было бы предоставлять им проповедь без купюр.

Укажем также на возможности введения в уроки литературы упоминаний о святителе Димитрии Ростовском, а также введения одного полноценного урока, посвященного его творчеству. Подспорьем словеснику может служить, кроме произведений святителя, цитированная выше статья Н.Д. Головановой «Златоуст Российской словесности» [3].

Приведем из данной статьи один большой фрагмент, посвященный связи творчества Ф.М. Достоевского с житиями, составленными Димитрием Ростовским:

«Ф.М. Достоевский в своей статье "О безошибочном знании необразованным и безграмотным русским народом главнейшей сущности Восточного вопроса" приводил поразительный пример того, что не читая Четьи минеи, не зная грамоты, люди знают жития: "...по всей земле русской... распространен дух Четьи-Минеи... потому что есть чрезвычайно много рассказчиков и рассказчиц о житиях святых. Рассказывают они из Четьи минеи прекрасно, точно, не вставляя ни единого лишнего слова от себя, и их заслушиваются... Слышал я ... эти рассказы даже в острогах у разбойников, и разбойники слушали и воздыхали... В этих рассказах заключается для русского народа... нечто покаянное и очистительное".

Не потому ли в произведениях как самого Федора Михайловича, так и других русских писателей сильны мотивы покаяния и странничества в поисках Истины? Как известно, Ф.М. Достоевский намеревался перевести Четьи минеи на английский язык, а на русском напечатать их в IV отделе "Читальника", книги для народного чтения. В библиотеке писателя имелось 11 выпусков Избранных житий святых, кратко изложенных по руководству Четьи минеи.

Особенно почитаемыми для Ф.М. Достоевского были образы Алексея человека Божия, преподобного Сергия Радонежского, Марии Магдалины, Марии Египетской. В своем "пятикнижии (романах: "Преступление и наказание", "Подросток", "Идиот", "Бесы", "Братья Карамазовы") он неизбежно обращается к событиям и образам житий святых.

Последнее недописанное произведение "Братья Карамазовы" по жанру должно было быть "жизнеописанием" или "житием вели-

кого грешника". В русле агиографического канона представлена нам и юность Алексея Карамазова, отдаленно напоминающего Алексея человека Божия, святого из жития. Алексей "живет в монастыре и готовится на всю жизнь в нем затвориться", "с ранней юности он был человеколюбом", "между сверстниками никогда не хотел выставиться", "обиды никому не помнил", был "стыдлив и целомудрен".

Переключки романа с житием Алексея человека Божия есть на разных уровнях. После представления героя идет сцена беседы старца с одной из верующих, которая просит помянуть недавно умершего сына Алексея, на что Зосима отвечает:

- Имя-то милое. На Алексея человека Божия?
- Божия, батюшка, Божия, Алексея человека Божия!
- Святой-то какой! Помяну, мать, помяну.

Затем подчеркивается "похожесть" отца Алеши на "древнего римского патриция времен упадка". Как известно, Алексей человек Божий родился в Риме, в богатой и знатной семье. Особое внимание Ф.М. Достоевский акцентирует на молитве Богородице матери Алеши, в житии – это молитва родителей о будущем ребенке. Не случайно обращение к Пресвятой Деве, так как святой подвизается на паперти храма Богородицы. Спустя годы, Пречистая Матерь Божия велит служителю ввести Алексея в этот храм, "ибо молитва его восходит до Бога, и как венец на голове царской, так почитет на нем Дух Святой". Брат Алеши, Дмитрий, также связывает его с этим святым: "Я-то пропал, Алексей, я-то, Божий ты человек. Я тебя больше всех люблю". Кротость, тихость, любовь к людям показаны в романе и через другой образ – старца Зосимы, прототипом которого был другой святой – Сергей Радонежский. Его житие, написанное Епифанием Премудрым, также было включено в Четьи mineи Димитрием Ростовским. Евангельская мысль, которая проходит через житие и произведения Ф.М. Достоевского: "Кто захочет быть старшим, пусть будет меньше всех и всем слуга", ясно звучит и в речи митрополита Димитрия, в Ростов на престол свой пришедшего: "Азь же приидохъ, не да послужите ми, но да послужу вам, по словеси Господню: Хотяй быти, въ вась первый, да будет всем слуга". Из жития преподобного Сергея взят и сюжет с голодным медведем. К образам житий Святителя Димитрия Ф.М. Достоевский обращается и в романах: "Подросток", "Идиот", "Бесы", "Преступление и наказание"» [3].

М.В. Ломоносов, А.С. Пушкин, В.К. Кюхельбекер, И.С. Тургенев, Н.В. Гоголь, Л.Н. Толстой, И.А. Бунин, Б.К. Зайцев, Н.А. Заболоцкий

и другие русские писатели или прямо отзывались с благодарностью об авторе Четъей-Миней, или ссылались на некоторые жития из них, причем неизменно с большим воодушевлением. Тайну действия агиографических произведений святителя Димитрия на души слушателей или читателей открыл нам другой святитель Русской Церкви Игнатий Брянчанинов, заметивший, что они «носят на себе печать благодатного помазания Божия и сообщают это помазание читателям своим... здесь можно почерпнуть много сведений, очень нужных и очень полезных» (цит. по: [3]).

Исследование ещё одной темы в связи с творчеством святителя Димитрия Ростовского можно проводить на уроке по русскому языку в старших классах при изучении проблем стилистики. Впрочем, это может быть и урок литературы, на котором будет уделено большое внимание художественному мастерству святителя Димитрия Ростовского. Это может быть также внеурочное мероприятие, но тема в любом случае будет одна и та же: «Образы проповедей святителя Димитрия Ростовского».

Именно на эту тему мы подготовили урок в 11-м классе в 2015–2016 учебном году. Данный урок (лучше два спаренных урока, как и было в нашем случае) строится в качестве своеобразного лабораторно-практического занятия, на котором учащиеся каждый в «своей» проповеди святителя находит и описывает созданные автором художественные образы. Предварительно учитель сообщает, что все «артефакты» из образной системы Димитрия Ростовского могут быть отнесены к двум видам образов: 1) собственно художественные образы; 2) образы, которые, строго говоря, не являются изобразительным средством, а есть лишь символ некоего предмета, лица или явления духовной жизни, отчасти, может быть, выполняя в каких-то случаях и функцию образа художественного.

Например, в проповеди на Неделю о мытаре и фарисее святитель говорит: «Осуждающий ближнего – это пес лающий. Ведь пес лает на всех прохожих, как на добрых, так и на злых. Кусает пес не только раздражающего и обидящего, но и того, кто никакого зла не сделал ему. Точно так и осуждающий не только повинных какому-либо греху, но и невинных осуждает» [5, с. 19]. Таких примеров можно много найти. Это образы, помогающие прихожанам, слушающим проповедь святителя, лучше увидеть, прочувствовать кого-то или что-то, о ком или о чем ведет речь проповедник. В использовании данного типа образов важна именно эмоциональность, вносимая

сравнением, способность дать работу не столько уму, сколько чувству прихожан. Ведь чувства могут быть не менее, а более убедительными и убеждающими, чем логические построения. Не случайно Господь Иисус Христос прибегал к притчевому изложению Своего благовестия, давая слушателям своим ощутить как некую целостность правду образа. Легко представить себе простолудина, выслушавшего притчу Спасителя и кивающего головой: «Да, это так!». Сопереживание – вот основа восприятия притч.

Второй тип образов в проповедях Димитрия Ростовского есть в большей степени пища для ума: кто что тем или иным символом выражает, какое знание скрыто за символом, как правильно его нужно толковать. По поводу такой интерпретации текстов, в том числе Священного Писания, существуют разные мнения, в том числе и не приемлющие такой символизм. Нравится это кому-то или не нравится, но в жизнь Церкви вошли такого рода образы-символы, например, из Ветхого Завета, воспринимаемые нами как прообразы того и тех, что и кто открывается в Новом Завете. Познавая эти образы, человек, конечно, тоже испытывает эмоции, но несколько иного рода, как радующийся открытию того, что было до сих пор закрыто для разума.

В той же проповеди на Неделю о мытаре и фарисее святитель, продолжая тему фарисеев, осуждающих ближних, говорит: «Но зачем малым змеям или ехиднам уподобляю я род осуждателей и хулителей ближнего? Не ярче ли обнаружу их нрав змеинный, если уподоблю их некоему великому семиглавому змею, хобот которого отторг третью часть звезд небесных?» И святитель ссылается на Откровение Иоанна Богослова и дает наименование всем семи главам сего «великого змия»: «Первая глава змея значит: утаивать и даже не вспоминать добрых дел ближнего...; вторая – осуждать всякое доброе дело ближнего» и т.д., вплоть до седьмой – «...опозорить в конец доброе имя и честь ближнего», и заодно святитель объясняет, что означает отторжение змием хоботом третьей части звезд небесных: «...грех же осуждения погубил, можно сказать, третью часть добродетелей, желавших просиять, как звезды небесные» [5, с. 22–23]. Здесь уже не столько сравнение, сколько символизм, растолкованный святителем для его прихожан: вот, мол, что это за змий о семи головах.

Учащиеся ищут образы в проповедях, классифицируют их, объясняют, высказывают свое мнение. Главное – они видят пропо-

ведь с неожиданной для многих стороны – художественного мастерства – и впредь окажутся более внимательными и вдумчивыми слушателями и читателями проповедей. Далее, творческая личность одного из выдающихся иерархов Русской Церкви представится им более полной, чем прежде, и, наконец, они узнают кое-что немаловажное из истории богословия и собственно истории Церкви. Именно для лучшего выполнения последней задачи к дидактическим материалам этого урока позже мы прибавили чтение отрывков из нового труда митрополита Илариона (Алфеева) «Иисус Христос. Жизнь и учение».

В главе «Источники» митрополит Иларион дает обзор истории интерпретации евангельских текстов, разделяя ее на несколько периодов, и достаточно подробно останавливается на одном из начальных периодов – аллегорической традиции толкования Евангелия [8, с. 216]. Родоначальники этого метода исходили «из представления о наличии двух уровней в Писании – буквального и духовного – и о необходимости в каждом слове Писания усматривать некий аллегорический, символический смысл» [8, с. 218].

Митрополит Иларион отмечает, что такой метод «современному читателю может показаться бесполезным и бессмысленным», однако такова была в те времена культурная традиция [8, с. 218–219]. Близок к этому методу типологический способ толкования Ветхого Завета, а «начало ему положено Самим Иисусом, Который сказал о Ветхом Завете: Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют обо Мне (Ин. 5:39)» [8, с. 223–224]. В эпоху Вселенских Соборов к двум названным методам прибавилось анагогическое толкование Евангелия, то есть такое, при котором в Писании ищут подтверждение догматическим истинам [8, с. 225].

Возвращаясь к творчеству святителя Димитрия Ростовского, зададимся вопросом: вправда ли поиски скрытых смыслов стало трудом напрасным и ныне совершенно устаревшим и никому не нужным? Нет, это не так. Дело в том, что, как пишет митрополит Иларион (Алфеев), все первоначальные истолкования Писания – типологическое, аллегорическое и анагогическое – сохранились в богослужении Православной Церкви. «Главная цель чтения Писания за богослужением – помочь верующим стать участниками описанных в нем событий, приобщиться к опыту библейских персонажей и сделать его своим собственным опытом» [8, с. 227–228]. Именно этого эффекта и добивался святой проповедник, ибо евангельский текст

в его толкованиях получал духовную глубину, а эта глубина, в свою очередь, помогала углубить и расширить духовность прихожан.

Читая размышления митрополита Илариона о современной ситуации с изучением Писания, приходишь к мысли, что нынешний период есть период некоего возрождения такого подхода, когда Евангелие воспринимается – в отличие от тенденций XX в. Запада – как текст, продолжающий «свою жизнь не в качестве мертвого музейного экспоната, а в качестве живого источника веры и нравственности» в Церкви [8, с. 236]. Исходя из такого подхода, труды святителя Димитрия Ростовского с их особенностями истолкования Писания могут получить как бы новую жизнь на том простом основании, что они были частью жизни Церкви и теперь через три столетия не утратили способности быть частью жизни православного человека.

Таким образом, исходя из вышеизложенного, можно отметить следующее. Жизнь и литературное наследие святителя Димитрия Ростовского представляет собой большой континент в православии. Всего, сотворенного святителем, много, и оно высочайшего качества во всех отношениях, к тому же разнообразно по духовно-нравственной проблематике и литературно-церковным жанрам, так что позволяет создать большую, цельную и длительную по времени осуществления систему учебно-воспитательной работы в школе, рассчитанную на весь учебный год.

Четгы минеи, проповеди и житие самого святителя Димитрия представляют собой своего рода дидактический материал, который, однако, должен быть учителем, подготовлен для восприятия его учениками соответствующих возрастных групп. Адаптация будет тем глубже и обширнее, чем младше дети. В 10-м –11-м классах можно организовывать настоящие исследовательские работы с текстами святителя, как было это показано выше.

Формы представления жития святителя и его текстов могут быть разнообразны, что дает большой простор для творчества как учителя, так и учеников, однако важно, чтобы было стремление выполнять общественно значимый труд. Имеется ввиду следующее: все знания, добытые учениками, занятыми непосредственно в проекте «Димитровские чтения круглый год», должны быть использованы в миссионерских мероприятиях, как минимум, среди сверстников. «Димитровцы» понимают изначально, что трудятся они не только и не столько для расширения своего кругозора, сколько для православия и православных.

Святейший Патриарх Кирилл в Спасо-Яковлевском Димитриевом монастыре, где покоятся святые мощи Димитрия Ростовско-

го, на праздновании 300-летия кончины святителя сказал, что в свое время «влияние святителя Димитрия было так велико и так сильно, что оно действительно осуществляло перемены в сердцах людей» [9]. В этом все дело и на это надежда тех, кто сегодня прибегает к благодатным трудам святителя, желая передать его пастырское воздействие на сердца наших современников.

Творческому активу проекта необходимо осознавать, что своей деятельностью они продолжают многовековые традиции Церкви и дают второе дыхание трудам святителя Димитрия Ростовского в изменившихся условиях жизни христиан. Само обращение к его творчеству характеризует наше время, как такое, в котором Русская Церковь получает новые возможности для развития православной культуры, чем она и пользуется.

Прочитываемая в начале нашего материала мысль инока Всеволода (Филиппева), насельника Джорданвилльского монастыря, подкрепляется им таким образом: «Внимание "обыкновенного" православного христианина сосредоточено на его светской жизни, в которой православие занимает такое же "почетное место", какое отводится на книжной полке красивой старинной книге на неизвестном языке» [1, с. 469]. Это сравнение применимо буквально к многочисленным переизданиям в постсоветское время трудов святителя Димитрия Ростовского. Тома «Четыи минеи» в красивейших переплетах украшают полки домашних и церковных библиотек, но не украшают души своим содержанием, ибо оно не переходит в эти души и не сподвигает их на внутреннее делание.

Ясно, что для овладения духовными богатствами православия потребен труд, и порой нелегкий, а главное, постоянный, день за днем и год за годом. Нам представляется, что обрисованный выше проект имеет задачу не только открыть духовные богатства нашей веры и любви, но и помочь православным школьникам выработать привычку к такому труду – труду по освоению духовных богатств – и вкусу к такой пище – Хлебу Небесному.

В заключение необходимо отметить, что произведения святителя Димитрия Ростовского вобрали в себя многовековой опыт очень многих церковных деятелей. Точно так же теперь мы, ныне живущие православные, совместными усилиями собранное святителем в его книги, как пчелой со многих цветов в восковые соты, должны творчески переработать, найдя способы и средства сделать его духовный мед полезным и интересным для молодежи. В основе произведений святителя Димитрия лежит труд многих православных, и мы – все, кто желает, – должны вместе как бы воскресить эти произведения к новой жизни в Русской Церкви и в русском народе.

Библиографический список

1. Инок Всеволод (Филипьев). Святорусское откровение миру: избранные статьи / инок Всеволод (Филипьев). – 2-е изд., испр. и доп. – Джорданвилл : Братство преп. Иова Почаевского; М. : Паломник, 2005. – 474 с.

2. Указ Императрицы Елизаветы. Именной, объявленный Военной Коллегии изъ учрежденной при Высочайшемъ Дворѣ Конференци. – Объ именованіи строящагося на Дону укрѣпленія крѣпостію Святаго Дмитрія Ростовскаго. 6 (17) апреля 1761 года [Электронный ресурс] // Runivers.ru: Интернет-портал «Автономной некоммерческой организации по созданию, поддержке и развитию историко-культурной электронной энциклопедии и библиотеки «Руниверс». – URL: <http://www.runivers.ru/bookreader/book9823/#page/690/mode/1up> (дата обращения: 22.10.2018).

3. Голованова Н.Д. Златоуст Российской словесности. Святитель Димитрий, митрополит Ростовский [Электронный ресурс] / Н.Д. Голованова // Ростовский кремль – сайт государственного музея-заповедника. – URL: <http://www.rostmuseum.ru/Publications/Publication/206> (дата обращения: 22.10.2018).

4. Друг всех святых. Год со святителем Димитрием Ростовским. Православный календарь на 2016 год / сост. А. Плево. – М. : Изд-во Сестричества во имя святителя Игнатия Ставропольского, 2015. – 368 с.

5. Проповеди и поучения святителя Димитрия Ростовского. – Киев : Общество любителей православной литературы; Изд-во имени святителя Льва, Папы Римского, 2007. – 728 с.

6. Святитель Димитрий Ростовский. Рождественская драма / святитель Димитрий Ростовский // Русские драматические произведения 1672–1725 гг. – СПб., 1874. – Т. 1. – С. 339–399.

7. Шляпкин И.А. Святитель Димитрий Ростовский и его время (1651–1709) / И.А. Шляпкин // Записки историко-филологического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета. Часть XXVI. – СПб, 1891. – 460 с.

8. Митрополит Иларион (Алфеев). Иисус Христос. Жизнь и учение : в 6 кн. / митрополит Иларион (Алфеев) // Начало Евангелия. – М. : Изд-во Сретенского монастыря; Эксмо; Общецерковная аспирантура и докторантура, 2016. Кн. 1. – 800 с.

9. Первосвятительское слово Святейшего Патриарха Кирилла, произнесенное 4 октября 2009 г. в день памяти святителя Димитрия Ростовского, в год 300-летия его кончины [Электронный ресурс] // Спасо-Яковлевский Димитриев монастырь в Ростове Великом – сайт монастыря. – URL: <http://www.rostov-monastir.ru/category/slovo-svjatejshego-patriarha-kirilla> (дата обращения: 22.10.2018).

*Н.А. Полторак
методист, педагог дополнительного образования
муниципального бюджетного учреждения
«Центр дополнительного образования детей»;
С.В. Лаптева
педагог гимназии
Донского государственного технического университета*

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ЛИЧНОСТИ ЧЕРЕЗ КОММУНИКАТИВНУЮ КОМПЕТЕНЦИЮ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ, СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Представлены сведения о духовно-нравственном воспитании личности в современной системе образования. Раскрываются такие понятия, как: коммуникация, коммуникативная компетенция, духовность, нравственность, духовно-нравственное развитие.

Ключевые слова: *социологическое исследование, Россия, духовно-нравственная личность, законодательная база, фундаментальное образование, педагогическое сообщество, комплексный и системный подход, преемственности образовательных и воспитательных традиций.*

*N.A. Poltorak
methodist, teacher teacher of additional education
municipal budget institution
«Center of additional education of children»;
S.V. Lapteva
teacher of the gymnasium
Don state technical university*

SPIRITUAL AND MORAL COMPONENT OF PERSONALITY THROUGH COMMUNICATIVE COMPETENCE IN MODERN RUSSIA, SOCIOLOGICAL ANALYSIS

In article will raise the question of spiritual and moral education of the personality in a modern education system. Concepts reveal: communication, communicative competence, spirituality, morality, spiritual and moral development.

Keywords: *sociological research, Russia, spiritual and moral personality, legislative base, fundamental education, pedagogical community, integrated and system approach, continuity of educational and educational traditions.*

Современная эпоха, ведущая свое летоисчисление от великой Октябрьской революции, наполнена глубинными переменами

в судьбах человечества. Она отличается высокими темпами прогресса и техники, большим увеличением энергетических, производственных и транспортно-коммуникативных возможностей, общим подъемом культуры и скачек объема информации – все это существенно сказалось на характере человеческого труда, на способах включения в него, участия в нем каждого.

Никогда не были столь высоко ценимы человеческая жизнь, человеческая индивидуальность, ее неповторимость, уникальность, творческий потенциал, как в наше время. Никогда не было столь значимо умение каждого включаться в общую дружную работу, считаться с мнением и волей других, налаживать гармоничное плодотворное сотрудничество. Современная модель мира настолько разнообразна и богата, что навряд ли кому-то удастся возвратиться человека к растительному, неосмысленному существованию, к состоянию покорного, некритического поглощения всего того, что ему предлагается. Личность, которая хоть раз наполнила свои легкие духом культуры православия, семейными традициями и морально-нравственными ценностями, уже не успокоится, будет неудержимо стремиться заполнить пространство трудом и знаниями. Позитивно настроенная молодежь занимает активную жизненную позицию, так как обладает историческим сознанием, умеет реально оценивать прошлое (изучив документальную литературу, а не вырванные из контекста фразы), действовать успешно в настоящем, смело глядеть в будущее, поскольку строит его по-своему, научно обоснованному плану.

В главе 3 Конституции РФ «Социальное развитие и культура» статья 20 гласит: «В соответствии с коммунистическим идеалом "Свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех" государство ставит своей целью расширение реальных возможностей для применения гражданами своих творческих сил, способностей и дарований, для всестороннего развития личности».

Обращаясь к древним философам, а именно к разговору Сократа и Продика (сценичный антипод Сократа), необходимо отметить, что «...прожить жизнь не размышляя, основывая свои решения и поступки на мнении других, не утруждая свой разум трудными вопросами бытия, конечно, лучше и спокойнее, чем мучиться в поисках истины и задавать бесконечный вопрос "почему?"». В сократовском понимании умение размышлять – это способность, потенциально заложенная в каждом из нас, ибо каждый должен научиться владеть своим умом, своим духом, чтобы извлекать истину. К такому

выводу философ пришел благодаря эллинской мудрости «Познай самого себя!». Не нужно думать, что это не касается нас – современников, разве не просматривается полуобразованность, особенно заметная на фоне IT-технологий, но речь не о технологиях, а об образовательном цинизме (не о том, как и где учился), а об отношении к науке, способности мыслить самостоятельно, творчески. Характерный признак современной полуобразованности – ежедневное впитывание разной информации, которая оседает в памяти без соответствующей обработки мыслью. Здесь не качество самостоятельно переработанной информации, включенной в систему накопления знаний, а количество лишь внешне, поверхностно усвоенных данных оказываются мерилем умственной развитости, интеллектуальности молодежи.

Ошибочно мнение, что нынешняя молодежь умнее предыдущей, вспомним тезис Гераклита: «многознание не научает быть умным». Современные дети, бесспорно, информированнее нас, но из этого не следует, что они умнее. Полуобразованность – это определенный принцип поведения мышления, сколько угодно «образованного», но начисто лишено навыков совместного искания истины, самоуверенного, несамокритичного и поэтому всегда категоричного. Невежество «по рождению» не идет ни в какое сравнение с невежеством «образованным». Разница между кажущейся и подлинной образованностью начинается в том момент, когда овладение «готовыми» знаниями, добытыми предшествующими поколениями, перестают быть самоцелью («ученичеством»), и не обладание истиной, а способ ее отыскания, обнаружение становится лейтмотивом процесса познания. Ведь «учиться» (это не процесс обучения) означает мыслить, превращаться в мыслящего человека, движимого неудовлетворенной потребностью познать окружающий мир и самого себя с помощью разума. Разум дан человеку для того, чтобы проникнуть в суть вещей, в смысл, который скрыт. Сила разума заключается в активной всеобщности, следовать которой и значит, быть разумным.

Исследуя поведение молодежи, задача педагогов – не научить как жить, ибо жить по-человечески – это искусство, труднейшее умение поступать одновременно целесообразно и нравственно. Для того чтобы жить нравственно, нужно знать природу добра и зла, иметь понятия о долге, доблести, справедливости, самоотверженности и самоотдаче.

Россия в XXI в. также остро нуждается в сосредоточении своих сил, как это было и ранее, на протяжении всей отечественной истории. Память о великих предках – святых угодниках Божьих, военачальниках – полководцах, государственных мужах – подвижниках, литераторах – пророках, обращение к ним в трудные минуты придают нам силы жить и сохранять Россию даже в самые трагические времена. Эта чудодейственная связь поколений и времен соединяется через слово, через нашу великую русскую литературу, ибо мы русские – народ слова.

Мы часто употребляем выражение «Святая Русь» и, наверное, правильно понимаем мистическую суть его, но знаем также и то, что Родина и народ наш нередко в своей истории погружался в такие дебри безбожия, анархии и смуты, междоусобицы и братоубийственного греха, что казалось, дальнейшего пути к спасению нет и вряд ли можно дальше надеяться на продление милости Божией.

Но любовь Господня к нам чадам своим не оскудевала и не раз воскрешала наш народ и Отечество к спасительному бытию. Россия хотя и грешна, но и каялась всенародно, спасалась по молитвам сонма своих святых, ибо всегда знала и боялась Бога, искала и ищет любви Господней, что помогает ей существовать и донныне [4].

Душа человека русского по природе христианка, но свой осознанный путь к православию делает не без терний и сомнений. Отметим и атмосферу отчужденности, покинутости в детстве в семье, а позднее – в молодом возрасте, где христианские добродетели невысоко ценятся, зато эгоизм и самонадеянная гордыня есть в чести.

Формирование духовно-нравственных ориентаций молодежи в системе образования является актуальной задачей. От ее решения во многом зависит состояние общественной морали, социальных, межэтнических и межконфессиональных отношений в стране. Воспитание у молодежи устойчивых нравственных убеждений, основанных на исторических, культурных, духовных ценностях многонациональной России, позволяет нам говорить об стабильности и успешном развитии страны, для этого необходимо укреплять авторитет Российского государства в мире.

Духовно-нравственное воспитание личности (в возрасте от 5 до 17 лет) должно проводиться на основе поддержания гуманистических ценностей, приоритета семьи, уважения к старшему поколению и служению Отечеству. Это возможно при условии соблюдения конституционных гарантий свободы, совести, вероисповедания, а также духовных ценностей и идеалов, образа жизни.

Проведя социологическое исследование, в котором принимали участие педагоги общеобразовательных школ, педагоги дополнительного образования и воспитатели детских садов Октябрьского района г. Ростова-на-Дону, выявлено беспокойство педагогического сообщества о нарастании внедрения в образовательный процесс социальных технологий, направленных на переформатирование духовно-нравственных мироощущений, миропонимания, мировосприятия, семейных ценностных ориентиров, детско-родительских отношений, системы взаимодействия семьи и общества, под лекала «нового мирового порядка». Повсеместное применение этих технологий наносит урон духовной незащищенности страны, целостности традиционных ценностей [3].

Обращаясь к законодательной базе, а именно к Конституции РФ, федеральным законам № 273-ФЗ, № 125-ФЗ, Указу Президента РФ «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации до 2020 года», можно отметить, что формирование системного и комплексного подхода в области сохранения и укрепления духовных ценностей необходимо осуществлять, опираясь на нормативные документы. Такие подходы можно применять на основе единого (неразрывного) процесса образования и воспитания, преемственности образовательных и воспитательных традиций, опираясь на опыт Царской России и педагогический опыт Советского Союза.

Участники образовательного процесса (педагоги, воспитатели, учащиеся и обучающиеся, а также их родители) считают необходимым:

- 1) пересмотреть концепции дошкольного, школьного и дополнительного образования, направленной на «выращивание потребителя» с клиповым мышлением;

- 2) вернуться к классической образовательной и воспитательной традиции, основанной на служении «Отечеству»;

- 3) ввести запрет на использование эфирного времени в СМИ и электронных средствах массовой информации, для трансляции программ, пропагандирующих распад личности, деградацию общества;

- 4) восстановить значение русского языка и литературы во всех учебных заведениях страны не ниже русской классической школы, сделать обязательным экзамен по русскому языку для всех абитуриентов без исключения.

В современной России развитие личности с духовно-нравственными составляющим возможно с точными координатами, с ясно сформулированными компетенциями. Содержание духовно-

нравственных компетенций являются неотъемлемой частью знания о духовных законах, применение их на практике. Реализация этих компетенций дает возможность не только нашим детям, но и взрослым понять процесс взаимодействия друг с другом, оценить всю важность и смысл бытия [2].

Что представляют собой эти термины?

Коммуникативная компетенция – это сочетание навыков успешного общения и взаимодействия одного человека с другими. К этим навыкам относятся грамотность речи, владение ораторским искусством и способность наладить контакт с разными типами людей.

Компетенция – это содержательный компонент такой способности в виде знаний, навыков и умений, приобретаемых в ходе обучения. Однако А.В. Хуторской понимает компетенцию как совокупность взаимосвязанных качеств личности, задаваемых по отношению к определенному кругу предметов и процессов.

Духовность – это качественная характеристика сознания и самосознания личности, отражающая целостность и гармонию внутреннего мира.

Понятие духовности – это проявление состояния человека, через возможность внутреннего роста с раскрытием своего потенциала, который дает возможность обрести желание творить.

Условием духовного роста является нравственное самоопределение и нравственное перерождение человека. Нравственность – набор нравов. Нрав – способ поведения. Нравственность лежит в сфере деятельности человека и есть исполнение правил поведения в обществе.

Нравственность – это индивидуальная форма существования морали общества, внутренний закон человека (который не может существовать без нравственного сознания), побуждающий его соотносить свои действия и поступки с общественными нормами.

Рассуждая о современных безнравственных тенденциях развития общества, важно задуматься, что бы нам сказали наши предки, увидев плоды современной жизни: как бы святитель Тихон, Патриарх Московский и всея Руси охарактеризовал перманентные реформы в образовании, закрытие сельских школ, переход на Болонскую систему, внедрение ювенальной юстиции, что бы он сказал, увидя учебники, по которым учатся современные дети, каково было бы его мнение о нормализации девиаций; как бы святой благоверный Великий князь Александр Невский боролся с терроризмом, ростом преступности, коррупции, как бы реагировал на санкции против России; что бы сказал преподобный Сергей Радонежский по поводу всевоз-

растающего пьянства и наркомании, однополых браков, движения чайлдфри и эфтоназии? Как бы наши предки ответили на вопрос, что нам (педагогам) нужно сделать, чтобы восполнить пробел (gap), образовавшуюся и продолжающуюся углубляться научную, образовательную и воспитательную брешь?

Духовно-нравственное развитие – это внутренняя работа самосозидания и саморазвития (духовная реальность), которая проявляется в поступках и в поведении, в отношении к себе и к окружающим, в акмеологичности личности, то есть устремленности достижения вершины духовного саморазвития [1].

Развитие духовно-нравственной компетентности происходит на основе индивидуально-личностного развития, приобретения социального опыта, наличия нравственного примера (родителей, педагога), внедрения в процесс обучения интегрированных программ образования, построенных на основе духовно-нравственных общечеловеческих ценностей. Т.А. Флоренская, описывая диалог как духовно ориентированный метод, указывает о необходимости «доминанты на другом», как свойстве личности и особенности мировосприятия [4]. Только преодолевая эгоцентрическую установку может родиться общечеловеческая, универсальная точка зрения, родственная и понятная всем. Это точка, в которой сходятся бесчисленные оси индивидуальностей.

Развитие духовно-нравственной компетентности – это последовательное расширение и укрепление ценностно-смысловой сферы личности, усвоение базовых национальных и религиозных ценностей, сознательное развитие на основе традиционных моральных норм и нравственных идеалов отношения к себе и к другим людям, к государству и миру в целом; реализуется средствами образования в процессе организованного образовательного процесса. Духовные истоки нравственности лежат в сфере любви к человеку, благоговения перед жизнью и высшими ценностями.

С целью развития духовно-нравственной компетентности средствами образования важно разрабатывать методологическое ядро повышения качества образования:

– интегрированные образовательные авторские программы дисциплин, обеспечивающие полноценную и последовательную идентификацию будущего профессионала с семьей и культурно-религиозным сообществом, с историей России и ее полиэтничной, многоконфессиональной средой;

– спецкурсы и дисциплины по выбору, развивающие у учащихся любовь к Родине и патриотизм, готовность и способность к мирному диалогу с мировым сообществом;

– программы воспитательных мероприятий с целью развития эмпирической стороны духовно-нравственной компетентности в процессе обучения.

Образование основано на духовно-нравственном воспитании и решает важнейшую задачу упрочения российской государственности посредством приобщения подрастающего поколения к традиционной культуре как высшему проявлению духовности и образованности народа. Взаимодействие образования с духовно-нравственным воспитанием на основе традиционной культуры есть фундаментальное образование.

Библиографический список

1. Манойлова М.А. Духовно-нравственная компетентность в условиях внедрения ФГОС ВПО / М.А. Манойлова // Психологическое сопровождение процесса внедрения федеральных государственных стандартов в учреждениях образования: материалы VII областной науч.-практ. конф. – Псков : ПОИПКРО, 2013.

2. Низаева Л.Ф. Коммуникативная компетенция: сущность и компонентный состав [Электронный ресурс] / Л.Ф. Низаева // Молодой ученый. – 2016. – № 28. – С. 933–935. – URL: <https://moluch.ru/archive/132/37125/> (дата обращения: 08.10.2018).

3. Швачкина Л.А. Современное состояние и тенденции развития сельских территорий в Российской Федерации (по материалам с. Анастасьино Саратовской области) / Л.А. Швачкина, Н.А. Захарченко, Ю.А. Бирюкова. – Шахты : ИСОиП ДГТУ г. Шахты, 2017.

4. Флоренская Т.А. Метод духовно ориентированного диалога: теория и практика / Т.А. Флоренская // Живая вода: научный альманах. Православие. Педагогика. Психология. Вып. 11. – Калуга : Калужский государственный институт модернизации образования, 2012.

*Иеромонах Герман (Погорелов)
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета;
О.Н. Енина
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета*

АПОФАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ И ДУХОВНО-АСКЕТИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ В ПРАВОСЛАВНОМ ХРИСТИАНСТВЕ

Раскрывается апофатический характер восточно-христианского богословия и его связь с мистическим опытом Церкви. Выявляется фундаментальное различие между естественным рациональным познанием, характерным для философской традиции, и опытным духовным познанием, как приобщением нетварным энергиям Божиим в контексте духовно-аскетических практик православного подвижничества.

Ключевые слова: *апофатическое богословие, исихазм, православное предание, богопознание, паламитские споры, духовная жизнь Церкви, духовно-аскетические практики, догматы веры.*

*Hieromonk Herman (Pogorelov)
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university;
O.N. Enina
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university*

АРОPHATIC THEOLOGY AND SPIRITUAL-ASCETIC PRACTICES IN ORTHODOX CHRISTIANITY

This article reveals an apophatic character eastern christian theology and its connection with the mystical experience Churches. The fundamental difference between the natural rational knowledge, characteristic of the philosophical tradition and experienced spiritual knowledge, as an attachment to the uncreated energies God in the context of the spiritual and ascetic practices of the orthodox asceticism.

Keywords: *apophatic theology, hesychasm, orthodox Tradition, knowledge of god, the palamitic disputes, the spiritual life of the Church, spiritual and ascetic practices, dogmas of faith.*

Церковное предание православного христианства изначально являет собой опыт жизни в Боге, а не сумму знаний, оформленных в различных текстовых источниках (церковных документах, наставлениях святых отцов, богослужебных текстах и др.). В.Н. Лосский в своей статье «Предание и предания», размышляя о том, что Предание не является альтернативным источником знаний о Боге (наряду со Священным Писанием), а предстает самой стихией жизни Церкви, писал: «В том многообразии значений, которые мы можем найти у отцов первых веков, Предание иногда трактуется как учение, которое остается тайным, и во избежание профанации тайны непосвященными, не разглашается... "сохраненные в молчании и тайне предания", которые Василий Великий противопоставляет проповеди, наводят на мысль о словах, сказанных "во тьме", "на ухо", "в сокрытых келлиях", но которые при свете "будут проповеданы на кровлях" (Мф. 10:27; Лк. 12:3)» [1]. Жизнь Церкви во всем многообразии ее форм остается в своем основании таинственной и непостижимой. Именно Таинства составляют сердце церковного бытия и потому христианский опыт – это опыт мистический по определению и не может быть рассмотрен только как мировоззрение, как нравственные принципы или система аскетических техник.

Говоря о таинственной стороне церковного предания в его вероучительном и духовно-аскетическом измерениях, важно остановиться на таких понятиях, как «апофатическое» богословие и практика «безмолвия», прояснив каждое из них и наличие связи между ними.

Несмотря на то, что первый век христианства был временем апостольской проповеди и миссионерской деятельности по распространению веры, с момента своего возникновения Церковь жила сознанием «великой тайны благочестия: Бог явился во плоти» (1Тим. 3:16). Превышающее всякое человеческое разумение и возможность рационального постижения событие Боговоплощения, а также тайна бытия Святой Троицы стали краеугольными камнями святоотеческой борьбы с ересями в стремлении сохранить их верное догматическое понимание. Несколько веков сложнейшей интеллектуальной борьбы за чистоту православного вероучения показали, насколько трудным является выражение человеческим языком Божественных тайн.

В процессе становления православного богословия появился термин «апофатическое» (отрицательное) богословие, которое противопоставлялось «катафатическому» (положительному) богословию. Богопознание в отличие от познания любых явлений и вещей тварной

реальности превышает возможности человеческого разума, так как человек, будучи сотворенным «по образу и подобию Божию», может познавать Бога в Его проявлениях, но не может познать Его сущности.

Сам термин «апофатическое богословие» вводит автор, вошедший в святоотеческое предание под именем Дионисий Ареопагит (в современной литературе группу этих сочинений именуют «Ареопагитики», а самого автора Псевдо-Дионисий): «Вводя этот термин в христианский богословский лексикон, святой Дионисий стремился подчеркнуть несоизмеримое превосходство Божества над созданным Им миром, хотел указать на пресущественность и сверхбытие как особенность Божественной жизни» [2]. Отрицательное богословие является отражением таинственной основы церковной жизни и является ее единственно возможным выражением. Путь Богопознания, с точки зрения святых отцов, лишен перспективы философских изысканий и рациональных умствований, так как сам предмет познания превышает всякую рациональность. В своей работе «Апофаза и троическое богословие» профессор В.Н. Лосский дает следующее определение апофатическому методу богословия: «Апофатический (или негативный) путь Богопознания есть мысленное восхождение, постепенно совлекающее с объекта познания все его положительные свойства, дабы совершенным незнанием дойти в конце концов до некоторого понимания Того, Который не может быть объектом знания» [3]. Апофатизм характерен для святоотеческого предания и образа мысли большинства христианских богословов с первых веков. Он выражает своего рода смиренное признание невозможности выразить на человеческом языке Невыразимого. Так называемые апофатические сущностные свойства Божии описывают Творца как Нетварного, Бесконечного, Вездесущего, Вечного – все эти понятия не находят подтверждения в опыте тварного, ограниченного в пространстве и времени человеческого существования. И, следовательно, остаются непостижимыми для человеческого разума. В богословской перспективе апофатический подход к Богопознанию связан с некоторой амбивалентностью и характеризует православное вероучение в целом: «Апофатизм, как переход за пределы всего тварного, вписан в самую парадоксальность христианского Богооткровения: Бог трансцендентный становится миру имманентным, но в самой имманентности Своей икономии, завершающейся воплощением и смертью на Кресте, Он открывает Себя трансцендентным и онтологически от всякого тварного бытия независимым» [4]. С этой

амбивалентностью связана догматическая формула Халкидонского Собора, описывающая соединение Божественной и человеческой природ во Христе как «неслитно, неизменно, нераздельно неразлучно», тем самым вновь подчеркивается благоговение перед тайной Боговоплощения и ее непостижимости. Подобный амбивалентный характер, отражающий православное учение об «общении свойств Нетварной Божественной и тварной человеческой природ во Христе» находит отражение в православной гимнографии и богослужебной практике. Тропарь 15-го антифона Великого Пятка в поэтической форме передает непостижимость событий Страстной Недели: «Днесь висит на древе, Иже на водах землю повесивый; венцем от терния облагается, Иже Ангелов Царь; в ложную багряницу облачается, одеваяй небо облаки; заушение прият, Иже во Иордане свободивый Адама; гвоздьми пригвоздися Жених Церковный; копием прободеса Сын Девы. Поклоняемся Страstem Твоим, Христе. Поклоняемся Страstem Твоим, Христе. Поклоняемся Страstem Твоим, Христе. Покажи нам и славное Твое Воскресение». Это церковное песнопение выражает догматические истины Халкидонского Собора и благоговейно описывает кульминацию Божественного кенозиса. Православная Церковь не просто выражает догматы веры, создавая границы для мировоззрения верующего человека, но и закладывает своеобразные координаты в литургическое бытие, в котором человек таинственно приобщается Богу и познает Его в богослужебной практике: «Божественная литургия есть воистину дар Святого Духа вам, людям. Это – тайноводство Духа, способ откровения Бога и всего Небесного. На литургии нет ничего, что бы ни являлось откровением Божества и Божественных энергий Святой Троицы» [5]. Весь строй церковной жизни, богослужение, догматы веры и духовная жизнь устроены так, что апофатический путь богопознания и благоговейное прикосновение к тайне бытия Божия являются фундаментом жизни православного человека.

В церковном опыте органически взаимосвязаны все его элементы – богословие, духовно-аскетические практики, участие в богослужении и Таинствах Церкви. Нет ничего автономного, все подчинено единственной цели – соединению с Богом и содействию обожения человека как цели христианской жизни. Известный подвижник благочестия и богослов XX в. архимандрит Софроний (Сахаров) писал: «Трех вещей я не понимаю: 1) адогматической веры; 2) бесцерковного христианства; 3) безаскетического христианства.

И сии три: Церковь, догмат и аскетика (то есть христианский подвиг) – для меня единая жизнь» [6]. Взаимосвязь богословия и мистического опыта подчеркивает профессор В.Н. Лосский, говоря о цели интеллектуальной борьбы за догматы веры на Вселенских Соборах, как о стремлении святых отцов оградить полноту опыта богообщения от еретических и духовных искажений [7].

Тема теснейшей связи между апофатическим богословием и духовно-аскетическими практиками, так или иначе, затрагивается во многих святоотеческих наставлениях с древнехристианских времен. В творениях православных подвижников благочестия существует много поучений на тему духовного познания и его принципиальной инаковости по отношению к рациональному исследованию с опорой на разум, не преображенный благодатью Божией. В частности, преподобный Исаак Сириен в своих наставлениях регулярно возвращается к теме различия между душевным, духовным и сверхъестественным ведением, показывая, что первые два принципиально отличаются от последнего: «А ведение, подаваемое Божественною силою, именуется сверхъестественным; и оно паче неведомо, и выше ведения» [8]. Весь строй духовной жизни святой Исаак представляет, как некое отречение от естественных стремлений человеческой души познать Бога и Его волю, опираясь на свои природные силы и возможности. В другом поучении подвижник пишет о необходимости отречения от самопопечения, чтобы дать воле Божией направлять человека на путь спасения: «И еще молись, чтобы не ослабеть. Сподобишься же этого, если прежде с верою понудишь себя попечение свое возвергнуть на Бога, и свою попечительность заменить Его промышлением. И когда Бог усмотрит в тебе сию волю..., тогда вселится в тебя оная неведомая сила и ощутительно почувствуешь, что с тобой, несомненно, сила...» [9]. Подвижники благочестия, отречшиеся от мира и взывавшие уединения и безмолвия, шли по пути духовного преуспевания, совлекаясь всего тварного ради созерцания Бога. Этот духовно-мистический опыт, сопряженный с аскетическими практиками и внутренним молитвенным деланием, постепенно вырос в определенную культуру, получившую именование исихазма (священного безмолвия). Именно в исихазме, основным выразителем которого стал византийский святитель XIV в. Григорий Палама, прослеживается органическая связь опытного богопознания, с характерным для него отречением от естественного ведения разума, и апофатического богословия, выражавшего учение о возможности соединения с Богом посредством нетварных Божественных энергий и познания Его. В.Н. Лосский писал о преемственности между учением

Псевдо-Дионисия Ареопагита и развитием его идей в поздневизантийском богословии: «Учение о проявлении Бога в Его «динамис» (силах), предполагающих различие между непознаваемой сущностью и ее природными исхождениями, или энергиями..., это дионисиево различие послужит догматической основой для учения о видении Бога в позднейшем богословии, преимущественно у богословов XIV в.» [10].

Противостоящая святителю Григорию Паламе партия анти-исихастов во главе с философом Варлаамом Калабрийским олицетворяла собой интеллектуалов начавшейся эпохи Возрождения. Столкновение двух подходов к вопросам познания Бога было не просто профессионально обусловлено или свидетельствовало о некотором непонимании языка друг друга. Это различие в познавательных установках возвращало данный спор к истокам фундаментального различия между философским подходом к рациональному исследованию различных явлений тварного мира и христианским «деятельным любомудрием», отрекающимся от опоры на сугубо естественные возможности человеческого познания ради стяжания через приобщение благодати Святого Духа, «ведения Бога». Столкновение этих установок, их непримиримость связаны еще и с тем, что богословские дискуссии для святителя Григория Паламы являлись выражением желания защитить опыт священного безмолвия и саму идею обожения, тогда как для последователей Варлаама Калабрийского эти теологические дебаты были лишь своеобразной интеллектуальной гимнастикой и практикой ораторского искусства. Итогом полемики стал созыв Константинопольского Собора в 1341 г., на котором основным вопросом для рассмотрения была догматическая рефлексия на тему «реальности мистического опыта, возможности познания Бога, о природе этого познания-ведения и, наконец, о природе благодати и опытного восприятии ее». Именно догматическое осмысление православного мистического опыта и ясное церковное понимание их органической связи вызвало столь бурное отторжение сугубо философских попыток варлаамитов приблизиться к тайне бытия Божия и отвержения возможности Богопознания через опытное приобщение нетварным Его энергиям. Современный греческий богослов Панайотис Христу так подытоживает смысл апологии священнобезмолствующих: «Люди, которые очистили себя, могут по благодати высочайшего духовного дара видеть Божественный свет, так же, как и апостолы видели этот свет на Фаворе. И хотя этот свет назван символом, он свойствен Божественной природе и не существует отдельно от Него; другими словами, это и есть нетварное действие Бога».

Церковь, утвердившая учение святителя Григория Паламы, фактически утвердила возможность сверхъестественного богопознания, которая была озвучена не раз в тех или иных святоотеческих сочинениях, но получила статус соборного постановления только в XIV в. В этих постановлениях отразился опытный характер православного богословствования и его преимущественно апофатический характер, противопоставляемый рациональному интеллектуализму философов и схоластов позднего средневековья и начала эпохи Возрождения. Защита веры в лоне Православной Церкви протекала как защита возможности подлинного соединения с Богом и понимания тесной связи спасения и обожения во Христе. В этом контексте аскетическая традиция восточно-христианских подвижников с их учением о сверхъестественном ведении (созерцании Бога) посредством поэтапного духовного восхождения всегда была тесно сопряжена с догматическим сознанием Церкви.

Вся святоотеческая традиция богословия тесно связана с духовно-аскетическими практиками и подчинена ограждению опыта богообщения в его полноте и подлинности. Жизнь Церкви – это пространство духовного становления для верных ее чад в стяжании благодати Святого Духа посредством Таинств и молитвенного делания. Догматы веры выступают ориентирами в познании Бога и Его воли для каждого церковного человека. Глубокая духовная связь богословия и мистического опыта в Церкви является ориентиром духовной жизни на протяжении всего ее исторического бытия, а понимание апофатического характера в практике Богопознания и ее мистической природы – путь к основной цели христианской жизни, то есть стяжанию благодати Святого Духа.

Библиографический список

1. Лосский В.Н. Предание и предания / В.Н. Лосский // Боговидение. – М. : Изд-во АСТ, 2006.
2. Апофатическое богословие [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/apofaticheskoe-bogoslovie> (дата обращения: 12.06.2018).
3. Лосский В.Н. Апофаза и Троическое богословие / В.Н. Лосский // Боговидение. – М. : Изд-во АСТ, 2006.
4. Архимандрит Эмилиан (Вафидис). Богопознание. Богослужение. Богомыслие / архимандрит Эмилиан (Вафидис). – М. : Изд-во храма мученицы Татьяны, 2002.
5. Архимандрит Софроний (Сахаров). О православном догматическом сознании / архимандрит Софроний (Сахаров) // Подвиг Богопознания. – М. : Изд-во Паломник, 2003.

6. Лосский В.Н. Богословие и мистика в предании Восточной Церкви / В.Н. Лосский // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – Сергиев Посад : Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2010.

7. Преподобный Исаак Сириин. Слово 29. Об иных способах ведения и представлениях его различия / преподобный Исаак Сириин // Слова подвижнические. – М. : Изд-во Лепта, 2007.

8. Лосский В.Н. «Мрак» и «свет» в познании Бога / В.Н. Лосский // Боговидение. – М. : Изд-во АСТ, 2006.

9. Лосский В.Н. Богословие света в учении святого Григория Паламы / В.Н. Лосский // Боговидение. – М. : Изд-во АСТ, 2006.

10. Христу П. Двойственность познания по учению святителя Григория Паламы [Электронный ресурс] / П. Христу. – URL: <http://www.pravoslavie.ru/30789.html> (дата обращения: 20.06.2018).

*Н.А. Полторак
методист, педагог дополнительного образования
муниципального бюджетного учреждения
«Центр дополнительного образования детей»*

ДУХОВНАЯ ПРАВСТВЕННОСТЬ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

Изложены сведения о самом уязвимом населении страны – молодежи. Затронута тема духовности и нравственности, отсутствия национальных идей и их актуализация. Грамотное использование социальных сетей и что влечет за собой утрата национальных ценностей. Влияние социума на стремление жить здесь и сейчас.

Ключевые слова: *молодежь, «цифровое поколение», «поколение зетов», духовность, нравственность, национальные идеалы, утрата интереса к жизни, «комплекс Герострата», ретретизм, материальный достаток.*

*N.A. Poltorak
methodist, teacher teacher of additional education
municipal budget institution
«Center of additional education of children»*

SPIRITUAL MORALITY OF MODERN MAN

Data on the most vulnerable population of the country – youth are stated. The theme of spirituality and morality, lack of national ideas and their actualization

is touched upon. Competent use of social networks and that entails the loss of national values. The influence of society on the desire to live here and now.

Keywords: *youth, «digital generation», «zet generation», spirituality, morality, national ideals, loss of interest in life, «Gerostrata complex», retreat, material prosperity.*

Молодежь нынешнего поколения называют не иначе как «цифровое поколение» или «интернет – поколение». Изучая научную литературу и труды выдающихся ученых нашей современности можно отметить, что каждое поколение отделяет примерно 15 лет. Было «потерянное поколение», поколение «шестидесятых», «хиппи», «панки», «яппи» «зет». Поколение «зетов» или интернет-поколение придерживается принципа «живи настоящим», где главная цель – быть счастливым. В понятие счастье вкладывается психологический и физический комфорт и свобода. Причем имея большие амбиции и колоссальные запросы, не соответствующие социальному положению, социальной стратификации и возрасту, молодежь не спешит брать на себя ответственность за выполненную работу, они не живут, чтобы работать, а работают, чтобы жить. Им нравится путешествовать, познавать мир, и считать себя гражданами мира, при этом себя представлять, как поколение «амбициозное», «творческое», «дружелюбное», «изобретательное», ценящая свое время и являясь поколением потребителей. Занимаясь только устройством материальной стороны жизни молодых людей, мы в конечном итоге воспитаем всего лишь очередного потребителя. Серого представителя общества без идеалов.

Современное молодое поколение торопится жить здесь и сейчас: не в мечтах о прекрасном завтра, а воспринимать действительность такой, какая она есть, и наслаждаться настоящим. Современность в понятии молодежи это – успешность, материальный достаток (иметь деньги, много денег и неважно каким способом, деловые связи, индивидуальные интересы: как стать богатым, знаменитым), и здесь очевидный факт утраты духовных ценностей. Мораль понимается как целесообразность и цинизм, идет подмена понятий, культ красоты, успеха, независимости. Конкуренция предполагает выживание неопытного.

Современность диктует условия о востребованности в профессии, и это вынуждает адаптироваться в изменяющейся действительности, учиться, переучиваться относиться к жизни как к эксперименту над собой: уметь выжить в реальной действительности, когда

она кажется катастрофой. Молодежь сейчас не хуже и не лучше, чем раньше; она просто другая. Более двух с половиной столетий назад философ, ученый, писатель Сократ сетовал: «Нынешняя молодежь привыкла к роскоши, она отличается дурными нравами, презирает авторитеты, не уважает старших. Дети спорят с родителями, жадно глотают еду и изводят учителей». Изменения в системе ценностей значительно утратили такие нравственные понятия и принципы жизни, как: дисциплина, долг, честность, самоотдача, но личностный рост, самоутверждение, автономия – это на первом месте.

Действительность показывает нам, что новое поколение остро нуждается в признании, популярности, узнавании при низком уровне самореализации. Всевозможные социальные сети используются не для развития и получения знаний, а для реализации себя, любыми способами: скандалы, преступления, опыты над собой – «комплекс Герострата», для того, чтобы получить популярность, «лайки» или же приводит к ретретизму («уходу» – в негативную среду (наркомания, алкоголизм, суицид, игромания).

Сегодня мы переживаем времена унижения человеческой личности. Мы всюду слышим о свободе выбора, но не замечаем, как те, кто говорят об этой свободе, унижают нас, сводя личность к сумме потребительских инстинктов [1, 2]. Производители всевозможных товаров и услуг рассматривают молодежь всех развитых стран, как большой рынок. И на этом «молодежном рынке» стремятся нажиться самые разнообразные торговцы, в том числе торговцы идеологиями и псевдорелигиями. Сотни тысяч молодых людей, к сожалению, в нашей стране стали жертвами алкоголизма и наркомании. Молодых людей пугают социальные бедствия. Им зачастую недостает той твердости характера, которая вырабатывается с годами у взрослых, прошедших суровые испытания невзгодами. Настораживает и то, что сегодня в многочисленных программных документах, обсуждаемых в государственных органах, на разных уровнях отвечающих за молодежную политику, все внимание уделяется материальной стороне жизни молодых людей и очень мало говорится о стороне духовной. В повсеместное употребление вошло такое понятие, как «качество жизни», отражающее только материальную сторону. Иметь благоустроенное жилище, возможность получить высшее образование и хорошо оплачиваемую работу, регулярно заниматься физкультурой и спортом, – все это, конечно, очень важно. Но человеку этого мало. Занимаясь только устрой-

ством материальной стороны жизни молодых людей, мы в конечном итоге воспитаем всего лишь очередного потребителя, серого представителя общества без идеалов [3].

Переход от логоцентричной цивилизации к цифровой, которую еще предсказывал Пифагор, размыл границы по всему миру, и дал миру понятие «креативный класс». В мире идет информационная революция, где постепенно человека вытесняет киборг – «сверх-человек» Ницше. В скором времени мы познаем эпоху нейронета.

Благодаря системе образования у наших детей формируется клиповое мышление, натаскивание на тесты, угадывание ответа (а не логическое умозаключение), отсутствие системности, нежелание познавать не познанное и многое другое. Конечно, в конце прошлого столетия информация обновлялась раз в 15 лет, а сейчас ежедневно, к сожалению, школа как источник знаний находится лишь на 4-м месте.

Целью посещения школы в современном мире – это не усвоение устаревших знаний, а получение целостной картины мира, умение быть в коллективе, возможность передавать свои знания и опыт, выражать эмоции (радость, нежность, злость, печаль, тоску), находить ответы на злободневные вопросы и обсуждать их, используя исторический опыт предков, учиться добывать информацию и пользоваться ею, но как обстоят дела в социуме с нравственной основой? К сожалению, нравственной основы наш социум практически не имеет и объясняется это тем, что педагоги не знают, как воспитывать из-за отсутствия принципов воспитания и не устойчивых моральных норм (что такое правильный поступок?). Средства массовой информации этой теме могут посвящать десятки передач, но без отсутствия норм морали и нравственной основы в социуме эта тема вечна. Статистика неумолима, в нашем современном мире практически не осталось нравственных идеалов, нет общей консолидирующей идеи.

В заявленной теме я, прежде всего, обращаюсь к духовности современного человека, а XXI в. показал нам, что у наших детей отсутствует комплекс совести, интеллигентности, вины, что привело к духовно-нравственному кризису. У нынешних выпускников школ нет понятия национальный идеал, который формируется в сознании еще дошкольника, благодаря прежде всего родителям, бабушкам и дедушкам, тетям и дядям, но если в семье отсутствует понятие «идеальная семья» с проживанием христианских ценностей, где семья по праву является примером и наследницей великой православной цивилизации, то это кризис духовности, ценностей, нравственных основ.

Важно отметить, что ей это наследие приумножать. Идеал семьи на Святой Русской земле призван поднимать свою историю и в третьем тысячелетии.

Это связано с тем, что по мере того, как национальный идеал теряет способность завоевать души соотечественников, нация утрачивает себе преимущество, что влечет за собой вымывание из народного сознания традиций, моральных ценностей и норм, воспитательных принципов, ценностных ориентаций и потребностей, исконно православного народа.

Очевидно, что перестройка духовного мира охватила все категории населения, но молодежь нужно оберегать от социальной фрустрации, иначе она сконцентрирует в себе те социально-политические-экономические-психологические характеристики «маргиналов». В мире масса примеров (Украина – «братское государство»), где легко потерять ориентиры и стать удобным объектом разного рода (политического, экономического, социального, духовного и т.д.) манипулирования молодежью, которая утратила национальные идеалы, легко поддается веяниям антисоциального поведения и становится оружием в информационном пространстве.

Маргинализация духовного внутреннего мира неустоявшегося еще человека порождает состояние мига между прошлым и настоящим. СМИ активно информируют психологически слабых, неустойчивых людей к бессознательным импульсам и склонностям среднего «потребителя», навязчиво низводят жизнь до уровня примитивных стимулов и не желая иметь возможность самостоятельно принимать решения. Социальные сети твердят, что жизнью чужой легко управлять (всевозможные сайты самоубийц, «Синий кит» и множество опасных информационно открытых сетей). Дегуманизация информации стала одной из главных и приоритетных направлений в информационной индустрии, которая активно внедряет в умы не свойственные русскому менталитету европейские стандарты мировосприятия и миропонимания, где главная цель – культ наживы, обогащение, известность.

Социальные сети формируют у современного человека (возраст в данном случае не имеет значение) неуверенность, тревогу, обман со стороны власти, усталость, беззащитность, страх. Неокрепшая молодежь стремится укрыться, скрыться в информационном пространстве под чужим именем, фото, маской, сбежать в другую виртуальную «реальность», пропагандируя сегодня современными технологиями.

Для того чтобы управлять определенными категориями населения, в данной статье речь идет о молодежи, руководство нашей страны изучает духовный мир и облик молодежи, и эти исследования проводятся с конца XIX в.

Проанализировав статистику и рассмотрев результаты более трех тысяч исследований, духовные ценности современного человека порядком изменились и важным при характеристике глубоко внутреннего православного мира современной молодежи оказался тот духовный мир, с помощью которых можно добиться успеха и популярности (ее дает социальные сети).

Загрязнение духовной сферы происходит через рекламу, моду, стандарты массовой культуры, которая вовлечена в процесс купли-продажи? и тем самым отвлечение от корней, национальных традиций, отечественных святынь заполняет души какофонической музыкой, непристойными сценами, переигрывая сцены насилия и издевательства – все это современные «кад-жи-ты». Бегство от действительности, себя, социума, от жизни влечет упадок духовной экологии.

«У кого есть Зачем жить, – может вынести почти любое КАК» – говорил Ницше. Обращаясь к молодежи через культуру, искусство – русло великого наследия, призывавшее не разрушать, а созидать, преодолевая сопротивление сущего, современный мир посредством современных технологий и модернизации предлагает нам все новые и новые пути решения КАК жить.

То глубинное и исконно русское наследие необходимо применять в современных жизненных траекториях. Все циклично, и история здесь не исключение, поэтому обратившись к наследникам и хранителям великой византийской Православной цивилизации, мы должны помочь найти себя и не потеряться в социальном информационном пространстве.

Библиографический список

1. Митрополит Иларион (Алфеев). Катехизис. Краткий путеводитель по православной вере / митрополит Иларион (Алфеев). – 3-е изд. – М. : Издательский дом «Познание», 2017.

2. Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. Основное богословие / А.И. Осипов. – М. : Даниловский благовестник, 2008.

3. Протеиерей Зеленко А. Православное образование. Специальный выпуск. Практическое руководство по приходскому консультированию / Протеиерей А. Зеленко, иерей К. Горбунов, И.И. Кузнецова [и др.]. – М. : ЭйПиСиПублишинг, 2017.

В.А. Тер-Аракельяни
доктор философских наук, кандидат богословия,
профессор кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета,
проректор по научной работе Донской духовной семинарии;
К.К. Малыхин
магистрант 2-го года обучения
«Института философии и социально-политических наук»
Южного федерального университета

РЕДКИЙ ФОНД БИБЛИОТЕКИ ДОНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Представлен анализ состава редкого книжного фонда Донской духовной семинарии, включающий в себя работы с периодизацией XVII–XXI вв., рассматривается материально-техническое состояние книжных источников, учитывается проблематика исследований по специальностям богословского знания. Также прогнозируется будущее данного кластера.

Ключевые слова: архив, библиотека, книжный фонд, богословская литература, семинария.

V.A. Ter-Arakelyants
doctor of philosophy science, candidate of divinity,
professor of the department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university,
vice principal for research of Don theological seminary;
K.K. Malykhin
master student of the 2nd year
«Institute of philosophy and social and political sciences»
Southern federal university

THE RARE FUND OF THE LIBRARY THE DON THEOLOGICAL SEMINARY

The article analyzes the composition of the rare book fund of the Don theological seminary, which includes works with the periodization of the XVII–XXI centuries, considers the material and technical condition of book sources, takes into account the problems of research in the field of theological knowledge. The future of this cluster is also predicted.

Keywords: archive, library, book fund, theological literature, seminary.

В современном мире, подверженным постоянным изменениям как в силу техноэкономического развития, так и в силу различных идеологических концептов, возможно, как никогда ранее, требуется сохранение памятников исторического прошлого. Как с целью сохранения информационного наследия прошлых эпох, ради просвещения народных масс, так и для научных изысканий, помогающих отсеять шелуху лживых фактов, подменяющую историю истинную, в которой зависимость от различных дискурсивных актов минимизирована. Вторя создателю акторно-сетевой теории Б. Латуру о начале путей социальных революций различных степеней влияний, которые зарождаются в лабораториях, необходимым образом следует признать библиотеки определенным видом лабораторий, которые более всего помогают развивать научное знание гуманитарным исследователям [1]. В силу многочисленных потрясений, с которыми столкнулась Россия за последний век, часть исторического наследия, выраженная в виде книжных памятников, была бесследно утеряна. Часть пострадала и нуждается в реставрации, а часть была сохранена благодаря библиотекам и различным фондам. Одним из таких фондов, который является объектом нашей статьи, является фонд редких книг и изданий, что подведомственен Донской духовной семинарии.

На данный момент, согласно информации госархива Ростовской области, в фондах, находящихся под дланью Ростовской епархии до 1920 г., находилось 2283 книгопечатных единиц различной литературы, начиная с 1650 г., завершая 1920 г., которые хранились в Новочеркаске [2, с. 18].

В силу различных причин и прежде всего влияния большевистской власти, многие религиозные библиотечные издания были уничтожены, либо раздроблены ради спасения от уничтожения.

На момент написания данной статьи, в редком фонде ДДС, пережившим пожар и затопления, созданный по крупицам из старого фонда, располагавшемся в Новочеркаске и входящим в фонд общей библиотеки, содержится 1911 литературных источников, начиная с 1670 г., заканчивая 2009 г. Абсолютное большинство изданий приходится на годы второй половины XIX в.

В данном кластере теологических работ присутствует достаточно объемный разброс по научным направлениям философско-богословских отраслей научного знания. В силу того, что фонд состоит из различных трудов, некоторые жанры изобилуют разнообразием

разными трудами, а некоторые представляют собой скудные остатки эпох. Для более точной трансляции информации о содержании фонда нам видится необходимым представить состав данных книг, категоризированный по направлениям богословских наук.

Периодика

Больше всего литературных источников находится именно в этом разделе, в который входят как крупные издания всероссийского масштаба, которые доступны в режиме онлайн, так и достаточно небольшие издания, доступ к которым ограничен бумажными источниками.

В частности, в данном фонде имеются следующие периодические издания: «Христианское чтение» – 158 шт., изданные с 1821–1916 гг.; «Богословский вестник» – 107 шт., вышедших с 1892–1917 гг.; ровно 100 томов «Веры и разума», вышедших с 1884–1914 гг.; «Православный собеседник» – 95 шт., с 1855–1914 гг. выхода; 37 журналов «Православного обозрения» 1872–1891 гг. издания; 20 изданий «Веры и церкви», изданных с 1901–1906 гг.; 14 томов «Руководства для сельских пастырей», выпущенные в период с 1863–1900 гг.; 13 томов «Церковного вестника» за 1875–1916 гг.; 12 томов «Трудов Киевской духовной академии» за 1862–1906 гг.; 8 томов «Церковных ведомостей» за 1982–1914 гг.; и по одному тому: «Божией нивы» 1904 г., «Богословских чтений» 1905 г. и «Вопросов религии» 1906 г.. В общем количестве: 567 периодических журналов различных годов, большинство из которых были изданы в XIX в. Если периодические издания, в своем большинстве, не являются уникальным продуктом в силу доступности их отсканированных версий в онлайн-библиотеках, то в дальнейших разделах речь коснется о более редких изданиях.

Экклесиология и церковная история

В данном разделе преобладает историческая составляющая. В частности, присутствует большое количество трудов как серий томов, так и небольших статей из периодической печати, заслужившие полноценную перепечатку в отдельное издание. Более всего представлены работы XIX в. об истории русской церкви, старообрядческой проблематике, истории полемик с представителями иностранных церквей, еретиков и малочисленных сект. В связи с этим в подкатегорию данного раздела мы включим обширно представленную литературу по расколо- и сектоведению, в котором представлена

как теоретико-историческая база, так и практическое руководство по взаимодействию православных христиан с представителями гетерономных и малочисленных религиозных взглядов.

Здесь, как и в большинстве разделов, присутствуют труды иностранных ученых, в частности, Ф.Р. Гассе и Л. Дюшена, которые позволяют судить о знакомстве представителей донского духовенства XIX начала XX вв. с работами их современников, что дает возможность представить примерный уровень качества подготовки клириков Дона. В этот же раздел мы отнесем малочисленные труды по истории и практике церковного права.

Литургика и сакраментология

Данный раздел более всего включает в себя практико-ориентированную литературу, нацеленную на обучение потенциальных клириков основам и тонкостям храмового священнослужения. Так как священник не должен быть бездушным требоисполнителем, ему необходима экзегетическая литература, объясняющая как историю формирования, так и смысл конкретных обрядов. Литургическое богословие представлено как в виде традиционных текстов святых христианской еkkлeсии, осмысливающих роль литургических актов и их место в церковной канонике, равно и в работах отечественных богословов академической мысли. В частности, присутствуют полемические работы, носящие, скорее, спекулятивно-назидательные, нежели чисто анагогические, аспекты православной литургики, позволяющим современным студентам семинарии, специалистам и исследователям различного профиля лучше осмыслить научный дискурс плодотворного для русской церковно-научной жизни периода.

Малые разделы

Из книг, относящихся к иным жанрам, не представленным выше, следует отнести различные труды по библеистике, философии, описаниям паломничеств, церковно-дипломатические свидетельства русских апокрисиариев за границей, педагогические изыскания, анализ религиозных взглядов русских поэтов, мировых философов и различные пособия для семинаристов. Более всего таких трудов приходится на вторую половину XIX в., и в данном разделе присутствуют как работы отечественных авторов, так и зарубежных. Это далеко не полный список тех книг, которые в силу малочисленности не имеет смысла рассматривать в рамках отдельных категорий внутри данной работы.

Отдельно отметим собрания сочинений святителей и отцов Церкви, а также житий святых. В данной категории основными по объему трудов являются: корпус житий, составленный Димитрием Ростовским, и антикварные труды преосвященного Тихона, епископа Воронежского и Елецкого, а также отдельные жития святых, составленные на основе работ митрополита Димитрия Ростовского, либо собранные из иных источников.

«Редкий Фонд редкого Фонда»

Отдельно следует упомянуть о наличии еще одного микрофонда, находящегося в рамках редкого фонда. В данный фонд, изданный с 1670 по 1830 гг., входит 84 источника. Здесь представлены собрания сочинений отцов Церкви, жития святых, апологетическая литература, проекты духовных академий и иные работы, которые в силу своего возраста, редкости и ветхости отдельных книг, нуждаются в особом уходе и специальном хранении отдельно от большинства книг основного фонда. Уход за данным фондом лежит персонально на главе библиотеки, обладающей специальными профессиональными компетенциями в области обеспечения качественного сохранения книгопечатного наследия. Отметим, что данный фонд качественно сохранился гораздо лучше, нежели книги XIX в. В частности, менее всего тлению были подвержены книги XVIII в. в силу хорошего хранения.

Подводя итоги отметим, что в силу неправильного хранения в кустарных условиях на протяжении веков абсолютное большинство книг XIX в. находятся в ветхом состоянии. Часть книг буквально осыпается в руках при прикосновении к ним. Отдельные плоды культурного наследия прошлого, представляющие единичные букинистические произведения, обладают как большой идеальной ценностью, отсутствуя в свободном доступе, так и достаточно крупной ценностью материальной. Ради вывода из тени истории, и сохранения пластов научно-богословского знания прошлого, нам видится единственно возможным средством популяризации и, без преувеличения, спасения данного цветника просветительской мысли Донского края, массовое сканирование с помощью специализированной библиотечной аппаратуры всех трудов, к которым невозможен доступ в глобальной Сети, с предоставлением свободного доступа к ним в онлайн-режиме. В силу возраста и редкости некоторых трудов, цены на данные труды на различных букинистических сайтах доходят до полумиллиона рублей, при том, что подобные издания

часто не имеют отсканированной формы. Говоря простым языком, данные единичные произведения с концами уходят в частные коллекции, не имея электронную форму, что приводит к потере для науки и образования, подчас, бесценного знания.

Если не предпринять дополнительных действий в данной ситуации, то, что мы имеем на руках, через относительно непродолжительный срок может полностью исчезнуть, оставшись прахом на руках исследователей региона и богословских взглядов теологов Донского края.

Библиографический список

1. Латур Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир / Б. Латур // Логос. – 2002. – №. 6. Т. 5. – С. 35.

2. Список книжных фондов дореволюционного периода Ростовской области [Электронный ресурс]. – URL: http://gosarhro.ru/nsa/list_of_funds/Fondy_dorevolucionnogo_perioda.pdf (дата обращения: 19.09.18).

*Протоиерей В. Толмачев
настоятель храма «Всех скорбящих Радость»;
иерей А. Верченко
руководитель отдела религиозного образования и катехизации
Ростовской-на-Дону епархии по общецерковному образованию,
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета*

ОТ ДИКТАТА ВЛАСТИ ОБЕР-ПРОКУРОРА В ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЯХ, К ВОССТАНОВЛЕНИЮ ПАТРИАРШЕСТВА

Представлен анализ сведений о последствиях церковной реформы императора Петра I по введению такого органа церковного управления, как Святейший правительствующий синод. Рассмотрен второй этап существования в Российской империи института обер-прокуратуры от формы жесткого диктата надзора, до полного краха системы.

Ключевые слова: реформа, Святейший Синод, обер-прокурор, бюрократическое давление, диктат, власть, патриарх.

Archpriest V. Tolmachev
rector of the temple «Joy of all who sorrow»;
priest A. Verchenko
head of for general education of religious education
and catechetesis department of the diocese of Rostov-on-Don,
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university

FROM THE DICTATES OF AUTHORITIES OF THE ATTORNEY GENERAL IN CHURCH-STATE RELATIONS, THE RESTORATION OF THE PATRIARCHY

The author in the article continues to analyze the consequences of the church reform of emperor Peter I on the introduction of such a body of church administration as the Holy Governmental Synod. This paper shows the second stage of the existence in the Russian empire of the institution of the ober-prokuratura from the form of strict supervision dictatorship, until the complete collapse of the system.

Keywords: *reform, Holy Synod, chief procurator, bureaucratic pressure, dictatorship, power, patriarch.*

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл на встрече с делегацией Евангелическо-лютеранской церкви Финляндии 9 сентября 2018 г. подчеркнул: «Хотел бы сказать, что Патриарх Кирилл сегодня свободен так, как никто не был свободен в истории Русской Церкви... Русская Церковь совершенно свободна от всякого политического влияния в стране, она находится в равноправном диалоге с властью, – и это впервые за всю ее историю. Мы никогда не согласовываем с властью свои действия, касаются ли они внутренней жизни или внешней деятельности Церкви. Мы сами соборно на заседании Синода определяем свою жизнь... и надеюсь, что такая автономия Церкви сохранится и впредь» [1]. Слова, сказанные Святейшим Патриархом, свидетельствует о том, что в истории церкви имели место и иные времена и складывались другие отношения с государством.

В данной статье мы будем рассматривать форму церковно-государственных отношений, сформировавшихся после того, как император Петр I провел церковные реформы и светский сановник через несколько лет возвышается до единоличного руководителя церкви.

С 1721 по 1917 г. в Российском государстве взаимоотношения между высшей властью и Церковью осуществлялись через работу Свя-

тейшего правительствующего синода, в котором императора представлял светский чиновник. И уже к 1855 г. обер-прокурор Н.А. Протасов становится единоличным руководителем церковного управления.

Николай Александрович был последним представителем графской ветви Протасовых, занимал должность обер-прокурора Святейшего Синода с 1836 до самой смерти в 1855 г. Являл из себя умного и энергичного государственного деятеля, мечтавшего сделать державу строго конфессиональной. Он отрицательно относился к политике широкой веротерпимости, ранее проводившейся Екатериной II и Александром I. В институте церковного управления он видел опору правительства и государственных интересов, продолжал планы Петра I и архиепископа Феофана. Внутренние церковные дела понимал слабо, поэтому на самом деле являлся малопригодным к данному посту, но находился под покровительством императора Николая I. Н.А. Протасов был сторонник безграничных возможностей канцелярского управления через создание соответствующих структур. Естественно, в устройстве Синода он стал последовательно и целеустремленно приводить в порядок канцелярскую часть. До Н.А. Протасова в состав канцелярии входили два небольших отделения с обер-секретарями, система была слабо организована и остро нуждалась в средствах. Еще действовала комиссия духовных училищ, куда в основном входили члены синода. Николай Александрович канцелярские отделения расширил. Как в министерских департаментах, из них были организованы целые управления во главе с директором, увеличилось число обер-секретарей, появились и секретари. Возникли две канцелярии – синодальная и обер-прокурорская, хозяйственное управление и духовно-учебное управление, которое он реорганизовал в 1839 г. из комиссии духовных училищ. Н.А. Протасов настраивал бюрократизм, в котором синодальная канцелярия отступила на второстепенное положение. Важнейшее место отводилось канцелярии обер-прокурора, где формировались все решения по делам церковного управления. Тут готовились документы и писались проекты решений для Святейшего Синода, на заседаниях которого чиновники обер-прокуратуры представляли доклады, предварительно отредактированные высшим сановником. Граф подчинил себе и ранее бывшее в ведении Синода – Духовно-учебное управление, в состав которого теперь входили только государственные чиновники. В результате преобразований структура

фактически становится министерством духовного ведомства. Обер-прокурор использует ее как исполнительный орган с доминирующим воздействием на всю систему церковного управления.

Николаю I нравились организации армейского стандарта, и Н.А. Протасов это понимал. Граф старался, чтобы жизнь духовного ведомства прониклась военным духом и перестраивал на этот лад все церковное управление. Аппарат церкви имел жесткую централизацию, а обер-прокурор держал в руках все нити его управления. Николай Александрович был груб и высокомерен, повышал голос на членов Синода и часто по-генеральски ими командовал [3]. Святейший Синод, опутанный разнообразными административными инстанциями, становится ограниченным в своей работе.

Реформа А.Н. Протасова носила фундаментальный характер для Синодального управления на долгие годы и придавала системе стройность и полноту. Из личных качеств руководителя необходимо выделить заносчивость и властолюбие, графу было опасно высказывать хотя бы малейшую оппозицию. Высшее духовенство генерала не поддерживало, но молчало. Н.А. Протасов пытался возбуждать духовные дела, в которые он, со своим полуиезуитским воспитанием, вносил чуждый дух вере православной. В сферу своего ведомства он вводит ревизии деятельности епископов, это сдерживало всевластие владык и за что снискал уважение среди сословия низшего духовенства.

В конце 1830-х гг. Н.А. Протасов попытался править катехизис митрополита Филарета (Дроздова), тут граф рассмотрел некий протестантский дух в понятии о церковном предании. Предпочтение он отдавал труду Петра Могилы «Православное Исповедание» и велел изучать эту книгу в семинариях. По образцу католической церкви считал, что простому народу Священное Писание не полезно к свободному и доступному чтению. Светский высший чиновник в Синоде предлагал объявить славянский перевод Священного Писания, использовавшийся в Русской православной церкви, по образцу Вульгаты у латинян, единственно достоверным и каноническим для Русской Церкви.

В эти годы в империи увеличилось число сект. «Одним из факторов, которые повлияли на распространение сектантских учений, стало несовершенство системы управления Православной Церкви. Так, преобразования в системе управления Синодом значительно бюрократизировали систему всего церковного управления – центрального,

епархиального, приходского и монастырского. Указанные перемены связаны с именем обер-прокурора графа Н.А. Протасова» [4].

Осторожная и осмотрительная консервативность святителя Филарета спасла русскую жизнь от многих лишних увлечений преобразовательного движения [5]. Но в 1842 г. Филарет Московский и Филарет Киевский – бывшие возражатели Протасову – покинули Святейший Синод и удалились в свои епархии.

Энергичным напором Н.А. Протасова все же исполнены и некоторые важные распоряжения, в частности: воссоединение униатов с Православной Церковью; обеспечение приходского духовенства; учреждение новых епархий на западе России; издание устава духовных консисторий; преобразование духовных училищ в духе тогдашнего режима.

В 1855 г. в один год с императором Николаем I умирает граф Н.А. Протасов, член Государственного совета, генерал-адъютант, обер-прокурор Святейшего синода, оставшийся в исторической памяти, как реформатор духовных училищ и высшего церковного управления.

Вступивший на престол в 1855 г. император А.Н. Романов в первое десятилетие царствования не проявлял интерес к изменениям в церковном управлении, и власть обер-прокуроров значительно ослабла.

После Н.А. Протасова обер-прокурором назначается А.И. Карасевский, в 1856 г. его сменяет член Государственного Совета, генерал-адъютант А.П. Толстой, человек весьма благочестивый. Граф с почтением воспринимал митрополита Филарета. С марта 1862 по июнь 1865 г. эту должность занимает генерал-адъютант А.П. Ахматов, который также уважал и признавал заслуги митрополита.

Московский митрополит Филарет, обладая огромным авторитетом, в этот исторический период оказывает огромное влияние на решение Святейшего Синода. Его мнение принимают во внимание государственные ведомства, и даже монарх прислушивался нему.

Император поручает святителю написать манифест 19 февраля 1861 г. об освобождении крестьян от крепостной зависимости. Внутри страны бушевали реформы 1860-х гг., и митрополит осознал, что сверху через светскую власть преобразования могут коснуться и Церкви.

А.Н. Муравьев, живший с 1806 по 1874 г., широко известный православный писатель и публицист, историк церкви, знавший изнутри работу ведомства и надевшийся возвысить статус первен-

ствующего члена Священного Синода, предлагал полномочия обер-прокурора ограничить законными рамками, в которых они держались до Н.А. Протасова. «Крайнее усиление обер-прокурорской власти он находил в том, что "два таинственных слова "читал и исполнил", которыми обер-прокурор пропускает синодальные определения к исполнению", решают дела церковные, самые Верные, как и самые обыкновенные. Какой патриарх пользовался столь неограниченной властью?» [6]. Андрей Николаевич не добивался изменения сложившейся формы церковно-государственных отношений. Митрополит Филарет поддерживал высказывания публициста, но отмечал, что его замечания слишком торопливы и не продуманы до конца.

В 1865 г. обер-прокурором становится граф Д.А. Толстой. Он был энергичным реформатором при императоре Александре II и проводником контрреформ при Александре III, а также видным государственным деятелем и историком. Службу начал в департаменте духовных дел иностранных исповеданий. Через год после занятия должности обер-прокурора был назначен еще и министром народного просвещения. Твердый администратор правых убеждений, он значительно усилил преподавания древних языков в гимназиях. Произвел преобразование духовно-учебных заведений. С 1882 г. был президентом Императорской академии наук. Занимал должность министра внутренних дел и шефа жандармов, был членом Государственного совета.

В результате своего руководства граф Д.А. Толстой приобрел весьма сильное влияние на ход церковных дел. Государственный секретарь А.А. Половцев его характеризовал так: «Это был типичный петербургский чиновник с некоторым лоском исторического образования» [7]. Во время его правления снова значительно усилился прессинг на иерархию. Обер-прокурор стремился ослабить влияние духовенства на народную и государственную жизнь. Реформой гимназического образования, когда основными школьными дисциплинами становились классические языки, граф пытался оттеснить духовенство от организации начального образования крестьянских детей. Закон Божий становится второстепенным предметом. В церковном управлении Д.А. Толстой вводит государственно-упорядоченный, казенный характер, тем самым лишая Церковь самостоятельности. В 1865 г. в Синоде было создано контрольное отделение, полностью зависевшее от обер-прокурора. Он упорядочил

законодательную и судебную деятельности, издав в 1868 г. «Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи» [8].

Иерархия Церкви вновь смиренно подчинялась обер-прокурору. Никакой инициативы по ограничению деятельности Синода церковные структуры не проявляли, поколения иерархов предусмотрительно, с осторожностью склоняли головы, вслушиваясь в инструкции обер-прокуроров, и ожидали изменений лишь от государственной власти.

Все реформы Д.А. Толстого были выполнены исключительно стараниями государственной власти, к чему церковное руководство имело весьма малое отношение. Для простого духовенства Дмитрий Андреевич много сделал как в правовом, так и в материальном смысле.

После увольнения графа на это место в 1880 г. был поставлен К.П. Победоносцев – член Государственного Совета, правовед, писатель, переводчик, историк церкви, профессор. «...Отставка графа Толстого и назначение на его место в должности обер-прокурора даже рассматривалась многими как либеральная мера, проведенная тогда "диктатором сердца" в виде уступки общественному мнению, возбужденному консервативному образу мыслей графа Толстого» [9].

В 1881 г. на Всероссийский престол восходит император А.А. Романов – глубоко религиозный человек, много полезного совершивший для православия и Церкви. Александр III придерживался ярко монархических и националистических принципов и был противником реформ своего отца. Идеологом внутренних контрреформ самодержца и ключевой фигурой из ближайшего окружения становится его бывший преподаватель законовещения, а ныне обер-прокурор К.П. Победоносцев. Они были единомышленны во взглядах на государственно-церковные вопросы.

Константин Петрович родился в Москве в 1827 г. в семье профессора Императорского Московского университета, дед которого был священником в Московской епархии. «В 1841–1846 гг. обучался в Императорском училище правоведения, которое окончил с чином IX класса» [10]. В 1859 г. защитил магистерскую диссертацию «К реформе гражданского судопроизводства», в 1860 г. был избран профессором юридического факультета Московского университета. Его труд «Курс гражданского права» считался выдающимся. К.П. Победоносцев был почетным членом Московского,

Петербургского, Казанского, Киевского и Юрьевского университетов и Французской академии. При назначении обер-прокурором уже занимал пост сенатора и был членом Государственного Совета. 28 октября 1880 г. становится членом Комитета министров, что стало невиданным формальным повышением статуса обер-прокурора и значительным усилением власти К.П. Победоносцева. Его предшественник, граф Д.А. Толстой входил в Комитет по должности министра народного просвещения.

В знаменитой речи 8 марта 1881 г. К.П. Победоносцев назвал Реформы императора Александра II «преступной ошибкой». Образованный ученый, крупный правовед, историк церкви, он со всем присущим ему темпераментом, талантом писателя и даром убеждения обозначал в российском образовании его православную, традиционную и державную составляющую. У него было много сторонников, но имелись и недруги, особенно среди интеллигенции, видевших в ученом символ реакции и даже мракобесия. Протоиерей Г. Флоровский писал: «Победоносцев был бесчувственно нетерпим не только к инославным. Еще деспотичнее был он в «господствующей» Церкви. И ему почти что удалось создать вокруг себя эту жуткую иллюзию ледяного покоя. Конечно, далеко не все в Церкви поддавались его энергичной регуляции. Но правительствующее значение обер-прокурорской власти в «ведомстве православного исповедания» при нем еще возросло. Настойчивость главного идеолога контрреформ Александра III, члена Государственного Совета К.П. Победоносцева часто объясняется его страхом перед надвигающейся революцией» [11].

Усилиями Константина Петровича заложено было основательный почин по обеспечению всего духовенства жалованием. Определены новые оклады для войскового духовенства, утвержден новый устав духовных консисторий. В духовно-учебных заведениях были увеличены жалования педагогам. Приходское духовенство вновь активно начало заниматься народным образованием. Для продвижения религиозно-нравственного просвещения образовывались братства и общества. В Петербурге, Киеве, Казани, Иркутске прошли съезды епископов. Для изучения и врачевания раскола и сектантства в миссионерских целях при семинариях учредили особые кафедры, выпустили соответствующие документы. «По наблюдениям исследователей, в конце XIX в. понятие "секта" преобладает во многих документах, например, в "Правилах об устройстве миссии и о способе действия миссионеров и пастырей Церкви по отношению к раскольникам

и сектантам", утвержденных Синодом 25 мая 1888 г.» [12]. В это время образованы новые епархии: владикавказская, екатеринбургская, финляндская и забайкальская.

С 1905 по 1906 г. обер-прокурором становится граф А.Д. Оболенский, открытый германофил, о котором князь Г.Н. Трубецкой писал, готов «всем пожертвовать, лишь бы немцы освободили от большевиков» [13]. При нем разрабатывался вопрос о созыве Поместного собора, было утверждено предсоборное присутствие. В следующие годы на этой должности сменяется череда руководителей. Одним из последних обер-прокурором с 1911 по 1915 г. назначается В.К. Саблер, немец по происхождению. Протопресвитер Георгий Шавельский его охарактеризовал так: «Из В.К. Саблера, может быть, вышел бы хороший художник, поэт, еще лучше анекдотист-рассказчик, наверное – отличный старообрядческий налетчик, а судьба поставила его у кормила церкви в самую серьезную пору жизни русского народа...положительное, сделанное им для церкви было столь мелко и ничтожно в сравнении с тем, что можно и должно было сделать...характер его работы были разрушительны для церкви» [14].

Начавшаяся 28 июля 1914 г. Первая мировая война не способствовала укреплению обер-прокурорской власти. Этот властный институт становится чисто символическим, напрямую зависящим от событий, сотрясавших Россию. Последним обер-прокурором был А.В. Карташов, богослов, выдающийся историк церкви, церковный и общественный деятель, первый министр вероисповеданий Временного правительства (1917). Антон Владимирович подготовил самоликвидацию обер-прокуратуры и передачу церковной власти Поместному собору.

В 1917–1918 гг. состоялся Поместный собор, важнейшим решением которого было восстановление 28 октября 1917 г. патриаршества в Российской церкви, положившее конец синодальному периоду в истории Русской Церкви.

В заключение можно отметить, что постепенно статус обер-прокурорской должности сравнялся в правах с министрами. Это была целенаправленная политика государства по отношению к Церкви. Обер-прокурор руководил всеми учреждениями при Синоде, кадровые вопросы служащих в них чиновников решались только при его участии, но все же усиление власти отдельных сановных руководителей зависело от их личной активности и настойчивости при пассивном поведении церковной иерархии.

Сегодня Церковь и различные политические силы общества предпринимают попытки определить место и роль Православной Церкви в политической жизни как современной России, так и ее место в будущем глобальном мире.

Изучение организации и функционирования Синода как одного из главных институтов самодержавия, выяснение действительного места и роли Синода в системе высшего и центрального управления, определение степени участия Церкви в формировании внутривнутриполитического курса самодержавия; анализ структуры, правовых и реальных особенностей положения членов Синода, системы делопроизводства, основных направлений деятельности и проектов реформ Синода, его взаимоотношения с Государственным советом, Сенатом, Комитетом и Советом министров, все это нам может помочь более осмысленно рассматривать особенности социально-политического развития России и проблем российского абсолютизма.

Исторический опыт церковно-государственных отношений может быть полезен для выработки и современных моделей сотрудничества государства и Церкви, имеющих в некоторых кругах весьма активную дискуссионную проблему.

Библиографический список

1. Святейший Патриарх Кирилл встретился с делегацией Евангелическо-лютеранской церкви Финляндии 05.09.2018 года [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5263062.html>

2. Протоиерей Толмачев В. Возникновение нового органа церковного управления Святейшего Синода и эволюция власти обер-прокурора / протоиерей В. Толмачев // Научные труды Донской духовной семинарии с участием кафедры «Православная культура и теология» Донского государственного технического университета : сборник. – Ростов-на-Дону : ДГТУ, 2018. – 363 с.

3. Голицин А.Н. Персоналия [Электронный ресурс] / А.Н. Голицин. – URL: hi-edu.ru

4. Оленич Т.С. Религиозное сектантство в духовной и культурной жизни / Т.С. Оленич // Научные труды Донской духовной семинарии с участием кафедры «Православная культура и теология» Донского государственного технического университета : сборник. – Ростов-на-Дону : ДГТУ, 2018. – 363 с.

5. Знаменский П.В. История Русской Церкви [Электронный ресурс] / П.В. Знаменский // ORTHEDU.RU: Образование и 186 православие. – URL: http://www.orthedu.ru/books/znam_rpz/soderzan.htm

6. Азбука веры. Православная библиотека. Протоиерей Владислав Цыпин. История Русской Церкви (Синодальный период) [Электронный ресурс]. – URL: azbyka.ru/otechnik/Vladislav_Tsypin/istorija-russkoj-tserkvi-sinodalnyj-period/3

7. Толмачев Е.П. Александр III и его время. Новый курс Д.А. Толстого [Электронный ресурс]. – URL: History.wikireading.ru/234650

8. Смолич И.К. История Русской Церкви (1700–1917 гг.) [Электронный ресурс] / И.К. Смолич // AZBYKA.RU: Православная энцикл. «Азбука веры» [2003]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Igor_Smolich/istorija-russkoj-tserkvi-1700-1917/

9. Глинский Б.Б. Константин Петрович Победоносцев (Материалы для биографии) / Б.Б. Глинский // Историко-литературный журнал «Исторический вестник». – 1907. – С. 268.

10. Пашенный Н.Л. Императорское училище правоведения и правоведы в годы мира, войны и смуты / Н.Л. Пашенный // Списки воспитанников по выпускам. 1846. Вып. 7.

11. Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия [Электронный ресурс] / Протоиерей Георгий Флоровский // AZBYKA.RU: Православная энцикл. «Азбука веры» [2003]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/puti-russkogo-bogoslovija/

12. Оленич Т.С. О типологии сект дореволюционной России / Т.С. Оленич // Научные труды Донской духовной семинарии с участием кафедры «Православная культура и теология» Донского государственного технического университета : сборник. – Ростов-на-Дону : ДГТУ, 2018. – 363 с.

13. Трубецкой Г.Н. О белых армиях. «Мемуары и статьи». Годы смуты и надежд. IV. Москва [Электронный ресурс] / Г.Н. Трубецкой. – URL: <http://white-force.ru/trubeckoj-gody-smut/iv-moskva>

14. Шавельский Г.И. Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота / Г.И. Шавельский. – Нью-Йорк : изд. им. Чехова, 1954.

Раздел III
ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

*Протоиерей Г.А. Гриднев
проректор по учебной работе Донской духовной семинарии*

СЕМИНАРСКИЙ БУНТ 1902 ГОДА В НОВОЧЕРКАССКЕ В ВОСПОМИНАНИЯХ И ДОКУМЕНТАХ

Представлены сведения о кризисе системы церковного образования в годы Первой русской революции, который привел к многочисленным протестным выступлениям учащихся духовных семинарий и академий, а также об общем недовольстве условиями и содержанием образования, приведшие к разрушительным процессам в среде духовного юношества – к кризису сложившейся системы обучения и многочисленному выходу семинаристов из духовного сословия.

Ключевые слова: семинарский бунт 1902 г., воспоминания А.П. Маркова, Донская духовная семинария, воспитанники.

*Archpriest G.A. Gridnev
vice principal for educational work of the Don theological seminary*

RIOT OF SEMINARIANS 1902 IN NOVOCHERKASSK IN DOCUMENTS AND MEMOIRS

The crisis in the system of church education during the First Russian Revolution resulted in numerous protests by students of seminaries and theological academies. General dissatisfaction of students with the conditions and content of education led to destructive processes among ecclesiastical youth, that, in turn, ended up not only in the crisis of the established system of education, but also led to the situation when a numerous number of seminarians broke with the clergy. The reasons for this movement can not be understood without an analysis of sources of personal provenance - memories, memoirs of the participants in the events. However, the degree of reliability of such evidence requires additional documentary evidence - in fact the content of memoirs was influenced not only by the often very significant historical distance between the event and its written fixation, but also by the complex internal reflection of authors who experienced crisis of belief. All this fully relates to the memoirs of A.P. Markov, the former student of the Don theological seminary. To understand the degree of their reliability is even the more important because at present it is the only personal testimony of the life of the Don seminarians in the early 20th century.

Key words: crisis of the system of theological education, protests of youth in the years of the First russian revolution, historical authenticity of sources of personal provenance.

Годы Первой русской революции стали печальной страницей в истории Донской духовной семинарии. Общий кризис гражданского общества, раздираемого социально-экономическими и политическими противоречиями, отразился и на жизни духовно-учебных заведений. Кризисные процессы в обществе затронули собственные проблемы духовных школ, и без того давно ожидавшие своего разрешения. Протестные процессы в среде духовного юношества в период Первой русской революции стали одним из заметных социальных явлений начала XX в. и оказали существенное влияние на развитие общественно-политических процессов в российском обществе [1, с. 9].

Тема семинарских (и академических) бунтов конца XIX–начала XX в. в России имеет свою, уже вполне сложившуюся историографию. Стоит упомянуть как уже ставшие классическими работы современника описываемых событий профессора Санкт-Петербургской духовной академии Б.В. Титлинова, так и работы последних десятилетий, в частности, исследования, проводимые Научным центром истории богословия и богословского образования Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета [2, 3]. Чаще всего внимание исследователей привлекают события 1905–1907 гг., и притом события, происходившие в самых крупных семинариях центральных регионов. В этом контексте особый интерес представляют региональные исследования семинарских волнений на Юге России, как, например, работы Т.А. Павленко и в особенности работа В.П. Ядрицова на материалах Донского региона [4, 5]. Эти исследования достаточно подробно рассматривают этап первоначальных семинарских «нестроений» 90-х гг. XIX в., но только на материалах Ставропольской семинарии. В связи с этим возникает естественная лакуна в описании предреволюционного этапа семинарских волнений и в Донском регионе. Устранение такого рода пробелы крайне важно не только с точки зрения полноты описания происходивших событий, но и в целях лучшего понимания социальных, культурных, духовных предпосылок процессов, происходивших в регионе в начале XX в.

В полной мере вышесказанное относится к семинарскому бунту в Новочеркасске в декабре 1902 г. – одному из первых публичных выступлений учащихся Донской духовной семинарии. Это событие описано в воспоминаниях одного из его участников, А.П. Маркова, опубликованных в 1970 г. [6, с. 51–52]. Несмотря на то, что ссылка на указанные воспоминания часто встречается в пуб-

ликациях, сами события не привлекли достаточного внимания историков с точки зрения исследования генезиса революционных настроений «духовного юношества» в предреволюционные годы. Вместе с тем эти воспоминания, очень живые и непосредственные, весьма подробно описывают не только ход событий, но и ярко характеризуют внутренний уклад семинарской жизни. Это тем более ценно для региональной истории, ведь данные мемуары в настоящее время являются единственным источником личного происхождения, описывающим внутреннюю жизнь воспитанника Донской духовной начала XX в.

Однако при более близком знакомстве с материалом возникает не мало сомнений, ставящих под вопрос ценность данных воспоминаний и возможность опереться на них при восстановлении детальной картины событий, происходивших в Донской духовной семинарии в 1902 г. Отождествление событий, изложенных в мемуарах А.П. Маркова, при сопоставлении с документами семинарского архива, хранящимися в Государственном архиве Ростовской области, областной периодике того времени, вызывает определенные затруднения, а некоторые факты, описанные А.П. Марковым, и во все противоречат им [7]. Это заставляет критически подойти к оценке их содержания и провести дополнительные исследования для установления степени достоверности изложенного материала.

Реальность самого автора воспоминаний не вызывает сомнений. Так, судя по ведомости учащихся семинарии за 1905 г., опубликованной в Донских епархиальных ведомостях, в 5-м классе семинарии действительно учился А.П. Марков, который, следовательно, мог быть очевидцем событий 1902 и 1905 гг. [8, с. 357]. Он родился в 1885 г. в станице Островской, в семье казака – станичного учителя. Окончил Донскую духовную семинарию, а затем и Харьковский университет. В 1922 г. Марков – профессор финансовой науки в Харьковском университете. В том же году выслан из России и проживал в Берлине, Париже, Гренобле, активный член эмигрантских общественных организаций. В 1946 г. принял решение вернуться на Родину. С 1956 научный сотрудник ИМЭМО в Москве, видный экономист. Скончался в Москве в 1973 г. [9, с. 144].

В целом оценка событий, описанных в мемуарах А.П. Маркова весьма характерна для всех сохранившихся воспоминаний такого рода [10, с. 77–79]. Он достаточно подробно и заинтересованно описывает внутреннюю атмосферу учебного заведения, мотивацию

участников описываемых событий – в этом несомненная ценность и внутренняя достоверность его мемуаров.

Причинами волнений 1902 г., по воспоминаниям А.П. Маркова, стал общий упадок воспитательного процесса, отсутствие интереса к обучению как у семинаристов, так и у преподавателей. Он писал: «У меня сохранилось впечатление, что семинарские наши преподаватели были неинтересными, скучными и серыми людьми... Свои обязанности педагогов они отбывали, словно повинность, ни на шаг не отступали от предначертанной программы и семинарских учебников, уклонялись от наших вопросов...» [6, с. 51].

Явно не удовлетворял юношество подбор учебных предметов и способ их изложения. Не могли вызвать доверия и учебные пособия, подогнанные под официальную идеологию. Усугубленное воздействие революционной пропаганды, проникавшей и в стены духовно-учебных заведений, это недоверие перерастало в открытую неприязнь к укладу семинарской жизни вообще. Неудачная попытка очередной реформы духовной школы на фоне общего ужесточения церковно-учебной дисциплины и мер по «консервации» духовной школы от «внешних» влияний придавало жизни семинарской оттенок безысходной замкнутости, формальности.

Вместе с тем и духовные запросы самих семинаристов были не так высоки. По воспоминаниям А.П. Маркова: «...мы-то знали, чего хотим, и тянули ляжку, чтобы получить семинарские аттестаты по первому разряду и уйти в университет. Другие из нас, те, что готовились в попы, тоже тянули, мечтая окончить семинарию, жениться, надеть рясу и зажить спокойной, сытой жизнью» [6, с. 51].

Все это привело к жесткому конфликту мировоззрений и интересов, что выразилось в открытом выступлении учащихся духовной семинарии против администрации семинарии и семинарских порядков в целом.

По воспоминаниям А.П. Маркова, волнения в семинарии происходили 7–9 декабря (по старому стилю) 1902 г. Автор достаточно подробно описывает ход событий по дням, дает весьма красочные описания и характеристики действующим лицам. Внезапность и полное торжество предприятия обуславливалось не только организованностью бунтарей, но и откровенным неприятием семинарского быта большинством воспитанников. «Винили городскую революционную молодежь, с которой, дескать, якшаются семинаристы. В семинарию действительно проникали из города листовки

и прокламации, но не одни они послужили толчком для бунта. Бунт был подготовлен самой семинарской обстановкой, и ее следовало начальству прежде всего винить» [6, с. 52]. Также А.П. Марков отмечает, что забастовка имела стихийный характер, несмотря на определенную степень готовности к такому ходу событий, «...суть дела выражалась в требованиях, которые составили семинаристы, квартирующие в городе. У них и сосредоточивалось какое-то руководство бунтом» [6, с. 52].

Итогов первого семинарского бунта было не много. Забастовщики, по воспоминаниям А.П. Маркова, быстро пошли на попятную и в начале следующей учебной четверти подали прошения ректору. Руководство семинарии также не предпринимало жестких мер, уволило несколько человек (число уволенных в этом году в целом не превысило 30 человек, большинство из которых было отчислено после не аттестации на годичных экзаменах), а также назначило дополнительных дежурных по семинарскому корпусу.

Вместе с тем это яркий и весьма содержательный текст ставит перед исследователем немало вопросов. И главный из них – а не является описываемое в воспоминаниях искаженным описанием событий семинарского бунта 1905 г.? В пользу такого предположения говорят отдельные нестыковки в хронологии повествования при сопоставлении их с документальными свидетельствами. Так, автор воспоминаний весьма трогательно и подробно описывает последовавшую вскоре за бунтом смерть учителя Иадора Нарциссова. Но, судя по объявлению в епархиальной газете, Иадор Нарциссов еще в 1912 г. предлагал к распространению через епархиальные ведомости свои конспекты по Священной истории Ветхого Завета [11, с. 177]. Также и столь любимый семинаристами преподаватель словесности Мирон Горчуков уволился из семинарии вовсе не после бунта 1902 г., а после событий 1905 г., в которых действительно принимал самое активное участие.

В пользу таких сомнений говорит и тот факт, что ни в архивах Донской духовной консистории (ГАРО, Ф. 226), ни в архивах Донской духовной семинарии (ГАРО, Ф.352) нет никакого упоминания о каких-либо событиях конца 1902 г. Также нет упоминаний о волнениях в семинарии в епархиальных и областных «Ведомостях», в отличие от подробного описания подобных же событий 1905 г. Нет таких сведений и в сохранившемся проекте годичного отчета за 1902–1903 учебный год [12]. Так, описывая жизнь семинарии,

ректор отмечал, что обучение в течение учебного года совершалось «без перерывов, за исключением праздничных и вакационных дней, свободных от занятий по уставу... Ежедневный порядок занятий, с требуемым существующими постановлениями числом уроков в каждом классе, был тот же, что и в предыдущие годы» [12]. Не сохранилось также никаких свидетельств и об упоминаемых в тексте А.П. Маркова требованиях забастовщиков 1902 г. Возможно, отчеты о событиях в Новочеркасске отложились в делопроизводстве Святейшего синода, но молчание местных источников – более чем красноречиво...

Впрочем, вышеприведенные несогласованности повествования могут иметь и свое объяснение. Так, в отношении рассказа о смерти преподавателя Иадора Нарциссова, возможно, имело место простое замещение воспоминаний, так как, действительно, 30 января 1903 г., согласно опубликованному в Донских областных ведомостях некрологу, скончался преподаватель, но не Иадор Нарциссов, а старейший преподаватель семинарии Г.И. Протопопов [13, с. 337].

К тому же косвенное свидетельство действительности происходивших в 1902 г. беспорядков в семинарии при внимательном рассмотрении обнаруживается в примечаниях ректора семинарии к уже упомянутому проекту годового отчета. Так, при упоминании об инспектировании в январе-феврале 1903 г. Донской духовной семинарии представителем Святейшего синода, действительным статским советником Тихомировым, и описывая причины приезда столь высокой комиссии, ректор семинарии протоиерей Михаил Симашкевич сделал собственноручную приписку «о бывших в среде воспитанников семинарии в декабре 1902 волнениях» [12].

Другим аргументом в пользу достоверности повествования является однозначность и конкретность дат событий, описываемых в воспоминаниях А.П. Маркова. Несмотря на некоторые несогласованности, они не дают никаких оснований отождествлять описанное им с событиями 1905–1907 гг. Так, например, автор дает четкую датировку события, связывая его с конкретным богослужением, действительно совершавшимся в тот день («Высокоторжественный день» – именины государя Николая Александровича), что никак не пересекается с датами событий 1905 г., которые весьма подробно освещались в местной прессе.

Вместе с тем обращает на себя внимание то, что нестыковки документальных свидетельств и воспоминаний участника касаются

почти исключительно действующих лиц, в то время как сами события описаны достаточно точно и даже детально. Вполне разумно объяснить это особым складом ума А.П. Маркова, экономиста по специальности, возрастными особенностями памяти (мемуары были опубликованы, когда автору было уже за восемьдесят лет) и, подвергнув критике эту составляющую его мемуаров, принять как вполне достоверные описания событий и их хронологию.

В заключение необходимо подчеркнуть, что рассматриваемые события семинарского бунта в Новочеркасске 1902 г. наглядно подтверждают мнение Т.А. Павленко о том, что именно южно-российские семинарии – Ставропольская, Елисаветградская, Харьковская, Донская на первом этапе революционных процессов проявляли наибольшую готовность к проведению реформы семинарских порядков [4, с. 49]. Именно они, как известно, первыми выступили с инициативой создания Общероссийского центра руководства семинарским сопротивлением. Обращает на себя внимание и то, что пик протестной активности в духовных семинариях Юга России приходился на 1901–1902 учебный год, что вполне коррелирует в том числе и с общим ростом революционного движения в регионе.

И хотя после неудачной попытки созыва Первого Общероссийского съезда семинаристов, протестные движения временно пошли на спад, новочеркасские события декабря 1902 г., являясь лишь отголоском основных революционных процессов, продемонстрировали, что потенциал конфликта далеко не исчерпан, и что он с неизбежностью вовлечет духовное образование в новый, еще более разрушительный виток противостояния.

Библиографический список

1. Манчестер Лори. Поповичи в миру: духовенство, интеллигенция и становление современного самосознания в России / Лори Манчестер ; пер. с англ. А.Ю. Полунов. – М. : Новое литературное обозрение, 2015.
2. Титлинов Б.В. Молодежь и революция: из истории революционного движения среди учащейся молодежи духовных и средних учебных заведений / Б.В. Титлинов. – Л. : Госиздат, 1924.
3. Сухова Н.Ю. Реформы высшего православного духовного образования в России во второй половине XIX века / Н.Ю. Сухова. – М., 2006.

4. Павленко Т.А. Протестное движение учащихся православных семинарий в период Первой российской революции: 1905–1907 гг. / Т.А. Павленко. – СПб., 2009.

5. Ядрицов В.П. Рабочее движение и учащиеся средних учебных заведений Юга России накануне Первой российской революции 1900–1904 гг. / В.П. Ядрицов. – Ростов-на-Дону, 1983.

6. Марков А.П. Семинарский бунт / А.П. Марков // Наука и религия. – 1970. – №12.

7. ГАРО (Государственный архив Ростовской области). Ф. 352.

8. Донские епархиальные ведомости [Электронный ресурс]. – 1905. – № 19–36. – URL: <http://vivaldi.dspl.ru/pm0000156/details>

9. Российское зарубежье во Франции. 1919–2000 : биографический словарь : в 3 т. Т. 3 / под. общ. ред. Л. Мнухиной, М. Авриль, В. Лосского. – М. : Наука : Дом-музей Марины Цветаевой, 2008–2010.

10. Попова О.Д. Бунтующая семинария: протестное движение в духовных учебных заведениях (вторая половина XIX – начало XX в.) / О.Д. Попова, А.Д. Попова // Новый исторический вестник. – 2017. № 2(52).

11. Донские епархиальные ведомости [Электронный ресурс]. – 1912. – № 10–26. – URL: <http://vivaldi.dspl.ru/pm0000156/details>

12. ГАРО (Государственный архив Ростовской области). Ф. 352. Оп. 1. Д. 1218.

13. Донские епархиальные ведомости. – 1903. – № 28.

*Иерей Н. Гуров
магистрант кафедры 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета*

СОБЫТИЯ В Г. РОСТОВЕ-НА-ДОНУ 11 МАРТА 1922 ГОДА В ХОДЕ КАМПАНИИ ПО ИЗЪЯТИЮ ЦЕРКОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Рассматриваются события в г. Ростове-на-Дону 11 марта 1922 г., связанные с сопротивлением населения изъятию церковных ценностей. Исследование базируется на данных современной историографии. Выявлено, что епископ Арсений (Смоленец), как и духовенство Ростовского собора Рождества Пресвятой Богородицы, в ходе изъятия занимали сдержанную позицию относительно процесса изъятия ценностей. Несмотря на это, события 11 марта 1922 г. стали поводом для начала массовых репрессий против духовенства и верующих.

Ключевые слова: *Русская православная церковь, изъятие церковных ценностей, антицерковная пропаганда, донское духовенство, Арсений (Смоленец), суды над духовенством.*

*Priest N. Gurov
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university*

DEVELOPMENTS IN ROSTOV-ON-DON ON MARCH 11 1922 IN THE CAMPAIGN OF THE CIVILIZATION OF CHURCH VALUES

The article deals with the events in Rostov on March 11, 1922, related to the resistance of the population to the seizure of church values. The research is based on the data of modern historiography. It was revealed that Bishop Arsenii (Smolenets), like the clergy of the Rostov Cathedral of the Nativity of the Most Holy Theotokos, took a restrained position regarding the seizure of valuables during the seizure. Despite this, the events of March 11, 1922 became the occasion for the start of mass repression against the clergy and believers.

Keywords: *Russian orthodox church, confiscation of church values, anti-church propaganda, don clergy, Arseniy (Smolenets), courts over the clergy.*

Согласно сложившемуся в литературе мнению, начало стихийному сопротивлению населения акциям по изъятию церковного

имущества положили события в г. Шуя 15 марта 1922 г. Происшествие в Ростовском кафедральном соборе Рождества Богородицы произошло на несколько дней раньше – 11 марта. Данный инцидент фактически стал первым по времени столкновением населения с властями, проводившими изъятие.

Изъятие церковных ценностей в соответствии с декретом от 23 февраля 1922 г. началось в Донской области 4 марта 1922 г. В этот день при Донском исполнительном комитете была учреждена комиссия по изъятию церковных ценностей, которую возглавил член ВЦИК А.И. Муралов [7, с. 15]. Первым шагом комиссии стало проведение переговоров с ростовским духовенством о конфискации церковного имущества. На встречу были приглашены: епископ Таганрогского викариатства Арсений (Смоленец), приславший на собрание своего представителя священника Молчанова, ростовский раввин Гольденберг и представитель Армянской Церкви архимандрит Муше. На состоявшемся совещании был прочитан декрет ВЦИК от 23 февраля 1922 г., а также инструкция к декрету. Представитель епископа Арсения (Смоленца) священник Молчанов заявил, что изъятие церковных ценностей в пользу голодающих «не противоречит религиозным воззрениям и обрядам» и что духовенство возьмет на себя обязательство разъяснить прихожанам значение декрета. Раввин Гольденберг заявил, что правление еврейской общины с готовностью отдаст все ценности, находящиеся в синагогах и молитвенных домах. К этому мнению присоединился и представитель армянского духовенства.

Выполняя директивы ЦК, Комиссия решила «из тактических соображений изъятие церковных ценностей начать с еврейских синагог, а затем перейти к христианским соборам» [2, с. 26]. Изъятие в ростовских синагогах началось 10 марта 1922 г. и прошло без конфликтов. Из главной хоральной синагоги было извлечено 141/5 фунтов серебра, из Солдатской – 10½ фунтов серебра и из Кладбищенской синагоги – 5½ фунтов серебра [7, с. 17].

Проведя предварительное изъятие в еврейских синагогах, Ростовская комиссия по изъятию драгоценных предметов из храмов в субботу, 11 марта, приступила к изъятию церковных ценностей в соборе Рождества Богородицы, более известном для ростовчан как Старый собор.

В 13 часов комиссия прибыла в собор, где застала не 3–5 человек, как ожидала, а свыше 20: почти весь причт, всех членов реви-

зионной комиссии, часть членов приходского совета и «постороннюю публику». Председатель комиссии А.И. Муралов предложил посторонним удалиться. Староста собора Лосев, в свою очередь, предложил членам комиссии прочесть декрет и инструкцию об изъятии, а члены ревизионной комиссии потребовали от прибывших мандаты, чем вызвали изумление у прибывших. Ввиду напора толпы староста предложил комиссии перенести совещание в сторожку церкви (по другим данным – в певческую комнату), и, когда комиссия направилась к сторожке, по словам прессы: «выхода из церкви уже не было, так как сторожиха Лузаева с криком: "Коммунисты грабят церковь" вместе с другими бросилась вовнутрь и тут началось избивание комиссии»... "Избиение" выразилось преимущественно в том, что гражданка Бабиева «держала т. Муралова за ноги, когда он хотел уйти, а другого члена комиссии за волосы» [5, с. 242]. Остальные прибывшие ограничивались криками «грабят церковь». По воспоминаниям очевидцев, особое озлобление у толпы вызвал «комиссар», зашедший в церковь «с папиросой в зубах» [6].

Священники Зданевич и Успенский еще до суматохи покинули здание Церкви. Решающую роль в прекращении драки сыграли протоиерей собора Иоанн Цариненко и протодиакон Дмитрий Новочадов. Священник вышел к толпе с крестом в руках и несмотря на крики «Не стоит этих чертей защищать!» призывал к прекращению драки [5, с. 243]. Протодиакон Дмитрий Новочадов спас жизнь председателю комиссии А.И. Муралову, заведя последнего в алтарь. Роль причта собора в спасении членов комиссии подтверждается и другими источниками. Так, профессор А. Бунаков в ходатайстве прокурору республики в связи с арестом группы духовенства, в том числе протодиакона собора Дмитрия Новочадова, писал, стремясь доказать аполитичность подследственных: «Мало того, что протодиакон Новочадов спас жизнь члену ВЦИКа тов Муралову во время беспорядков в старом соборе... и этот факт засвидетельствован показаниями самого А.И. Муралова (выписка из коих у меня имеется) и самоотверженный поступок Новочадова, так сказать вошел в историю» [2, с. 25].

Несмотря на противодействие, оказанное членами духовенства собора, на место происшествия были вызваны наряды милиции и войск, которые задержали свыше 20 человек, «избивающих комиссию, агитировавших в толпе и бросавших камни, палки и базарные отбросы в вооруженный отряд» [5, с. 243]. Изъятие было временно отменено. Анализ случившегося властями был произведен опера-

тивно, в тот же день, 11 марта, на заседании бюро Донкома РКП(б) был заслушан доклад «пострадавшего» А.И. Муралова «о событиях в городе в связи с изъятием церковного имущества». Решено было поставить на вид Агитпропу за недоработку агитации изъятия, а также развить энергичную агитацию среди населения. Отдельно прописывались карательные меры: «считать необходимым принятие решительных репрессивных мер против лиц, противодействующих проведению декрета и возбуждающих население». Решено было провести следствие по поводу событий 11 марта и «привлечь виновных к строжайшей ответственности» [1, с. 118]. Приказ Донисполкома от 12 марта 1922 г. предписывал комиссии немедленно приступить к работе, не останавливаясь перед применением вооруженной силы.

Тем не менее, события в г. Ростове-на-Дону 11 марта 1922 г. заставили ростовские власти временно прекратить работу по изъятию и все «силы бросить на агитационную кампанию», которая была закончена в последних числах апреля [1, с. 242]. Окончательно первый этап изъятия церковных ценностей не только в Донской области, но и по всей России закончился 21 марта 1922 г. В этот день на заседании бюро Донского комитета РКП (б) было вынесено постановление о прекращении действий по изыманию ценностей в связи с полученной телеграммой ЦК о прекращении действий комиссии по изъятию церковного имущества [8]. Причиной такого решения были события, произошедшие 15 марта 1922 г. в г. Шуя. В соборе к этому времени успели изъять, очевидно, в показательных целях 2 пуда 26 фунтов серебра и 11 золотников золота.

Вслед за организованной агитационной кампанией власть так же, как и в других регионах страны [9–10] приступила к решению главной задачи – дискредитации духовенства путем организации судебных процессов над духовенством, обвиняемом в «хищениях» церковной собственности. Судебные процессы, начиная с мая по август 1922 г., прошли в следующих районах области: два – в Новочеркасске, два – в Ростове-на-Дону, один – в Азове, один – в Морозовском округе, еще один «процесс над 4 попами» состоялся в Первом Донском округе [3, с. 246].

Несомненно, «апофеозом» донских судебных расследований явилось дело епископа Арсения (Смоленца), завершающего цепь уголовных дел о «хищениях» церковной собственности. Процесс по делу епископа начался 22 августа 1922 г. в здании ростовского театра им. Карла Маркса и закончился 30 августа 1922 г. Согласно обви-

нительному акту, именно главный обвиняемый – епископ Арсений – был виновен в происшествии в соборе 11 марта 1922 г., так как не предпринял заранее активной агитации «за» советский декрет об изъятии, что выразилось в одобренном им решении «декрет прочитать, слова (т.е. проповеди на тему изъятия – Н.Г.) не говорить» [5, с. 246].

В литературе широко распространено мнение о том, что епископ Арсений (Смоленец) являлся одним из самых активных противников изъятия церковных ценностей. Согласно Н.А. Кривовой, он даже предал анафеме «всех посягающих на достояние церкви и обратился к православному народу с призывом воспрепятствовать изъятию» [4]. Однако в последнее время данное утверждение было опровергнуто [5, с. 246].

Наряду с епископом суд рассматривал дела и других участников происшествия 11 марта 1922 г. Один из главных обвиняемых – священник Молчанов, благочинный г. Ростова-на-Дону, «изобличался» в том, что совместно с епископом Арсением преподнес в свое время Деникину икону Георгия Победоносца. Другие обвиняемые, священники Добротворский, Федосеев и Разногорский «изобличались» в том, что на благочинническом собрании приняли решение «декрет читать, слова не говорить». Священники Цариненко, Успенский, Зданевич обвинялись в «организации беспорядков», выразившихся в том, что Зданевич и Успенский ушли из собора до начала беспорядков, а Цариненко, хоть и спас главу комиссии Муралова, но сделал это, по мнению следствия, недостаточно быстро. Миряне Лабинский, Лосев, Орлов и Кушко обвинялись в организации беспорядков и «злонамеренном» задерживании членов комиссии в церкви». Гражданки Бабиева и Лузаева обвинялись в нанесении побоев членам комиссии. Профессор Бунаков, также проходивший по делу «о соборе», обвинялся в том, что после инцидента, по показанию свидетельницы Шендеровой, ворвался к ней в комнату со словами «жиды отбирают храмы» и «всякий сброд у власти» [5, с. 247]. Остальные лица обвинялись в «избиении» прибывших вооруженных красноармейцев, что на деле выразилось всего лишь в бросании в них палок и рыночных отбросов.

Арсений (Смоленец) был признан виновным в контрреволюционных действиях и приговорен к расстрелу. Высшая мера наказания, однако, была заменена на 10 лет заключения, в ходе амнистии.

Протоиерей Молчанов приговаривался к 5 годам со строгой изоляцией, священники Разногорский, Феодосьев, Добротворский,

Цариненко, Успенский, Зданевич – к 3 годам со строгой изоляцией. Приняв во внимание возраст, Цариненко, Феодосьев, Успенский, Зданевич судом были присуждены к 2 годам без строгой изоляции. Священник Разногорский, подавший формулу «декрет читать, слова не говорить», был осужден условно. Миряне Орлов, Кушков и Лосев приговорены к 3 годам, но первым двум наказание было условное. Рудакова и Лузаева приговаривались к 2 годам. Профессора Бунакова наказали 3 годами условно. Бабиеву, державшую тов. Муралова за ноги, решено было ввиду состояния психического здоровья наказанию не подвергать. Остальные обвиняемые получили сроки от 1 года до нескольких месяцев. 7 человек по суду были оправданы [5, с. 247].

Таким образом, первая акция сопротивления кампании по изъятию церковных ценностей состоялась в г. Ростове-на-Дону 11 марта 1922 г. Данный процесс был использован советской властью для разгрома Церкви. Акты сопротивления против ограбления храмов стали поводом для начала массовых репрессий против духовенства и верующих.

Библиографический список

1. Архивы Кремля. Политбюро и Церковь. 1922 – 1925 гг. : в 2-х кн. – Новосибирск : «Сибирский хронограф»; М. : РОССПЭН, 1997. Кн. 1–2.

2. Бирюкова Ю.А. Советская власть и православные общины Дона в 1920-1930-х гг. / Ю.А. Бирюкова // Характер отношений на местах : дис. канд. истор. Наук ; Южный федеральный университет. – Ростов-на-Дону : ЮФУ, 2012. – С. 94.

3. Гуров Н.В. Суды над донским духовенством в ходе кампании по изъятию церковных ценностей 1922 года / Н.В. Гуров, Л.В. Табунщикова // Научные труды Донской духовной семинарии с участием кафедры «Православная культура и теология» Донского государственного технического университета : сб. – Ростов-на-Дону : ДГТУ, 2018.

4. Кривова Н.А. Власть и Церковь в 1922 – 1925 гг. за церковные ценности и политическое подчинение духовенства [Электронный ресурс] / Н.А. Кривова. – URL: <http://krotov.info/history/20/krivova/kriv01.html> (14.06.2018).

5. Табунщикова Л.В. Инцидент 11 марта 1922 года в соборе Рождества Богородицы г. Ростова-на-Дону, связанный с изъятием церковных ценностей / Л.В. Табунщикова // Государство, общество,

Церковь в истории России XX–XXI веков: материалы XVI Междунар. науч. конф. (Иваново, 5–6 апреля 2017 г.). – Иваново : Изд-во «Ивановского государственного университета», 2017. – С. 241–247.

6. Трушнович А.Р. Воспоминания корниловца [Электронный ресурс] / А.Р. Трушнович. – URL: http://www.dk1868.ru/history/zap_korn5.htm (дата обращения: 14.08.2018).

7. Шадрина А.В. Изъятие церковных ценностей в Донской области. 1922 год: сборник документов / А.В. Шадрина, Л.В. Табунщикова. – Ростов-на-Дону : Изд-во ЮНЦ РАН, 2013.

8. Шадрина А.В. Изъятие церковных ценностей в Донской области в документах Центра документации новейшей истории Ростовской области (ЦДНИРО) [Электронный ресурс] / А.В. Шадрина. – URL: http://krotov.info/libr_min/25_sh/ad/rina.htm (дата обращения: 15.08.2018).

9. Якунин В.Н. История Самарской епархии в портретах ее архиереев / В.Н. Якунин // ОАО ПП «Современник». Тольятти. 1999.

10. Якунин В.Н. Город Святого креста (церковная история города Ставрополя-Тольятти) / В.Н. Якунин. Тольяттинский государственный университет сервиса. – Тольятти, 2007.

Ю.А. Бирюкова
кандидат исторических наук,
доцент кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета;
А.А. Корякин
кандидат философских наук,
доцент кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета;
Т.С. Оленич
доктор философских наук,
профессор кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета

МАССОВЫЕ АНТИРЕЛИГИОЗНЫЕ КАМПАНИИ КАК СРЕДСТВО ДЕСАКРАЛИЗАЦИИ ХРИСТИАНСКИХ СИМВОЛОВ В НАРОДНОМ СОЗНАНИИ

Приведен анализ некоторых антирелигиозных кампаний, осуществляемых в XX в. в России. Акцентировано внимание на значительной роли культурно-исторических трансформаций, произошедших в те годы, на проблему кризисных явлений в современном обществе. Показано, что кампания по изъятию церковных ценностей стала одним из средств трансформации традиционного народного восприятия религии, десакрализации и профанации ее духовных ценностей и символов.

***Ключевые слова:** религия, церковь, антирелигиозные кампании, ценности, смысложизненные установки, социокультурная идентичность, власть, религиозность населения, сакральность.*

Y.A. Biryukova
candidate of philosophical sciences,
associate professor of the department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university;
A.A. Koryakin
candidate of philosophical sciences,
associate professor of the department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university;
T.S. Olenich
doctor of philosophical sciences,
professor of the department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university

MASS ANTI-RELIGIOUS CAMPAIGNS AS A MEANS OF DESACRALIZING CHRISTIAN SYMBOLS IN THE NATIONAL CONSCIOUSNESS

The analysis of some anti-religious campaigns carried out in the XX century in Russia is given. Attention is focused on the significant role of cultural and histor-

ical transformations that occurred in those years, on the problem of crisis phenomena in modern society. It is shown, that the campaign for the removal of Church values has become one of the means of transformation of traditional folk perception of religion, desacralization and profanation of its spiritual values and symbols.

Keywords: *religion, Church, anti-religious campaigns, values, meaning of life attitudes, socio-cultural identity, power, religiosity of the population, sacredness.*

Рассматривая проблему кризисов современного российского общества, мы нередко упускаем из виду то обстоятельство, что она во многом определяется культурно-историческими трансформациями, произошедшими в XX в., что обуславливает необходимость взглянуть на них с точки зрения исторического процесса. Такой подход позволит осуществить и более продуктивный поиск путей преодоления кризисных явлений.

XX в. в России прошел под знаком масштабной и глубинной ломки традиционной социокультурной идентичности общества, связанной с переориентацией приоритетов государственной политики в определении ключевых ценностей. Возникшая в результате деформация общественного сознания проявилась в изменениях смысловых установок и в социальном поведении людей.

Крайняя мировоззренческая нетерпимость большевиков, идеологическая несовместимость традиционных духовных ценностей с образом советского человека, конструируемого властью, и переход к политике расправы с идеологическими конкурентами обусловили неизбежность жестокого подавления религии и Церкви на территории советского государства. Основопологающей ценностью советского общества стали интересы государства, под видом которых скрывались групповые и личные интересы представителей власти, культ этих интересов в ущерб утверждению ценности и неприкосновенности отдельной человеческой личности. Все это привело к гуманитарной катастрофе – политике насилия и массовым репрессиям. Человек воспринимался властью, как винтик в огромной машине, и все, что требовалось от него – сработать так, как этого ожидало от него руководство. Все решалось за человека и спускалось сверху по разрядке. Простому человеку оставалось ждать, когда руководство обратит внимание на его нужды. Со временем сформировалась привычка ждать хорошего начальника, а не действовать самому, ощущение, что ничего нельзя изменить.

Власти культивировали ложное восприятие Церкви как устаревшего, отжившего вместе с монархией института. Но, прежде всего, они видели в Церкви идеологического и политического конкурента, пользующегося значительной народной поддержкой, социокультурное влияние которого необходимо было подавить. В решении этой задачи власть не пошла по пути последовательного отделения Церкви от государства, диалога и компромиссов, что свидетельствуют законодательные и подзаконные акты советского времени, а главное, их правоприменительная практика. Власть пошла по пути террора, грубо вторгаясь в область внутренних церковных вопросов, по-своему конструируя структуру и управление Церкви, определяя границы ее существования, предпринимая меры к разрушению ее изнутри, подвергая дискредитации и маргинализации в обществе.

В частности, в 1922 г. методами спецслужб был введен и распространялся обновленческий раскол Русской православной церкви, ставший продуктом сознательных действий власти, эксплуатировавшей религиозные идеи в своих политических целях.

Как аспект террора нужно рассматривать и насильственную трансформацию религиозности населения. Эти явления были рассмотрены на конкретно-историческом материале в работах Ю.А. Бирюкова [1, 2].

На протяжении 1920–1930-х гг. в ходе массовых антирелигиозных кампаний власть в стране конструировала новый тип советского человека, ключевой составляющей которого была трансформация религиозности.

Показательно представление Л.Д. Троцкого – одного из главных идеологов первых крупных антирелигиозных кампаний – об эффективной агитации: «Необходима самая примитивная, самая простецкая, элементарная агитация и пропаганда по самым элементарным простецким вопросам» [3]. Л.Д. Троцкий рекомендовал также «всей партийной печати... повторять изо дня в день» [4].

Через средства массовой информации населению навязывались нарративы, определяющие новые стратегии поведения, которые необходимо было закрепить участием в массовых антицерковных акциях, не только явных, но и латентных, как, например, кампания по изъятию церковных ценностей 1922 г., прикрываемая идеей помощи голодающим. Она представляла собой, по сути, широкомасштабную антирелигиозную и антицерковную кампанию, подрывающую не только материальную базу Церкви, но и служащую сред-

ством идеологического влияния. Одна из газет писала: «...важны и ценны не только эти материальные результаты. ... Компания по изъятию ценностей ... имела, и будет иметь большое воспитательное значение для рабочих и красноармейских масс» [5].

В первую очередь власть ориентировалась на «классово» близкие, сочувствующие ей слои населения, в которых она ожидала найти себе опору. Они проще поддавались влиянию, однако при этом нередко сохраняли неоднозначное отношение к антирелигиозным мероприятиям. В дальнейшем эти слои должны были стать проводниками советской политики «в широкие массы». В частности, в ходе упомянутой кампании по изъятию церковных ценностей именно красноармейцы и партийные рабочие должны были воздействовать на беспартийных представителей трудящихся. Цель борьбы за рабочего нашла отражение в стенограмме пленума Дноблисполкома IV созыва: «Эти товарищи (рабочие – авт.) имеют большое значение в том отношении, что они связаны с беспартийными массами и являются лучшими проводниками наших идей» [6]. При этом власть не удовлетворялась отношением рабочих к кампании: «Обнаружена и слабая осведомленность рабочих о сущности и важности вопроса изъятия церковных ценностей и некоторое недовольство отсталых слоев рабочего класса... Было признано желательным вовлечь в непосредственную работу рабочих с фабрик и заводов» [7].

Не последнюю роль в организации общественного мнения сыграло ГПУ и сам Л.Д. Троцкий. ГПУ демонстрировало понимание необходимости «идейно-политической» «подготовки масс» к изъятию ценностей, в осуществлении которой признавалась особая роль прессы: печати предписывалось «взять бешеный тон» [8].

Начало кампании показало, что в сознании населения, даже рабочих и красноармейцев, религиозные предметы не утратили своей сакральной значимости. Организаторы изъятий на местах отмечали, что рабочие, задействованные в изъятии, «с ужасом входили в храм и приступали к работе» [6]. Им внушали, что «бояться нечего», и вскоре констатировали, что те «оказались вполне пригодными для этой работы» [9]. Голос совести притушлялся, и постепенно кампания превращалась в ограбление храмов. Церковная утварь утрамбовывалась в мешки пудовыми гирями с энтузиазмом, растущим по мере увеличения ценностей [10]. При этом «активисты» подавали пример «сомневающимся».

Одной из стратегий советской антирелигиозной пропаганды являлось создание образцовой модели поведения. В качестве примера можно привести опубликованные в газете «Советский Юг» «письма рабочих» – участников кампании по изъятию церковных ценностей. Они написаны по одному сценарию. Вначале всех «брал страх», одолевало «сомнение и недоверие», затем все убеждались в необходимости изъятия, опровергали «сплетни о непристойном поведении комиссии в храме», обвиняли духовенство и церковные советы в том, что «все они старались сорвать ... доброе дело Советской власти». В одном из писем рабочий заявил, что «убедился в лживости своих взглядов», кампания «убила» в нем «оставшуюся еще частицу религиозного уважения» [5].

Формировался также шаблонный образ верующего, как «элемента» «несознательных», «отсталых», «темных», «невежественных масс». На праздник Пасхи 1922 г. в газете «Советский Юг» вышла статья, изображавшая такую картину. Верующие, у многих из которых «имеются большие запасы золота, серебра, хлеба, ценных материй», в свой главный праздник накрывают столы, доставая из сундуков различные яства. А в это время «десятки, сотни тысяч детских ручонков протягиваются... с мольбами о помощи» [11].

Но самые уничижительные и откровенно клеветнические нарративы формулировались от имени народа (власть стремилась показать борьбу с религией как волю народа) о духовенстве и монашестве: «У них цели совсем другие; чем больше будут увеличиваться смертности от голода, то для них контривиков это лучший козырь; они говорят: «вас голодающих такая масса...; а не троньте вы этого, оставьте, мол, нам, нас попов и сотрудников церкви совсем мало, то мы сможем подчас и кутнуть» [5].

Таким образом, капания по изъятию церковных ценностей стала одним из средств трансформации традиционного народного восприятия религии, десакрализации и профанации ее духовных ценностей и символов.

Язык советской антирелигиозной пропаганды подчеркивал нетерпимость, вражду и усиливал эффект профанации. Протоколы собраний колхозников по закрытию церквей дают тому ряд примеров: «Церковь отделить от религии и отдать ее под ссыпку...» [12]. «Мы, верующие и молящиеся считаем, что больше церковь нам не нужна как религиозный культ» [13].

Одним из компонентов советской антицерковной политики, которому власть оставалась верна на протяжении всего советского периода, была ликвидация основных структурных единиц Православной Церкви – приходских общин и храмов. Этот процесс, протекающий на разных этапах с той или иной интенсивностью, требовал подготовки к нему массового сознания. На первом этапе, после национализации церковного имущества помещения храмов в сельской местности стали использовать для различных собраний. Внушая населению, что нет ничего ненормального и оскорбительного для религиозных чувств в использовании храмов и церковной утвари для различных профанных целей – гражданских, «культурных», политических и пр., власть не только вмешивалась во внутреннюю сакральную жизнь Церкви, но и воздействовала на народное сознание. Советский дискурс и практика трансформировали традиционное для верующего восприятие храма как пространства, где профанное уступает место сакральному, где человек выходит из области повседневного и вступает в область иного мира, они превращали храм в пространство чисто посюстороннее, на которое распространяются самые профанные практики. Храм лишался сакрального измерения, вносилось редуцированное отношение к нему, как к месту встречи единомышленников.

Таким образом, большевики стремились изгнать православную культуру из понятийного аппарата, сломать традиционное, глубоко укоренившееся в народном сознании восприятие религии. Этот революционный этап преобразования ценностной системы российского общества имел деструктивные последствия: снижение ценности личности, деградация и распад духовно-нравственной системы ценностей вообще, нарушение исторической преемственности поколений – советский человек перестал идентифицировать себя с национальным прошлым страны.

Результатом повреждения исторической памяти народа стал кризис осознания человеком своего места в мире. Русский человек утратил ощущение укорененности на своей земле, она перестала быть для него своей, он потерял связь с ней – культурную, экономическую, эмоциональную. По одной и той же причине типичный современный представитель российского общества ничего не делает для его созидания, занимаясь постоянным поиском виновных, а типичный представитель так называемой бизнес-элиты выводит все свои деньги за границу. В основе этих разных явлений лежит одно –

утрата чувства онтологической связи со своим народом и утрата чувства личной ответственности. Человек больше не связывает своего будущего, будущего своих детей и последующих поколений с землей, на которой он живет. В системе такого мышления невозможна созидательная деятельность, оно порождает инертность, угасание интереса к жизни и творчеству, нравственную деградацию. В наибольшей степени от этих явлений страдает российская глубинка. Власть воспринимается не как организатор жизни общества, несущий ответственность и наделенный этим же обществом определенными полномочиями, а как средство достижения личных целей. Во власть идут для расширения личных возможностей, а не для достижения благосостояния всего общества и реализации его высших целей. Власть воспринимает себя как высшее сословие, к которому простой народ обязан идти на поклон, нести дары, и тогда, возможно, что-то будет сделано для этого народа. И неудивительно, что на муниципальном уровне мы нередко сталкиваемся с недобрым соперничеством между властями разного уровня, с незаинтересованностью в развитии своих территорий, с ситуациями, когда власть подавляет общественные инициативы. Последние воспринимаются, скорее, как нагрузка, а не как помощь в осуществлении прямых обязанностей. Для изменения ситуации необходимо изменение привычных установок общественного и индивидуального сознания.

Библиографический список

1. Бирюкова Ю.А. Советская власть и православные общины Дона в 1920–30-х гг. Характер отношений на местах / Ю.А. Бирюкова. – Ростов-на-Дону, 2012.
2. Бирюкова Ю.А. Политика советского государства по организации церковных расколов на Дону в 1920–1930-е гг. / Ю.А. Бирюкова // XXIV Ежегодная Международная Богословская конференция ПСТГУ : материалы. – М., ПСТГУ, 2014. – С. 91–95.
3. Предложения Троцкого Л.Д. 9 апреля 1922 г. // Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917–1941 гг. Документы и фотоматериалы / под ред. А.Н. Щапова. – М. : Изд-во Библейско-Богословского института св. апостола Андрея, 1996. – С. 103, 105–106.

4. Предложения Троцкого Л.Д. 23 марта 1922 г. // Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917–1941 гг. Документы и фотоматериалы / под ред. А.Н. Шапова. – М. : Изд-во Библейско-Богословского института св. апостола Андрея, 1996. – С. 103.

5. Изъятие церковных ценностей из церквей // Советский Юг. – 1922. – № 118.

6. ГАРО (Государственный архив Ростовской области). Ф. Р–97. Оп. 1. Д. 27. Л. 49.

7. ГАРО (Государственный архив Ростовской области). Ф. Р–97. Оп. 3. Д. 42. Л. 303 об.

8. Приложение к протоколу № 115 от 22 марта 1922 г. Политбюро ЦК РКП(б) // Русская православная церковь и коммунистическое государство. – С. 97.

9. ГАРО (Государственный архив Ростовской области). Ф. Р–97. Оп. 1. Д. 27. Л. 28.

10. ГАРО (Государственный архив Ростовской области). Ф. Р–1798. Оп. 3. Д. 42. Л. 304, 307 об.

11. Изъятие церковных ценностей из церквей // Советский Юг. – 1922. – № 86.

12. ЦХАД (Центр хранения архивных документов) в г. Шахты. Ф. Р–33. Оп. 2. Д. 61. Л. 12.

13. ЦХАД (Центр хранения архивных документов) в г. Шахты. Ф. Р–33. Оп. 2. Д. 61. Л. 8.

*Протоиерей В.А. Тер-Аракельянц
доктор философских наук, кандидат богословия,
профессор кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета,
проректор по научной работе Донской духовной семинарии;
Иерей М.А. Кругляков
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета*

**ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ И ПОЛИТИЧЕСКИХ
ОТНОШЕНИЙ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ В ГОДЫ РЕВОЛЮЦИИ
И ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ В ДОНСКОМ РЕГИОНЕ**

Изложены исторические события и теологическая оценка временного периода, связанного с революцией и гражданской войной (1917–1922 гг.), который является важнейшим в установлении взаимоотношений между Русской православной церковью и государственной властью. Дана теологическая оценка социально-экономическим и политическим отношениям советской власти к религии. Основной задачей государственной власти явилось вытеснение Церкви из духовной и политической жизни общества. Также дана оценка противостояния Русской православной церкви и государственной власти в Донском регионе с учетом его особенностей.

Ключевые слова: *Русская православная церковь, государственная власть, революция, гражданская война, идеология, репрессии в отношении священнослужителей.*

*V.A. Ter-Arakelyants
doctor of philosophy science, candidate of divinity,
professor of the department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university,
vice principal for research of Don theological seminary;
priest M.A. Kruglyakov
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university*

**THEOLOGICAL ASSESSMENT OF THE SOCIAL AND ECONOMIC
AND POLITICAL RELATIONS OF RUSSIAN ORTHODOX
CHURCH AND THE GOVERNMENT IN THE YEARS
OF REVOLUTION AND CIVIL WAR IN THE DON REGION**

In this article historical events are described, and the theological assessment of the temporary period connected with revolution and civil war (1917–1922) which

is the most important in establishment of relationship between Russian orthodox church and the government is given. The theological assessment is given to the social and economic and political relations of the soviet power to religion. The main objective of the government was replacement of Church from spiritual and political life of the society. The assessment of opposition of Russian orthodox church and the government in the Don region taking into account its features is also given. For implementation of the plans the power created a number of acts, as well as made a political choice in the form of repressions in relation to priests of Russian orthodox church.

Keywords: *Russian orthodox church, the government, revolution, civil war, ideology, repressions concerning priests.*

Одним из важнейших направлений теологической науки является исследование социально-экономических и политических взаимоотношений Русской православной церкви с государственной властью в период становления Советского государства.

Русская православная церковь до революции являлась важнейшей структурой в обществе и всегда оказывала существенное влияние на общественную жизнь на государственном уровне. В различные исторические периоды Русская православная церковь активно участвовала в общественно-политической и духовной жизни общества. С момента становления христианства на Руси Православная Церковь всегда являлась основным структурным элементом государства и была причастна к политической жизни российского общества [1–4].

В дореволюционную эпоху единство православия и самодержавия носили отличительный характер в России. Церковь занимала господствующее положение в обществе. После победы революции новая власть заняла позиции духовного лидера. Русская православная церковь была объявлена контрреволюционной организацией [5, 6].

На взаимоотношения Русской православной церкви с государственными структурами оказывали значительное влияние процессы, охватившие Россию в годы революции и гражданской войны 1917–1923 гг. Для религиозной политики того времени характерна стратегия, которая была направлена на вытеснение Церкви из духовной и политической жизни общества [7]. В стране последовали жестокие репрессии и физическое уничтожение священников и почти всего епископата Русской православной церкви [8].

Коммунистическая партия заявляла о своей богоборческой позиции еще задолго до революции. Большевики любую религию

считали проявлением контрреволюционности и объявили Церковь своим политическим противником. Все, кто являлся выразителем религиозных идей и не разделял идеологии коммунизма, для власти большевиков представлялся борцом с революцией. Основной причиной конфликта между коммунистическим мировоззрением и религией явилось противоречие идеологий как таковых [8, 9, 10].

Попытки отделить Церковь от вновь образованного государства в период становления советской власти привело к преследованию Русской православной церкви, уничтожению священнослужителей, присвоению храмовых ценностей. Между этими политическими структурами сформировалось непримиримое противостояние [11].

Молодое Советское государство разработало и использовало различные формы идеологического воздействия на Русскую православную церковь, а также для регулирования внутрицерковных отношений применила, по отношению к ней, репрессивную политику. Это пошатнуло положение Церкви в государстве и влияние ее на политику в стране [1, 8, 12–14].

События, которые происходили в Донском регионе с 1917 по 1923 гг. вписывались в общую канву событий, которые происходили в стране в целом. Однако в связи с регионарными особенностями, политика государственной власти по отношению к Русской православной церкви приняла более напряженный характер [8, 9].

Учитывая вышесказанное, актуальным направлением исследования можно считать изучение особенностей социально-экономического, политического взаимодействия Русской православной церкви и государственной власти в период революции и гражданской войны в Донском регионе, которые позволят дать теологическую оценку происходящим событиям и причинам противостояния Русской православной церкви и политических структур власти.

Особый интерес для оценки взаимоотношений Русской православной церкви и государственной власти представляет влияние региональных особенностей Донского края (социальных и исторических) в указанный временной период. Можно отметить следующие региональные особенности:

- 1) среди населения Донского края преобладали казаки;
- 2) в начале революции и гражданской войны позиции Русской православной церкви среди казачества были наиболее сильными;

3) на территории Донского региона особенно жесточенно проходили военные действия во время Гражданской войны;

4) после войны существенно сократилось число казаков среди населения, а следовательно, и социальная база Церкви [15].

После революционных событий советская власть начала планомерно искоренять религию в государстве. Наступление носило законодательный характер и позволяло ограничить все сферы влияния Русской православной церкви.

Первый декрет советской власти – «Декрет о земле». Он предусматривал проведение такого антицерковного мероприятия, как передача всех земель, принадлежащих монастырям и Церкви, со всеми постройками и инвентарем в распоряжение Советов на местах. К реализации данного декрета коммунисты приступили в 1918 г. [16].

Следующий антицерковный декрет – это «Декрет об отделении Церкви от государства и школы от Церкви», который был опубликован 23 января 1918 г. и предусматривал потерю Русской православной церковью юридического права на собственность, а также лишал Церковь законодательных прав. Согласно данному декрету в общеобразовательной школе запрещалось обучение детей богословскими наукам. Школа приобретала светскую направленность. Церковь была поставлена в жесткие рамки запретов и ограничений. Она была уничтожена как юридическое лицо, лишена собственности [16, 17]. Пользоваться своим имуществом Русская православная церковь могла только «по особым постановлениям местной или центральной государственной власти» [3]. Понижился социальный статус Церкви как социального института.

К исполнению данного декрета приступил «ликвидационный» восьмой отдел Наркомюста, целью которого была «ликвидация» Церкви как структуры, а также полное уничтожение «религиозных предрассудков» [9].

Декрет по брачному законодательству предполагал юридическую силу только гражданского брака. В вооруженных силах очередным государственным декретом ликвидировали институт духовников [18].

После выхода очередного декрета о свободе совести в церковных и религиозных обществах Русская православная церковь потеряла главенствующую роль в государстве. Декрет предполагал возможность исповедовать любую религию или не исповедовать никакой [16].

11 ноября 1918 г. государственной властью принято решение о конфискации всех учебных заведений у Русской православной церкви. Церковь была окончательно отделена от государственной жизни. Были отменены полностью все религиозные привилегии и запреты, государственные дотации и субсидии священнослужителям и Церкви. С 1920 г. духовенство обязано было нести трудовую повинность. Если богослужение совпадало со временем трудовых работ – оно запрещалось. Священнослужители лишились полных гражданских прав, так как имели нетрудовую прибыль [13, 19].

Принятием первой советской конституции (10 июля 1918 г.) устанавливалась новая политическая система в стране. Избирательное право получили все граждане независимо от национальности и вероисповедания и имели право антирелигиозной пропаганды. Однако священнослужители, согласно конституции, не имели право участвовать в выборах и быть избранными в структуры государственной власти. Дети священнослужителей лишались права учиться в высших учебных заведениях. Церковь больше не могла содержать Епарихальный управленческий аппарат и Духовные семинарии. Духовенство оказалось в трудном материальном положении. В то же время Церковь не должна была запрещать мирянам участвовать в общественной и гражданской жизни страны, а также сохранять нейтралитет в политическом противостоянии [20].

После выхода в свет декретов и конституции 19 апреля 1918 г. правительством была создана «ликвидационная» комиссия, которая непосредственно занималась вопросами, связанными с Русской православной церковью [8, 21].

Наряду с материальными потерями в России Церковь понесла и потери людские. В 1917–1920 гг. начались первые гонения в стране. Советская власть считала, что Церковь без поддержки государства исчезнет сама, для чего и было произведено ее отделение. Для этого Церковь лишалась гражданских прав, однако этого не произошло. Тогда советская власть перешла к политике репрессий. В первую очередь они коснулись духовенства, которое было подвергнуто гонениям и дискриминации. Волна убийств священнослужителей прокатилась по стране. Были разграблены храмы, осквернены мощи святых [5, 22, 23]. В июле 1920 г. решено было провести ликвидацию мощей во всероссийском масштабе [27].

1917 г. считается годом массового мученичества за веру. С особой жестокостью уничтожалось духовенство, особенно в райо-

нах боевых действий. Репрессии охватили огромные территории нашей страны и все слои населения. В России начался этап долгих и непрерывных гонений [9].

Наиболее острый характер приобрели противоречия между Русской православной церковью и государственной властью в годы революции и гражданской войны в Донском регионе.

На Донской земле Русская православная церковь длительный период времени пыталась сохранить к советской власти нейтральную позицию. Однако по всей территории продолжались осквернения святых мощей, изъятия храмового имущества, гонения и убийства священнослужителей. 22 января 1918 г. на Соборе Патриарх призвал народ «противостоять врагам Церкви» и в случае необходимости пострадать за дело Христово. Послание вызвало негодование большевиков, которое в лице Русской православной церкви видело одного из главных врагов революции [8].

11 марта 1922 года в Ростове-на-Дону народ впервые выступил против изъятия церковного имущества. Тем не менее, Церковь пыталась наладить отношения с Советской властью и при этом находиться вне политики [24]. Перед духовенством Донской и Ростовской епархий, центрами которых были Новочеркасск и Ростов, возникла задача сохранить церковную жизнь, найти надежные формы сопротивления вторжению в ее сферу Советского государства [7].

Конфликт между советской властью и Русской православной церковью нарастал. Архиепископ Гермоген и епископ Митрофан открытым текстом обличили политику государства и всячески поддерживали донских казаков, а также добровольческую армию. Духовенство во главе с епископом Гермогеном с ноября 1917 г. отказалось признавать законы и декреты новой власти и разорвало с ней все отношения. Русская православная церковь активно поддерживала в годы гражданской войны на территории Донского края белогвардейские войска и формирования казаков, действия которых носили антисоветский характер. Они активно боролись с советской властью. Русская православная церковь была причислена государством к контрреволюционному течению [8, 13].

За союз Русской православной церкви с казачьими и белогвардейскими войсками в годы гражданской войны большевики использовали политику «красного террора» по отношению к священнослужителям. Во временной период с 1917 по 1921 гг. в Донской

области было убито 53 священнослужителя и прихожанина храмов за сопротивление советской власти, а также пособничество донскому казачеству и Белой гвардии [23].

В годы гражданской войны в Донском регионе во всех храмах и монастырях осуществлялось исполнение декрета Советского государства от 23 февраля 1918 г. по изъятию церковного имущества. А также с 1918 по 1920 г. в Ростовской епархии было ликвидировано значительное число храмов и изъяты банковские активы Русской православной церкви Дона [22, 25, 26]. «Изъятие проводилось с нарушением норм делопроизводства и учета» [8]. Документация, позволяющая оценить объем конфискованного у Церкви имущества, намеренно была ликвидирована, чтобы не представлялось возможности его отследить.

Миряне и священнослужители Донского края также выступали против нарушения морали и правовых норм сообщества, в том числе и прав неприкосновенности личности [8].

Постепенно шаг за шагом государственная власть отстранила Церковь от участия в жизни общества. При этом были применены жесткие репрессивные методы, однако это позволило Церкви нравственно и духовно оздоровиться.

Подводя итог формированию социально-экономических и политических отношений Русской православной церкви с государственной властью в период революции и гражданской войны в стране, в частности, на Дону, можно отметить, что характер отношений Русской православной церкви и государства изменился по сравнению с предшествующим периодом в России. Власть полностью разорвала все отношения с Церковью путем создания целого ряда новых законодательных актов, проведения мероприятий по изъятию материальных ценностей в храмах, а также использования репрессивных мер, направленных на ослабление влияния Русской православной церкви в государстве.

Драма противостояния Русской православной церкви и государственной власти была, в сущности, исторически неизбежна, так как Церковь была тесно связана с ранее существовавшими культурными и государственными формами. При этом была разорвана многовековая связь между духовной и светской властями.

Теологический аспект социально-экономических и политических противоречий между Русской православной церковью и государственной властью в обозначенный период времени заключался

в разнонаправленности православного и коммунистического мировоззрений. Можно также предположить, что советская власть способствовала чистке рядов Русской православной церкви.

Разрыв отношений с Церковью, ее социально-экономический подрыв, репрессивные мероприятия, направленные на уничтожение духовенства не помогли государству достигнуть желаемой цели. Большинство населения страны оставались верны Церкви и всячески продолжали ее поддерживать. Многие из них в ответ на гонения отдали свои жизни за веру. Путь мучеников и исповедников оказался единственно правильным и спасительным для Русской православной церкви в ответ на антицерковную политику власти.

Советская власть не смогла покончить с религией, верой, христианством, не смогла сломить Церковь духовно. Духовное противостояние окончилось победой православной веры. Русская православная церковь явилась совершенной формой борьбы против зла в сфере социально-экономических и политических отношений.

Библиографический список

1. Беликова Н.Ю. Православная церковь на Юге России в первые годы советской власти / Н.Ю. Беликова // Социальное учение Церкви и современность : материалы Междунар. науч.-практ. конф. – Орел : Издатель Александр Воробьев, 2011. – С. 87–91.

2. Поспеловский Д.В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР : учеб. пособие / Д.В. Поспеловский. – М., 1996.

3. Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке / Д.В. Поспеловский. – М. : Республика, 1995. – 400 с.

4. Цыремпилова И.С. Русская православная церковь и государство: история взаимоотношений в 1917–1930-е гг. (на материалах Байкальского региона) / И.С. Цыремпилова. – Улан-Удэ : ИПК ВСГАКиИ, 2008. – 300 с.

5. Беликова Н.Ю. Формирование системы взаимоотношений государства с Православной Церковью на Юге России в первые годы советской власти / Н.Ю. Беликова // Гуманитарные технологии укрепления российской государственности на Юге России : материалы III Всерос. науч.-практ. конф. – Краснодар, 2010. – С. 264–267.

6. Шкаровский М.В. Русская православная церковь в XX веке / М.В. Шкаровский. – М. : Вече; Лепта, 2010. – 480 с.

7. Беликова Н.Ю. Церковное сопротивление в СССР (на материалах Юга России) / Н.Ю. Беликова // Государство, общество,

церковь в истории России XX века : материалы XI Междунар. науч. конф. – Иваново : Ивановский государственный университет, 2012. – С. 49–53.

8. Горбачев Д.А. Власть и Русская православная церковь на Дону 1917–1923 гг. : автореф. дис. ... канд. ист. наук / Д.А. Горбачев. – Ростов-на-Дону, 2006. – 25 с.

9. Горбачев Д.А. Донская Голгофа (Советская власть и Русская православная церковь Дона 1917–1923 гг.) / Д.А. Горбачев. – Ростов-на-Дону : Ростиздат, 2008. – 208 с.

10. Курдюмов М. Православие и большевизм / М. Курдюмов // Православие: proetcontra. – СПб. : РХГИ, 2001. – С. 332, 566.

11. Беликова Н.Ю. Отношение духовенства и верующих к разрушению традиционных религиозных институтов в первые годы советской власти (на примере Юга России) / Н.Ю. Беликова // Личность. Общество. Государство. Проблемы развития и взаимодействия. XX Адлерские чтения : материалы Всерос. науч.-практ. конф. – Адлер : Кубанский государственный университет, 2011. – С. 23–26.

12. Бирюкова Ю.А. Правовые формы сопротивления ростовского духовенства антицерковной политике советской власти в 1920–1921 гг. / Ю.А. Бирюкова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2011. – № 6–3. – С. 37–41.

13. Бирюкова Ю.А. Советское государство и Церковь в 1920–1930-е годы: характер отношений на местах (на материале архивов Ростовской области) / Ю.А. Бирюкова // Гуманитарные и социальные науки. – 2009. – № 6. – С. 2–15.

14. Кашеваров А.Н. Православная Российская Церковь и Советское государство (1917–1922) / А.Н. Кашеваров // Материалы по истории Церкви. – М. : Изд-во Крутицкого подворья, 2005. Кн. 35.

15. Кожанов Л.П. Донское казачество в 20-х годах XX века / Л.П. Кожанов. – Ростов-на-Дону, 2004. – С. 194.

16. Отделение церкви от государства: Полный сборник декретов, ведомственных распоряжений и определений Верховного суда РСФСР и других социалистических республик / под ред. П.В. Гидулянов. – М., 1926.

17. Декрет СНК РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 23 января 1918 г. // СУ. – 1918. – № 18. – 263 с.

18. Декрет ВЦИК и СНК о гражданском браке, о детях, о введении книг записи актов гражданского состояния от 18(31) декабря 1917 года. Декреты Советской власти. Т. 1. 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г. – М. : Гос. изд. политической литературы, 1957. – 160 с.

19. Беликова Н.Ю. Отделение школы от Церкви в первые годы советской власти (на примере Юга России) / Н.Ю. Беликова // Философия и культура образования в контексте времени. К 90-летию КубГАУ. – Краснодар : Кубанский государственный аграрный университет, 2011. – С. 82–85.

20. Конституция (Основной Закон) РСФСР, принятая V Всероссийским съездом советов в заседании 10 июля 1918 г. // СУ. – 1918. – № 51. – 582 с.

21. Постановление Наркомюста РСФСР от 24.08.1918 «О порядке проведения в жизнь декрета "Об отделении церкви от государства и школы от церкв" (Инструкция)» // СУ. – 1918. – №18. – 263 с.

22. Бирюкова Ю.А. Донское духовенство и кампания по изъятию церковных ценностей в 1922 г. / Ю.А. Бирюкова // Журнал Московской патриархии. – 2012. – № 12.

23. Рожков А.Ю. Народное сопротивление антирелигиозной политике советской власти на юго-востоке в 1918–1929 гг. / А.Ю. Рожков // Голос минувшего. – 1997. – № 2.

24. Табунщикова Л.В. Этапы изъятия церковных ценностей в Донской области 1922–1924 гг. / Л.В. Табунщикова // Сборник материалов конференции НИЦ Социосфера. – 2014. – № 4. – С. 79–81.

25. Бирюкова Ю.А. Изъятие церковных ценностей на Дону в 1922 г. / Ю.А. Бирюкова // Известия АМИ. – Ростов-на-Дону, 2011. Вып. 6. – С. 6–11.

26. Шадрин А.В., Табунщикова Л.В. Изъятие церковных ценностей в Донской области. 1922 год. Сборник документов / А.В. Шадрин, Л.В. Табунщикова. – Ростов-на-Дону : Изд-во ЮНЦ РАН, 2013. – 417 с.

27. Губкин О.В. Русская православная церковь под игом богоборческой власти в период с 1917 по 1941 годы / О.В. Губкин. – СПб., 2016.

*Т.С. Оленич
доктор философских наук,
профессор кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета;*

*С.Ю. Землякова
кандидат социологических наук,
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета;*

*М.Н. Литвинов
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета*

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ – ЭЛЕМЕНТ ПОЛИМОДЕЛЬНОЙ СИСТЕМЫ В ПРИАЗОВЬЕ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX В.

Рассмотрены уникальное образование в Приазовье в конце XIX – начале XX вв., полимодельная система межконфессиональных отношений, где ведущую роль играла Русская православная церковь. Также проиллюстрированы процессы регулятивной интеграции, проанализированы взаимодействие религии с другими элементами культуры, образованием, образом жизни в культурно-историческом процессе. Представлен анализ становления такого социокультурного феномена, как милосердие и благотворительность, объединяющего деятельность различных конфессий.

Ключевые слова: полимодельная система, субкультурное образование, поликонфессиональность, милосердие, благотворительность, социальное служение Церкви.

*T.S. Olenich
doctor of philosophical sciences,
professor of the department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university;*

*S.Yu. Zemlyakova
candidate of sociological sciences,
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university;*

M.N. Litvinov
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university

THE CHARITY – ELEMENT POLIMODALES SYSTEM IN THE SEA OF AZOV IN THE LATE XIX – EARLY XX CENTURY

The article deals with a unique formation – multiple-system inter-confessional relations – in Priazov'ye (the Sea of Azov region) in the late XIX and early XX centuries, where the leading role was played by the Russian orthodox church. The article also illustrated the regulatory processes of integration – cultural interactions. Also the interaction of religion with other elements of culture, education, a way of life in the cultural-historical process are being analysed. The article provides the analysis of the formation of such socio-cultural phenomenon as mercy and charity, bringing together the various faiths.

Keywords: *multiple-system, subcultural education, poly-confessionality, charity, philanthropy, social service of the Church.*

Евангельское благовестие, указывая на путь жизни вечной, говорит о двух основных заповедях: первая заповедь утверждает служение Богу, вторая – служение ближнему. «На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22:37-40). Через любовь к ближнему человек восходит к любви к Богу. Христос призывал людей не только заботиться о своих ближних, но и относиться к ним как к Самому Господу, причем под ближними следует понимать любого нуждающегося человека: голодного, как брата своего, накормить, жаждущего напоить, принять странного, посетить находящегося в темнице... «И Царь скажет...: Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Евангелие от Матфея, гл. 25, ст. 34–40).

Анализ архивных материалов Епархиальных ведомостей XIX в. показал, что на формирование духовной культуры Приазовья, особенно в вопросах образования и воспитания, формирования общественной нормы участия в благотворительности и делах милосердия, в значительной степени оказала влияние Православная Церковь. Наиболее полно проследить основные события духовной жизни в Приазовском крае мы сможем на примере Мариупольского уезда Екатеринославской губернии, так как в указанный период Мариупольский уезд был одним из самых многонациональных территори-

альных единиц Екатеринославской губернии, где компактно проживали представители греческой, еврейской, немецкой, русской, украинской и других национальностей и составляли единое гражданское общество.

Целью исследования является определить роль Русской православной церкви в полимодельной системе межконфессиональных отношений в истории и духовной культуре в Приазовье в конце XIX – начале XX в., показать сущность полимодельной системы межконфессиональных отношений, проиллюстрировать процессы регулятивной интеграции – межкультурных взаимодействий, проанализировать взаимодействие религии с другими элементами культуры, образованием, нравственным воспитанием, проявлением милосердия и благотворительностью в культурно-историческом процессе.

Российское государство выстраивало систему взаимоотношений с религиозными конфессиями и сектами на основе доктрины «диалога культур» в полимодельной системе межконфессиональных религиозных отношений, которая сформировалась в условиях религиозного синкретизма (взаимодействия различных культур друг с другом). Данная система представляла собой уникальное смешение культур на основе принципов вероисповедной политики Русской православной церкви в целом. Полимодельная система в этой связи представляет собой этническое субкультурное образование, сохраняющее суверенные культурные опыты, но отвечающее ведущему культурному стандарту эпохи.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл выразил убежденность, что курс, которым шла Церковь в годы Первосвященнического служения Святейшего Патриарха Алексия, является оптимальным: «Сохраняя и защищая чистоту православной веры, мы должны этой православной верой делиться с каждым вопрошающим, оставляя дальнейшее воле Божией. Но мы должны пройти свою часть пути, свидетельствовать о православии ближним и дальним» [4]. Эту благородную цель Русская православная церковь реализовывала в различные исторические периоды. Нам представляется наиболее интересным взаимоотношение Русской православной церкви и представителей иных вероисповеданий в Донецкой области в конце XIX – в начале XX в. (на примере Екатеринославской епархии).

Истории изучения духовной культуры Приазовья посвящены исследования Феодосия Макаревского «Материалы для историко-статистического описания Екатеринославской Епархии. Церкви и приходы прошедшего XVIII столетия. Нынешние уезды – Бахмутский, Славяносербский, Ростовский, Александровский и Мариупольский» [7]. В нем рассмотрена история города Мариуполя и его церквей. В работе содержатся сведения и о строительстве сельских церквей Мариупольского уезда. В труде «Очерк повествования о Новороссийском крае из оригинальных источников с 1751 по 1786 годы» Гавриила (В.Ф. Розанова), архиепископа Тверского и Кашинского, подробно изложена история епархии, охарактеризована деятельность архиепископов – греков Евгения Булгариса и Никифора Феотоки. Вопросы духовного развития населения Приазовья рассматриваются также в сборнике экскурсий Мариупольской Александровской гимназии «Мариуполь и его окрестности» (1892).

Административный аппарат России в XIII–XIX вв., будучи технически слабым и беспомощным, оказывался не в состоянии воздействовать на всю массу населения обширной территории только силой принуждения. В области духовно-нравственного развития политика государственного принуждения зачастую вообще не приносит ожидаемого результата. Каким образом в условиях поликонфессиональности и многонациональности Русской православной церкви удалось провести гармоничную и последовательную духовную политику?

Православное понимание миссии Русской православной церкви в Приазовье основывалось на тринитарном ее измерении, где источник миссии – Пресвятая Троица, которая выражает Себя через послание Иисуса Христа Отцом в Святом Духе (Ин. 20:21–22). Тринитарное понимание миссионерской деятельности предполагает, что ее задача состоит в проекции на человеческие отношения тех отношений, которые существуют внутри Пресвятой Троицы [10, с. 54]. Поэтому миссия состояла в том, чтобы «приближаться к миру», обновлять его, вкладывая новое содержание в старый образ жизни, принимать местные национальные культуры и способы их выражения, не противоречащие христианской вере, преобразуя их в средства спасения.

Основное внимание Департамента духовных дел иностранных исповеданий (входившего в разное время в Министерство ду-

ховных дел и народного просвещения и в Министерство внутренних дел), регулирующего миссию Русской православной церкви, уделялось формированию полимодельной системы в рамках гармонизации конфессиональных и национальных отношений и возможности для успешного маневрирования во «имя избежания религиозных конфликтов». В этом аспекте предпринимался строгий учет количества приходов, лиц (мужского и женского пола), исповедующих православные и неправославные (сектантские) вероисповедания, составлялись нормативно-правовые акты, регулирующие религиозную и национальную политику. Так, в Приазовье в результате правительственного «конфирмованного плана» 1779 г. и правительственного акта от 19 февраля 1824 г. формируется структура, состоящая из следующих звеньев: православные приходы + немецкие колонии (католики, лютеране) + немецкие лютеранские, еврейские (иудаизм), греческие села (православие) + католики из менонитских колоний + «старообрядческие» села (раскол) + села со смешанным населением (в регионе с доминирующими позициями православных конфессий создавались широкие возможности сосуществования и сотрудничества их с приверженцами лютеранства, иудаизма, католического вероисповедания, меннонитов и др.) [2, с. 44]. Основными структурными звеньями данной модели выступали православные приходы, за ними следовали немецкие колонии (католики, лютеране). Цифровой материал «Краткого исторического очерка Екатеринославской губернии за 1912 год подтверждает данный вывод: по вероисповеданиям православных и единоверцев – 90,05 %, католиков 1,52 %, лютеран 3,06%, остальных христианских исповеданий – 0,03%, иудеев – 4,8%, магометан – 0,1 %. С этого времени «происходят какие-то более сложные органические реакции, взаимопроникновения, когда «чужая» культура усваивается по нормам отечественной, а возникающие гибриды обретают жизнеспособность саморазвивающегося организма».

Важную роль в функционировании полимодельной системы играло миссионерское служение и государственная поддержка Православной Церкви, строгий учет всех верующих каждого прихода, совершенствование форм и методов «воздействия» на них. Доминирующую категорию поселенцев представляли украинцы, греки, социальная организация которых отмечалась слабой выраженностью общинных, коллективных форм землевладения, что стало надежным

критерием для выяснения этнического состава колонистов. Этот регион стал местом ссылки как раскольников разнообразных толков, так и представителей рационалистических и рационально-мистических сект. Статистико-экономические таблицы по Екатеринославской губернии (издание Екатеринославского губернского земства, Екатеринослав, 1887 г.) указывают на многонациональность и разнообразную религиозную палитру епархии: 1) немецкие хутора на арендованных землях – 15; 2) русские – 27; посторонние по уезду – 13,7; 3) еврей-колонисты – 23; греки-поселяне – 27; бывшие казаки Азовского войска – 6. Крапинами разбросаны по губернии поляки, татары, болгары, молдаване и др. Среди культовых сооружений в Екатеринославе, косвенно свидетельствующих о поликонфессиональности: Православных Церквей – 19, старообрядческих – 1, домовых церквей – 2, костелов – 1, кирок – 1, мечеть – 1, синагог – 2. Именно с 1820-х гг. в Приазовье появляются первые католики. Считалось, что это были итальянцы, известные своим торговым духом и «итализированные» славяне из австрийских провинций Адриатического побережья. Причт Мариупольской католической церкви состоял из одного ксендза (священника), назначаемого епископом. Правление Церкви состояло из ксендза и трех старшин (синдиков), выбираемых прихожанами и утверждаемых епископом [5]. В Приазовье также существовали «секты» иоаннитов, хлыстов, новоизраильтян, адвентистов седьмого дня, евангельских христиан (пашковцев), штундо-баптистов, ольховатских воздержников, «всячески умерщвляющих плоть», тцетцов (практикующие коллективное чтение Евангелия), штундистов (миссионеры считали их мнимыми баптистами). Рост «сект» и усиление их «вредного влияния» екатеринославские священники объясняли «западным влиянием», отсутствием хорошо организованной миссионерской работы, «стадией жизненной усталостью и скептицизмом». В этой связи предлагалось ввести повсеместно организованные миссионерские курсы и кружки, строгий учет инославных и сектантов. Особая роль в этом деле отводилась молодым священникам. Однако не допускались доносы, допросы, так как такие формы служения считались неверными и вредными. Таким образом, строгий учет всех «инославных», система «сдерживания» роста сект, толерантность в миссионерской работе, коммуникации – как фактор регулирования «национальных отношений» Церкви, продуманная и организованная работа с молодежью

разных национальностей, предоставление незначительных льгот сектам и одновременное создание приходов смешанного национального типа – составные элементы механизма предупреждения конфликтов на религиозной почве. К тому же нельзя не отметить, что Епархиальное братство святого Владимира оказывало материальное пособие причтам беднейших приходов епархии, «зараженных расколом-сектантством», а также некоторым учителям церковно-приходских школ, ведущим на местах борьбу с сектантством, на что ежегодно Братством расходовалось свыше 1500 рублей (достаточно большие средства).

Формами православной миссии в Приазовье являлись: информационная миссия – православное свидетельство через издание специальной литературы; апологетическая миссия – свидетельство «истины Православия» в сравнении с еретическими и сектантскими учениями; воспитательная миссия – работа с готовящимися ко Святому Крещению и с теми, кто, будучи крещен, не получил соответствующего «научения в вопросах веры»; внешняя миссия – свидетельство «истины Православия» среди народов, не имеющих христианских основ национальной культуры, но проживающих на канонической территории [9, с. 134]. Данная тема была центральной во многих диспутах, предшествующих принятию важных епархиальных решений, о чем свидетельствуют материалы Екатеринославских епархиальных ведомостей (издание братства святого Владимира). «При Священном синоде организовано вновь особое центральное управление, для общего заведования названными школами. Масса дел и вопросов по организации школ должна будет быть восходить на рассмотрение этого центрального управления. Самую главную отрасль здесь будет составлять подробное распределение денежного кредита между епархиями на местные церковно-приходские школы. Сообразно развитию и распространению последних, и кредит с каждым годом должен распределяться иначе. Церковно-приходские школы разделены на разряды: 1) на домашние крестьянские школы грамотности с одним учителем; 2) одноклассные школы с законоучителем и учителем с двухлетним курсом; 3) двухклассная – с законоучителем и 2 учителями. Из числа всех школ предложено содержать домашние школы грамотности и, отчасти, одноклассные церковно-приходские школы исключительно на местные средства. Предполагается в школе организовать обучение церковному пению

и иконописи. «Подумайте сами, какое великое сокровище духовного наслаждения сокрыто в общецерковном пении. Поют; гармония музыки сейчас же подымается над сотнями поющих предстоящих; поют и тут же плачут. Нет сил и удержать слезы. Учите только по староцерковным распевам, которые уже издавна проверены и проникнуты духом церкви, которые прожили, умиляя церковь, целые века» [3, с. 111].

Метафизический аспект дел милосердия состоит в том, что по смерти праведников благодатная помощь от них нуждающимся, страждущим и болящим не только не прекращается, но зачастую во много раз превосходит и качественно, и масштабами те благодеяния, которые святыми были совершены при земной жизни.

При жизни Симеона Верхотурского мало кто слышал о нем, а по смерти даже некоторое время он пребывал в забвении.

Теперь список различных его благодеяний, духовных и вещественных, занимает множество страниц. В день памяти Симеона Верхотурского к его мощам стекаются тысячи людей со всей России.

Старец Павел Таганрогский пользовался большим почитанием у людей еще при жизни, но по его преставлении число почитателей несравненно увеличилось. Так сбылись еще одни слова святого: «Хоть я и умру, а мое место не останется пустым... Мой куст никогда не будет пуст». Неисчислимое количество чудес по обращению к старцу стало причиной распространения его славы далеко за пределами Донского края и даже за пределами России, что и было засвидетельствовано при его общецерковном прославлении в 2016 г.

Подвиги же праведного Павла начались, как и у многих других святых, с того, что скот и все движимое имущество продал и раздал бедным, исполняя волю Господа (Лук. 18:22). Отпустив крепостных на свободу, праведный Павел оставил отечество и отправился странствовать по святым местам России и Малороссии. После он поселился в Таганроге, пренебрег званием дворянина и находил пропитание от разгрузки хлеба в порту.

Особо старец заботился о заключенных: передавал в городскую тюрьму каждую неделю старец печеный хлеб – пудами и пуда 2–3 мяса. Если же кто заболел, тогда заботился о том особо, утешал и всячески поддерживал. Некоторые узники доверяли старцу свои покаянные записки, а тот отдавал их священникам и сам усерд-

но молился за заключенных. Усопших заключенных старец Павел готовил к христианскому погребению.

Выше всех жертв и приношений Богу он считал бескровную жертву за грехи людей Сына Божия Господа нашего Иисуса Христа, посему сам часто любил нанимать обедни и людям внушал то же и считал это высокою добродетелью.

Как у старца Павла, так и у других подвижников труды милосердия всегда были связаны с высочайшим напряжением духовных сил.

Таким образом, благотворительность в России представляет собой сложный процесс, имеющий тысячелетнюю историю становления, постоянно изменяющийся в культурно-исторической перспективе. Ее история уходит корнями к глубокой древности. Самым распространенным деянием благотворительности со времен Древней Руси стала милостыня, сопутствующая молитве и покаянию. Независимо от размеров помощи, будь то вклад царственной особы в монастырь или копейка юродивому, совершалось не только поддержание неимущего, а нравственное совершенствование дарующего. Благотворительность была не столько вспомогательным средством общественного благоустройства, сколько необходимым условием личного нравственного здоровья.

Мы видим, что в основе социального служения Русской православной церкви лежала церковная практика активного участия в образовании и воспитании. Духовно-нравственное воспитание заключалось в передаче важнейших нравственных ценностей христианства: любовь к ближнему, доброта, сострадание, совесть, чувство долга, бескорыстие. Усвоение данных ценностей формировало в обществе нравственную и этическую норму участия в делах милосердия и благотворительности. Евангелие призывает христиан к милосердию: «Будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд» (Лк. 6:36), к проявлению участия к страждущему человеку: «так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25:40). Евангельское описание Страшного суда дает христианам важную истину о совершении оправдания или осуждения по принципу их отношения к людям: были ли они милостивы к другим (Мф. 25:31-46).

Трансляция Церковью этих важнейших принципов в процессе нравственного воспитания способствует успешному формированию

морального сознания личности. Этому содействуют исторические примеры милосердия и благотворительности на личном и государственном уровне. Князь Владимир Креститель после принятия христианства, которое сопровождалось глубокими личностными изменениями, провозглашает любовь к ближнему основным принципом своей жизни и государственной политики, смягчает наказания за преступления, отменяет смертную казнь, занимается пожертвованиями. Идея государственной поддержки страждущим и нуждающимся, прозвучавшей на Стоглавом соборе 1551 года, получает развитие в петровскую эпоху, когда были приняты меры по урегулированию частной помощи и формированию системы благотворительной деятельности. «Система благотворительности и общественного призрения, созданная Екатериной II, сохранилась до наших дней. В 1775 г. она указала, чтобы в каждой губернии, согласно обществу Приказу, были созданы управления под председательством губернатора, которым поручалось руководить народным образованием, открывать богадельни, аптечные управления, сиротские дома, дома для неизлечимых больных и другие службы. В этот период была создана разветвленная структура государственного общественного призрения» [1]. «Учреждения императрицы Марии Федоровны», основу которых заложила супруга императора Павла I, являлись сетью благотворительных социальных учреждений и приютов. Марфо-Мариинская обитель милосердия, основанная в 1907 г. великой княгиней Елизаветой Федоровной, сестричество которой оказывало помощь раненым и увечным во время Первой мировой войны, становится примером христианской помощи ближнему и духовного подвига для всех верующих.

Сухие цифры статистики количества православных в дореволюционном Мариуполе показывают, что верующие всегда составляли большую, значительную часть населения: в 1795 г. православных насчитывалось 2623 человека (собственно все население города того времени). В 1864 г. – около 7000 из 7440 человек. В 1895 г. – 21887 человек из общего количества – 30992. Вся жизнь жителей была пронизана и освящена нравственными ценностями православия, церковными традициями, от первого и до последнего вздоха. Христианин не видел себя в отрыве от милосердия. Но концепция милосердия и благотворительности характерна для деятельности представителей различных конфессий, проживающих как в Приазовье,

так и по всей стране. Милосердие, как нравственная ценность, закреплённая в догматах многих религий, становится точкой соприкосновения, играющей важную роль единения в поликонфессиональном обществе. Мы видим этот принцип в Библии, Коране, Сунне, священных книгах индуизма, буддизма. Современная трактовка понятий милосердия и благотворительности показывает нам, что христианский принцип воспринимается обществом, как общечеловеческая нравственная ценность, которая традиционно поддерживается различными социальными институтами. «Милосердие и благотворительность в России – одна из сфер деятельности государственных и общественных (светских и религиозных) организаций, древнейшая нравственная и гуманистическая традиция. Милосердие (лат. *miseriordia*) – высшее проявление человеческого сострадания и идеал духовного развития, объединяющий жалость, сопереживание с активной деятельной любовью к ближнему, с конкретно выраженной добротой по отношению к страждущим и обездоленным. Благотворительность – бескорыстное оказание помощи нуждающимся и неимущим» [8, с. 195].

Милосердие, как базовая нравственная ценность христианства, которая принималась в гармоничной полимодельной системе межконфессиональных отношений в качестве важного общечеловеческого духовного ориентира, непосредственно проявлялось в активном участии всего общества в благотворительности.

В начале XIX в. в России уже существовала сеть различных благотворительных учреждений и обществ. Численность таких организаций в империи в 1899 г. составляла 4953. В 1907 г. в Екатеринославской губернии число благотворительных заведений составляло 301. На каждые 100 тысяч жителей губернии приходилось 2,9 благотворительных обществ, 2 заведения, 3,3 церковных опекунов, 0,3 опекунов о народной трезвости, 3,7 столовых. Все благотворительные заведения на территории Российской империи в XIX в., несмотря на их общественный характер, находились в ведении и под контролем министерств и ведомств, таких как Министерство юстиции, Министерство внутренних дел, Ведомство православного вероисповедания, Министерство финансов. Министерству внутренних дел подлежали большинство обществ – 62,2 % и учреждений – 58,4 %, это были дешёвые столовые, ночлежные приюты, общества и учреждения национальных меньшинств [6].

В настоящее время Русская православная церковь продолжает традицию осуществления нравственного воспитания в условиях многонациональности и поликонфессиональности российского общества. «Основы социальной концепции Русской православной церкви» содержат призыв к «участию в общественной жизни, которое должно основываться на принципах христианской ответственности», а «дела милосердия и благотворительности, развитие совместных социальных программ» является одним из названных принципов успешной совместной деятельности Церкви и государства [5].

Библиографический список

1. Арефьев М.А. Милосердие и благотворительность как вероучительные принципы христианской церкви [Электронный ресурс] / М.А. Арефьев, В.Г. Баев // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина, 2011. – URL: <https://cyberleninka.ru/> (дата обращения: 25.10.2017).

2. Божко Р.П. Мариуполь в системе административно-территориального устройства украинских земель (XVIII–XX вв.) / Р.П. Божко // Донбасс и Приазовье: Проблемы социального, национального и духовного развития: тезисы докладов Междунар. науч.-практ. конф. (г. Мариуполь, 26–27 мая 1993 г.). – Мариуполь, 1993. – С. 44–45.

3. Екатеринославские епархиальные ведомости Отдел официальный (1 июня 1877 г.). – 1877. – № 11. – С. 21–26.

4. Митрополит Кирилл о Церкви, государстве и о себе [Электронный ресурс]. – URL: http://www.religare.ru/2_61252.html (дата обращения: 30.04.2013).

5. Основы социальной концепции Русской православной церкви (принятые Освященным Архиерейским собором Русской православной церкви. Москва, 13–16 авг. 2000 г.) [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4191> (дата обращения: 28.10.2017).

6. Социально-исторические аспекты возникновения и развития волонтерской деятельности в России [Электронный ресурс]. – URL: <http://m.studexpo.ru/39639/sotsiologiya> (дата обращения: 27.10.2017).

7. Епископ Феодосий (Макаревский). Материалы для историко-статистического описания Екатеринославской епархии. Церкви и приходы прошедшего XVIII столетия. Нынешние уезды – Бахмут-

ский, Славяносербский, Ростовский-на-Дону, Александровский и Мариупольский. – Екатеринослав : Тип. Я.М. Чаусского, 1880. Вып. 2. – 537 с.

8. Элбакян Е.С. Милосердие и благотворительность в России / Е.С. Элбакян // Рос. цивилизация: Этнокультурные и духовные аспекты: энцикл. слов. / под ред. М.П. Мчедлов. – М. : Республика, 2001.

9. Fletcher W. The Russian Orthodox Church Underground, 1917–1971. – Oxford University Press, 1971. – 264 p.

10. Greeley A.M. Religion in Europe at the End of the Second Millennium: A Sociological Profile / A.M. Greeley. –Transaction Publishers, 2004. – 236 p.

*Иеромонах Герман (Погорелов)
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета;
О.Н. Енина
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета*

КРЕЩЕНИЕ РУСИ И ПРАВОСЛАВНЫЙ РЕНЕССАНС В ЭПОХУ ИСИХАСТСКИХ СПОРОВ: СУДЬБОНОСНЫЙ ВЫБОР АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ИДЕАЛОВ

Событие Крещения Руси изменило ход отечественной истории. Это изменение духовно-нравственных ориентиров на основе православного предания не только преобразило обций культурно-исторический ракурс развития нашей страны, но также задало новый антропологический идеал. Раскрывается различие между западно-европейским и восточно-христианским антропологическими идеалами, а также показана практическая взаимосвязь догматических положений православного богословия с практикой духовного развития верующего человека.

Ключевые слова: антропология, исихазм, исихастские споры, православное богословие, гуманистические идеалы, духовно-аскетические практики.

*Hieromonk Herman (Pogorelov)
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university;*

O.N. Enina
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university

THE BAPTISM OF RUS ' AND THE ORTHODOX RENAISSANCE IN THE ERA OF HESYCHAST DISPUTES: A HISTORICAL CHOICE OF THE ANTHROPOLOGICAL IDEALS

The event of the Baptism of Russia changed the course of national history. This change in spiritual and moral orientations based on the orthodox tradition has not only transformed the general cultural and historical perspective of the development of our country, but also set a new anthropological ideal. The report reveals the difference between the western european and eastern christian anthropological ideals, and also shows the practical relationship of the dogmatic positions of orthodox theology with the practice of spiritual development of a believer.

Keywords: *anthropology, hesychasm, hesychastic disputes, orthodox theology, humanistic ideals, spiritual and ascetic practices.*

Празднование 1030-летия Крещения Руси – это не просто важная веха в истории России и Русской православной церкви. Это не только значимое событие, определившее культурно-историческую и духовную судьбу нашего народа. Это еще и важное с экзистенциально-антропологической точки зрения событие, означающее выбор определенного антропологического идеала, возвышающего человека над «миром сим». Этот судьбоносный выбор задал ту историческую траекторию для русского народа, которую спустя несколько веков отстаивал перед западным миром святитель Григорий Палама в эпоху исихастских споров. Именно исихастское учение о нетварных энергиях Божиих и возможности благодатного единения человека с Богом стало манифестом православного Ренессанса в тот период, когда в западной Европе происходило так называемое «возрождение», которое чаще всего ассоциируется с освобождением от «гнета религиозности» и началом эпохи так называемого светского гуманизма. В небольшой работе, посвященной учению святителя Григория Паламы, известный православный богослов XX в. профессор В.Н. Лосский так выразил экзистенциальный смысл и внеисторическое значение исихазма для жизни Церкви: «Это лицезрение светозарного Лица Божия, обращенного к каждому из нас, это видение Христа

обретает свою богословскую структуру в учении святого Григория Паламы и в определении Соборов XIV в. о природе благодати» [1].

Фактически выбор исторического пути России, сделанный 1030 лет назад, является выбором антропологического идеала, ответа на вопрос о судьбе человека. Не абстрактной идеи и некоего набора моральных принципов, а открытия возможности приобщения Богу, возможности спастись и двигаться в духовную глубину, от которой отказывался в слепой эйфории Западный мир в эпоху Возрождения, уставший от гнета римокатоличества.

Святитель Григорий Палама, защищая исихастское учение об обожении, отставил не религиозную доктрину или некое мировоззрение, он отстаивал возможность человека осмыслить саму жизнь как ее понимает православие и потому говорил: «Словеса препираются со словесами, но кто победит жизнь?». В этом риторическом якобы вопросе заключена большая правда о том, что подлинное бытие человека может состояться не в интеллектуальных разговорах о нравственных гуманистических принципах, не о нормах и правилах поведения в обществе, а глубокой «метанойе», том самом изменении ума, за которым следует усвоение «евангельского образа мыслей» и церковно-догматического сознания, создающих фундамент движения к Богу и реализации той самой цели христианской жизни, которую святой Серафим Саровский, следуя спустя много веков этому духу исихазма, обозначил как «стяжание Духа Святаго»: «Истинная цель жизни нашей христианской есть стяжание Духа Святого Божиего. И эта цель всякого христианина, живущего духовно. Пост же, бдение, молитва, милостыня и всякое Христа ради делаемое добро суть средства для стяжания Святого Духа Божиего» [2]. Это выраженная русским святым спустя несколько столетий цель христианской жизни полностью отражала ту самую основную идею о возможности причастности тварного человека нетварным Божественным энергиям, которую ревностно защищал святитель Григорий Палама и его сторонники в исихастских спорах.

Примечательным является упоминание переводчиком «Триад в защиту священнобезмолствующих», философом Владимиром Библихиным в статье «Петрарка и Палама» отношения к богословию между двумя титанами мысли. Великий итальянский поэт и гуманист, в текстах которого сохраняется много отсылок к христианскому образу мыслей, не упоминает ничего о богословии: «Паламит-

ские споры» сумели сосредоточить интересы византийского образованного общества в XIV–XV вв. вокруг догматико-богословских вопросов. Петрарка, любимец Италии и едва ли не первая европейская знаменитость XIV в., во всех своих сочинениях практически ни разу не упомянул ни одного современного ему или позднесредневекового богослова» [3].

Его не волнуют богословские тексты и споры, он четко осознает их удаленность от индивидуальных духовных исканий человека, метаний духа. Но святитель Григорий Палама, будучи в юношестве высокоинтеллектуальным человеком, блестяще знавшим учение Аристотеля и других античных мыслителей, выбрал путь уединенного безмолвия и жизни в монашеской келлии. И только ересь Варлаама, учившего о том, что энергии Божии тварны, заставила его оставить уединенную жизнь и стать лидером духовного движения исихазма. Важным моментом является различие в интерпретации происходившего. Для варлаамитов это был богословский диспут, упражнения в ораторском искусстве, желание интеллектуального состязания на манер античных дебатов между философами. Но святитель Григорий ясно давал понять, что его не интересует сугубо интеллектуальное измерение, он защищает судьбу человека, которого лишают глубины и возможности реализовать исконную иконичность своего бытия, бытия «по образу и подобию Божию», и что реализация этого способа жизни напрямую связана с возможностью благодатного единения с Богом, с возможностью подлинного Богообщения и жизни во Христе.

Внутри такой установки речь святителя Григория Паламы обретает глубокий смысл: «Слова сами по себе меня не интересуют, меня интересуют лишь факты». У него есть опыт исихастской жизни, опыт монашеского умного делания, для него защита догматов веры – это не вопрос принципов или традиции, как и для всего византийского общества той эпохи. Богословие ясно ощущается как фундамент спасения души человека. Догматическое сознание и прояснение истин веры ограждают богообщение: о чем писал в XX в. видный богослов профессор В.Н. Лосский, опираясь именно на такое исихастское понимание богословия: «Вся сложная борьба за догматы, которую в течение столетий вела Церковь, представляется нам, если посмотреть на нее с чисто духовной точки зрения, прежде всего неустанной заботой Церкви в каждой исторической

эпохе обеспечивать христианам возможность достижения полноты мистического соединения с Богом» [4].

В этой борьбе с варлаамитской ересью святитель Григорий Палама защищал подлинный антропологический идеал, который позволил всему православному миру сохранить и утвердить подлинную глубину человеческого в человеке, то есть истинную иконичность и экзистенциальную сопричастность человеческого бытия Богу, посредством приобщения нетварным Божественным энергиям в личном мистическом опыте и церковной жизни. Сторонники исихазма отстаивали саму возможность жить полной духовной жизнью, проживать живую связь человека с Богом в практике богообщения и спасти свою душу в ощущении живого соприсутствия Спасителя.

В итоге можно говорить о том, что памятование Крещения Руси – это воспоминание знакового для истории нашей Родины события, изменившего не только ход отечественной истории, облик ее культуры и других процессов, но и открыло совершенно иной горизонт для ответа на самый существенный вопрос о смысле человеческой жизни, ее цели и главной духовной правде. Поныне в нашем Отечестве Православная Церковь является оплотом национальной духовности и фундаментом социально-культурного развития, задавая тон и предоставляя духовно-нравственные ориентиры жизни нашему многострадальному народу и каждой, ищущей утешения и понимания смысла своей жизни душе, открывая двери храмов и призывая к совершению совместного богослужения во славу Божию. Поныне, как и во времена эпохи Крещения Руси, так и во времена паламитских споров вокруг природы Божественных энергий и ревностной борьбы за возможность благодатного приобщения Богу, каждый верующий христианин может идти путем спасения своей души, несмотря на множество соблазнов и искушений со стороны индивидуализированного общества, построенного на псевдоидеалах светского гуманизма и потребительских ценностях. И заключение необходимо отметить замечательный призыв современного богослова священника Владимира Зелинского ощутить подлинное духовное значение и ценность православия для сложного мира в эпоху глобализации: «Начало единства нужно найти сначала в самих корнях нашей веры, в ее свойстве быть вселенской, в ее способности откликаться на боль или поиск окружающего нас мира, в ее наследии, в котором длится, не иссякая, апостольский век» [5].

Библиографический список

1. Лосский В.Н. Боговидение [Электронный ресурс] / В.Н. Лосский. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/bogovidenie/#0_10
2. Беседа преподобного Серафима с Николаем Мотовиловым о стяжании Святого Духа [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavie.ru/1433.html>
3. Бибихин В.В. Петрарка и Палама [Электронный ресурс] / В.В. Бибихин. – URL: http://www.bibikhin.ru/Petrarka_i_Palama
4. Лосский В.Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви [Электронный ресурс] / В.Н. Лосский. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/ocherk-misticheskogo-bogoslovija-vostochnoj-tserkvi/1
5. Священник Зелинский В. Вызов и зов. Православие и глобализация Взгляд с Запада [Электронный ресурс] / священник В. Зелинский. – URL: <http://www.pravoslavie.ru/sobytia/chelovekkonf/zelinsky.htm>

Раздел IV
ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ
ДИСЦИПЛИНЫ

*Иерей В.О. Моргачев
кандидат философских наук,
доцент кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета;
Т.С. Оленич
доктор философских наук,
профессор кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета;
иерей М.В. Гапоненко
руководитель отдела по делам молодежи
и миссионерскому служению Ростовской-на-Дону епархии,
настоятель храма мученицы Татианы
при Донском государственном техническом университете*

КУЛЬТУРА КАК ТЕКСТ: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ И СТРУКТУРНО-СЕМИОТИЧЕСКИЙ МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Рассмотрены подходы к изучению культурных традиций в виде текстовой основы. Проанализирован герменевтический метод Г.Г. Гадамера для исследования традиций интерпретации текстов и явлений культуры, а также ретроспективы культурно-исторических событий прошлого. Раскрыты особенности символического характера богословских текстов и религиозной литературы, в частности, Библии, через призму семиотического теоретико-методологического подхода, который раскрывает культурный смысл через расшифровку знаково-символического социокода. Также раскрыта знаково-символическая концепция культуры расчерез анализ работ отечественных исследователей М.К. Петрова и Ю.М. Лотмана. Сделан вывод о возможностях использования «символического реализма» и семиотики, наряду герменевтикой, для анализа деятельностной, аксиологической и личностной концепций культуры.

Ключевые слова: *текст, культура, герменевтика, семиотика, метод исследования.*

*Priest V.O. Morgachev
candidate of philosophy,
associate professor of the department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university;
T.S. Olenich
doctor of philosophical sciences,
professor of the department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university;
priest M.V. Gaponenko
head of youth affairs and missionary activities division
of the diocese of Rostov-on-Don,
rector of the church of the holy martyress Tatiana
at Don state technical university*

CULTURE AS TEXT: HERMENEUTIC AND STRUCTURAL-SEMIOTIC METHODS OF RESEARCH

The article examines approaches to the study of cultural traditions in the form of a textual basis. The features of textual representations are considered from the point of view of the hermeneutic approach and the structural-semiotic method of research. The hermeneutic method of G. Gadamer was analyzed to study the traditions of interpretation of texts and cultural phenomena, as well as retrospectives of cultural and historical events of the past. The features of the symbolic character of theological texts and religious literature, in particular, the Bible, are revealed through the prism of the semiotic theoretical and methodological approach that reveals the cultural meaning through the decipherment of the symbolic social code. Sign-symbolic concept of culture is revealed through an analysis of the works of Russian researchers M. Petrov and Yu. Lotman. It is concluded that there is a possibility of using "symbolic realism" and semiotics, along with hermeneutics, for analyzing the activity, axiological and personal concepts of culture.

Keywords: text, culture, hermeneutics, semiotics, research method.

Культура в ее как светском, так и религиозном понимании – это определенная традиция, которая живет не только как историческая память (в виде тех или иных памятников либо письменных свидетельств), но и как живой опыт, реальная практика. Но, стремясь к осуществлению поставленной исследовательской цели, необходимо опираться на текстовую основу культурного опыта. Поэтому целью данной статьи является изучение особенностей текстового представления культуры в теологической литературе с помощью герменевтики и структурно-семиотического подхода.

Традиции культуры, называемые протоиереем Г.В. Флоровским «мистическими межиндивидуальными взаимодействиями», а также, построение русской и православной культуры в целом, по мнению исследователя И.А. Ильина, «на чувстве и сердце, на созерцании... и свободе молитвы» (И.А. Ильин) приводят нас к необходимости выявления культурного смысла не только восточно-христианской религии, но и ее мистической глубинной основы – исихазма (священнобезмолвия). Эта духовная традиция зародилась в прошлые периоды истории культуры и Церкви. И несмотря на то, что она сохраняется в современном православии, все же не является общедоступной и общепризнанной в качестве образа жизни. Это создает определенные трудности исследования. Наиболее приемлемый путь изучения основанной на исихазме культуры прошлых

веков – опора на сохранившиеся письменные источники. Роль текста в изучении культуры является весьма значительной. К таким текстам, которые играют ключевую роль при изучении культурных традиций, относят, например: тексты представителей древней аскетической традиции, исихастов XIV–XV вв., более поздних последователей, а также труды комментаторов древней традиции – ученых XIX–XX вв., которые проводили исследования в данной области. Такая ситуация предполагает герменевтический подход исследования традиций интерпретации текстов и явлений культуры, а также исследовательских реконструкций культурно-исторических событий прошлого.

Наиболее полно и глубоко герменевтический метод был разработан немецким философом Г.Г. Гадамером. Этот мыслитель и теоретик показал, что при анализе и истолковании того или иного письменного свидетельства исследователь попадает в ситуацию герменевтического опыта, имеющего дело с преданием. Под преданием Г.Г. Гадамер понимает все то, что «должно быть испытано в этом опыте». Предание – это не объект исследования и интерпретации в герменевтическом опыте, а субъект, подобный некоему «Ты», с которым мы вступаем в диалог. Этот опыт, построенный в форме диалога, Г.Г. Гадамер связывает с историческим сознанием [2, с. 424]. Историческое сознание знает об «инаковости другого». «Знание об инаковости другого» есть «понимание прошедших в этом другом изменений»; такое знание составляет суть исторического сознания, а также «как понимание "Ты" знает это "Ты" в качестве личности» [2, с. 424]. Другими словами, предание становится своеобразным «собеседником» для исследователя. В данном контексте немецкий философ формулирует определение «высшего типа герменевтического опыта»: открытость навстречу преданию, которой обладает действительно-историческое сознание. Без этой открытости, утверждает Г.Г. Гадамер, не существует никаких подлинных человеческих связей. Следовательно, подобная трактовка исторического сознания соответствует герменевтическому опыту. Другими словами, исследователь должен признать историческое предание в его притязании на то, чтобы быть услышанным, и принять его в том смысле, что у этого предания действительно есть, что сказать современному человеку. И это требует, по мнению Г.Г. Гадамера, принципиальной открытости [2, с. 424–425]. При использовании методов герменевтики в трактовках Г.Г. Гадамера верная интерпретация текстов зависит от правильного понимания предания-опыта, которое описывается в данных

текстах. И этот опыт предшествует текстовой его фиксации, то есть текст является письменным свидетельством о данном опыте-предании.

Согласно мнению Г.Г. Гадамера, рассмотрение опыта-предания на основе письменных свидетельств – текстов требует учитывать особенности письменных источников, которые являются носителями ценностей того или иного времени или определенной культурной традиции. Христианская культура в наибольшей степени относится к средним векам. Следовательно, нам необходимо уточнить, каковы характерные черты средневековой европейской (как западной, так и восточной) культуры. Некоторые из этих черт отмечены А.Я. Гуревичем, П.М. Бицилли и др. Так, А.Я. Гуревич выделил в качестве наиважнейшей черты средневековой культуры ее теоцентризм. Вера в Бога для людей средневековья была тем высшим критерием, с которым соотносили культурные и общественные ценности. Именно в таких условиях православное богословие и Церковь в целом выполняют функцию «связующего звена» всех сфер культуры этой исторической эпохи [3, с. 29]. В связи с религиозностью средневековой культуры П.М. Бицилли выделил такую ее характерную черту, как универсальность. Она заключалась в цельности, всеобъемлющем характере этой культуры, в которой гармонично сочетались все ее сферы (наука, художественная литература, изобразительное искусство и т.д.) [1, с. 29]. Византийская культура, как мы сможем позже это подробнее рассмотреть, вполне вписывается в подобное понимание средневековой культуры.

Византия оставила нам богатое литературное наследие. Тексты произведений византийских богословов, причем как раннего, так классического и позднего периодов, имеют свои особенности. В первых, отцы Церкви строили свои теории, используя приемы античной философии. Например, главный христианский догмат о Троице был ими обоснован с помощью неоплатонической триадологии. Помимо этого, уже в античной философии были подняты такие важные для христиан проблемы, как бытие человека, его соотносительность с Вселенной и Первоначалом, возможность самосовершенствования, гносеологические вопросы, направляющие человека на познание трансцендентных первопричин мира. И если античность выдвинула этот круг проблем, то христианская мысль разрешила их для себя [9, с. 35, 37].

Проблема использования византийскими богословами методов античной философии должна быть рассмотрена при сопоставлении поздневизантийской мысли с философскими идеями Западного Возрождения, ибо последние были основаны во многом тоже на учении античных философов. И в данном случае мы учитываем исторический опыт, который сосуществует с духовным опытом. В этом заключается одна из важнейших задач культурологической реконструкции, опирающейся на классическую герменевтику. Во-вторых, необходимо отметить основную особенность святоотеческих текстов – апофатический (отрицательный) метод богословствования. Причем апофатика может рассматриваться с позиций двух подходов – логического и опытного. Первый подход приводит богослова к выводу о том, что Бог есть Абсолют, недостижимый для ограниченного человеческого ума, то есть не укладывается ни в какие логические определения, его не может охватить никакая человеческая мысль. Второй же сопряжен с личным духовно-мистическим опытом, то есть при его использовании богословы исходят из собственных переживаний [4, с. 276–278]. При этом хотя апофатизм и используется отцами Церкви, то он все же не является единственным методом богословствования и сопряжен с катафатическим (утвердительным) методом, с помощью которого рассматриваются идеи и явления духовной жизни, данные в Божественном Откровении [6, с. 32].

Рассматривая как богословскую литературу, так и религиозные первоисточники, в частности, Библию, необходимо учитывать символический характер религиозных текстов. Следовательно, помимо герменевтики, необходимо при культурологической реконструкции опираться на такой теоретико-методологический подход, который архимандрит Киприаном (Керном) вслед за А.Ф. Лосевым и А. Хейзингой назвал «символическим реализмом».

Средневековый символизм, который трактовал земную жизнь как отображение иного мира, опирался на мироощущение святых отцов [4, с. 347]. Например, А.Ф. Лосев предлагал использовать следующий подход при исследовании культуры прошлого, ее текстов и наследия в целом: так как культура прошлых периодов истории чаще всего связана с духовно-мистическим опытом (особенно восточно-христианская), то из исследовательских методов должна быть исключена как всякая формально-логическая система (от аристотелизма до кантианства), так и абстрактно-метафизическая система (типа картезианства), а также абсолютный религиозный ра-

ционализм или абсолютный апофатизм (агностицизм). Взамен всего этого А.Ф. Лосевым был предложен метод «абсолютного символизма», ибо символ заключает в себе определенный смысл [5, с. 14–16].

Слово «символ» имеет несколько значений: 1) в догматическом богословии – основная вероучительная формула (Символ веры); 2) чаще всего слово «символ» воспринимается в рамках только гносеологических как один из моментов познавательного процесса. Символ в данном случае понимается как особого рода представления.

Из вышеуказанного определения символа надо выделить в особую группу всю религиозную символику. Язык Священного Писания и святоотеческих трудов поэтичен, подчас парадоксален и символичен, ибо сфера потустороннего всегда является областью бесконечного, невыразимого и сверхъестественного, то есть абсолютного и трансцендентного. Вот почему в богословии постоянно делаются попытки сопоставить «духовное» с природным миром. Все, о чем говорится выше, является попытками исканий символических форм и образов для богословских понятий. То есть богословие писателей Церкви, которое представляло этот мир как символическое отображение иного мира, расшифровало эти видимые символы, усматривая в них потустороннюю сверхреальность. Творческие и дерзновенные поиски отцами Церкви символических форм для своих богословских размышлений приводили их к выводу о том, что мир, человек и Божество неразрывно связаны, хотя и не слиты в единую безликую массу. И это убеждение легло в основу христианской культуры [4, с. 334–335, 337].

Именно символизм позволяет понять сочетание апофатики и катафатики в средневековой восточно-христианской литературе. В наше время символизм изучается в семиотическом теоретико-методологическом подходе, который раскрывает культурный смысл через расшифровку знаково-символического социокода.

Впервые этот подход начал разрабатывать американский культурантрополог Л.А. Уайт (автор термина «культурология») в начале XX в. [10, с. 349]. Более четкую знаково-символическую концепцию культуры сформулировали отечественные исследователи М.К. Петров и Ю.М. Лотман. Для М.К. Петрова «знак» является базовым понятием в рассмотрении феномена культуры. С его точки зрения именно знак «прекрасно справляется с задачей фиксации неопределенно долгого хранения знания» [8, с. 36–45]. Говоря о знаке как элементе и средстве передачи массива знаний, М.К. Петров ввел понятие «социокод». Под социокодом исследователь понимает основную знаковую реалию культуры, удерживающую в целостности

и различении фрагментированный массив знания, мир деятельности и обеспечивающие институты общения. Основным средством общения и его орудием М.К. Петров называет язык [8, с. 36–45]. Перед нами выстраивается ряд: знак – система знания – социокод – язык – общение. При этом исследователь предлагает ограничиться минимумом видов общения, обеспечивающих функционирование социокода (обеспечение целостности и координации, передача фрагментов знания новым поколениям, обеспечение социализации результатов познавательных усилий людей), и для этого использует термины «коммуникация», «трансляция» и «трансмутация». В данном случае коммуникация является самым широким термином, который связан с координацией деятельности людей, прошедших стадию социализации, то есть ставших полноправными членами общества; трансляция – общение, направленное на социализацию входящих в жизнь поколений, на их уподобление старшим с помощью соответствующих социальных институтов и механизмов; трансмутация – разновидности общения, в результате которого в социокоде появляются новые элементы знания, модифицируются прежние элементы или происходит и то и другое [8, с. 36–45]. М.К. Петров разработал систему семиотической концепции, определив ряд базовых понятий (например, социокод).

Но одновременно с ним разработками в этой области занимались и другие исследователи, например, бывший при жизни ведущий специалист в данной методологической системе Ю.М. Лотман (умер в 1994 г.). Для Ю.М. Лотмана культура, несмотря на множественность семантических полей (смысловых наполнений), включает в себя различные аспекты знаковой ее сущности. В целом он понимал культуру как ненаследственную память коллектива, которая выражается в определенной знаковой системе запретов и предписаний. С этим определением культуры связана система семиотических правил, по которым жизненный опыт человечества претворяется в культуру. Само существование культуры подразумевает построение системы правил перевода непосредственного опыта в текст [7, с. 326–329]. Культура, таким образом, рассматривается Ю.М. Лотманом как совокупность текстов. При этом он отмечает, что точнее говорить о культуре как о механизме, создающем совокупность текстов, и о текстах как способе реализации культуры [7, с. 329–333].

Таким образом, можно сделать вывод о том, что «символический реализм» и семиотика помогают понять глубже деятельностную, аксиологическую и личностную концепцию культуры.

Библиографический список

1. Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры / П.М. Бицилли. – СПб., 1995. – 264 с.
2. Гадамер Г.Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики : пер. с нем. / Г.Г. Гадамер ; под общ. ред. Б.Н. Бессонова. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
3. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1984. – 350 с.
4. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология святителя Григория Паламы / архимандрит Киприан (Керн). – М. : Паломник, 1995. – 451 с.
5. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос / А.Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – 958 с.
6. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В.Н. Лосский. – М., 1992. – 288 с.
7. Лотман Ю.М. О семиотическом механизме культуры / Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский / Избранные статьи : в 3 т. Т. 2. – Таллинн : «Александра», 1993. – С. 325–336.
8. Петров М.К. Язык. Знак. Культура / М.К. Петров. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 328 с.
9. Чистякова О.В. Проблема человека в восточно-христианской патристике: автореф. дис. ... д-ра филос. наук / О.В. Чистякова. – Ростов-на-Дону, 1999. – 42 с.
10. Философия / под. ред. В.П. Кохановского. – Ростов-на-Дону : «Феникс», 1999. – 576 с.

*Протоиерей А.А. Мекушкин
кандидат философских наук, доцент,
заведующий кафедрой «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета;
иерей О.Н. Бурлаков
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета;
Т.С. Оленич
доктор философских наук,
профессор кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета*

АНАЛИЗ ВЕРОУЧЕНИЙ СВИДЕТЕЛЕЙ ИЕГОВЫ В БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

Представлена краткая история возникновения и формирования секты, ее идейные истоки, а также раскрыты ключевые идейные основы вероучения Свидетелей Иеговы. На основе современных исследований изложены некоторые аспекты соотношения православной традиции и учения общества Сторожевой башни.

***Ключевые слова:** секта, новые религиозные движения, Свидетели Иеговы, Сторожевая башня.*

*Archpriest A.A. Makushkin
candidate of philosophy, assistant professor,
head of the department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university;
priest O.N. Burlakov
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university;
T.S. Olenich
doctor of philosophical sciences,
professor of the department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university*

ANALYSIS OF THE BELIEFS OF THE JEHOVAH WITNESSES IN THEOLOGICAL AND HISTORICAL DISCOURSE

The article discusses the emergence and formation of the sect, its ideological origins, and the key ideological foundations of the creed of Jehovah Witnesses

sect are presented. On the basis of modern researches, some aspects of the relationship between the Orthodox tradition and the teachings of the Watch Tower Society are highlighted.

Keywords: *sect, new religious movements, Jehovah Witnesses, the Watch Tower Society.*

Актуальность данной статьи определяется важностью для богословского и религиоведческого дискурса осмысления трансформации вероучений секты «Свидетели Иеговы» в связи с историческими обстоятельствами и анализа ее влияния на развитие человека, в частности, и российской культуры и общества в целом. В идеологическом контексте современной России, после многих десятилетий политики атеизма религия становится все более востребованной. Интерес к религиозному проявляется в в направлении нетрадиционной религиозности и в возврате к мировым религиозным учениям (православие, ислам и др.) Одной из наиболее агрессивных тоталитарных религиозных организаций западного происхождения, которые действуют в нашей стране, является организация «Свидетели Иеговы», известная также под именем «Общества Сторожевой башни». За время своего существования она приобрела скандальную известность не только в нашей стране, но и во многих государствах. Благодаря активной проповеднической деятельности миссионерам общества удалось привлечь в ряды этой секты немало представителей различных конфессий и, пожалуй, наиболее всего из Русской православной церкви. При этом можно отметить, что деятельность миссионеров-сектантов довольно успешна.

В связи с этим весьма актуально проанализировать ретроспективу вероучений секты «Свидетели Иеговы». Подобный анализ поможет показать не только конъюнктурность их вероучения, но и то, что оно является опасным для РФ, так как под видом созидания на самом деле приводит к разрушению не только собственной души, но и семейных отношений. Кроме того, может быть решена еще одна важная задача по выявлению причин, способствующих предрасположенности российского общества к распространению идей «Свидетелей Иеговы» и противодействия данному процессу.

Целью данного исследования является – ретроспективный анализ вероучений секты «Свидетели Иеговы» посредством анализа богословского и исторического аспектов.

Историография работы может быть условно поделена на три большие группы. В первую группу входят работы тех авторов, кото-

рые под видом описания внешней деятельности и жизни людей, вовлеченных в эту секту, не акцентируют свое внимание на истинный смысл и задачи их деятельности. К ним относятся Николай Гордиенко «Российские Свидетели Иеговы: история и современность», Сергей Иваненко «Свидетели Иеговы – традиционная для России религиозная организация» [6] и «Свидетели Иеговы в современной России» [5], Олег Голько «Сибирский маршрут», Симон Либстер «В схватке со львом» [8], Константин Бережко «История Свидетелей Иеговы в Украине. Житомирщина».

Во вторую группу входят работы, в которых рассматривается история создания и функционирование организации. К таким работам относятся следующие: священник Игорь Ефимов «Ложные свидетельства свидетелей Иеговы» [4], Михаил Шевченко «Мифотворчество религиозной организации "Свидетели Иеговы" в конфессиональном пространстве Забайкальского края», Дмитрий Евменов «История создания и учение Общества Сторожевой Башни», протоиерей Александр Новопашин «О чем свидетельствуют "Свидетели Иеговы"», протоиерей Олег Стеняев «Диспут со "Свидетелями Иеговы"» [11] и др.

В третью группу входит работа автора, который был членом организации и описывает ее исходя из этой позиции. Реймонд Франц и его автобиографическая книга «Кризис совести», в которой автор не только скрупулезно рассматривает исторические факты деятельности организации, но и приводит многочисленные случаи «двойных стандартов» действия руководства основываясь не только на своих доводах, но и демонстрируя многочисленные фотокопии документов [12].

О степени научной разработанности темы говорить сложно, так как во многих трудах авторов, обличающих лжеучение «Свидетелей Иеговы», так или иначе затрагиваются вопросы исторического развития организации. Это делается либо для обоснования методов борьбы с адептами этой организации, либо для рассмотрения различия в богословских вопросах, имеющих между «Свидетелями Иеговы» и Русской православной церковью, как части Вселенского Православия.

Основателем «Общества Сторожевой Башни» является Чарльз Тейз Рассел, который родился 16 февраля 1852 г. в городе Аллегени, штат Пенсильвания. С детства он посещал конгрегациональную евангелическую общину. В возрасте около 17 лет он усо-

мнился в истинности доктрины этой общины о предопределении и бессмертии души. В 1870 г. Чарльз Рассел организовал «кружок» по изучению Библии, состоящий из шести человек. В 1879 г. он организует свой собственный журнал «Вестник Утра». Тогда же в соавторстве с адвентистом Н. Барбором он выпустил книгу «Три мира», где они утверждали, что 1914 год – «конец времени язычников». Впоследствии Чарльз Рассел отделился от Н. Барбора и переименовал свой журнал, назвав его «Сионская Сторожевая Башня и вестник присутствия Христа». Это издание стало провозвестником современной «Сторожевой Башни, возвещающей Царство Иеговы» [2].

Широко известная религиозная организация «Свидетели Иеговы» была создана около 1872 г. (до 1931 г. носила наименование «Исследователи Библии» (англ. Bible Students)) Чарльзом Тейзом Расселом и его единомышленниками. Все вместе они занимались изучением Библии, подходя к ее тексту нетрадиционно. Именно данная группа людей организовала и зарегистрировала организацию под названием «Общество Сторожевой Башни и трактатов Пенсильвании».

Иеговисты активно проповедуют свое учение, что явилось благодатной почвой для его популярности. Именно их энергичные поездки с целью привлечения новых адептов с чтением лекций для широкого круга слушателей, предпринятые группой Чарльза Рассела, длившиеся в течение нескольких лет, привели к увеличению группы энтузиастов и основанию в Бруклине, в штате Нью-Йорк, главного офиса секты. Помимо лекций они в это время пишут книги, которые также впоследствии получили широкое распространение. Главными из книг можно назвать восьмитомный труд «Исследования Писаний» («Тысячелетняя заря»), первый том которого носил название «Божественный план веков» (1886), в котором излагались основные идеи толкования Библии «Свидетелями Иеговы». В настоящее время продолжается активное распространение трактатов и книг секты.

Необходимо, однако, отметить, что внутри организации не было абсолютного согласия. Так, в 1909 г. некоторые ее члены, опираясь на собственные суждения о Библии, отделились, предпочтя собственные трактовки принятым в секте догматическим установкам. В 1913 г. значительно большее количество членов секты отделилось вследствие шумихи вокруг бракоразводного процесса Рассела. После его смерти 31 октября 1916 г. руководство организацией

перешло в руки Джозефа Франклина Рутерфорда. Он прославился тем, что при его управлении организация разрослась и набрала популярность как внутри страны, так и за рубежом. Большое количество книг было написано, выпущено и переведено на несколько десятков языков в этот период.

Несмотря на изначальное следование трактовке Библии Чарльзом Расселом, Джозеф Рутерфорд вносит поправки в учение секты. Это было сделано, по-видимому, по причине того, что пророческие высказывания Чарльза Рассела не сбылись. Так, Брюс М. Мецгер приводит пример такого исправления: «...в изданиях до 1914 года было заявлено следующее: "То, что искупление святых должно произойти незадолго до 1914 года очевидно... Только в какое время после 1914 года последние живущие члены тела Христова будут прославлены, прямо не сообщается" [9]. В 1923 году в издании того же тома это сомнительное утверждение было изменено: "То, что искупление святых должно произойти вскоре после 1914 года очевидно... Только в какое время после 1914 года последние живущие члены тела Христова будут прославлены, прямо не сообщается" [9]». Это пример неявного исправления, однако в данном учении некоторые поправки были сделаны довольно заметно. Вследствие таких публичных поправок многие адепты религиозной секты ее покинули, так как стало ясно, что истина носит относительный и прагматический характер.

Важно указать на тот факт, что «Свидетели Иеговы» преследуют цели удержания власти и материального обогащения за счет приверженцев секты. Этот факт подтверждается, когда мы пытаемся прояснить количество членов организации. Брюс М. Мецгер указывает на то, что до настоящего времени не сохранилось никаких записей о членстве. Тем не менее, по официальным и неофициальным предположениям, уже в 1952 г. насчитывалось 426704 приверженца организации. Сегодня многие исследователи сходятся во мнении, что в 2015 г. (согласно данным «Ежегодника Свидетелей Иеговы 2016») число активных членов секты во всем мире достигало 8220105 человек. Они проповедовали свое учение, посещая людей из дома в дом, распространив более 14 миллионов Библий, книг и буклетов и 58 миллионов экземпляров журналов «Сторожевая Башня» и «Пробудитесь!» на 36 языках в 127 странах мира.

Очевидно, что ревностное распространение своих убеждений является вызовом многим номинальным членам церкви. Однако

их усердие в исследовании Писаний (хотя и опирающееся на основание четко разработанной системы) посрамляет незнание и равнодушие к Библии, характерное для большинства христиан, которые лишь называют себя таковыми. Эти и некоторые другие особенности, которые Свидетели разделяют с ранними христианами апостольских времен, следовало бы перенять всем Божиим людям. В то же время, вероучение, которое распространяет секта, подкреплено вольными цитатами из Писания и изобилует ошибочными и еретическими представлениями. Они имеют две основные разновидности. С одной стороны, учение Свидетелей Иеговы, претендующее на то, что у них «только Библия и ничего кроме Библии», абсолютно умалчивает о некоторых наиболее важных аспектах христианской веры. Например, ничего не сказано о том, на что с непрестанной настойчивостью делал акцент Апостол Павел, а именно, что христианин тот, кто «во Христе». Эта и похожие на нее фразы «в Господе», «в Нем» встречаются в Посланиях Павла 164 раза и показывают, что это есть основной и всеобъемлющий источник христианской жизни. И все-таки официально утвержденное учение этой секты, конечно, не может логически включить эту прославленную христианскую истину. Не может, потому что ее учение откровенно и фундаментально антитринитарное.

С другой стороны, второе основное отличие ошибок в учении Свидетелей Иеговы возникает не вследствие пренебрежения или исключения части Библейского учения, но, скорее, вследствие одностороннего акцента на определенные отрывки Писаний, толкуемые чисто топорным методом без учета контекста или герменевтического принципа, предполагающего полную гармоничность и непротиворечивость Писаний. Таким образом, такое объединение мест Писания, которые никогда не предназначались для этого, конечно, может позволить с помощью Библии аргументировать все что угодно.

Б. Мецгер обозначил основное заблуждение иеговистов. Он предлагает рассмотреть одну из фундаментальных ошибок Свидетелей Иеговы, а именно ту, которая касается личности Иисуса Христа. Сегодня, как и в древние времена, надлежит ответить на главный вопрос, который представляет собой подлинный критерий исторического христианства: «Что вы думаете о Христе? Чей Он сын?» (Мф. 22:42). Если основная направленность секты в отношении Иисуса Христа ошибочна, нужно серьезно подумать, можно ли считать последователей такой системы «христианами».

По мнению Б. Мецгера, одна из неизменных особенностей этой секты, которая преподается как в ранних, так и в поздних работах, является современной формой древней ереси арианства. Он пишет: «Согласно Свидетелям Иеговы, Христос до Своей земной жизни был духовным творением с именем Михаил, первым творением Бога, через Которого Бог совершал акт творения всего остального. Вследствие Его рождения на земле, Иисус стал совершенным человеческим существом, равным Адаму до грехопадения. Своей смертью Иисус упразднил человеческую природу, принеся ее в жертву. В качестве награды за Его жертвенное послушание Бог наделил Его Божественной духовной природой. По этой причине за время Своего существования Иисус Христос никогда не был равным Богу. Он не вечен, потому что было время, когда Его не существовало. Когда Он был на земле, Он был никем иным, как человеком, и поэтому вследствие искупительной смерти может иметь значение не больше, чем смерть совершенного человеческого существа» [9]. Здесь, по его мнению, имеет место плохо замаскированное нарушение последовательности между предсуществованием духовного творения, земного Иисуса и настоящего духовного состояния Иисуса Христа.

Свидетели Иеговы также включили в свой перевод Нового Завета некоторые ошибочные переводы с греческого оригинала. Прежде, чем мы перейдем к разбору некоторых моментов, иллюстрирующих наше утверждение, вспомним, с какой целью «Свидетелями Иеговы» создавался новый, собственный перевод Библии и что он из себя представляет.

«Священное Писание – Перевод нового мира» – перевод Библии, выполненный и изданный сектой «Свидетели Иеговы» для использования в их религиозной деятельности. Новый Завет в данном переводе носит название «Христианские Греческие Писания» («Греческие Писания»), а Ветхий Завет назван «Еврейско-арамейскими Писаниями» («Еврейскими Писаниями»). Перевод является некачественным, «сырым», содержащим множество противоречий. Ученые, владеющие древнегреческим языком и ивритом, подвергают его детальной критике.

Стих «Перевод Нового мира» повествует о «новых небесах и новой земле». «Свидетели Иеговы» вкладывают новый смысл в организацию духовной жизни на Небе и человеческого общества на Земле. Так же, как и представители Русской православной церкви, иеговисты считают, что человечество живет в последние времена.

Но то, что будет после окончания времен, толкуют по-своему. Они считают, что совсем скоро людям предстоит сделать переход от старого мира к новому и для этого нужно по-иному трактовать Библию. Это и послужило стимулом к созданию нового перевода Библии «Свидетелями Иеговы», которые были уверены, что неточный перевод отдаляет нас от Спасения, так как направляет по ложному пути. Именно стремление к «точному знанию истины» стало причиной названия иеговистского перевода.

Те, кто следует учениям Общества Сторожевой Башни, постепенно приобретают стойкую неприязнь к терминологии и символике так называемой «отступнической» христианской церкви. К примеру, они называют свои общинные дома не «церквями», а «Залами Царства», и делят свою Библию не на «Ветхий и Новый Завет», а на «Еврейские и Греческие Писания». Однако ни один другой христианский символ не находится у Свидетелей Иеговы в таком презрении, как крест, который они называют языческим и фаллическим символом [10].

Предубеждение Общества Сторожевой Башни к этому символу искупительной жертвы Христа относится к числу «пересмотренных» откровений. В начале своей истории, в течение более чем полувека, Общество Сторожевой Башни относилось к кресту с большим почтением. Многие его издания тех первых лет содержали упоминания, а иногда и красноречивые изображения крестной смерти Христа.

В «Ежегоднике Свидетелей Иеговы» за 1975 г. находится объяснение, почему из журнала «Сторожевая Башня» исчезла символика креста: Начиная с номера от 15 октября 1931 г., на обложке «Сторожевой Башни» больше нет изображений креста и короны. Несколько лет спустя народ Иеговы впервые узнал о том, что Иисус Христос не умирал на Т-образном кресте. 31 января 1936 г. брат Ратерфорд представил семье бруклинского Вефиля новую книгу Riches («Богатства»). В частности, в ней на 27 странице говорилось: «Иисус был распят не на деревянном кресте, который представлен во многих изображениях и картинах, и изображения которого люди делают и выставляют напоказ – Иисус был распят, пригвожден ко древу» [3].

Сторожевая Башня настаивает на том, что это описание соответствует Библии и отражает более точное понимание греческого оригинала. Недавний журнал «Сторожевая Башня» утверждал: Библия показывает, что Иисус был казнен вовсе не на привычном кре-

сте, но, скорее, на простом столбе или стау-рос. Это греческое слово, употребленное в Матфея 27:40, прежде всего означало простой вертикальный брус или столб, какие используются в фундаментах зданий. Таким образом, крест никогда не был знаком истинного христианства [7]. Согласно «Переводу нового мира», греческое слово *σταυρός* означает «столб мучений», в то время как в традиционном переводе оно означает «крест». Мы уже упоминали выше о том, что «Перевод нового мира» было задумано создать с целью сделать христианское учение более понятным, добившись точности, буквальности и последовательности изложения, чего, однако, по мнению многих исследователей, достичь не удалось. Утверждая, что Иисус Христос был распят на обыкновенном, а не на крестообразном столбе, секта «Свидетели Иеговы» подразумевает, что крест, являющийся символом христианства, к данному учению никакого отношения не имеет.

Однако обращение Сторожевой Башни к греческому языку и предложенное ими определение слова «стау-рос» являются лишь еще одним примером словесной акробатики, на которую приходится идти Свидетелям Иеговы, чтобы придать вес своему извращенному богословию. Надо сказать, что слово «стау-рос» имеет три значения: вертикальный столб или брус, т-образный крест или же он представлял собой два пересекающихся бруса равной длины [7].

Оппоненты приверженцев подобного рассуждения ссылаются на документы христианства IV–V вв. и данные археологии.

Что касается икон, то свидетели Иеговы – решительные противники икон и всяких других изображений религиозного характера. «Вместо того, – провозглашают бруклинцы, – чтобы возносить молитвы к изображениям Иисуса, святых и ангелов, они должны быть возносимы к отцу на небесах и через Иисуса Христа, а не через безжизненные предметы из дерева и камня» [1].

Иеговистские руководители, будучи не в силах опровергнуть элементарные истины, отождествляют религиозные и гражданские церемонии и обряды по внешнему ритуальному признаку, объявляя всякое поклонение самым существенным признаком религии. Бруклинское вероучение, исходя из своего главного постулата – оправдания Иеговы, относит к идолопоклонству все, что мешает проповедованию такого постулата.

Религиозное отрицание иконопочитания и других церковных ритуалов – лишь психологическая подготовка верующих к восприя-

тию бруклинских «откровений»: ООН – идолопоклонство, чествование государственного флага – идолопоклонство, все религиозные и гражданские церемонии и обряды – идолопоклонство. Только в нашем вероучении раздается голос из Бруклина – чистое поклонение единственно истинному, единственно живому богу – Иегове. А посему «ни один свидетель Иеговы не может отдавать чести какой-либо национальной эмблеме, не нарушая заповеди Иеговы против идолопоклонства» [1].

Свидетели Иеговы известны по всему миру своим отказом от переливания крови даже под угрозой наступления смерти в случае невыполнения этой процедуры. Свою позицию они обосновывают собственным расширенным толкованием библейского правила – «воздерживаться от крови».

Согласно учениям свидетелей Иеговы, в Библии (Лев. 17:12-14 и Быт. 9:3-4) утверждается то, что кровь является священной в глазах Бога, так как в крови находится душа человека или другого живого существа. По этой причине они не должны употреблять кровь в пищу, в том числе и употреблять в пищу мясо животного, кровь из которого не вытекла как следует.

По той же причине свидетели Иеговы отказываются и от любых других видов приема цельной крови и любого из четырех ее основных компонентов – эритроцитов, лейкоцитов, тромбоцитов и/или плазмы (данное установление не относится к искусственным кровезаменителям). О приеме мелких фракций крови (таких как: альбумин, иммуноглобулин, гемоглобин и т. п.) каждый свидетель Иеговы слагает собственное мнение и поступает так, как ему диктует совесть.

Данный запрет рассматривается как исполнение правила «воздерживаться от крови» (Деян. 15:28-29, 21:25).

Одним из существенных обвинений в отношении Православной Церкви является обожествление Иисуса Христа. Необходимо отметить, что отрицание Божественности Иисуса Христа тесно связано с вопросом об извращении понятия «Святая Троица», где Иисус Христос якобы рожден для того, чтобы выполнить задание Бога Иеговы.

Приведем несколько основных возражений иеговистов против Божественности Иисуса Христа:

1. Бог Иегова сотворил мир через Ииуса Христа, но перед этим был сотворен сам Христос.

2. Христос мог быть малым богом, который сотворил Бог Иегова, например, богом в Библии назван сатана (2Кор. 4:4).

3. Сам Христос признавал, что Отец более Его (Иоан. 14:28).

4. Ортодоксальные христиане утверждают, что Он и Отец одно и то же и одной природы. В Послании же к Евреям отмечается, что Христос превосходит ангелов, то есть «более их», но в данном случае утверждается, что Он и ангелы не одной природы.

5. Никто не называл Иисуса Богом.

6. Сам Христос не называл себя Богом.

7. Не может Христос быть Богом, так как ему не известен божественный план устройства мира и на вопрос, когда же будет конец мира, Он ответить не смог (Мк. 13:32).

Все эти обвинения либо «вырваны» из общего контекста Библии, либо сознательно применен перевод «Нового мира», который, как было изложено ранее, ничего общего не имеет с истинным толкованием оригиналов Библии и приспособлен под трактовку утверждений иеговистов.

Таким образом, вероучение секты «Свидетели Иеговы» формировалось под влиянием внешних обстоятельств, в течение определенного исторического периода подверглось изменениям в силу прагматических интересов организации. Влияние учения секты является деструктивным, а деятельность ее адептов – опасной для человека и общества, так как преследует не благородную цель беспристрастного поиска истины, а греховную цель обретения власти над прихожанами и обогащения за их счет. Имеющиеся противоречия в основных догматических утверждениях «Свидетелей Иеговы», выявленные в ходе богословского сравнительного анализа с правильным, наиболее близким к истине, по мнению большинства исследователей-переводчиков с греческого языка и иврита, переводом Библии, на который ссылается Русская православная церковь, свидетельствуют о ложности данного вероучения во многих моментах. Вера иеговистов построена на одностороннем восприятии тщательно подготовленных постулатов, вырванных из контекста Библии, а любые попытки подтолкнуть иеговистов к рассуждению и анализу воспринимаются в штыки и объявляются «бесовским наваждением». Для удержания в организации своих адептов и контроля их мышления используются различные мифы, в том числе конкретные даты Армагеддона, контроль социальной стороны жизни и т.п.

Библиографический список

1. Бартошевич Э.М. Свидетели Иеговы. Гл. IV. Теократический культ [Электронный ресурс] / Э.М. Бартошевич, Е.И. Борисоглебский // Психологическая библиотека. – URL: <http://bookap.info/okolopsy/svideteli/g118.shtml> (дата обращения: 05.05.2016).
2. Иеромонах Герман (Дворцов). Подлинная история Общества Сторожевой Башни [Электронный ресурс] / иеромонах Герман (Дворцов) // Библиотека «Православная беседа». – URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=521> (дата обращения: 07.15.2016).
3. Питанов В. Ежегодник Свидетелей Иеговы за 1975 год [Электронный ресурс] / В. Питанов // Портал Ставрокрест. Блог Виталия Питанова. – URL: <http://stavroskrest.ru/content/svideteli-iegovy-i-krest-hrista>. (дата обращения: 05.05.2016).
4. Священнослужитель Ефимов И. Ложные свидетельства Свидетелей Иеговы (исторический очерк, критический разбор верования, положение в настоящее время) [Электронный ресурс] / священнослужитель И. Ефимов // Семинарская и святоотеческая православные библиотеки. – М., 1997. Вып. II. – URL: <http://pravlib.narod.ru/biblio/books/efimov1/Main.htm> (дата обращения: 07.05.2016).
5. Иваненко С.И. Свидетели Иеговы в современной России: «Тоталитарная секта» или наиболее крупная протестантская конфессия? / С.И. Иваненко // Религиоведение. – 2002. – № 1.
6. Иваненко С.И. Свидетели Иеговы – традиционная для России религиозная организация / С.И. Иваненко. – М. : Арт-бизнес-центр, 2002. – 208 с.
7. Китгель Г. Theological Dictionary of the New Testament. – Т. 7, стр. 572. Цит по Виталий Питанов. Свидетели Иеговы и крест Христа [Электронный ресурс] / Г. Китгель // Портал Ставрок. Блог Виталия Питанова. – URL: <http://stavroskrest.ru/content/svideteli-iegovy-i-krest-hrista>. (дата обращения: 05.05.2016).
8. Либстер С. В схватке со Львом. Воспоминания о детстве в нацистской Европе / С. Либстер. – М. : Изд-во «Особая книга», 2007. – 552 с.
9. Мецгер Брюс М. Свидетели Иеговы и Иисус Христос: библейская и теологическая оценка / М. Брюс Мецгер // Theology Today 10/1 (apr. 1953). – Pp. 65–85.
10. Питанов В. Свидетели Иеговы и крест Христа [Электронный ресурс] / В. Питанов // Портал Ставрок. Блог Виталия Питанова. – URL: <http://stavroskrest.ru/content/svideteli-iegovy-i-krest-hrista> (дата обращения: 05.05.2016).

11. Стеняев О. Священник. Диспут со свидетелями Иеговы [Электронный ресурс] / О. Стеняев // Портал Ставроп. – URL: <http://stavroskrest.ru/content/svyaschennik-oleg-stenyaev-disput-so-%C2%ABsvidetelyami-iegovu%C2%BB> (дата обращения: 07.05.2016).

12. Франц Р. Кризис совести / Р. Франц. 1 электрон. диск (CD-ROM).

*Иерей А.Н. Горячков
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета;
Т.С. Оленич
доктор философских наук,
профессор кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета*

РУССКОЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВО: ДУХОВНЫЕ ДВИЖЕНИЯ НА ДОНУ В КОНЦЕ XIX–НАЧАЛЕ XX В.

Представлены основные направления старообрядчества, существовавшие на Дону в последние десятилетия истории Российской империи. Данная территория и ее население имели особый статус, поэтому там сложились предпосылки для относительно свободного существования этого религиозного движения. В начале XX в. дарованные императором Николаем II религиозные свободы стали основанием роста количества верующих, духовенства и старообрядческих приходов. В религиозной жизни Дона старообрядчество оставалось влиятельной силой на Дону вплоть до революции 1917 г.

Ключевые слова: *Российская империя, религия, раскол, православие, старообрядчество, казачество, Область Войска Донского.*

*Priest A.N. Goryachkov
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university;
T.S. Olenich
doctor of philosophical sciences,
professor of the department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university*

RUSSIAN OLD BELIEVERS: SPIRITUAL MOVEMENTS ON THE DON IN THE LATE XIX–EARLY XX CENTURIES

The article describes the main directions of the old belief that existed on the Don in the last decades of the history of the Russian empire. This territory and its

population had a special status, so there were prerequisites for the relatively free existence of this religious movement. In the early twentieth century, the religious freedoms granted by emperor Nicholas II became the basis for the growth of the number of believers, clergy and old believers parishes. The old believers remained an influential force on the Don until the 1917 revolution.

Keywords: *Russian empire, religion, schism, orthodoxy, old belief, cossacks, Don Army Region.*

История христианства на Руси насчитывает уже более тысячелетия, в течение которого единство данной конфессии прошло сложнейшие испытания. Это и Великая схизма 1054 г., когда произошло разделение на Римско-католическую церковь с центром в Риме (западную) и Православную с центром в Константинополе (восточную).

В середине XVII в. богослужебная реформа патриарха Никона вызвала крупнейший раскол в русском православии, не преодоленный и по сей день. Приверженцы старого обряда стали официально именоваться «раскольниками» и в течение нескольких столетий преследовались властями. В конце XVIII в. было учреждено «единоверие», которое позволяло служение по древним православным правилам в Русской церкви. Появилось единоверческое духовенство и приходы, находившиеся в подчинении официальной Церкви. С 1846 г. берет начало Белокриницкая (австрийская) иерархия – нынешняя Русская православная старообрядческая церковь. Сторонники старообрядчества (древлеправославия) распространились по всей территории Российской империи, в том числе на землях Войска Донского и далее на Северном Кавказе. В связи с этим, исследование истории старообрядчества, в том числе на региональном уровне, представляет особый интерес для историков, религиоведов и краеведов.

Актуальность изучения крупнейшего раскола в православии – старообрядчества – несомненна, поскольку онтологическая природа любого раскола всегда является конфликтогенной. В нем закладывается потенциал будущих столкновений как с церквями Вселенского православия, так и с представителями гражданских структур. Как отмечает современный исследователь А.Н. Лещинский, в настоящее время число расколов умножается, а их распространение глобализируется [7, с. 135–136]. Кроме того, духовный кризис современного общества и утрата доверия к традиционным конфессиям создают предпосылки к появлению новых религиозных движений, вовлекающих в свои ряды в том числе православных верующих [10, с. 10].

Усиливают сепаратистские настроения в православии и политические конфликты, что наиболее ярко сейчас проявляется в Украине [11, с. 224].

Историография церковного раскола и старообрядчества довольно обширна. Принято считать, что раскол – это религиозно-общественное движение в России, возникшее в середине XVII в. в России, приведшее к разделению в русском православии и возникновению старообрядчества. Старообрядчество, в свою очередь, является совокупностью религиозных групп и церквей в России, не принявших церковных реформ патриарха Никона и ставших оппозиционными или враждебными официальной Православной церкви [21, с. 22].

Источником раскола А.П. Шапов считал недовольство народа не только церковной реформой, а также гражданскими реформами, начавшимися в период царствования Алексея Михайловича (1645–1676 гг.). Он отмечал, что в раскол перешла только «темная часть» русского народа [25, с. 55, 137]. В.В. Андреев причину раскола находил в крепостном праве, которое вызвало народный протест, который разрастался по мере усиления давления со стороны властей и наоборот [1, с. 5–8].

Историк Н.И. Костомаров оценивал раскол как прогрессивное явление, побудившее народ «отрясти от себя вековой сон, лежавший на всем современном им обществе» [6, с. 265, 278]. В.О. Ключевский характеризовал церковный раскол как религиозное движение, ставшее результатом протеста против западного влияния [4, с. 295]. В.И. Даль объяснял русский раскол желанием хранить старину и чистоту веры, а также убеждением, что прочие от нее отклонились [3, с. 1595].

Современный исследователь Е.В. Скрипкина приходит к выводу, что движение старообрядцев не было антимоноархическим, по сути, а их обличения и протесты направлялись исключительно в адрес царя Алексея Михайловича, поскольку они разочаровались в конкретном монархе. При этом образ «истинного государя» в понимании староверов оставался неизменным [21, с. 326].

По хронологической классификации А.Н. Лещинский и А.К. Погасий относят старообрядчество к расколу XVI–XVIII вв., вызванным реформационными процессами в христианстве, наряду с анабаптистами, меннонитами, методистами и русскими протестантами: хлыстами, духоборами и молоканами [8, с. 94].

Из семи подтипов альтернативного православия старообрядчество принадлежит к дореформенным объединениям – древлеправославным христианам. Старостильники, в свою очередь, разделились на отдельные церкви, число которых достигает 12. Главная особенность этого движения – наличие идейного вызова официальным церковным иерархическим структурам и сохранение традиционной идентичности.

Характеризуя это масштабное религиозное движение, современный церковный историк православия протоиерей В. Цыпин заключает, что старообрядчество – это «раскол, потрясший религиозную жизнь русского народа и подорвавший его духовное единство» [24, с. 796].

Дореволюционные издания по истории старообрядчества на Дону представляют собой большой корпус источников, но содержат в основном статистические материалы по количеству приходов, системе управления Донской епархии и взаимоотношениях с местным населением [18, с. 77]. Именно они взяты за основу современными исследователями истории старообрядчества на Дону.

В старообрядчестве, как и в целом в русском сектантстве, необходимо выделить демократические проявления политического протеста против самодержавия и крепостничества. В течение многих веков лозунг защиты старой веры поднимался не раз как один из боевых, лозунгов национально-освободительных войн русского крестьянства. Он выдвигался и С. Разиным, и восставшими в 1682 г. московскими стрельцами, и в призывах К. Булавина, и у Е. Пугачева. Именно эта связь с бунтарскими движениями играла главную роль и тех преследованиях, которым старообрядцы подвергались в течение почти трех веков со стороны царей. Однако профессор А.К. Бороздин считает, что старообрядческое движение имеет чисто религиозный характер, национальные и социальные элементы играют роль подчиненную. Исследователь сектантства А.С. Пругавин относит к расколу наряду со старообрядцами все мистические и рационалистические секты, восторженно отзываясь о сектантских апостолах «правды-истины». П.И. Мельников в серии очерков «В лесах» и «На горах» подробно описывает религиозные верования, нравы, быт старообрядцев и сектантов Поволжья и Приуралья. Расчетливые, осторожные, противники роскоши, старообрядцы приумножали свои богатства и выступили как партия компромисса между интересами крестьянства и царизма. А.П. Щапов видит силу раскола в его внеш-

нем характере как религиозно-обрядовой секты, которая заключается в его религиозно-гражданском демократизме. Современный исследователь М.О. Шахов в монографии «Философские аспекты староверия» доказывает, что основой старообрядчества является именно православное Предание, традиция Древней Вселенской Церкви, вера и символика отцов-каппадокийцев и сирийских богословов, утраченная искаженным после униональных реформ XV в. новогреческим православием, но сохраненная на Руси, неизменно начиная с Крещения 988 г, что и было проигнорировано никонианством. М.О. Шахов указывает на неоправданность отхода от московской редакции богослужения в пользу киевской, на искажения переведенных молитвенных текстов, а также на характер восприятия староверами нарушений гармонии богослужения, серьезно повлиявших на культуру России. На наш взгляд, зачастую борьба старообрядцев носила отнюдь не религиозный, а в основном политический характер: в центре ее был вопрос об отношении к централизации государственной и церковной власти...

Старообрядчество и в настоящее время не является единым объединением верующих. За несколько столетий своей истории оно разделилось на несколько основных направлений: поповщину, беспоповство и единоверие.

Беспоповство появилось после смерти священников старого рукоположения в самом конце XVII в. Наиболее многочисленные группы беспоповцев расселились на Европейском Севере России, в районе Новгорода и Пскова, а также в Сибири. Данное течение, в свою очередь, также не представляло собой единого религиозного образования и распалось на разные толки, основными из которых стали поморский, федосеевский, филипповский, нетовский и страннический [2, с. 19].

Одним из самых массовых является федосеевское согласие, основателем которого был Феодосий Васильев. Несмотря на провозглашенный принцип следования «старине», именно федосеевцы эффективно адаптировались к постоянно изменяющимся условиям окружающего мира и успешно включались в формирующиеся капиталистические отношения [12, с. 3].

Староверы, принимающие все таинства христианства и священство «нового ставленья», образовали поповское направление, первоначальной формой которого стало беглопоповство. В XVII–XVIII вв. оно распространилось в Нижегородском крае, Чернигов-

щине, Стародубье, а также в Нижнем Поволжье и среде донского казачества. С конца XVIII в. центр беглопоповства переместился в Москву и Иргиз, который стал местом распространения «исправленного» священства.

С переходом в старообрядчество Боснийского митрополита Амвросия в 1846 г. возникла Белокриницкая иерархия, которая вплоть до наших дней является самым крупным течением староверов, приемлющих священство.

В результате соглашения наиболее умеренных старообрядческих кругов с Русской православной церковью появилось единоверие. По правилам единоверия, утвержденным императором Павлом I в 1800 г., старообрядцы сохраняли свою обрядность, но переходили в подчинение официальной православной церкви. Служба в старообрядческих храмах проходила по старообрядческим канонам, при этом священники назначались епархиальными властями и подчинялись последним.

В Донской епархии единоверие вводилось в 1840-х гг., а в 1841 г. открылся первый храм. К началу 1870-х гг. оно глубоко укоренилось на Дону.

Процесс становления религии в Области Войска Донского шел медленно, и христианство здесь в течение длительного времени не имело храмов и священников. Только в XIX в. в регионе разворачивается храмостроительство [18, с. 75].

Правовое положение старообрядцев в середине–второй половине XIX в. определялось рядом законодательных актов. По Уложению о наказаниях уголовных и исправительных 1845 г. жители России разделялись по религиозному признаку на несколько групп: 1) православные; 2) исповедующие другие христианские религии; 3) «отпадшие в ереси и раскол»; 4) приверженцы нехристианских религий. Переход в другую веру, кроме православной, запрещался, как и проповедь иной религии.

В период правления императора Николая I (1825–1855) изменение отношения к старообрядчеству связано, по утверждению А.С. Палкина, с новым консервативным курсом внутренней политики [14, с. 88].

Согласно Указу от 19 апреля 1874 г., метрические книги раскольников, в которые заносились сведения о рождении, браке и смерти, должны были заполняться в местных отделениях полиции. Однако данная информация предоставлялась властям самими старообрядцами.

Указом от 3 мая 1883 г. для староверов введены некоторые послабления в вопросах исповедания веры, в том числе по строительству с разрешения властей молитвенных сооружений без куполов и крестов, а также проведению богослужений, исключая крестные ходы и иные общественные церемонии. Им также не позволялось иметь собственные типографии для печати духовной литературы и какие-либо священные изображения.

Как показывают результаты исследований, в конце XIX столетия на Дону открыть старообрядческий молитвенный дом было сложно, поэтому большинство из них действовало без официального разрешения. За самовольное открытие молитвенных домов существовало уголовное преследование, но число нелегальных помещений для богослужения превосходило количество официальных в течение всего изучаемого периода.

Начиная с XVII в., на Дону распространялось пещерное подвижничество, образцы которого пришли из палестинской традиции отшельников – святого Антония Великого и святого Макария Великого. Подземные кельи, наряду с православными и сектантами, обустроивались на Дону в основном старообрядцами. Они служили для староверов местом убежища, с одной стороны, от мирских соблазнов, а с другой – от политических преследований. Считалось, что через пещерное жительство происходило очищение веры через гонения и страдания. Оно также выступало средством легитимации вероучения, поскольку заимствовалось из ранних форм христианства [15, с. 224].

Кельи строились как отдельно, но вблизи поселений, так и под домами и монастырями. Затворнические и отшельнические кельи отличались по размерам и форме. Кроме того, у отшельников, самостоятельно ведущих свое хозяйство, вход оставался свободным, а у затворников имелось только окошко для подачи пищи. Недалеко от старообрядческих станиц иногда появлялись скиты из келий, не связанных между собой [16, с. 159–160]. Исследователем Ю.В. Полевой выявлено 11 пещерных сооружений XIX в. и 9 начала XX в. [15, с. 224].

Донская епархия во второй половине XIX–начале XX в. была лидером по числу староверов, о чем говорит и дореволюционный исследователь Е.М. Овсянников [13, с. 3]. Важной предпосылкой распространения старообрядчества на Дону стало разрешение императора Николая I, данное казакам в 1836 г., отправлять богослужения по своим обрядам.

Судя по переписи 1873 г., наибольшая часть старообрядцев сосредотачивалась в станицах Второго Донского, Усть-Медведицкого и Первого Донского округов. В 1879 г. в регионе насчитывалось староверов: приемлющих священство – 80301, не приемлющих священства – 18369, не считая представителей иных направлений и сект (всего – 99112 человек). В 1882 г. число староверов уже насчитывало 104872 жителя, из которых 103032 были из казачьего сословия [5, с. 104]. Как отмечают исследователи, количество старообрядцев-беспоповцев точно определить невозможно из-за отсутствия духовенства и церковных служб [17, с. 142].

По результатам переписи населения 1897 г., в Области Войска Донского староверы составляли около 5 % населения, уступая только православному большинству [5, с. 102].

В эпоху правления Николая I многообразие донских сектантов и старообрядцев различных толков пополнилось старообрядцами лужковского согласия – «лужковской сектой», как называли его в официальных документах. Появление лужковства обусловлено как объективными причинами, так и влиянием отдельных лиц. Среди них в первую очередь следует назвать инока Авраамия (в миру казака Анания Лебединина), благодаря которому сторонников нового согласия стало столь много, что ими заинтересовались Православная церковь и судебное начальство.

Лужковское согласие – толк старообрядцев-беглопоповцев, который возник в 1822 г. в Стародубском посаде Лужки Черниговской губернии (в настоящее время Брянская область). Примечательно, что возникновение согласия было вызвано отнюдь не репрессивными мерами, а весьма либеральным указом 1822 г., когда старообрядцам разрешили принимать беглых священников, обязав их вести метрики. Однако лужковцы в отличие от большинства старообрядцев не приняли новый порядок. Они не соглашались вести метрические книги, считали грехом подписывать любые правительственные бумаги, принимать присягу, носить мундиры и признавали истинным только тайное священство. Кроме того, лужковцы не приносили на проскомидии просфоры за царя. Таким образом, это согласие оказалось самым радикальным среди беглопоповцев в отношении неприятия светской власти.

Лужковское согласие появилось на Дону во второй половине 30-х гг. XIX в. и широко распространилось во Втором Донском округе (станицы Пятиизбянская, Верхне- и Нижне-Чирская) уже в начале

1840-х гг. Процесс не был вызван указом 1822 г. и объяснялся совершенно иными причинами – «разорением», как говорили старообрядцы, Иргизских монастырей в Саратовской губернии. В XIX в. они были одним из самых богатых и влиятельных центров старообрядчества в России, откуда приходили священники во многие уголки России, в том числе и на Дон. В рамках ужесточения политики по отношению к раскольникам в 1828 г. был издан указ о подчинении старообрядческих монастырей губернскому начальству и подготовке их к переходу в единоверие. В ходе реализации указа из пяти старообрядческих монастырей на Иргизе было создано три единоверческих. Для раскольников это стало тяжелым ударом, перед многими общинами встал вопрос, откуда теперь приглашать священников [23, с. 64].

Будучи единственным духовным лицом среди лужковцев, он имел множество сторонников, именно под его влиянием старообрядцы присоединялись к Успенской церкви. Авраамий привлекал к себе и своим саном, и казачьим происхождением, и довольно активной социальной позицией, когда он пребывал не только в скиту, но и часто приезжал на хутора к своей пастве. Поэтому Авраамий, не являясь первым лужковцем на Дону, внес наибольший вклад в дело распространения этого согласия [23, с. 68].

Воспроизводство верований старообрядцев Области Войска Донского происходило несколькими способами [5, с. 104]: путем миграции из других регионов; через переход из православия в старую веру; через браки и семейные традиции. Переходы в православие, несмотря на масштабную миссионерскую деятельность, были редкими благодаря крепким традициям в старообрядческих семьях и удаленности хуторов от православных храмов. Обычно такие переходы происходили путем присоединения отдельных старообрядцев к единоверию.

Одним из способов борьбы со староверами стало их вовлечение в единоверческие общины. Архиепископ Платон (Городецкий), служивший в епархии в 1867–1877 гг., основал несколько единоверческих приходов и благодаря активной миссионерской деятельности сократил число староверов (в основном федосеевского толка) на несколько тысяч человек [17, с. 143]. Одновременно происходили процессы перехода из официального православия в староверие, чаще – при вступлении в брак.

Население донских земель обладало особыми качествами, характеризующими их отношение к религии и иноверцам. Донское крестьянство отличалось веротерпимостью и мирно уживалось как

с немцами-лютеранами, так и калмыками-ламаистами [5, с. 105]. Разногласия с иноверцами возникали только при обсуждении религиозных вопросов. Сознательная религиозность донских казаков не совпадала с духовными воззрениями Московской Руси, слепо следовавшей букве позднейших византийских церковных уставов. Это во многом обуславливало сильные позиции старообрядцев в Области Войска Донского.

Начало XX столетия было ознаменовано позитивными изменениями статуса старообрядцев. Манифест от 26 февраля 1903 г. «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка» содержал в числе других намерений Николая II обещание вероисповедных свобод. Указ от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» закрепил новые принципиальные положения об отношении государства к инославным и иноверным вероисповеданиям, в том числе к старообрядческим соглашениям, официально отменив в отношении их наименование «раскольники» (п. 5, 6 Указа). Там же разрешалось строительство староверами культовых сооружений (п. 8), а лидерам их общин именоваться «настоятелями» или «наставниками» (п. 9). Данным указом отменялись прежние ограничения для поступления старообрядцев на государственную службу, однако старообрядческое духовенство так и не получило официального права на употребление духовных званий и титулов [24, с. 797].

Фактически старообрядцы переводились из статуса «гонимых» в ранг «терпимых» конфессий. Манифест от 17 октября 1905 г. наряду с учреждением парламента (Государственной Думы) провозгласил некоторые личные и политические права и свободы, в том числе свободу совести. Указ о старообрядческих общинах от 17 октября 1906 г. регламентировал порядок регистрации новых религиозных обществ.

Данные изменения вызвали подъем религиозной активности общин Области Войска Донского: стали возводиться новые храмы, совершаться крестные ходы, организовываться публичные диспуты с представителями протестантизма. Местные власти теперь чаще шли навстречу нуждам верующих в вопросах строительства церковных сооружений, но по-прежнему неохотно.

Наглядным свидетельством изменения общественно-политического статуса старообрядцев стал выход с 1906 г. журналов «Церковь» («Слово церкви») и «Щит веры». В журнале «Церковь», в разделе «Церковно-общественная жизнь», и Отчетах

миссионерских комиссий в «Донских епархиальных ведомостях» отражается подъем жизнедеятельности старообрядческих общин Области Войска Донского¹.

Количество действующих молитвенных домов старообрядцев в начале XX в. точно определить невозможно. По официальной статистике в 1903 г. в Области Войска Донского насчитывалось 22 молитвенных дома. При этом только в Цимлянском округе их действовало 47, а официально открыты были только два. В 1903 г. наиболее распространенными на Дону стали беглопоповский (46036 человек) и белокриницкий толки (47377 человек), а беспоповцы насчитывали 30683 верующих [20, с. 17]. В 1913 г. в Области Войска Донского насчитывалось 200 тысяч старообрядцев и около 10 тысяч сектантов [17, с. 143].

Несмотря на легализацию старообрядчества в Донской православной епархии 9 ноября 1905 г. был учрежден противостарообрядческий миссионерский комитет [17, с. 142]. Наряду с миссионерской деятельностью православное духовенство осуществляло надзор за старообрядческими общинами, регулярно выступало против публичных молений староверов. Исследователи отмечают, что православное и единоверческое духовенство с ненавистью относилось к старообрядцам, доносили о нарушениях властям [19].

В начале XX в. продолжалось вовлечение старообрядцев в единоверческие общины, однако проблема воссоединения русского православия и староверов до 1917 г. так и не разрешилась. Насильственное насаждение единоверия не привело к ожидаемому правительством результату: старообрядчество уничтожено не было. Староверы, оставшиеся без беглых попов, охотнее переходили в беспоповские согласия, чем в единоверие. Негативным последствием для государства стала потеря поддержки со стороны старообрядцев. То есть единоверие, ставшее частью репрессий в отношении старообрядчества, себя дискредитировало и утратило перспективы для дальнейшего развития [14, с. 102]. Попытка достичь единства веры через публичные церемонии в начале XX столетия оказалась неудачной, поскольку данные мероприятия использовались староверами в собственных целях [22, с. 220].

¹ В настоящее время журнал «Церковь» существует в виде репринтного издания, а ежегодник «Памятные книжки Области Войска Донского», содержащий важные справочные материалы, оцифрован и доступен для исследователей.

Важным вопросом является сочетание старообрядческой веры с особым статусом служилого сословия, которым обладало российское казачество. Исследования показывают, что казаки-старообрядцы безупречно несли службу, имели крепкие семьи, отличались честностью и домовитостью. Для них важнее была вера в Бога, нежели внешняя сторона обрядности с ее периодическими изменениями. Это во многом объясняет сохранение прочных позиций старообрядчества на Дону вплоть до Октябрьской революции 1917 года.

Библиографический список

1. Андреев В.В. Раскол и его значение в народной русской истории: исторический очерк / В.В. Андреев. – СПб. : Типография М. Хана, 1870. – 424 с.
2. Гринченко Я.С. Культура старообрядцев Нижнего Поволжья: традиции и современность: автореф. дис. ... канд. ист. наук / Я.С. Гринченко. – Волгоград, 2011. – 29 с.
3. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. Т. 3 / В.И. Даль. – М., 1994. – 584 с.
4. Ключевский В.О. Курс русской истории : в 3 т. Т. 3 / В.О. Ключевский. – М. : Мысль, 1988. – 416 с.
5. Коломейцева М.А. Религиозные традиции Донского крестьянства во второй половине XIX в. // Вестник Волжского университета им. В.Н. Татищева. – 2014. – №3 (16). – С. 101–107.
6. Костомаров Н.И. Раскол. Исторические монографии и исследования / Н.И. Костомаров. – М. : «Чарли», 1994. – 608 с.
7. Лещинский А.Н. Конфликтогенность расколов в православии / А.Н. Лещинский // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 130–136.
8. Лещинский А.Н. Типологизация и классификация церковных разделений в христианстве / А.Н. Лещинский, А.К. Погасий // Религиоведение. – 2010. – №2. – С. 91–101.
9. Мацневский Г.О. Казачество Европейской России и Кавказа в конце XIX–начале XX вв.: особенности социально-демографического портрета / Г.О. Мацневский // Вестник Воронежского государственного технического университета. – 2011. – №7. – Т. 7. – С. 12–17.
10. Молодов О.Б. Конфессиональный фактор духовной безопасности России и Беларуси / О.Б. Молодов // Армия и общество. – 2013. – № 4 (36). – С. 10–16.
11. Молодов О.Б. Предпосылки регионального сепаратизма в Украине в социологическом измерении / О.Б. Молодов // Дневник АШПИ. – 2016. – № 32. – С. 220–226.

12. Никаноров И.Н. Федосеевское согласие в XVIII–XIX вв.: оформление традиции: автореф. дис. ... канд. ист. наук / И.Н. Никаноров. – Новосибирск, 2017. – 26 с.

13. Овсянников Е.М. Причины широкого распространения старообрядческого раскола на Дону / Е.М. Овсянников. – Новочеркасск, 1902.

14. Палкин А.С. Единоверие в конце 1820-х–1850-х гг.: механизмы государственного принуждения и противостояние староверов / А.С. Палкин // *Quaestro Rossica*. – 2014. – № 3. – С. 86–106.

15. Полева Ю.В. Основные тенденции в распространении пещерничества в Нижнем Поволжье и Подонье / Ю.В. Полева // *Спелеология и спелестология*. – 2013. – № 4. – С. 221–224.

16. Полева Ю.В. Роль подземных келий в подземном подвижничестве на территории Нижнего Поволжья и Подонья / Ю.В. Полева // *Спелеология и спелестология*. – 2010. – № 1. – С. 158–161.

17. Пополитов Д.В. Деятельность представителей старообрядчества и сект на территории Области Войска Донского в конце XIX–начале XX в. / Д.В. Пополитов // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. – 2014. – № 8-2. – С. 140–144.

18. Пополитов Д.В. К вопросу о дореволюционной историографии развития церковной организации Донской епархии во второй половине XIX–начале XX в. / Д.В. Пополитов // *Вестник Челябинского государственного университета*. – 2013. – № 30 (321). – С. 75–78.

19. Редькина О.Ю. Старообрядчество на Дону во второй половине XIX–начале XX в. (по материалам духовной периодической печати) / О.Ю. Редькина // *Казачество: прошлое и настоящее : сб. науч. трудов*. – Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2000. – С. 257–276.

20. Редькина О.Ю. Староверы Нижней Волги и Дона в конце XIX–XX в. / О.Ю. Редькина // *Российская история*. – 2012. – № 4. – С. 15–26.

21. Скрипкина Е.В. Самодержавие и церковный раскол во второй половине XVII в.: царь Алексей Михайлович и протопоп Аввакум: дис. ... канд. ист. наук / Е.В. Скрипкина. – Омск, 2006. – 216 с.

22. Уайт Д.М. Единоверие и официальное православие: неудавшийся опыт объединения в практике публичных церемоний / Д.М. Уайт // *Quaestro Rossica*. – 2015. – № 2. – С. 201–223.

23. Филярович Т.С. Инок Авраамий как распространитель лужковского согласия на Дону / Т.С. Филярович // *Известия высших*

учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. – 2013. – № 1 (173). – С. 63–67.

24. Цыпин В. Каноническое право / протоиерей В. Цыпин. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 864 с.

25. Шапов А.П. Русский раскол старообрядства / А.П. Шапов. – Казань : Издание книгопродавца Ивана Дубровина, 1859. – 548 с.

*Протодиакон Д.В. Малыхин
клирик Ростовского-на-Дону кафедрального собора
Рождества Пресвятой Богородицы,
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета*

ОСОБЕННОСТИ ОТНОШЕНИЯ К СОДЕРЖИМОМУ ЧАШИ НА ЛИТУРГИИ ПРЕЖДЕОСВЯЩЕННЫХ ДАРОВ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Рассмотрена актуальная на сегодняшний день проблема, сложившаяся в Русской православной церкви, по отношению к содержанию Чаши на литургии Преждеосвященных Даров. Проанализированы труды русских богословов XIX–XX вв. и отцов Церкви. Представлены свидетельства формирования чина Преждеосвященной литургии. На основе проведенного исследования автор предлагает обратить внимание на сложившуюся двойственную ситуацию в Русской православной церкви.

Ключевые слова: литургия Преждеосвященных Даров, Кровь Христова, Святые Дары, Святая Чаша.

*Archdeacon D.V. Malykhin
cleric of Rostov-on-don cathedral of the nativity
of the Blessed Virgin,
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university*

PECULIARITIES OF THE RELATION TO THE CONTENTS OF THE CUP AT THE LITURGY OF PREDICTED GIFTS IN THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH

This article deals with the current problem in the Russian Orthodox Church in relation to the contents of the Bowl at the Liturgy of the Presanctified Gifts. Analyzes the works of Russian theologians of the XIX-XX centuries and the fathers of the Church. The evidence of the formation of the rite of the Presanctified Liturgy.

On the basis of the conducted research the author offers to pay attention to the existing dual situation in the Russian Orthodox Church.

Keywords: *liturgy of the Pre-sanctified Gifts, Blood of Christ, Holy Gifts, Holy Cup.*

Служение литургии Преждеосвященных Даров Великим постом вызывало особое внимание и благоговейное отношение в Русской православной церкви. Так как Великий пост всегда являлся временем сосредоточенного говения и исключительно внимательно-го отношения к своему духовному состоянию, причащение Святых Христовых Таин в этот период являлось кульминацией духовной жизни каждого православного христианина. Со времени публикации в 2006 г. на страницах студенческого журнала Московской духовной академии «Встреча» статьи иеродиакона Пантелеимона (Шустова) «Святая Чаша на литургии Преждеосвященных Даров» интерес к Преждеосвященной был активно проявлен в интернете, в частности, на форуме сайта священнослужителей «Диакон.ru» [14]. Хотя статья иеродиакона Пантелеимона (Шустова), по своей сути, является сокращенной переработкой статьи профессора Санкт-Петербургской духовной академии И.А. Карабинова с тем же названием, опубликованной в 1915 г. в летних номерах журнала «Христианское чтение», она вызвала оживленный интерес у православного духовенства.

Вся Вселенская Православная церковь, включая и Русскую, до середины XVII в. согласно веровала, что на литургии Преждеосвященных Даров причащается истинных Тела и Крови Христовых, а со второй половины XVII в. на Руси содержимое Чаши стало рассматриваться как «простое вино», употребляемое лишь «ради церемонии». Такой взгляд, вносящий разделение в православный мир, приводит к тому, что на Преждеосвященных литургиях отказывают в причащении младенцам на том основании, что в Чаше простое вино, а не Кровь Христова [5].

К сожалению, в русской литургической науке недостаточно разработана проблематика богословского осмысления литургии Преждеосвященных Даров, особенно с учетом не критического подхода к исправлению печатных книг в XVII в., привлекшего к внесению чуждых восточной богословской мысли поправок и добавлений в богослужебные книги. Из авторов, уделивших внимание данной теме, необходимо выделить профессора И.А. Карабинова, который в своей работе о Чаше Преждеосвященных Даров дает четкое осмысление проблемы и указывает на причины происшедших изме-

нений в русском литургическом понимании Святой Чаши. Его работа является первым трудом по этому вопросу.

Профессор Афинского университета священник Стефан Алексопулос в своем докладе на V Международной богословской конференции Русской православной церкви под названием «Богословские аспекты литургии Преждеосвященных Даров» о происхождении русской практики, в соответствии с которой Чаша во время Преждеосвященной литургии считается благословленной, но не освященной, дает всего лишь ссылку на И.А. Карабинова, упоминая, что он «не нашел никаких свидетельств в поддержку «русской» традиции литургии Преждеосвященных Даров [1]. Доктор церковной истории Н.Д. Успенский в 1975 г. опубликовал работу «Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке». В ней дан четкий анализ происходивших событий, как в отношении исправления русских богослужебных книг, так и в отношении встречи западного и восточного богословия, и последствий этой встречи для Русской Церкви. Автор монографии «Православие» митрополит Иларион (Алфеев) рассматривает литургию Преждеосвященных Даров и отмечает проникновение в середине XVII в. на Русь католического мнения о Святой Чаше и установительных словах Спасителя. По словам автора, «В Русской православной церкви до сих пор чин причащения на Преждеосвященной литургии совершается в том виде, в каком он был введен митрополитом Петром Могиллой. В Греческой же Церкви сохраняется древний взгляд на освящение вина при соединении его с частицей Тела Христова. Поэтому в Греческой Церкви отсутствует запрет на причащение младенцев за Преждеосвященной литургией» [8].

С момента появления при патриархе Иоакиме «Изыявления о неких исправлениях в служении Преждеосвященных литургии» прошло более 300 лет, и неопределенная ситуация в отношении богословского осмысления в служении литургии Преждеосвященных Даров в настоящее время сохраняется. До сих пор не было предпринято попыток соотнести древний восточный взгляд на Преждеосвященные Святые Дары с ситуацией, сложившейся в Русской Церкви в XVII в. По мнению многих православных священнослужителей, этот вопрос требует общецерковного внимательного обсуждения и приведения в соответствие с ортодоксальным православным вероучением.

Литургия Преждеосвященных Даров – это особая «невхаристическая литургия», совершаемая в седмичные дни Великого

поста [8]. Она представляет собой службу, построенную на основе вечерни, целью которой является причащение верующих Дарами, освященными прежде на предыдущей полной литургии святителя Василия Великого или святителя Иоанна Златоуста. Повсеместное совершение литургии Преждеосвященных Даров в дни Святой четырёхдесятницы было утверждено 52-м правилом Шестого Вселенского Собора: «Во все дни поста Святыя четырёхдесятницы, кроме субботы и воскресения и святого дня благовещения, святая литургия бывает не иная, как Преждеосвященных Даров», «чтобы не лишать верующих таинственного общения с Господом и вместе с тем не нарушать поста и покаяния совершением Евхаристии» [2, 15]. Хотя во многих храмах ее совершают по утрам, Уставом предполагается все же именно вечернее причащение и, соответственно, строгий пост в течение всего дня.

Генезис литургии Преждеосвященных Даров некоторые исследователи связывают с существовавшим в Древней Церкви обычаем домашнего самопричащения, отдельного от Евхаристии. Такого же мнения придерживались ученые конца XIX в. Смирнов-Платонов и Малиновский [13, 17].

Традиция самопричащения возникла в условиях гонений. Святитель Василий Великий пишет: «Нимало не опасно, если кто во время гонений, за отсутствием священника или служащего, бывает в необходимости принимать причастие собственной своей рукой, излишним было бы это и доказывать, потому что долговременный обычай удостоверяет в этом самим делом (писано около 372 г.)» [3]. Во времена святого Иустина Философа диаконы разносили причастие христианам, не участвовавшим в Евхаристии: «После того, как омоется таким образом уверовавший и давший свое согласие, мы ведем его к так называемым братьям в общее собрание для того, чтобы со всем усердием совершить общие молитвы как о себе, так и о просвещенном и о всех других повсюду находящихся, дабы удостоиться нам, познавши истину, явиться и по делам добрыми гражданами и исполнителями заповедей, для получения вечного спасения. По окончании молитв мы приветствуем друг друга лобзанием. Потом к предстоятелю братии приносятся хлеб и чаша воды и вина: он, взявши это, воссылает именем Сына и Духа Святого хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого. После того, как он совершит молитвы и благодарение, весь присутствующий народ отвечает: аминь. Аминь – еврей-

ское слово – значит: да будет. После благодарения предстоятеля и возглашения всего народа, так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих приобщаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина и воды, и относят к тем, которые отсутствуют» [10]. Тертуллиан в письме к жене указывает на самопричащение как на обычное явление: «Если ты встанешь ночью, чтобы помолиться, не будет ли муж твой (язычник) подозревать тебя в магии? Не заметит ли он, что ты как будто нечто втайне отведываешь прежде ужина? И когда узнает, что это не иное что, как хлеб: то что он в состоянии подумать на твой счет в своем невежестве? Не будет ли он жаловаться на все подобные тайны? Может быть даже он подозревать тебя станет, что ты хочешь его отравить» [18]. А при святителе Клименте Александрийском каждому верующему после Евхаристии позволялось уносить часть святого хлеба с собой [12].

Практика самопричащения сохранилась и после прекращения гонений. «Хорошо и преполезно, – писал святитель Василий Великий, – каждый день приобщаться и принимать Святое Тело и Кровь Христову, потому что Сам Христос говорит: «...ядый Мою плоть и пий Мойю кровь имать живот вечный» (Ин. 6:54). Ибо кто сомневается, что непрестанно быть причастником Жизни не иное что значит, как жить многообразно? Впрочем, приобщаемся четыре раза каждую седмицу: в день Господень, в среду, в пяток и в субботу, также и в иные дни, если бывает память какого святого... Ибо все монахи, живущие в пустынях, где нет иерея, храня причастие в доме, сами себя приобщают. А в Александрии и Египте и каждый крещеный мирянин по большей части имеет причастие у себя в доме и сам собою приобщается когда хочет. Ибо когда иерей единожды совершил и преподал Жертву, принявший ее как всецелую, причащаясь ежедневно, справедливо должен веровать, что принимает и причащается от самого преподавшего, и в церкви иерей преподает часть, и приемлющий с полным правом держит ее, и таким образом собственно своею рукою подносит к устам. Потому одну имеет силу, приемлет ли кто от иерея одну часть или вдруг многие части» [3]. Святитель Григорий Богослов свидетельствует о чудесном исцелении сестры святителя Василия Горгонии, происшедшем после самопричащения [4].

Чинопоследование практического совершения самопричащения не известно. Из жития преподобной Марии Египетской известно, что, когда старец Зосима принес ей Святое Причастие, пре-

подобная просила его прочитать «Верую» и «Отче наш». «По окончании молитвы она, причастившись Святых Христовых Таин, простерла руки к небу и со слезами и трепетом произнесла молитву святого Симеона Богоприимца: "Ныне отпускаеши..." [7]. Палестинский Часослов IX в. приводит чин келейного причащения, который включает в себя чтение евангельских блаженств, Символа веры, молитвы «Отче наш» и нескольких подготовительных молитв к причастию [19]. По мнению Н.Д. Успенского, «возможно, что Символ веры и молитва Господня были тем «минимумом», без которого не обходилось ни одно самопричащение» [20]. Хотя самопричащение и литургия Преждеосвященных Даров имеют между собой нечто общее, а именно причащение Преждеосвященными Дарами, доказательств и прямой их связи нет. Причащение на дому совершалось мирянами, а Преждеосвященная литургия всегда совершалась священнослужителями.

Самое раннее упоминание о Преждеосвященной мы встречаем у Антония Хозевита, ученика святого Георгия Хозевита, о случае из жизни обители VI в., происшедшем с одним братом, юношей Зиномом: «Учитель Зинона в воскресные дни, после бдения, посылал юношу в Иерихон за просфорами на случай, если к ним прибудет кто-либо для молитвы. Раз во время совершения Евхаристии юноша стоял близ алтаря; так как наставник по неосторожности совершал приношение довольно явственным голосом, юноша, слушая, запомнил некоторые выражения евхаристической молитвы. Случилось, что при возвращении в одно воскресение из Иерихона с просфорами Зинону пришли на память те слова, которые он запомнил, слушая своего учителя, совершавшего Евхаристию. Он начал усердно размышлять о них, и тотчас снишел Святой Дух и освятил просфоры и отрока. Наставнику его, который немного отдыхал после воскресного бдения, явился ангел Господень и сказал: «Встань, пресвитер, и сотвори преждеосвященную службу над тем приношением, которое несет юноша, ибо оно освящено» [20]. Иная версия изложена блаженным Иоанном Мосхом в «Луге Духовном»: «Авва Григорий, из схоляриев (один из императорских телохранителей), рассказал нам следующее: в монастыре Хузив был один брат, хорошо знавший чин святого возношения. Однажды он был послан за хлебами для литургии. На обратном пути в монастырь он совершал над ними молитвы возношения по чиноположению. А затем диаконы эти самые хлебы на дискосе возложили на святой престол. Святое возношение должен

был совершать авва Иоанн, по прозванию Хозевит, бывший тогда пресвитером, а потом – епископом Кесарии палестинской. И вот он не замечает, чтобы Дух Святой освятил их, как замечал это прежде. Сильно опечалился старец при мысли, не оскорбил ли он каким-либо грехом Святого Духа, Который и отступил от него. Придя в диаконикон, он залился слезами и пал на лице свое. И явился ему ангел Господень, возвещая, что с той поры, как брат, принесший эти хлебы, на пути произнес над ними слова святого возношения, они уже освящены и вполне уготованы. И с того времени старец установил правило, чтобы никто из нерукоположенных не заучивал слов святого возношения, – тем более, не произносил их, как случится, не разбирая времени и вне освященного места» [9].

Первое бесспорное упоминание о литургии Преждеосвященных Даров относится к началу VII в. В константинопольской «Пасхальной хронике» говорится: «В этом году при Сергии, патриархе Константинопольском, с первой недели поста, четвертого индикта (615 года) начали петь после «Да исправится» во время перенесения Преждеосвященных Даров из скевофилакиона (сосудохранительницы, особого строения рядом с храмом, где хранились святые мощи, священные сосуды и совершалась проскомидия) на Престол, после того, как иерей скажет «По дару Христа Твоего», народ тотчас начинает «Ныне силы небесные»...» [2]. Далее говорится о том, что «ныне Силы Небесные» исполняются не только во время Великого поста при совершении Преждеосвященной литургии, но и в другие дни, когда совершается Преждеосвященная. Таким образом, в VII в. служение Преждеосвященной литургии являлось общепризнанным обычаем.

В древней рукописи византийского Евхология Барбирини (конец VIII в.) также приводятся молитвы из чина литургии Преждеосвященных Даров: молитва об оглашенных, молитва о готовящихся ко Святому Причащению, молитвы верных, молитвы по перенесении Даров на престол, «Отче наш», молитва по причащении, заамвонная молитва [19].

Запасные Дары первоначально в обоих видах отдельно, а позднее в соединении в древности применялись для причащения очень широко. И.А. Карабинов указывает на следующие потребности: для причащения лиц, соблюдавших пост до вечера, или не имевших возможности по какой-либо причине причаститься за литургией, для причащения присоединяемых к Православной Церкви

из ересей, для сочетающихся браком, при коронации государей [11]. При таком разнообразии применения Запасных Даров способы их заготовления были разными.

Из многочисленных ранних источников, которые возможно определить, как свидетельства о частном заготовлении и причастии, и которые относятся к периоду от III до IX вв., только в двух случаях явно говорится о заготовлении Чаши [4]. «Пребудь же, авва, – продолжала преподобная, – в монастыре. Впрочем, если и захочешь выйти из монастыря, ты не сможешь... А когда наступит святой Великий четверг Тайной Вечери Господней, вложи в святой сосуд Животворящего Тела и Крови Христа, Бога нашего, и принеси мне. Жди же меня на той стороне Иордана, у края пустыни, чтобы мне, придя, причаститься Святых Таин» [7]. К этому можно добавить святителя Иоанна Златоуста, Послание к Папе Иннокентию, где он описывал события 404 г. К тому же, ни один источник не упоминает о заготовлении Святой Крови посредством погружения Агнца. Наконец, некоторые источники открыто указывают на то, что Чаша освящается соприкосновением с освященным Агнцем. В письме Константинопольского патриарха Михаила III к епископу Павлу Галлипольскому 1174 г. находим следующее указание: «В последнюю неделю, Сыропустную, когда совершается полная мистагория, приготовь больше святых хлебов, чем обычно. После причащения хлебы сохраняются в специально предназначенном ящичке до пятницы. Святой Кровью их не кропить, потому что чаша в каждый постный день готовится и освящается совершением Преждеосвященной литургии, во время которой преждеосвященный хлеб, после вознесения и дробления, помещается в Чашу. И какой смысл в предварительном смешивании Святой Крови с божественным хлебом? Ведь Преждеосвященная служит только для того, чтобы освятить Святую Чашу. И таким образом [Преждеосвященная] совершается пять дней в седмице. По субботам совершается полная литургия Златоуста. По неделям – [полная литургия] Василия [совершается], на которой хлеб снова заготавливается. И так делают в течение всего Великого поста, по окончании которого прекращается совершение Преждеосвященной» [1]. Здесь подчеркивается, что Чаша во время литургии Преждеосвященных освящается через погружение в нее освященного хлеба. Указывается также, что Агнец смачивается освященным вином при заготовлении Даров для причащения отшельников или в случаях крайней необходимости.

В «Докладе императору» неизвестного Константинопольского патриарха (XI–XII вв.) указано: «В каждую неделю чистых дней Великого поста, посвященных воздержанию, преждеосвященные хлебы заготавливаются в соответствии с обычным последованием и учением. Из освященных хлебов сохраняется столько, сколько нужно и сколько требует время. Которые, как мы верим, есть животворящее Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. Ни капли Божественной Крови не проливается на них, и они не окропляются (Ею)» [1]. Следующий источник неизвестного автора говорит уже о двух практиках приготовления Святых Даров: «Много раз видел я священников, которые, заготавливая преждеосвященный [хлеб], напевают [его] Господней Кровью с помощью лжицы, и в таком виде откладывают. [Также видел я и других священников], которые ничего подобного не совершают» [1].

Блаженный Симеон Солунский (ум. 1429 г.) указывает: «При входе со Святыми Дарами мы должны поклоняться с особенным благоговением, потому что Божественные Дары освящены и <в них> истинно присутствует Сам Спаситель наш, ибо на дискосе возлежит Всесвятое Тело Его с Божественной Его Кровью» [16]. Таким образом, мы видим, что более древним является обычай несохранения освященного вина для Преждеосвященной и ненапоения Агнца Святой Кровью. И этот обычай связан с Уставом Великой Церкви.

Постепенно практика напоения Агнца Святой Кровью становится более популярной, и уже к XIX в. авторы Пидалиона обвиняют в латинстве своих оппонентов: «Те, кто не напевают святой хлеб нетронутой Кровью, как указано в Евхологии, и не сохраняют его напоенным для совершения Преждеосвященной, очевидным образом следуют латинскому обряду». Здесь имеется в виду практика католической церкви причащения мирян под одним видом (хотя появление этой практики в Западной Церкви относится к XIII в.). По замечанию Роберта Тафта, традиция напоения освященного хлеба Святой Кровью «в конце концов завоевала всеобщее признание, несмотря на более ранние византийские тексты, предписывающие заготавливать Агнец без соединения его с Кровью. Большинство авторитетных ученых сходятся во мнении, что указанная практика в древности была повсеместной». Однозначно можно сказать, что при любом способе приготовления Святых Даров для Преждеосвященной литургии Святая Чаша воспринималась как освященная и содержащее ее – как Кровь Христова.

Со времен реформ Петра Могилы в Русской православной церкви сохраняется двойственная ситуация, в то время как греки до сих пор полагают, что на Преждеосвященной литургии вино освящается в Кровь Христову со всеми вытекающими из этого следствиями. Какие это последствия? Например, в России не причащают на Преждеосвященной литургии младенцев, потому что считают, что вино не является Кровью Христовой. В то время как греки причащают и т.д.

Как же на самом деле думать, зная все исторические факты, верить ли в освящение Чаши, или нет? Этот вопрос до сих пор остается открытым, хотя он и вынесен на рассмотрение Межсоборного присутствия Русской православной церкви в 2015–2018 гг. [21]. Как пишет известный российский литургист-священник Михаил Сергеевич Желтов: «Вопрос требует дальнейших богословских изысканий. Я не призываю никоим образом как-то менять практику, призываю лишь тех, кто заинтересовался этим вопросом, предпринять богословское изыскание» [6].

Библиографический список

1. Профессор-священник Алексопулос Стефан. Богословские аспекты литургии Преждеосвященных Даров: материалы V Междунар. богословской конф. Русской православной церкви «Православное Учение о церковных таинствах» (г. Москва, 13–16 ноября 2007 г.) [Электронный ресурс] / профессор-священник Алексопулос Стефан. – URL: <http://rutracker.org/forum/viewtopic.php?t=2402480>
2. Священник Ванюков Сергей. О днях совершения литургии Преждеосвященных Даров [Электронный ресурс] / священник Ванюков Сергей. – URL: <http://www.mepar.ru/library/vedomosti/48/709>
3. Святитель Василий Великий. Письма [Электронный ресурс] / святитель Василий Великий. – URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/vasil_velik/tom_2/ch_3/txt01.html
4. Святитель Григорий Богослов. Слово 8, надгробное Горгонии, сестре св. Григория Назианзина [Электронный ресурс] / святитель Григорий Богослов. – URL: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.iv.g_04_1008
5. Священник Дудченко Андрей. Анализ концепции деятельности Литургико-богослужебной комиссии при Священном Синоде УПЦ (27 ноября 2009 г.) [Электронный ресурс] / священник Дудченко Андрей. – URL: <http://www.bogoslov.ru/text/print/510515.html>

6. Священник Желтов М. Лекции по литургике [Электронный ресурс] / священник М. Желтов. – URL: http://monasterium.by/upload/liturgika_zhelto.doc (дата обращения: 14.04.2019).

7. Житие преподобной Марии Египетской [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zavet.ru/maregip.htm>

8. Митрополит Иларион (Алфеев). Православие : в 2 т. Т. 2 / митрополит Иларион (Алфеев). – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2010.

9. Блаженный Иоанн Моск. Луг Духовный [Электронный ресурс] / блаженный Иоанн Моск. – URL: http://verapravoslavnaya.ru/?Lug_duhovnyi

10. Иустин Философ. Апология I. Гл. 65 [Электронный ресурс] / иустин Философ. – URL: http://agios.org.ua/wiki/index.php/Иустин_Философ._Апология_первая

11. Карабинов И.А. Святая Чаша на литургии преждеосвященных Даров [Электронный ресурс] / И.А. Карабинов. – URL: www.mzh.mrezha.ru/books.php

12. Климент Александрийский. Строматы. Кн. I, гл. 1 [Электронный ресурс] / Климент Александрийский. – URL: <http://www.platonizm.ru/content/kliment-aleksandriyskiy-stromaty>

13. Малиновский Н. О литургии Преждеосвященных Даров / Н. Малиновский. – М., 1850. – с. 7.

14. Иеродиакон Пантелеимон (Шустов). Святая Чаша на литургии Преждеосвященных Даров [Электронный ресурс] / иеродиакон Пантелеимон (Шустов) // «Встреча». – 2006. – № 1 (22). – URL: http://vstrecha-mpda.ru/archive/22/svjataja_chasha_na_liturgii_prezhdeosvjashennykh_darov

15. Правила V–VI Вселенского Собора [Электронный ресурс]. – URL: <https://blagoveshenie.ru/pravoslavie/pravila/vselenskiy-sobor/konstantinopolskiy-II-III.htm>

16. Блаженный Симеон Солунский. Объяснение православных богослужений, обрядов и таинств / блаженный Симеон Солунский. – М. : Изд-во «Благословение», 2009.

17. Протоиерей Смирнов-Платонов Г.П. О литургии Преждеосвященных Даров [Электронный ресурс] / протоиерей Г.П. Смирнов-Платонов. – М., 1850. – С. 18–21. – URL: www.mzh.mrezha.ru/books.php

18. Пресвитер Карфагенский Тертуллиан. Послание к жене [Электронный ресурс] / пресвитер Карфагенский Тертуллиан. – URL: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.i_iii.t_01_2015#002

19. Успенский Н.Д. Православная литургия: историко-литургические исследования. Праздники, тексты, устав : в 3 т. Т. 3 / Н.Д. Успенский. – М. : Изд-во Московской патриархии, 2007.

20. Успенский Н.Д. К вопросу о происхождении литургии Преждеосвященных Даров [Электронный ресурс] / Н.Д. Успенский. – URL: <http://orthodoxy.sumy.ua/?p=1136>

21. Темы для рассмотрения в комиссиях Межсоборного присутствия Русской православной церкви в 2015–2018 гг. [Электронный ресурс]. – URL: <http://msobor.ru/document/40> (дата обращения: 14.04.2019).

*Иерей Н. Пиховкин
кандидат богословия,
преподаватель Донской духовной семинарии*

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПРАВОСЛАВНОГО ПОДХОДА ТОЛКОВАНИЯ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ С ИНОСЛОВНЫМИ (КАТОЛИЧЕСКИМ, ПРОТЕСТАНТСКИМИ)

Рассмотрены общие герменевтические правила толкования Священного Писания для всех конфессий. Произведен сравнительный анализ православного подхода толкования Священного Писания с инославными.

Ключевые слова: *правило толкования, Священное Писание, православное христианство, католичество, протестантизм.*

*Priest N. Pikhovkin
candidate of theology,
teacher Don theological seminary*

COMPARATIVE ANALYSIS OF ORTHODOX APPROACH OF THE HOLY SCRIPTURE WITH HETERODOX (CATHOLIC AND PROTESTANTS)

The common hermeneutic rules of interpretation of the Holy Scripture for all confessions have been studied. The comparative analysis of orthodox approach of interpretation of the Holy Scripture with heterodoxes has been made.

Keywords: *the rule of interpretation, the Holy Scripture, orthodox christianity, catholicism, protestantism.*

Толкование Священного Писания сопряжено с определенными герменевтическими правилами толкования. Эти правила характерны

для всех христианских конфессий и выражают как общий подход христиан к толкованию Священного Писания, так и подход научный к толкованию текстов.

Ниже приведены шесть правил [1]:

1. *Правило терминологии.*

Что означает использованное в тексте слово? Любое изучение Писания должно начинаться с изучения конкретных понятий. Необходимо определиться с терминами. Толкователь должен добросовестно придерживаться ясного смысла слов. Во многих случаях для этого следует воспользоваться подстрочным переводом Библии и словарями библейских языков. Хорошим примером такой ситуации служат греческие слова *olios* и *geteros*. Оба они, как правило, переводятся на русский язык словом «другой», однако *olios* означает «еще один такой же», а *geteros* означает «еще один, но совсем другой».

2. *Правило аудитории.*

Следует помнить, что Ветхий Завет был изначально написан евреями и для евреев. Использованные слова и выражения были им понятны, как были понятны и слова Христа, когда Он обращался к ним. Подобным же образом, большая часть Нового Завета была написана в среде греко-римской (и в меньшей степени иудейской) культуры, поэтому важно, чтобы на наше толкование Нового Завета не влияло на современное понимание тех или иных понятий. Джон Стотт говорит по этому поводу: «Грубейший промах, какой только может допустить исследователь Библии, – это вложить идеи XX в. в уста библейских авторов».

3. *Правило контекста.*

Смысл следует искать в контексте. Каждое прочитанное вами слово следует понимать в свете предшествующих ему и следующих за ним слов. Многие отрывки вообще невозможно понять или понять правильно, без помощи контекста. Хорошим примером тому служит обыкновение мормонов ссылаться на фразу из I Коринфянам 8:5: «...так как есть много богов и господ много...» в «подтверждение» учения о многобожии. Однако, просто прочитав этот стих полностью и в контексте всей главы (где Павел, например, называет этих богов «так называемыми»), вы убедитесь, что Павел не проповедовал многобожие.

4. *Правило логики.*

Толкование – это процесс логических рассуждений. Занимаясь толкованием Писания, мы должны постоянно прибегать к логике.

Имеет ли смысл наше толкование? Библия была написана человеческим языком, а потому она обращена к нашему разуму – она требует разумного изучения. Ее следует толковать точно так же, как мы толковали бы любую другую книгу: с точки зрения лингвистических и грамматических правил. Как сказал Бернард Рамм: «С помощью чего мы отбрасываем ложные богословские теории? Конечно, с помощью логики и фактов, поэтому толкователи, не имеющие ценного опыта логических рассуждений, могут иметь неверные представления о фактах и умозаключениях. Слишком часто такие люди строят свои выводы на том, что очевидно идет в разрез с законами логики и фактами».

5. Правило прецедента.

Нам не следует отступать от общепринятого смысла слова и вкладывать в него новое значение, не имеющее прецедентов в истории. Вспомните верийцев, которых Слово Божие называет «благомысленными», потому что они проверяли слова Павла Писанием (Деян. 17:10-12).

6. Правило единства.

Толкование отдельных отрывков должно согласоваться с учением всего Писания в целом. Великолепным примером тому является учение о Троице. Оно не сформулировано ни в одном конкретном отрывке, но обобщает все то, что говорит о Боге Писание в целом (и Отец, и Сын, и Дух Святой по отдельности названы Богом, но есть только один Бог).

Но православное христианство знает еще одно правило, которое и может быть применено к православному толкованию Священных книг – это правило богодухновенности.

7. Правило богодухновенности.

Сознательный христианин приступает к Священному Писанию, заведомо зная, что это Писание богодухновенно. Если это так, то чтение этого Текста и его понимание может быть верным в богодухновенной общине (Церкви), какой и был предназначен этот Текст.

Христианство возводит человека в ранг Бога, посредством Воплощения, Смерти и Воскресения Господа Иисуса Христа. Но Христос есть для нас Воплощенная Истина, и мы называемся христианами не только по личному (как у протестантов) отношению к Воскресшему Христу, но и по нашей правильной вере в Иисуса Христа, по своему отношению к истинной Церкви. «Благодатное церковное знание сообщает нам истины не только «божественного»

порядка, но и дает нам истинное познание нас самих» [2]. Учение в Церкви, жизнь, самопознание – все это взаимосвязано.

Потому познание вещей божественных – это одновременно познание себя, жизнь по Христу.

Христианин, если он таков на самом деле (а не по букве), верует или имеет определенное правило веры. Это правило веры вплетается уже не столько в личностную, сколько в историческую канву, так как христианин относит себя к определенной традиции Церкви. Для православного христианина, который как бы живет на пределе истории (в эсхатологическом чаянии), эти два аспекта, то есть личностный и исторический (также как личностный и социальный), составляют двуединость мирозерцания. В рамках этой двуединости православный христианин живет цельно, так как эти два аспекта образуют по примеру органичного соединения во Христе двух природ, как говорит нам Халкидонский догмат, нераздельное, неизменное, неразлучное, неслиянное двуединство человеческого естества, что и отображается на его мирозерцании, что и называется духовной жизнью.

Поэтому православный христианин, во-первых, не теряется в преобладании личностного понимания своей веры, как в протестантизме (возвеличивая при этом «любовь» Бога к нам и обязанность нашей ответной «любви»).

«Настоящая книга задумана для того, чтобы представить основные истины христианской веры. В ней доминирует мотив искупления. Она может послужить благовестием для человека, который не является христианином и который, возможно, познакомится через нее с Иисусом Христом, познание Которого есть жизнь вечная (Ин. 6:68).

Книга эта обращена и к тем, кто уже спасен, для того, чтобы помочь им возрасть в подобии образу Христа (Рим 8:26) и приобрести благодать Божию, необходимую в нашей сложной жизни (2Кор. 12:9). У искупления есть два аспекта: 1) люди могут быть избавлены от нищеты и от бедствий, которые сопутствуют силе тьмы, не только в жизни грядущей, но и в этой жизни; они могут быть перенесены в Царство возлюбленного Сына Божия и ощутить радость, мир и покой, присущие этому царству – как в этой жизни, так и в жизни грядущей (Кол. 1:13); 2) Бог становится на подобающее Ему почетное и славное место в наших сердцах и умах, которые принадлежат Ему как нашему Господу и Спасителю (Флп. 2:9-11)» [3].

Во-вторых, православный христианин не подчиняет свою личную веру папским «буллам» – признаку временного и иного сорта истинному, чем принято употреблять это слово в христианстве. И потом получается, что вера папы подчеркивается «древней верой», или сама вера папы трактуется посредством древней. Ясно, что при таком подходе теряется стержень истинности и действительной непредвзятости, который сохраняется в подходе любого рядового сознательно-православного христианина.

Мы не можем согласиться, например, с мнением кардинала Иоанна Вилебрандса в его рецензии на книгу Рудольфа Шнакенбурга «Новозаветная христология»: «В этом смысле исследование проф. Шнакенбурга, как и другие попытки такого рода, еще раз подчеркивает исключительную сложность этих проблем и в то же время указывает на возможность различных выводов, которые могут быть сделаны в ходе этих трудных, но необходимых попыток исследования с максимальным использованием критического аппарата, когда однако при этом руководствуются и вдохновляются древней верой Церкви; иначе исследователь при всей добросовестности и тщательности анализа будет скользить по поверхности текста, не постигая подлинного смысла Писания» [4].

Католические богословы «руководствуются и вдохновляются древней верой Церкви», особенно это касается действующего в их Церкви на данный момент папы; протестанты «руководствуются Священным Писанием»: «после заблуждения средневековья Реформация своим возвращением к первоисточкам с новой силой провозгласила истину о полной богодухновенности и авторитете Священного Писания» [5].

Не согласится православный христианин, по существу, с таким «дифирамбом» авторитета «Апостольского Престола», который якобы (Престол) выражает голос всей Церкви, а на самом деле уже из дальнейшего цитирования оказывается, что все это верно, только с точностью наоборот. «Католическое решение проблемы касательно историчности Евангелия – пишет Виттрио Мессори – можно со всей уверенностью назвать золотой серединой. С правой стороны (если это разграничение имеет какое-то значение) находятся утверждения некоторых православных Церквей; с левой – разнообразные позиции протестантских Церквей, которые очень часто разделяют предположения критиков и мифологов; и в то же время еще и утверждают, что это согласие с взглядом антагонистов христианства не может иметь влияние на утрату веры христиан.

Католицизм для того, чтобы ответить на этот вопрос, касательно исторического способа познания, который представлен в Евангелиях, прежде всего, доказывает, что эти четыре книги «не являются биографиями, а только книгами Церкви, в которых частично отражена жизнь первой христианской общины» [6].

Евангелие – это история проповедования, потому что нельзя отождествлять ее с административными отчетами или исторической хроникой в современном значении этого термина. Прежде всего, евангельские книги являются выражением «той веры, которая есть обязательной и которая обязывает» [7].

После длительного периода многочисленных и напряженных дискуссий, в 1964 г. эту позицию признали официальной, а Папская Библейская Комиссия утвердила ее в «Инструкции», что посвящена собственно исторической достоверности Евангелия. Было достигнуто соглашение и касательно многих данных, которые представили в своих научных исследованиях современные экзегеты.

А через год содержание этой «Инструкции» снова было обсуждено и торжественно провозглашено во время Второго Ватиканского собора в «Догматической конституции о Божественном Откровении», то есть о Слове Божиим» [8].

Но сущность той свободы христианина, в отличие от понимания этой католичества и протестантизма, в православии несколько иная. Христос Яннарас говорит, что «онтологическое содержание, вложенное греческой патристикой византийского периода в термин «лицо, личность», стало отправной точкой восточно-христианской онтологии. Она коренным образом отличается от той онтологии, которая разрабатывалась западной богословской и философской традицией на всем протяжении ее исторического развития. Замкнутость Запада в безысходном противопоставлении, с одной стороны, возведенного в абсолют аналогического и онтического определения Бытия, а с другой – его мистического определения, оказалась неизбежным следствием того факта, что западные теологи и философы уже с первых столетий христианства отдавали приоритет интеллектуальному определению сущности перед историческим и бытийным опытом личности. В противоположность этому греческий Восток всегда исходил из приоритета личности над сущностью» [9].

Православное христианство исторично по свое сути, поэтому для понимания Священного Писания православному христианину следует особое внимание уделять именно первой христианской

истории. Улавливая глубокий смысл этой исторической правды, православному христианину суждено прийти к своему толкованию этого Священного Писания.

Важнейшим фактором толкования текста есть присутствие толкователя в обществе, общине, Церкви, давшем этот текст, а не толкования этого же текста со стороны. Уже опираясь на ранее цитируемое утверждение Поля Рикёра, что «никакого природного символизма, никакого абстрактного или морализирующего аллегоризма не существует без исторической типологии», попытаемся раскрыть важность фактора историчности для правильного подхода к толкованию Священного Писания.

«Собственно христианство – единственная в истории религия, которая имеет опору не в «мудрости» мира, а в действительном историческом утверждении: «Верую, что Иисус-человек был распят во времена понтийского Пилата и воскрес из мертвых в Иерусалиме», мы определенным отношением к тем событиям допустили до того, что их также «втянули» в водоворот абстрактных и философских спекуляций» [10].

Наконец, эти проблемы касаются верующих...

А к тем, кто совсем не верит в христианского Бога, как всегда непримиримый Паскаль провозгласил: «Метафизические доказательства существования Бога есть настолько далеки от способности большинства людей их принять, и есть настолько запутаны, что почти ничего не способны доказать. А когда бы они (метафизические доказательства) и стали для некоторых полезны, то только на протяжении того мгновения, во время которого можем видеть это доказательство; через час они бы (люди) снова насторожились: не обманули ли их? Это есть несомнительные «доказательства», которые не настолько влияют на то, чтобы укрепить нашу веру, насколько ее подтверждают; это – испытание (также и для верующих), чтобы интеллекту человека также дать возможность взять участие в осмыслении христианской веры» [8].

Но протестантское толкование, создавшее новое «церковное общество», не следует, естественно, этому правилу. Художественный перевод стремится донести до читателей смысл оригинала, используя естественные грамматические и лексические формы языка, на который осуществляется перевод. Мартин Лютер писал: «Если бы ангел разговаривал с Марией по-немецки, он бы использовал со-

ответствующую форму обращения; это [обращение]... и является самым лучшим переводом, какое бы выражение ни употреблялось в оригинале» [11].

Ясно одно, что «вольная» передача, каким бы красивым и понятным она ни делала переводимый текст, никогда не заменит для серьезного исследователя Библии такого перевода, который бы вызывал к себе доверие. Думается, наибольшего успеха можно достичь не противопоставлением этих двух тенденций, а их совмещением. Некоторые считают, что эту задачу возможно разрешить, используя принцип: буквально – насколько возможно, свободно – насколько необходимо. Но это неправильный подход. Толкование должно осуществляться в Церкви и только в ней.

Толкование – не простое «понимание» текста, а совсем иное. Апостолы, которые были призваны пасти стадо Христово, применяют в своем пастырском служении глубинный «обоудоострый» принцип Евангелия. Если судить с внешней точки зрения, то действия апостолов могут поразить своей нелогичностью. Внешнему человеку, где как обращает на себя внимание то излишняя мягкость, то чрезмерная «жестокость». Уверовавшему же и ставшему христианином эта внешняя непоследовательность имеет в том числе и объяснение, но иного порядка самим Евангелием или Христианством, которое есть «для иудеев соблазн, для эллинов же безумие».

Как пишет протопресвитер Иоанн Мейендорф: «На востоке богословие всегда понималось как опыт или приобщение, а не как чисто концептуальное познание. Действительно, «восточная традиция никогда не проводила четкой грани между личным, опытным переживанием Божественных Тайн и догматами, определенными Церковью». Уже Отцы Каппадокийцы, особенно святитель Григорий Богослов, употребляли термин «*teologia*», скорее, в значении созерцания Божественной Троицы, нежели в смысле умственного рассуждения о Троице. Так, наименование «богослов» в византийских текстах относилось, прежде всего, к святому евангелисту Иоанну Богослову, к святителю Григорию Богослову, а также к мистик-преподобному Симеону, известному как «Новый Богослов». Наименование «богослов» явно указывает в богословии не на эрудицию и ученость, а на тайнозрительное созерцание Божественной Истины» [12]. И в этом православный подход отличается не только от протестантского, но и от католического, сформированного в терминах юрицизма.

Диакон Андрей Кураев говорит о том, что в православии «законченные формулировки истины и динамическая неопределенность опытного ее переживания не могут быть совмещены на уровне логического мышления, но могут грамотно сочетаться в плане жизненной реальности и ее ипостасного проявления, то есть личности» [13].

Это происходит не из внешнего авторитета Церкви, то есть ее санкции, а сама Церковь выговаривает через своих святых эти истины. «Вот почему критерием церковного православия оказывается опыт и вера католической Церкви, воплощенные в личностях святых. Христианские святые выделяются не особыми моральными качествами, а тем, что в них обнаруживает и проявляет себя истина. Критерий истины – церковная католичность, а мера католичности – осуществление жизненных даров в личностях святых» [9].

Иной подход к этой проблеме католического богословия. «Расхождения наблюдались в многочисленных контактах и спорах XI–XIV вв., – пишет протопресвитер Иоанн Мейендорф. Они очевидны и в том, как понимались три основных новозаветных текста, касающихся апостола Петра (Мф. 16:18-19; Лк. 22:32; Ин. 21:15-17). Римская традиция, считавшая, что слова Христа, обращенные к Петру, применимы исключительно к римскому епископу, была отныне принята всем Западом как самоочевидная. На Востоке эти тексты понимались в общем контексте каждой поместной Церкви и даже отдельно верующего. Так, Ориген видел в Петре пример всякого верующего: каждый христианин, вера которого делает из него «камень», получает ключи Царства Небесного, чтобы в него войти. В святоотеческой традиции Петр чаще понимается как первый «епископ», которому вручены научение и окормление паствы его местной общины, как возглавитель и предстоятель евхаристического собрания. Эта традиция, выраженная в III в. священномучеником Киприаном Карфагенским, основана на той идее, что в каждой Католической Церкви епископ, занимая «кафедру Петра, председательствует над верующими» [12].

Такое понимание «Римского престола» пошло вразрез с церковной общностью клириков и «лаиков» (народа Божьего). Позднее это вылилось в запрет свободного чтения Священного Писания мирянам и насильно разделило церковь на учащую (епископство, пресвитерство) и учащуюся (мирян). А еще позднее это вылилось в протест против такого ужасающего положения дел – Реформацию.

Толкование Священного Писания, понимание жизни Церкви у католицизма ощутительно отлично от понимания этого же православием. «Католичество по основным своим чертам – это средневековое восприятие христианства. Властность, юридизм, стремление заковать Церковь в латы схоластического разума, канонических предписаний и папского авторитета. В отличие от православного мира, католичество последние 100 лет испытывает ощущение неудобства от своей старины и пробует «обновляться». Часть этих реформ явно идет на пользу католикам; часть во вред. Во всяком случае, во второй половине XX в. в католическом богословии появилась плеяда блестящих мыслителей, поставивших своей целью прорваться сквозь стену средневековой схоластики к антично-христианскому наследию, к Отцам первых веков, то есть к православию (это прежде всего Ив-Мари-Жозеф Конгар, Анри де Любак, Жан Даниелу, Луи Гиацинт Буйе, Ханс Урс фон Балтазар)» – пишет диакон Андрей Кураев [12].

Есть еще одна важная проблема, относящаяся к подходу к толкованию Священного Писания, – так называемая «рациональная» критика со значением понятия рациональности, как специфического продукта эпохи Нового Времени, не может быть применена к толкованию христианских принципов и вообще не может иметь к объяснению сущности христианства никакого отношения. Объяснение христианских аксиом по всем правилам научности никак не должно объясняться в ключе этой «рациональности», иначе потеряет основной смысл.

Эта проблема также связана с общехристианским контекстом. «Массовый американский протестантизм, столь хорошо знакомый теперь россиянам в своих баптистских и адвентистских разновидностях, это христианство уходящей эпохи. Этот протестантизм из той эпохи, которая называлась «Новым Временем» и выразила себя в культуре «Просвещения» и рационализма (до некоторой степени это же можно сказать и о более ранних формах протестантского движения). Примитивное эстетическое чувство. Нарочитое морализаторство. Отсутствие ощущения традиции и Церкви (индивидуализм). Нечувствительность к мистике и таинству. «Все, что не поучает, должно быть отброшено, хотя бы в нем ничего плохого и не было», – утверждает Ж. Кальвин. Человек становится одномерен, он сводится к рассудку, к изготовителю и потребителю ясной и отчетливой – «поучающей» – религиозной информации» [14].

Хочется также подчеркнуть, что акцент в православии направлен не на Священное Писание, а на общность, в которой действует Дух Святой – Церковь, в недрах которого и появился этот Священный текст.

Как смотрят на это протестанты, в отличие от католиков, учебники по догматическому богословию которых все еще говорят о шести свойствах Бога и тому подобных вещах? Весьма однозначно и недвусмысленно.

Лютер: «Слово Божье является основанием исповедания веры; другого основания нет»; «Устное Слово Божье и содержащееся в Библии слово Божье является одним и тем же»; «Проповедник должен возвещать только слово Писания, ибо Библия является Писанием Святого Духа» [15].

Цвингли: «В этом нет необходимости, ибо мы уже имеем беспристрастного и безошибочного посредника. Это Священное Писание; оно не может лгать или ошибаться» – отвечает Цвингли викарию из Констанца, который предлагает сделать запрос в университете Парижа, Кельна и Лёвена [15].

Кальвин: «Возникающие различия во мнениях не должны устраняться по человеческому усмотрению, но единственно в соответствии с Писанием. Так как мир сегодня находится в большом замешательстве из-за множества мнений, другого спасительного средства нет; мы должны прибегать только к Священному Писанию» [15].

После выше сказанного странно слышать, что протестантизм утверждает, что «Священное Писание является Божественным и человеческим, так как Бог даровал библейским авторам, говорившим во имя Его (а не Его слова в самом прямом смысле этого – П.Н.), полную духовность», а не то, что «Сущность Священного Писания целиком и полностью Божественна, без каких-либо человеческих добавок» [16].

«Отцы протестантизма, – пишет диакон Андрей Кураев, – вступили в переписку с патриархами Восточно-православной Церкви, надеясь найти у них богословие иное, чем-то, что было знакомо им по католичеству. Лютер, начиная полемику с папством, с надеждой всматривался в мир восточного христианства: «Ни Собор Никейский, ни первые отцы Церкви, ни древние общины Азии, Греции, Африки не были подчинены папе, да и сейчас на Востоке существуют истинные христиане, у которых епископы папе не подчинены.

Не вопиющая ли несправедливость – извергать из Церкви и даже из самого Неба такое великое множество мучеников и святых, какими в течение 14 веков прославлена Восточная Церковь».

Если бы Лютер был современником великого Григория Паламы (XIV в.), история мира была бы иной. Но в середине XVI в. восточные богословы уже несколько десятилетий учились лишь по западным схоластическим учебникам. И потому протестанты увидели в полученных ответах православных не несомненный голос древности, а лишь разбавленное латинство («католичество без папы»). Протестантизм тогда не узнал, что можно быть в традиции, и при этом в традиции радикально иной, чем латинская схоластика. Не встретив православия на современном ему Востоке, протестантизм пошел своей собственной дорогой» [17].

Православная позиция по этому вопросу действительно имеет основание в двуединости исторического видения, как вочеловечения Бога-Слова и никак не может трактовать Библию, как «Суперкнигу», но и не нуждается в санкциях «Церковного управления», которое бы проясняло характер и способ этого «двуединения». Для православного сознания вера – это жизнь и Евангелие. Жизнь в Церкви возможна без Евангелия как без определенных сложившихся Церковных Писаний. Достаточно Воплощения, Смерти и Воскресения Господа Иисуса Христа, живой Традиции, которой живет Церковь – Тело Христово. Для такого сознания не может быть ни Книги Жизни в фундаментальном, буквальном понимании, никаких указаний Церковного Управления на счет характера, восприятия и самого понимания этих текстов.

Традиция и благодать, а также народ Божий, который и есть собственно Церковь, так как «Церковь не есть сама по себе, а существует для людей, так же, как и Воскресение Христа – не само по себе, а выявления безграничной любви Бога к Своему творению, которому Он даровал Свой образ. Господь ждет любовного уподобления этого народа Божия – Церкви, под покровом благодати в Теле Своем, своему Творцу, так как только так этот народ может стать свободным, счастливым и т.п. в абсолютном смысле этого слова» [18]. Абсолютным, но не в рамках западной мысли «каузальности» (именно материального плана): свободным от ... , свободным по отношению к ... , свободным в сравнении с

Мы рассмотрели основные принципы толкования Священного Писания католицизма и протестантизма в сопоставлении с пра-

вославными принципами толкования. Можно сформулировать эти принципы католицизма и протестантизма и показать отличие православия по этому вопросу.

Исторически так сложилось, что сам католицизм во многом пошел по пути назад – к юридизму Римской империи. Было трудно понять само слово «жертва», и оно было заменено на «удовлетворение», величие римского владычества, сказку о вечном Риме (вечной империи), в конце концов, полноправно вошло в церковь, утверждая, что и эта церковь должна быть отцентрирована. Жесткость власти и подчинение этой власти возобладало и в Церкви: клир был отделен от мирян, власть-подчинение – основная парадигма католицизма.

Священное Писание толкуется Римским Престолом – ему дано единственное право обязательного толкования для всей Римской Церкви. Святоотеческие толкования почти забыты в Католической церкви. Вместо прерогативы толкования Священного Писания в Церкви людям, которые своей жизнью засвидетельствовали верное понимание христианского идеала, Католическая церковь отдала принципиальное право толкования своей иерархической лестнице, на верху которой находится папа. Священное Писание отошло на второе место, на первое попали энциклики (окружные послания) Римского Папы, причем и по сей день они официально обращены именно к начальству различных римских диоцезий (епархий) – епархиальному епископу, священству и монастырям.

«Объяснение Священного Писания в католицизме страдает жестким юридизмом: подсчитываются свойства Бога в Священном Писании и т.п. вещи. Не может быть такого, чтобы эти, к примеру, свойства Бога не входили в определенное соотношение: скажем, как соотносится в Боге к человеку Его любовь и справедливость?» [19]. Формула этого соотношения и представляется каждым богословом своей в отдельности. Толкование начинается не с церковно-благодатного понимания, выразившегося на протяжении всей христианской истории, а с систематического (схоластического) построения богословия.

Христианство в католическом представлении характеризуется поступательным развитием, развитием догматов во времени. Современное же состояние католицизма и есть та отправная точка, с которой начинают богословствовать католики. Примат Римского Папы, примат клира над мирянами есть данное положение вещей, которое требует своей подосновы в Священном Писании, хотя это не

главная задача богословия – на таком уровне эти вопросы в большинстве случаев и не обсуждаются. Толкование сопряжено с данной природой Римской Церкви, особый приоритет среди Посланий апостола Павла имеют, например, Пастырские послания. Таков, в общем, подход к пониманию самой Церкви и толкованию Священного Писания в католицизме.

Протестантизм, в свою очередь, построил свою философию на протесте. Полный разрыв с традицией ярко характеризует протестантские деноминации, особенно это заметно в понимании Церкви. Отношение к церковной институции (клир, миряне), таинствам, благодати – все стало построено на одном бунте против положения дел в Католической церкви в XVI в. Место Церкви заняло Священное Писание. В принципе смысл Церкви, по большому счету, свелся к общине, которая собирается вокруг Библии.

Вера и только вера – главный девиз протеста реформаторов. Вокруг понимания личной веры формируется толкование всех текстов. Поэтому особенное внимание протестантов стало сосредоточенным на толковании Послания Павла к римлянам. Церковная, христианская традиция понимания Слова Божьего была полностью потеряна и как следствие этого – свобода прочтения Священного Писания настолько возобладали, что протестантизм утратил в зародыше склонность к монолиту. Становится совсем не актуально в наше время говорить о позиции так называемого классического протестантизма – сами протестантские деноминации несоизмеримо превосходят по численности традиционную Реформаторскую церковь. А еще большим резонансом протестантизма стала совсем не христианская тенденция отношения к Священному Писанию как к книге на все случаи жизни, «Суперкниге», обращаясь к которой с молитвой мы автоматически получаем подсказку от Бога в интересующей нас проблеме.

Множество сложностей в объяснении Посланий апостола Павла дают нам предупреждение, что нельзя полностью отметать все точки зрения по поводу смысла Посланий, будь это, например, протестантские или католические идеи. Идеи, не касающиеся основ веры, можно и нужно рассматривать и, если нужно, – принимать. Поэтому у православных христиан совсем нет и не должно быть антагонистического отношения к исследованиям по Священному Писанию представителей этих церквей.

Иллюстрацией правильного отношения может служить пример профессора Н.Н. Глубоковского. В своей работе о Послании к Галатам

он утверждает, что закон не заменил собой данного Богом Аврааму и «семени его» (Гал. 3:16) обетования, все его дело «исчерпывалось пробуждением спасительной жажды, для которой требовалось потом надлежащее удовлетворение», он дан, как пишет апостол Павел, «по причине преступлений, до времени пришествия семени» (Гал. 3:19).

По мнению Н.Н. Глубоковского, неверно толкование некоторых Отцов (святителя Иоанна Златоуста, блаженного Феофилакта, блаженного Иеронима), «будто закон дан для обуздания», напротив, его цель была «в возбуждающем оживотворении и усилении существовавшей греховности», он был дан «не без того, чтобы его нарушали», «воспитывал больше отрицательным путем» [20].

Справедливость такого толкования особо видна в приложении к словам апостола Павла в Послании к римлянам, в котором с большей подробностью разбираются темы Послания к Галатам, что «без закона грех мертв», «грех становится крайне грешен посредством заповеди», «я не иначе узнал грех, как посредством закона» (Рим. 7:7-13).

Действительно, эти Отцы склонялись больше к усмотрению в законе действия положительных средствами – «чтобы иудеи не жили без страха и не дошли до крайнего нечестия, для сего и дан им закон, вместо узды, для их научения, усмирения и удержания их от нарушения, хотя не всех заповедей, по крайней мере, некоторых» (святитель Иоанн Златоуст), а точка зрения Н.Н. Глубоковского в данном вопросе, по всей видимости, близка к протестантской традиции – «главное предназначение закона, – пишет М. Лютер в своем «Комментарии к Посланиям к Галатам», – не в том, чтобы сделать человека лучше, а в том, чтобы сделать его хуже; другими словами, закон ставит человека перед грехом, чтобы через познание греха смирить его, ужаснуть, уязвить и сокрушить и тем самым заставить искать благодати и привести к благословенному Семени (то есть Христу)» [21, 22].

Библиографический список

1. Правила приводятся по «Вестнику Центра Апологетических исследований» [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.klhjuyf/ru/themes/>

2. Архиепископ Илларион (Троицкий). Богословие и свобода Церкви / архиепископ Илларион (Троицкий) // Без Церкви нет спасения. – М., 1998. – С. 361.

3. Лерой Форлайнс Ф. Библейская систематика / Ф. Форлайнс Лерой // Библия для всех. – СПб., 1996.

4. Шнакенбург Рудольф. Новозаветная христология / Рудольф Шнакенбург. – М., 2000. – С. 13.

5. Протоиерей Мень А. Библиологический словарь [Электронный ресурс] / протоиерей А. Мень. – URL: <http://www.krotov.org/spravki/AM4/html>
6. Де Ла Потери. Христианское вероучение / Де Ла Потери. – СПб., 2003. – С. 311.
7. Кюнг Г. Время конца времен / Г. Кюнг // Вопросы философии. – М., 1992. – С. 117.
8. Мессорі В. Гіпотези про Ісуса / В. Мессорі. – Львів, 1998. – С. 126, 131.
9. Христос Яннарас. Вера Церкви. Введение в православное богословие / Яннарас Христос. – М., 2005. – С. 212–214.
10. Илюшенко В. Жизнь и смерть во Христе / В. Илюшенко // Известия. – М., 1999. – С. 11.
11. Бикман Д. Не искажая слова Божия / Д. Бикман, Д. Келлоу // Ноах. – СПб., 1994. – С. 8.
12. Протоиерей Мейндорф И. Рим–Константинополь–Москва / протоиерей И. Мейндорф. – М., 2005. – С. 38–39, 48, 71–72.
13. Диакон Кураев А. Христианство на пределе истории: О нашем поражении / диакон А. Кураев. – М.; – Ростов-на-Дону, 2003. – С. 93.
14. Епископ Касиан (Безобразов). Водюю и кровью и духом / епископ Касиан (Безобразов). – Париж, 1996. – С. 84.
15. Рене Паш. Богодуховенность и авторитет Библии / Паш Рене // Миссия весника мир. – М., 1997. – С. 202, 203.
16. Деметриадес Элен Гизан. Незримое присутствие / Элен Гизан Деметриадес. – М., 2000. – С. 109.
17. Диакон Кураев А. Протестантизм о православии / диакон А. Кураев // Благовест. – Ноябрьск, 1998. – С. 42–43.
18. Архиепископ Илларион (Троицкий). Христианства нет без Церкви / архиепископ Илларион (Троицкий). – Монреал, 1986. – С. 94.
19. Юдин А. Православие и католичество. От конфронтации к диалогу / А. Юдин // Хрестоматия. – М., 2000. – С. 70.
20. Глубоковский Н.Н. Благовестие христианской свободы в Послании святого апостола Павла к Галатам / Н.Н. Глубоковский. – СПб., 1995. – С. 93.
21. Епископ Феофан. Толкование Посланий святого Апостола Павла к Галатам / епископ Феофан. – М., 1895. – С. 248.
22. Стотт Джон Р.У. Послание к Галатам / Р.У. Стотт Джон. – СПб., 1995. – С. 100.

О.А. Тодарчук
кандидат педагогических наук,
доцент кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета,
методист отдела религиозного образования и катехизации
Ростовской-на-Дону епархии по общецерковному образованию;
С.А. Федулина
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета

ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА КАК ОСНОВАНИЕ ВОСПИТАНИЯ ЛИЧНОСТИ В СИСТЕМЕ ДОШКОЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Рассматриваются вопросы православной педагогики как основания воспитания личности в системе дошкольного образования, направления организации духовно-нравственного воспитания в современном дошкольном образовательном учреждении.

Ключевые слова: *дошкольное образование, православная педагогика, православная культура, духовно-нравственное воспитание, воспитание личности, гражданско-патриотическое воспитание.*

О.А. Todarchuk,
candidate of pedagogics,
associated professor of the department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university,
coordinator for general education of religious education
and catechetesis department of the diocese of Rostov-on-Don;
S.A. Fedulina
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university

ORTHODOX PEDAGOGY AS THE BASIS THE EDUCATION OF THE INDIVIDUAL IN THE SYSTEM OF PRESCHOOL EDUCATION

Considers the issues of Orthodox pedagogy as the basis for the education of the individual in the system of preschool education, the direction of the organization of spiritual and moral education in modern pre-school.

Keywords: *preschool education, orthodox pedagogy, orthodox culture, spiritual and moral education, personality education, civil-patriotic education.*

В дошкольном возрасте формируются качества и свойства психики, которые определяют собой общий характер поведения ребенка, его отношение ко всему окружающему, которые представляют собой «заделы» на будущее и выражаются в психологических новообразованиях, достигаемых к концу данного возрастного периода. Воспитание и обучение в современном дошкольном образовательном учреждении (ДОУ) ориентированы на развитие всех психических качеств ребенка, его мировидения и способов миропреобразования.

К проблемам современного детства обращаются многие ученые, такие как: Е.В. Бондаревская, Б.С. Братусь, В.С. Мухина, В.Е. Клочко, М.С. Каган, В.Т. Кудрявцев, В.М. Осорина, В.А. Петровский, Е.М. Рыбинский, В.И. Слободчиков, Е.Н. Сорочинская, Д.И. Фельдштейн, Р.М. Чумичева и др., изучая его как ценностный период в развитии ребенка, где закладываются основные личностные смыслы, приобретаются способы диалога с миром и присваивается ценность личности творчества [4, 53–54].

Актуальность рассмотрения православной педагогики как основания воспитания личности в системе дошкольного образования связана с реализацией православного компонента в педагогическом процессе ДОУ № 19 «Аленушка», Аксайского района, с использованием системно-деятельностного подхода.

Православная педагогика рассматривает вопросы воспитания и обучения детей дошкольного возраста в стремлении и любви к Богу, что способствует сохранению чистоты души ребенка, оказывает помощь в становлении добродетелей, развивает способности, способствует сохранению церковных традиций в семье и ценностных ориентаций. В современной светской педагогике большое внимание уделяется развитию ребенка (его ума, воли, чувств), при этом, рассматривая развитие личности как сложный процесс, вопросы воспитания в православной педагогике понимаются как поиск и обретение ребенком форм духовного бытия во взаимосвязи с другими его компонентами (физическим, психическим, социальным, интеллектуальным, эмоциональным и др.) с опорой на церковную традицию [1].

«Духовно-нравственное воспитание в детском саду является неотъемлемой частью всестороннего воспитания ребенка, необходимой предпосылкой возрождения отечественной культуры. Качественно новой ступенью духовно-нравственного воспитания в дет-

ском саду является интеграция его содержания в повседневную жизнь детей, во все виды детской деятельности и традиционные методики дошкольного образования» [5].

Современными учеными, такими как В.Г. Александровой, А.С. Арсеньевым, Л.Н. Беленчуком, Е.П. Белозерцевым, М.В. Богуславским, И.А. Кураевым, В.М. Летцевым, Б.Т. Лихачевым, И.В. Метликом, Н.Д. Никандровым, Л.И. Новиковой, Е.Г. Осовским, В.М. Петровым, В.А. Сластениным, А.Н. Стрижевым, Е. Шестуном, Т.И. Шиманским и др., исследуются некоторые аспекты традиции православной педагогики: христианское мировоззрение, христианская антропология, нравственная аксиология личности, духовность как основа воспитания нравственно-целостной личности, диалектика нравственности и свободы, духовность как доминанта профессионализма педагога и в целом его профессионально-педагогической культуры

Таким образом, современный подход к духовно-нравственному воспитанию подрастающего поколения требует осмысления принципов, методик и технологий православной педагогики для их практического применения в образовательно-воспитательном процессе современного ДОО.

Современные ДОО включают программы с православным компонентом в образовательный процесс, культурно-оздоровительный отдых детей с участием в социально-благотворительной работе. При этом значимость направления духовно-нравственного воспитания в образовательных учреждениях была отмечена еще К.Д. Ушинским, в статье «О пользе педагогической литературы»: «...Нужно с намерением закрыть глаза, чтобы не видеть, какое ничтожное влияние оказывает воспитание на нравственность общества, как мало оно возвышает дух над телом и выдвигает вперед духовные потребности, когда воспитание направлено дурно, то есть когда духовная сторона людей, подвергавшихся в молодости воспитательному процессу, не была развита как следует. Жажда денег, неверие в добро, отсутствие нравственных правил, презрение к мысли, любовь к окольным тропинкам, равнодушие к общественному благу, снисходительность к нарушению законов чести ... вот враги воспитания, с которыми оно призвано бороться.

Сравните число истинно развитых, нравственно и умственно развитых людей, с числом лиц, получающих систематическое воспи-

тание, загляните в училища и сравните число начинающих курс с числом тех, которые оканчивают его, и вы увидите, как много еще остается сделать воспитанию!» [2].

Вопросы духовно-нравственного воспитания детей дошкольного возраста становятся приоритетным направлением в современном учреждении дошкольного образования, при этом следует отметить, что перспективные формы сотрудничества педагогов, родителей и духовниками приходов, окормляющих детские сады способствуют активному участию в педагогической жизни детского сада, семьи, проработку содержания взаимодействия в совместных мероприятиях, праздниках, играх и многих других формах построения системы взаимодействия. Такие мероприятия обращают внимание родителей на культуру семейного воспитания, важность понимания приоритетов развития нравственности, межличностных отношений, основанных на примере любви к ближнему и прощении.

Раздел программы «Крылья Аленушки» – «Интеллектуальная лаборатория Золотое кольцо Донского края» реализуется с воспитанниками всех возрастных групп один день в неделю. Включает такие разделы, как: «Времена года на Донской земле», «Богатство животного мира Донского края», «Мир заповедных территорий Ростовской области», «История Донского края», «Археологический музей заповедник Танаис», «Виртуальные музеи Ростовской области», «Архитектура Ростовской области: мосты, башни...», «Казачья культура и казачья жизнь».

Деятельность с детьми дошкольного возраста организована с ориентацией на традиции донского казачества, православную культуру и духовно-нравственные ценности. При посещении виртуальных выставок, храмов, музеев воспитанники детского сада знакомятся с историей Донского края, его историей, культурой [3].

Образовательно-воспитательный процесс в детском саду осуществляется с учетом природных, национально-культурных традиций Донского края.

Воспитанники, педагоги родители детского сада путешествуют по «Золотому кольцу Донского края», знакомятся с укладом жизни донского казачества, с ценностями семьи казака (семья, отношения в семье, уважение к опыту старших поколений), укладом жизни (трудолюбие, упорство, взаимовыручка, мужественность), бытом казаков исторического прошлого (курень, печь, коромысло,

корыто, люлька, красный угол, иконы, обычаи приема гостей и поведения в гостях), одеждой казака и казачки, устоями воспитания детей в семье (мальчик как будущий воин и защитник; казачка как будущая красавица и хозяйка дома), где конь – верный друг казака, с особенностями фольклора (колыбельные, пословицы, поговорки, скороговорки, песни, сказки, где добро побеждает зло), в завершении данного раздела дети знакомятся с знаменитыми людьми Донской земли (поэтами, писателями, композиторами).

Раздел «Архитектура Донского края» раскрывает участникам образовательного процесса красоту творчества, особенности архитектуры Подонья, как особого вида искусства, который рассматривается как отражение истории Донского края, через познание и переживание увиденного к пониманию ценности сохранения «каменной летописи Дона».

Особое место в программе занимает тема: «Знакомство с храмом», где дети знакомятся с устройством, историей основания Кафедрального собора Рождества Пресвятой Богородицы г. Ростова-на-Дону, храмами станицы Старочеркасской, Патриаршим Вознесенским войсковым всеказачьим кафедральным собором г. Новочеркаска и Одигитриевским храмом г. Аксая. Также детей знакомят с архитектурой и историей построения театров Ростова-на-Дону (музыкального, народного, кукольного, театра юного зрителя). Такая работа способствует развитию ценностного отношения к малой Родине, знакомит с культурой и историей, способствует зарождению личных нравственных смыслов.

В детском саду № 19 «Аленушка» в рамках программы «Крылья детского сада Аленушка» в течение учебного года реализуются проекты: «Благодатный покров», «Мой храм – моя душа», «Красота духовного мира», «Рождество», «Юный путешественник», «Осень на Дону» и т.д.

Проекты «Благодатный покров», «Рождественские чудеса» посвящены православным праздникам. Подготовка к утреннику длится одну или две недели. Педагоги с воспитанниками разучивают песни, стихи, театральные постановки, знакомятся с традициями праздника. В рамках проекта «Благодатный покров» организовывается тематическая выставка «Быт казака», которая организуется силами родителей воспитанников и собирает экспозицию с представлением казачьей хаты, с предметами быта и утвари донских казаков.

В рамках проекта «Рождественские чудеса» воспитанники совместно с педагогами и родителями подготовили театральное представление теневого театра «Снежная королева», педагоги провели семейные мастер-классы «Рождественский пряник», «Ангел добра». Песочная студия реализовала под проект «Рождественская елочка».

Проект, посвященный памяти празднования Великой Победы 9 мая «Мы помним – мы гордимся», позволяет воспитывать чувство патриотизма, любви к своей Родине, уважения к ветеранам Великой Отечественной войны, желание заботиться о них. Воспитанники совместно с педагогами ДОО принимают участие в Международной акции «Читаем детям о войне», в акции «Бессмертный полк», которые позволяют каждой семье воспитанников в фотоколлаже собрать всю семью (фото военных лет ветеранов семьи и семью в настоящее время), затем с фотографиями, подготовленными в рамках акции, участники принимают участие в параде 9 Мая.

Выстроенная проектная деятельность в ДОО по духовно-нравственному воспитанию позволяет модернизировать содержание учебного материала, которая направлена на эффективность и результат.

Особое место в образовательном процессе занимает сотрудничество и сотрудничество с педагогами воскресных школ Аксая и благочинным Аксайского округа протоиерем Андреем Мекушкиным, иерем Виктором Александровым, настоятелем храма Феодоровской иконы Божьей Матери Ростовской области, Аксайского района, п. Янтарный.

По мнению протоиерея Андрея Мекушкина, такая работа приносит пользу не только детям, но и всем, кто вовлечен в воспитательный процесс: «Очень важно, чтобы вся работа духовно-нравственной направленности была не просто формальностью, но и вошла в систему воспитательного процесса ДОО. Отрадно видеть, что на примере детского сада "Аленушка" наши планы притворяются в жизнь», – отмечает протоиерей Андрей Мекушкин.

Успешность реализации программы зависит от подхода и личности педагога, который отвечает за содержание наполнения модулей программы с использованием современных методик, определенной образовательной культуры. Педагоги детского сада № 19 «Крылья Аленушки», Аксайского района, Ростовской области, повысили квалификацию АНО ЦДО «Кирилица», выступают на конференциях

по вопросам духовно-нравственного воспитания детей, принимают участие в Региональных образовательных Дмитровских чтениях.

Планирование и реализация православного компонента в детском саду «Аленушка» № 19 х. Камышеваха, Аксайского района, Ростовской области, является значимым звеном в общей системе образовательно-воспитательной деятельности дошкольного образовательного учреждения в Аксайском районе и способствует реализации выстроенной системы воспитания дошкольников с опорой на ценности православной культуры, народной традиции и истории Донского края.

Библиографический список

1. Буева Л.П. Духовность и проблемы нравственной культуры / Л.П. Буева // Вопросы философии. – 1996. – № 2. – С. 75–81.
2. Горшкова В.В. Аксиологический фактор в процессе инновационного развития образования / В.В. Горшкова // Вестник Оренбургского государственного университета. – 2011. – № 2. – С. 51–60.
3. Зинченко В.П. Размышление о душе и ее воспитании / В.П. Зинченко // Вопросы философии. – 2002. – № 2. – С. 119–136.
4. Тодарчук О.А., Федулина С.А. Ценности православной культуры в духовно-нравственном воспитании ребенка в ДООУ / О.А. Тодарчук, С.А. Федулина // Вопросы педагогики. – 2017. – № 6. – С. 53–56.
5. Ушинский К.Д. Собрание сочинений : в 11 т. / редкол.: А.М. Еголин (гл. ред.), Е.Н. Медынский, В.Я. Струминский ; сост. и подгот. к печати В.Я. Струминский ; Академия педагогических наук РСФСР, Институт теории и истории педагогики. – М. ; Л. : Изд-во Академии педагогических наук РСФСР, 1948–1952. – С. 22.

Иерей В. Нелипа
настоятель храма «Покров Пресвятой Богородицы»

ЗНАЧЕНИЕ МЕСТА ЕВХАРИСТИИ В БОГОСЛУЖЕБНОМ СТРОЕ ДЛЯ РАЗВИТИЯ ПРИХОДА

Рассматривается вопрос влияния взаимосвязи церковных служб с Таинством Евхаристии для развития и укрепления приходской общины. Предлагается сравнительный анализ сложившихся традиций в богослужебном строе в разных периодах жизни Церкви.

Ключевые слова: *литургия, Евхаристия, службы, время, Типикон, утренняя, приход.*

Priest V. Nelipa
rector of the church «The Veil of the Blessed Virgin»

THE IMPORTANCE OF THE LOCATION OF THE EUCHARIST IN THE LITURGICAL ORDER FOR THE DEVELOPMENT OF THE PARISH

With the revival of church life in the parishes in the post-soviet period, parishioners actively participated in all areas of the development of the christian community. Believers began to delve more into the liturgical life, trying to experience church services more fully, performing obediences in the choir and at the altar, or praying in the temple. Their spiritual search is bearing fruit, helping the rest of the flock to answer questions of interest.

Keywords: *liturgy, Eucharist, services, time, Typicon, matins, parish.*

Святая Троица, сотворяя мир, учредила и законы природы, по которым он должен существовать и развиваться. Создавая мир, Господь одновременно сотворил и время. «Время предполагает некоторую длительность, некоторый процесс, в котором можно выделить составляющие: прошлое, настоящее и будущее» [1, с. 17]. Каждый из нас когда-нибудь задумывался о времени, о его таинственности. Человек задается вопросом – как это, когда время еще не существовало, и где тот момент, когда оно начало длиться, и что это, этот самый момент. А православный христианин еще знает и о втором таком моменте, рубеже – когда «...времени уже не будет» (Откр. 10:6).

В Церкви богослужения построены в определенной последовательности. Существует два цикла, два круга богослужений: 1) суточный круг; 2) седмичный и годовой круг богослужений. В суточном круге богослужений есть неизменная цепь церковных служб, которые никогда по Уставу не переставляются между собой.

Все службы суточного круга подготавливают молящихся к принятию Святых Христовых Тайн, и чаще всего литургия является завершением темы богослужебного дня, однако все-таки, нельзя сказать, что Евхаристия стоит в этом общем ряду церковных служб. Суточный круг богослужений – это богослужение времени, и все эти службы как бы вращаются вокруг литургии. Литургия – это богослужение вне времени, богослужение вечности, так как Евхаристия – это то, что мы будем делать и в вечности – воссоединение с Богом и благодарение. Без литургии богослужение времени не может вполне раскрыть свой смысл. И только сопряжение Евхаристии со службами суточного круга дает ту полноту смысла, который заложен в Церковном Уставе, и молящийся сподобляется глубокого духовного назидания.

Говоря о значении Евхаристии в богослужебном строе, мы видим, что она всегда имеет свое определенное место в том или ином богослужении, и место это не постоянное. Исследуя то или иное празднество, изучая Устав, осматривая годовой круг церковных служб, начинает открываться главная цель по мысли Типикона, проходящая красной нитью через всю цепь предлагаемых Церковью богослужений – воссоединение всего нашего естества с Господом. Вся наша жизнь должна быть служением Богу и ближним. И она должна соответствовать богослужению, исполняя которое человек подготавливает себя для воссоединения с Богом в Евхаристии.

В «Известии учительном» читаем о времени служения литургии [3, гл. 49]: «Врѣмѣ слѣженїѧ єсть, по дрѣвнемѹ ѡбычаю церковномѹ, третїи часѹ дне: но ѡбѣ мѡжетъ ѡ рѧнѣ ѡ пѡзанѣ начѧтисѧ ѡ совершѧтисѧ вѣжественнаѧ литѹргїѧ, ѧще потреба сицевѧѧ належѧти вѣдетъ: точїю не прѣжде свѣтанїѧ дне, ниже по полѹднї: ꙗко сице начинаѧй ѡ совершѧѧй согрѣшїиѹ. Сѹтъ ѡбѣ дне ѡ цѣркве ѡдѣленнѣ ѡрѡчїи, вѣ нихже по полѹднї подѡбѧетъ литѹргїѧтї, наипѧче же єгда литѹргїѧ вкѡпѣ сѧ вечернею совершѧетсѧ, сїестъ, прѣдewсвѧщеннѧ вѣ четвѣдесѧтницѣ, вѣ великѹю же сѣбѣвѣтѹ, ѡ вѣ навечерїи

хрѣтова рождества ѿ бѣоавлєній, ѿ въ дєнь пѣтдєсѣтнѣй» [2, 505]. Также в Уставе читаем о времени служения Литургии в Великий Четверг: «Во ѿ чѣсѣ днє оѹдарѣтѣ парекклісіѣрхѣ, ѿ соврѣвшеѣ въ црѣковь, бѣгословѣвшѣ ієрєѣ, начинѣемѣ въчєрнѣ... .. ѿ по чѣнѣ бжѣствєннаѣ лѣтѣргіѣ велѣкагѣ вєлііѣ».

Рассмотрим значение и место литургии в различных службах годового круга богослужений.

Приступая к рассмотрению места и значения Евхаристии в богослужебном строе целесообразнее начать с богослужений тех периодов богослужебного года, в которых место литургии в суточном круге богослужений наиболее постоянно, так как в этих периодах Евхаристия чаще всего находится на одном постоянном месте. Если мы посмотрим на годовой круг богослужений, то увидим, что период постной и цветной Триоди более всего изобилует самыми разнообразными службами. И только в этом периоде момент служения Евхаристии наиболее разнится по времени. Поэтому для того, чтобы нам удобнее было рассмотреть все случаи служения литургии, мы начнем с периода, когда Триодь не употребляется. Что это за период? Это отрезок времени в годовом круге от Недели Всех святых (первая неделя после Троицы), до недели о мытаре и фарисее. В этот период богослужение идет только по Октоиху и Минее. И хотя в период Триоди пение по Октоиху не отменяется совсем, его употребление значительно уменьшается по сравнению с песнопениями Триоди. Поэтому период, когда богослужение идет исключительно по Октоиху и Минее, можно назвать периодом пения Октоиха.

В восьмой главе Типикона «О литургиях» написано, что литургия в субботу должна служить в начале четвертого часа, если трапеза начинается в начале пятого. По воскресеньям литургия начинается, – указывает Типикон, – в третьем часу дня, если трапеза начнется в четвертом часу. В такое же время литургия начинается в двенадцатые праздники Господа и Богородицы, а также в праздники Иоанна Крестителя и апостолов Петра и Павла.

Литургия еще называется обедней, поскольку служит до обеда.

Итак, литургия совершается до обеда и не раньше восхода солнца. Об этом говорит Типикон и Известие учительное. Но почему именно в этом месте суточного круга установлено совершать Евхаристию? Ответ на этот вопрос можно найти у византийского канониста Матфея Властаря в его «Алфавитной Синтагме». Он пишет,

что время или час совершения литургии должен быть третий час дня – в час, когда Дух Святой сошел на апостолов: «Итак, главная причина (совершения литургии в третий час дня) – та, что в это время дня, в третьем часу, Утешитель видимым образом сошел к апостолам и показал им Тройческий и совершенный свет, а чрез это и нас научил, что час, единоименный с Божественною Троицею (третий), должно посвящать совершению священнодействия в честь Триипостасного Божества; ибо хотя совершение божественного священнослужения изображает таинство неизреченного домостроительства Слова, но ничем не менее мы знаем и благодать, по благоволению Безначального Его Отца и при содействии Животворящего Духа» [4, гл. 5]. Третий час по восточному времяисчислению равен нашему девятому часу, а с учетом декретного времени на 2018 г. нужно добавить еще один час, то есть в России это соответствует десяти часам утра.

Константинопольский патриарх Паисий в своем Послании в Москву патриарху Никону писал, что не нужно буквально придерживаться этого часа, так как Божия благодать изливается на человечество не только в какой-то определенный и исключительный час, каждый миг и все время постоянно [5].

Из выдержки в восьмой главе Типикона видно, что Устав предписывает начало служения литургии до полудня в разное время – самое раннее в третьем часу, в остальных случаях в начале четвертого, а иногда и пятого часа. И объясняет это Устав временем начала утренней трапезы, следующей после литургии, в зависимости от праздника, который приходится на этот день. Перенос трапезы на более позднее время некоторые толкователи Устава объясняют тем, что необходимо соблюсти евхаристический пост, который предусматривает полное воздержание от пищи и питья до причащения. Протопресвитер Александр Шмеман в своей книге «Евхаристия. Таинство Царства» пишет: «Мы видим определенную взаимосвязь между временем (kairos) совершения Евхаристии и предшествующим постом. Этот "евхаристический пост" может быть длиннее или короче в зависимости от значимости дня, в который совершается литургия. Само собой разумеется, как обозначено в Типиконе, что Божественной литургии предшествует строгое воздержание, поэтому общий смысл указанных выше пояснений заключается в том, что чем раньше совершается литургия, тем короче период воздер-

жания» [6]. Период воздержания проходит в ожидании Господа. Как во времена Ветхого Завета народ Израиля жил в ожидании Мессии и как после пришествия Христа Церковь ожидает Второе славное пришествие Господа и конец мира, так и в ожидании Евхаристии выражается надежда на встречу. «Это ожидание, эта тоска теперь восполняется, и ответ нашему ожиданию дается в Таинстве Господнего присутствия, в евхаристическом пире. Живя во времени, в истории, Церковь являет собой победу вечности, предвосхищает торжество Царства, которое "грядет". И этот "пост-ожидание" находит свое завершение в Таинстве, в ознаменовании свершившегося и вечного, таким образом, становится настоящим и действительным и первое пришествие Христа и Его *parousia*. Поэтому пост и Евхаристия, так сказать, два торжествующих и необходимых полюса в жизни Церкви, провозглашение двух существенных антиномий ее природы: предвкушение и обладание, полнота и рост, эсхатология и история... Следующее утверждение – о длительности поста, обязательно предшествующего Евхаристии, – естественно следует из сказанного выше. Исполнению должно предшествовать предвкушение. С этой точки зрения евхаристический пост – не просто воздержание перед причастием, он дает первоначальное предвкушение и духовную подготовку. Во время этого поста в духовном его смысле происходит ожидание таинственной парусии (*Parousia*)» [6]. Таким образом, при служении литургии утром переменное время момента Евхаристии неразрывно связано со смыслом переживаемого события.

В рассматриваемом нами периоде Октоиха есть литургии, которые служатся в другое время суток. И, несмотря на то, что мы привыкли к тому, что литургия в период Октоиха служится всегда утром, Евхаристия в дни Рождества Христова и Святых Богоявлений должна совершаться не утром, а вечером, в составе вечернего богослужения. Почему Святая Церковь в эти дни совершает Евхаристию вечером? Первое, что приходит на ум непросвещенному прихожанину, попавшему на такую службу, – это величие и исключительность самого Праздника, важность его для нашего спасения. И это действительно так. Об этом пишет Матфей Властарь: «...священнодействие некоторых светлых праздников мы переносим на вечер, думая, как бы почтить их особенным образом, и совершаем его тотчас после вечерних песнопений. Сей последний обычай преимущественно

и собственно соблюдается... также в пресветлый день Рождества Христова и Богоявления Господня если сии праздники не случатся в такие дни, которые ради их не могут поступиться своими преимуществами» [5, гл. 5]. Однако полнее будет объяснение положения Евхаристии в этом месте суточного круга, если мы рассмотрим историю данного события в Священном Писании. Ведь известно, что Господь родился в вечернее время суток, которое прообразует собой закат Ветхозаветной истории человечества. Повествование о Крещении Господа нашего Иисуса Христа мы наблюдаем в службах Крещенского Сочельника, который еще называется Навечерием Крещения Господня. Согласно Церковному уставу, литургия в этот день совершается в составе вечерни, после чего и начинается собственно чин Великой агиасмы. У Матфея Властаря мы читаем: «Впрочем, и исторически известно, что Пресвятая Дева в ночи родила Господа, как явствует из слов Евангелиста: и пастырие беху стрегуще стражу нощную (Лк. 2:8). Также во время ночи и крестился Господь от Иоанна, дабы Дух Божий, сходящий на Него в виде голубине, озаряя ночь довольным светом и поражая людей необычайным зрелищем, склонил их к познанию Бога Спасителя свидетельством Своего сошествия» [5, гл. 5].

Итак, в периоде пения Октоиха Евхаристия почти всегда, за исключением двух богослужебных дней, совершается в третьем часу дня. И основанием такого установления является евангельское событие сошествия Святого Духа на апостолов. Два дня в этом периоде посвящены главным событиям в жизни Господа – Его Рождению и Крещению. И для того чтобы более проникновенно пережить эти события, прочувствовать обстановку, глубже ощутить смысл происходящего и в полной мере соединиться с Господом, Церковь и предлагает наиболее подходящее для этого время для богослужений в эти святые дни.

Рассмотрев место и значение Евхаристии в богослужебном строе периода пения Октоиха, проведем такое же исследование для периода Триоди.

Мы знаем, что период Триоди делится на два больших отрезка, приблизительно одинаковых по продолжительности. Это период постной Триоди, от недели мытаря и фарисея до Великой субботы, и период цветной Триоди, который длится от Пасхи до Недели Всех святых. Из этих двух периодов период Великого поста является

для нашего исследования самым емким, так как в него входят самые разнообразные службы, отображающие многие события евангельской истории из земной жизни Господа Иисуса Христа и Богородицы. К их рассмотрению мы и приступим.

Начать рассмотрение нашего вопроса о Евхаристии в период Великого поста необходимо с подготовительного периода, так как уже с него начинается приготовление молящихся к достойному вхождению в Четыредесятницу. В эти недели Церковь не только молитвенно подготавливает христиан к посту, включая в службы соответствующие каждой неделе молитвословия, тексты из Священного Писания, но и нравственно назидает в сплошных седмицах, призывая через простые примеры к кротости и смирению, как у мытаря, который признал перед Богом свою греховность и несовершенство. Для того чтобы помочь нам в этом, Церковь настраивает нас и тем, что в среду и пятницу Сырной седмицы отменяет литургию, так как литургия является службой самой торжественной и радостной, для того чтобы мы ощутили приближение той атмосферы поста, которая будет нам сопутствовать на протяжении всей Четыредесятницы. В некоторых случаях литургия в среду и пятницу Сырной седмицы бывает. Например, если на них выпадает празднование Сретения Господня или памяти какого-либо святого, Сорока мучеников и др.

Прежде чем приступить к рассмотрению литургических особенностей Великого поста, необходимо дать пояснения относительно характера воздержания в разные дни поста. Мы знаем, что с понедельника по пятницу Уставом предписывается строгий пост, заключающийся в употреблении только пищи сухоядения, то есть хлеба, печеных овощей и фруктов, а также квашеной пищи и воды. В субботу и воскресенье пост ослабляется и разрешается пища с елем. Это связано с тем, что согласно 64-му апостольскому правилу, в субботние и воскресные дни поститься запрещается: «Аще кто из клира усмотрен будет постящимся в день Господень, или в субботу, кроме единыя только (Великия субботы): да будет извержен. Аще же мирянин, да будет отлучен» [7]. Протопресвитер Александр Шмеман обращает внимание на два аспекта в понятии пост – пост совершенный и аскетический пост: «Теперь возникает следующий вопрос: если Евхаристия несовместима с постом, то почему же она совершается по субботам и воскресениям Великого поста, и это не считается «нарушением поста»? Здесь как будто есть противоречие в церковных

канонах. В то время, как некоторые из них запрещают пост по воскресениям, другие запрещают нарушать пост в течение сорока дней. Однако это только кажущееся противоречие, потому что оба правила, которые как бы исключают друг друга, на самом деле говорят о двух разных значениях слова. Понять это особенно важно, так как здесь нам открывается православная философия поста, существенная для всего нашего духовного подвига» [8].

Для того чтобы разобраться с кажущимися противоречиями в церковных правилах о постах, вспомним наши размышления, когда мы впервые узнали об иудейских постах. Мы действительно задавались вопросом о строгости иудейского поста, когда запрещалась не только еда, но и вода. И сравнивали с православным постом, имеющим различные степени воздержания. «Действительно, есть два вида или способа поста, оба укорененные в Священном Писании и Священном Предании. Первый вид может быть назван совершенным постом, так как он состоит, действительно, в совершенном воздержании от пищи и питья. Второй вид можно определить, как аскетический пост, так как он состоит главным образом в воздержании от некоторого рода пищи и в уменьшении общего ее количества. Совершенный пост, по самой своей природе, продолжается недолго, сводится обычно к одному дню или даже части дня... Такой пост бывает, например, накануне Рождества, Крещения, наипаче же, – как приготовление к духовному пиру за трапезой Христа Спасителя в Его Царстве. Совершенный пост, более или менее продолжительный, всегда предшествует Евхаристии и является необходимым условием для приступающего к Святому Причащению» [8].

Абсолютным или совершенным постом постились Моисей, Илия, народ Израиля, Давид и Сам Господь, искушаемый в пустыне. В Православной Церкви нет такой продолжительности совершенного поста. Он ограничивается по Уставу одним-двумя днями. Однако другому виду поста, более для нас исполнимому, уделяется большое внимание. И по суммарной продолжительности в году эти посты занимают половину времени. «Совершенно иной духовный смысл второго вида поста, того, который мы называли аскетическим. Цель этого поста – освобождение человека от незаконной тирании плоти, от подчинения духа телу и его требованиям, которое является трагическим последствием первородного греха, грехопадения человека. Только после продолжительных и терпеливых усилий понимаем мы,

что «не хлебом одним... жив человек», и восстанавливаем в себе первенствующую роль духа. По самой своей природе это должен быть длительный и усиленный подвиг. Фактор времени очень важен здесь, так как действительно нужно много времени, чтобы с корнем вырвать и исцелить обычную и общую болезнь, которую люди стали считать своим «нормальным» состоянием» [8].

Очень важно понять отличие назначения каждого из двух видов или способов поста. Во-первых, мы яснее и глубже будем осознавать цель совершенного либо аскетического поста. Во-вторых, само собой уйдет недоумение о мнимом противоречии в правилах о постах. «Различие этих двух видов поста должно помочь нам понять кажущееся противоречие канонов, определяющих порядок поста. Устав, запрещающий пост по воскресеньям, означает то, что нарушает пост совершение Евхаристии, которая сама и есть завершение поста, его цель и его окончание. Следовательно, воскресенье, день Господень, вне поста, поскольку он как бы и вне времени. Другими словами, это означает, что воскресенье, как день Царства Небесного, не принадлежит тому времени, смысл которого, как странствия, и выражает пост; воскресенье, таким образом, остается днем не поста, а духовной радости.

Однако, нарушая совершенный пост, Евхаристия не нарушает аскетического поста, который, как мы уже объяснили, требует постоянного подвига. Это означает, что Великим постом и по воскресеньям пища остается «постной» [8].

И вот, мы вступаем в Великий пост. Сразу же, с понедельника, во все седмичные дни кроме среды и пятницы мы видим, что меняется литургия. Пост – это запрет. Запрет на какие-то действия, либо контроль между граничащими сферами действий. То есть предполагается, что существует какой-то установленный порядок в каждой из этих сфер, чтобы действия на одном участке не смешивались с действиями на другом и существует такая граница. Пост в Церкви – это ограничение или запрет на употребление каких-либо продуктов для усмирения плоти. Но прежде всего пост – это воздержание от худых мыслей, поступков, страстей, плохих привычек и делание противоположных этим страстям добродетелей. Но почему же Церковь в Великий пост ограничивает христианина в приобщении Святым Тайнам? Согласно 49 Правилу Лаодикийского Собора: «Не полагает в Четырдесятницу приносить святой хлеб, разве токмо в суб-

боту, и в день воскресный» [9]. Толкование на это правило можно найти у епископа Никодима (Милоша): «...Причины такого предписания этого трулльского правила, на основании средневековых греческих комментаторов в толковании 49-го Лаодикийского правила, излагает архимандрит Иоанн следующим образом: «Так как Четыредесятница есть время всеобщего для христиан покаяния и исповедания грехов, то святая церковь всех их на это время подвергает как бы той епитимии, которую в другое время налагает только на некоторых, именно: предлагает верующим только чтение молитвословия и слова Божия, но не дает им видеть совершения таинства тела и крови Христовой. ... Есть и другие причины такого установления. Литургия есть священнодействие торжественное. Возношение даров в Таинстве Евхаристии показывает всю высоту благодатного дерзновения к Богу, на которую восходят верующие силой искупительной смерти Христовой и совершенного чрез нее удовлетворения за грехи их правде Божией. Но Четыредесятница есть время сердечного сокрушения о грехах, совершенных нами, несмотря на все средства спасения, нам данные, есть время скорби духовной, сетования и самоуничтожения пред Богом. Потому Церковь и неприличным признает и как бы не дерзает в сокрушении духа совершать в эти дни полную литургию, чтобы не смешивать печали с торжеством, самоуничтожения с дерзновением, а утешается и укрепляется только дарами преждеосвященными» [8]. Кроме того, мы знаем из житий святых, что угодники Божии воздерживались на какое-то время от причащения Святых Христовых Тайн для того, чтобы почувствовать в себе при ослаблении поддерживающей благодати движение немощных еще страстей, от которых они впоследствии со слезами покаяния и просили Господа их очистить.

В субботу и воскресения служится полная литургия. Причем в субботу служится литургия святителя Иоанна Златоустого, а по воскресным дням (точнее, в пять первых воскресных дней) литургия святителя Василия Великого. Почему же Церковь установила такое различие? Прежде всего, вспомним, что молитвы литургии святителя Василия Великого более продолжительны, чем на литургии святителя Иоанна Златоустого и в какой-то мере более торжественны. Известно, что литургия святителя Василия Великого служится 10 раз в году. Кроме пяти воскресных дней Великого поста, она служится в Рождественский и Крещенский сочельник или при определенных

совпадениях в самые дни этих праздников, в Великий Четверг, Великую Субботу и в день памяти святителя Василия Великого. Эта литургия служится по особым праздничным дням или по особым важным событиям. Значение и положение этой литургии в пяти воскресных днях Великого поста находит объяснение в самой Триоди. Памяти этих дней очень важны для самой Церкви, для каждого христианина на пути его спасения.

Установление Таинства Святой Евхаристии на Тайной вечере в Великий четверг – это, конечно, великое торжество. И поэтому в этот день Евхаристия совершается в составе литургии святителя Василия Великого, предваряемой Великой вечерней. Время ее начала – восьмой час дня по восточному времяисчислению, то есть по нашему – 15.00 [3, гл. 49]: «Во стѣи великій четвертокъ вечера. Во ѿ часа дне оударжетъ параклисіархъ, ѿ собравшесѧ въ црковь, ... блгословившъ іерей, начинаемъ вечерню възъ стѣхословіа:».

Воспоминание Тайной вечери – это вечернее богослужение. Богослужение этого дня, как и богослужения всей Страстной седмицы, отображает исторические события последних дней земной жизни Спасителя. А от Великого четверга до Святого воскресения Церковь назначает особое время начала служения богослужения не только для литургий, но и для всех остальных служб суточного круга – повечерий утрень, Царских часов, и самой Пасхи. Привязка богослужений к тем святым событиям делается для того, чтобы нам можно было более полно ощутить обстановку, которая окружала Спасителя. И вот, Тайная вечеря, установление Таинства Святой Евхаристии. Каждый прихожанин ощущает себя в той Сионской горнице рядом со Христом и учениками. Конечно, именно вечерняя литургия более всего передает и воспроизводит ту обстановку.

Литургия Великой субботы также совершается вечером [3, гл. 49]: «Во стѣю ѿ великую съвѣтъ вечера: Ѿ часа г.мъ дне клеплетъ въ великое: ѿ собравшесѧ въ црковь, Ѿблचितелъ іерей ѿ дїаконъ. ѿ блгословившъ іерей, начинаемъ вечерню, глаголемъ: Црѣи нбныи: Трїстоѣ, по Оче нашъ:».

Вечернее время служения литургии объясняется тем, что Великая суббота – единственная суббота в году, в которую предусмотрен пост. Поэтому, как и в другие важнейшие постные дни в году, такие как Великий четверг, навечерия Рождества Христова и Бого-

не телу послужить, а послужить Духу Утешителю [10]. Таково значение и место Евхаристии в богослужении на Святую Троицу.

Итак, в период пения Троицы место Евхаристии в богослужении определяется двумя аспектами: во-первых, смыслом воспроизводимого исторического евангельского события; во-вторых – режимом постного распорядка дня.

Приход храма Покрова Пресвятой Богородицы, в котором были реализованы некоторые положения, рассматриваемые в данной статье, расположен в селе Натальевка Неклиновского района Ростовской-на-Дону епархии. Прежде всего, следует сказать, что многие перемены в жизни прихода нужно делать мягко, постепенно, чтобы не нарушить годами сложившейся жизни и укладов прихода. А самое главное – перед изменениями необходим период, в котором настоятель объясняет предстоящие перемены в структуре богослужения, ссылаясь не только на церковный Устав, но и на отцов Церкви, авторитетных богословов. В практике данного прихода не только не было непонимания, но даже люди просили поскорее приступить к реальному живому осуществлению полученных знаний. Были и такие, которых такая практика поначалу тяготила. Это были люди недавно только пришедшие в храм, но и они впоследствии постепенно стали вникать в смысл богослужений и других чинов.

Первое, что было сделано – это переставлена утренняя с вечера на утро. Сразу было отмечено по отзывам прихожан, что они стали ночью лучше спать, а днем увеличилась работоспособность. Причем те из прихожан, которые привыкли быть только на литургии, также могли приходиться к ее началу. А те, которые желали помолиться и на утрене приходили в храм пораньше. Следует сказать, что в первое время к началу утрени приходил только священник, клирос и пара благочестивых женщин. Через год людей с утра было гораздо больше. Практика совершения утрени вечером пришла в приходскую жизнь сравнительно недавно – в XIX в., когда в Москве и Санкт-Петербурге приходская жизнь стала приспособляться к городским условиям. Читая Житие святого Серафима Саровского, мы видим, что тогда еще утренняя совершалась утром: «Не имея возможности посещать в будничные дни божественную литургию, Прохор не пропускал ни одного дня без посещения храма Божия и с рассветом поднимался, чтобы послушать утреню» [11]. Также и о святом Иоанне Кронштадском читаем: «Пришел я с моим отцом к Андреев-

скому собору еще до звона. Было темно – только 4 часа утра. Хотя собор был заперт, народу около него уже стояло порядочно. Нам удалось накануне достать у старосты пропуск в алтарь. Алтарь был большой, и туда впускали до 100 человек. Через полчаса приехал отец Иоанн и начал служить утреню. К его приезду собор наполнился до отказа, а он вмещал в себя более пяти тысяч человек. Перед амвоном стояла решетка, чтобы сдерживать богомольцев. Канон на утрени читал сам отец Иоанн» [12]. Как видим, утренняя совершалась утром даже во времена служения святого Иоанна Кронштадского.

За время утрени совершалась проскомидия и исповедовались прихожане. На все хватало времени. Примечательно то, что христиане, ранее ровно, без вопросов относившиеся к богослужениям, начали проявлять интерес, спрашивать о структуре службы, то есть стали как бы оживать и перестали быть теплохладными слушателями.

Молебен стал совершаться между первым часом и литургией. Известно, что есть категория прихожан, которые приходят исключительно ради молебна. Их не бывает на исповеди и причастии. После такой расстановки акцентов в богослужении, когда литургия стала вершиной и венцом всякого чинопоследования, сразу стал виден второстепенный приоритет молебна перед литургией. И те вышеописанные прихожане, желавшие побыть только на молебне, чувствуя, что если уйдут, сделают что-то не то, оставались и на литургии. Воистину Господь помогает их немощи и влечет к своей Святой трапезе.

Еще один «необычный» момент в структуре суточного круга богослужений – литургии вечером. Непривычным кажется совершение вечерней литургии для прихожан. Но предварительные пояснения служб в сочельники положительно настраивают христиан. Объяснение истории и точной хронологии Рождества и Богоявления побуждает христиан быть более сопричастными к тем событиям. Особенно это видно на Страстной седмице. Несколько лет на Приходе проводятся богослужения в Великий четверг согласно времени, указанному в Типиконе, – Тайная Вечеря вечером, затем повечерие, после этого все расходятся и собираются уже к чтению Страстей Господних [7, гл. 49]: «Во стѣй великій четвѣртѣкъ вѣчера. Во ѿ часа дне ѡдѣржѣтъ параклисїѣрхъ, ѿ собравшесѣ въ цѣковь, ... вѣгословившѣ іерѣю, начинѣемъ вѣчерню везѣ стѣхословіѣ:». Настоятель объясняет, что может будет хотеться спать, как ученикам Спасителя, прочие искушения могут одолевать,

но мы должны и сами быть сопричастны к страданиям Господним, для того чтобы хоть немного приблизиться к той обстановке, почувствовать ту атмосферу, в которой находился Господь в последние часы Своей жизни. Год от году люди все больше понимают важность таких служб и приходят, получая для себя огромную пользу. Принимая пищу в последний раз за шесть часов до причастия, причастники тем самым соблюдают евхаристический пост. Также и в Великую субботу, и на Благовещение, если оно попадает на Великий пост. Праздник Троицы проходит следующим образом. С утра служится утренняя с первым часом, затем молебен, а литургия совершается после полудня, после которой начинается вечерня с коленопреклоненными молитвами [7, гл. 50]. При таком построении богослужебного дня становится более понятен смысл каждой части службы, человек больше задумывается о происходивших библейских событиях. Христианин целый день занят богомыслием, так как служба этого дня значительно разнесена во времени.

Важно отметить, что за то время, когда богослужебная жизнь прихода стала строиться в соответствии с Уставом, а это более года, количество причастников увеличилось и продолжает расти, что отражено в богослужебном журнале.

Библиографический список

1. Иерей Давиденков О. Догматическое богословие. Курс лекций / иерей О. Давиденко. – М., 1997.
2. Служебник Донской монастырь. – М. : Издательский отдел Московского патриархата, 1991.
3. Типикон. Издательство Московской патриархии. 2011.
4. Иеромонах Матфей Властарь. Алфавитная Синтагма [Электронный ресурс] / иеромонах Матфей Властарь. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Matfej_Vlastar/Alfavitnaia_Sintagma/19
5. Грамота константинопольскаго патриарха Паисія I къ московскому патриарху Никону [Электронный ресурс]. – URL: <http://nasledie.russportal.ru/index.php?id=raskol.paisikp>
6. Протопресвитер Шмеман А. Пост и Литургия [Электронный ресурс] / протопресвитер А. Шмеман // Заметки по литургическому богословию. Вэб-Центр "Омега". – URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/shmeman3/main.htm>
7. Епископ Никодим (Милаш). Правила святых апостолов и Вселенских соборов с толкованиями [Электронный ресурс] / епи-

скоп Никодим (Милаш). – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselenskih-soborov-s-tolkovanijami/64

8. Протопресвитер Шмеман А. Великий пост [Электронный ресурс] / протопресвитер А. Шмеман. – URL: http://www.nashprihod.ru/the_Lent_Shleman/the_Lent_Shleman.htm

9. Книга правил святых апостолов, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отцов [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.klikovo.ru/db/book/msg/10836>

10. Митрополит Могила П. Требник [Электронный ресурс] / митрополит П. Могила. – URL: <http://static.my-shop.ru/product/pdf/119/1185735.pdf>

11. Житие преподобного отца нашего Серафима Саровского [Электронный ресурс]. – URL: <http://monar.ru/index.php?article=download/saints/Jan/02/life01&format=html&page=1>

12. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Православный календарь [Электронный ресурс] / святой праведный Иоанн Кронштадтский. – URL: <http://calendar.rop.ru/svyat1/dec20-kronshtadt.html>

Раздел V
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
ТЕОЛОГИИ И ПРАВОСЛАВНОЙ
КУЛЬТУРЫ

Иерей И.Н. Цупко
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета

ПРООБРАЗОВАНИЕ ХРИСТИАНСКОГО ОБРАЗА КРЕСТА В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ И ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ ОСОБОГО ОТНОШЕНИЯ К КРЕСТУ В ХРИСТИАНСКОЙ ИСТОРИИ

Рассмотрено изучение образа креста, ставшего одновременно орудием искупления и казни Христа. Представлены эпизоды, содержащиеся в Ветхом Завете, которые в христианской традиции воспринимаются как прообразы креста. Богословская литература и богослужебные тексты, которыми обладает Православная Церковь, показывают на многовековой опыт почитания креста, начавшийся еще задолго до исторических крестных страданий Спасителя.

Ключевые слова: *Крест Христов, символ креста, распятие.*

Priest I.N. Tsupko
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university

THE TRANSFORMATION OF THE CHRISTIAN IMAGE OF THE CROSS IN THE OLD TESTAMENT AND THE STAGES OF FORMATION OF A SPECIAL ATTITUDE TO THE CROSS IN CHRISTIAN HISTORY

This article is devoted to the study of the image of the cross, which became both an instrument of redemption and execution of Christ. The episodes contained in the old Testament, which in the Christian tradition are perceived as prototypes of the cross, are considered. Theological literature and liturgical texts possessed by the Orthodox Church show the centuries-old experience of venerating the cross, which began long before the historical suffering of the Savior on the cross.

Keywords: *Cross of Christ, symbol of cross, crucifixion*

Крест почитается верующими из благоговейного трепета перед Христом, совершившим посредством креста спасение человека. Созерцая крест, христиане видят Самого Спасителя. В богословских

текстах тесно переплетены темы креста, страстей, распятия и воскресения. В то же время сам по себе крест приобрел значение главного христианского символа, которому присуща чудотворная сила и воздается поклонение. Более того, в византийскую эпоху широко распространилась практика молитвенного обращения ко Кресту Христову. Такие обращения содержатся в богослужебных текстах, посвященных кресту, в частности, в текстах Крестопоклонной недели: «Радуйся живоносный Кресте, Церкви красный раю, древо нетления, прозябшее нам вечныя славы наслаждение...» [1]. В каноне, посвященном Кресту Христову, говорится: «Явися великий Господень Кресте, покажи ми зрак Божественный красоты Твоя ныне... ибо яко одушевленну тебе, и возглашаю, и облобызаю тя» [2]. Этот и подобные тексты могут навести на мысль о том, что в православной традиции крест воспринимается как живое существо, способное слышать молитвы и отвечать на них [3]. Однако «одушевление» креста, превращение его в живое существо не характерно для богословия отцов Церкви. Многовековой опыт почитания креста и поклонения кресту, которым обладает Православная Церковь, отражен в богословской литературе и в богослужебных текстах, он включает и молитву ко кресту, «яко одушевленну». Согласно богослужебным текстам, Крест Христов является источником исцелений, он прогоняет демонов, через него верующему подается благословение Божие. Вместе с тем сила, которая действует через крест, не является какой-то присущей ему автономной силой. Через крест действует сила Божия, энергия Божия. Молитва, адресованная Кресту Христову, восходит к Распятому на нем; сила, исходящая от креста, исходит от Самого Господа. И причина спасения, проистекающего от креста, заключается в том, что на нем был распят Спаситель мира, Христос.

Изначальное основание вхождения креста в символическое пространство христианства – факт выступления его в качестве орудия казни Христа, одновременно ставшего орудием искупления и спасения человека. Но уже Ветхий Завет содержит эпизоды, которые в христианской традиции воспринимаются как прообразы Креста.

Так, в битве с амаликитянами Моисей обращается с молитвой к Богу, простертыми руками изображая Крест. «И когда Моисей поднимал руки свои, одолевал Израиль, а когда опускал руки свои, одолевал Амалик; но руки Моисеевы отяжелели, и тогда взяли камень и подложили под него, и он сел на нем, Аарон же и Ор поддерживали

руки его, один с одной, а другой с другой стороны. И были руки его подняты до захождения солнца» (Исх. 17:11-12).

Патриарх Иаков благословляет детей Иосифа, при этом его руки, возлагаемые на них, образуют крест (Быт. 48:13-16). Псалмопевец призывает превозносить Господа и «поклоняться подножию Его», ибо «свято оно» (Пс. 98:5), что также символизирует крест.

Прообразованием креста был процветший жезл Аарона (Чис. 17). Об этом так поет Святая Церковь: «Жезл во образ Тайны приемлется, процветанием же предвещает священника, в неплодной прежде Церкви отныне процветет древо Креста». В видении пророку Иезекиилю предстают животные, с лицами, крыльями и т. д. (Иез. 1), это видение креста. Расположение израильского воинства в пустыне частями вокруг ковчега завета (Числ. 2) воспроизводит фигуру креста. Об этом вспоминается и в Каноне перед постом: «Священно ополчаются люди четверочастные, приходящие как образ свидетельства скинии, крестообразными чинами прославляемой» (Песнь 4).

Крест прообразуется в Ветхом Завете не только по форме, но и по смыслу, и по действию: предызображением креста считается Древо жизни, произраставшее в раю (Быт 2. 9). «Ибо так как смерть вошла через посредство древа, то надлежало, чтобы через древо же были дарованы жизнь и воскресение», – говорит преподобный Иоанн Дамаскин [4]. Прообразами Креста Господня воспринимаются Дерево, на которое Бог указал Моисею, и тот бросил его в горькую воду при Мерре, «и вода сделалась сладкою» (Исх. 15:23-25); медный змей, поднятый Моисеем на знамени, – об этом прообразе говорит Сам Спаситель: «И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесену быть Сыну Человеческому...» (Ин. 3:14). Все эти и другие прообразы креста упоминаются в богослужебных текстах.

Богословское осмысление тайны креста содержится и в беседе святителя Григория Паламы, посвященной толкованию ветхозаветных прообразов Креста Господня. По учению святителя Григория, крест был орудием спасения еще до того, как он был водружен на Голгофе и на нем был распят Христос, ибо силой креста были спасены многие ветхозаветные праведники: «Крест Христов, и не явившись еще, был среди праотцев, ибо тайна его совершилась среди них» [5]. О спасительной силе креста еще до распятия Христова свидетельствуют и слова Самого Христа, сказанные им до распятия: «Кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня» (Мф 10:38).

По слову митрополита Стефана Яворского: «Все прообразы Ветхого Завета достойны почитания и в Новой Благодати». Из этого следует, что и Крест Господень достоин особого почитания в Новом Завете. «Того же, кто не почитает Крест, Сам Бог почитит такими прообразами». И поскольку «тень Креста Господня была в таком почете, то насколько более мы должны почитать саму истину и поклоняться Кресту Господню, обращая внимание не на вещество, из которого сделан Крест, а на содержание образа и отношение его к Самому на нем распятому Иисусу» [6].

Таким образом, реализуя замысел нашего спасения, Господь, задолго до фактических страданий, прикровенно, как бы намекая, показывает нам Путь и Средство нашего Спасения. Но очевидными эти откровения станут для нас только в контексте новозаветной Жертвы Спасителя.

Однако в новозаветной христианской истории почитание и осмысление символа креста сформировалось не сразу. Это было связано с тем, что в Римской империи крест считался позорным орудием казни: на кресте распинали опасных преступников, совершивших множество злодеяний. О распятых на кресте Священное Писание говорит, как о проклятых пред Богом (Втор 21:23). Но, по словам апостола Павла: «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою (ибо написано: "проклят всяк, висящий на древе")» (Гал. 3:13). Спаситель, взойдя на крест добровольно, принес Себя в великую Жертву за все человечество и разрушил силу греха и смерти. «Неосуществимое над Сыном Божиим проклятие становится благословением; через крест все условия греха становятся условиями спасения» [7].

Первые христиане воздерживались от изображений креста и его сугубого почитания. Значение креста как орудия позорной казни преобладало в первые века христианства и затеняло главный, искупительный символизм креста. «А мы проповедуем Христа распятого, – говорил апостол Павел, – для Иудеев соблазн, а для Эллинов безумие» (Кор. 1:23). Поэтому, снисходя к немощи обращающихся к христианской вере язычников или иудеев, в течение первых трех веков, крест, а тем более распятие, не изображались открыто.

Однако ситуация изменилась, когда на престол Римской империи в IV в. взошел благочестивый император Константин Великий. Существует предание о явлении ему Креста перед сражением: император равноапостольный Константин увидел на небе лучезарный Крест и услышал голос, говорящий: «Сим победиши». Так крест

стал знаменем для Константина, с ним он одержал блестящую победу в 312 г. [8]. При Константине христианство стало обретать статус государственной религии.

Мать Константина, равноапостольная Елена, в 326 г. отправилась на Святую землю для того, чтобы отыскать пещеру Гроба Господня и Крест Господень. Обретение честного Креста Господня и сопровождавшие его чудеса исцеления способствовали распространению почитания Креста. По словам святителя Иоанна Златоуста, «прежде крест служил наименованием наказания, а теперь стал объектом почитания, прежде был символом осуждения, а теперь – знаком спасения... Он примирил нас, бывших во вражде с Богом...» [9].

Итак, история Креста Христова в прообразовательной форме началась еще задолго до исторических крестных страданий Спасителя. Но и после того, как Господь явил нам Свою Спасительную Жертву, символ креста не сразу становится объектом поклонения и почитания среди христиан, в силу того, что в умах людей доминировал образ креста как орудия позорной казни. Но ситуация меняется с середины IV в. После отмены крестной казни и утверждения христианства, скрытые изображения креста уступают место явным. Они появляются в быту, в церковном культе и на государственных реликвиях, сначала без изображений распятия или символических намеков на него, а затем и с изображением распятого Христа. Высказывания святителя Кирилла Иерусалимского и святителя Иоанна Златоуста свидетельствуют о том, что почитание Креста Христова было широко распространено не только в Византии в IV в., но и за пределами Византийской империи. Так, у христиан Сирии, крест был объектом почитания и религиозного поклонения.

В дальнейшем, с развитием и распространением почитания символа креста развиваются и формы его изображения, и сфера его культового применения.

Библиографический список

1. Триодь Постная. Неделя Крестопоклонная. Великая вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

2. Триодь Постная. Неделя Крестопоклонная. Канон на утрене, песнь 1.

3. Священник Флоренский П.А. Философия культа / священник П.А. Флоренский. – М., 2004. – С. 40.

4. Преподобный Иоанн Дамаскин. Источник знания / преподобный Иоанн Дамаскин // Точное изложение православной веры. – М. : Индрик, 2002. – С. 157–294.

5. Святитель Григорий Палама. Беседы (Омилии) / святитель Григорий Палама ; пер. с греч. архим. Амвросий (Погодин) // О честном и животворящем Кресте. – М. : Паломник, 1993. – 69 с.

6. Митрополит Стефан Яворский. Камень веры / митрополит Стефан Яворский. – СПб., 2010. – С. 156.

7. Лосский В.Н. Догматическое богословие / В.Н. Лосский ; пер. с франц. В.А. Решиковой. – М. : Центр «СЭИ», 1991. – С. 83.

8. Епископ Евсевий Памфил. О жизни блаженного василевса Константина: в 4 кн. [Электронный ресурс] / епископ Евсений Памфил. – URL: <https://litresp.ru/chitat/ru/%D0%9F/pamfil-evsevij/zhiznj-konstantina/1>

9. Святитель Иоанн Златоуст. О Кресте и разбойнике. Бесела первая [Электронный ресурс] / святитель Иоанн Златоуст. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/o_kreste_i_razbojnike/

*Иерей И.Н. Цупко
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета*

САКРАЛЬНАЯ СЕМАНТИКА СИМВОЛИЧЕСКОГО ОБРАЗА КРЕСТА В ХРИСТИАНСТВЕ

Представлены сведения о том, что Крест Христов раскрывает нам свои основные сакральные смыслы: крест, как синоним страданий и крестной смерти Спасителя; символ вселенского спасения и победы над смертью; источник благодати Божией и страх для злых духов; ключ, которым отверзлись заключенные райские врата; символ борьбы со страстями и распятия себя миру; источник освящения людей и место Божественного присутствия.

Ключевые слова: *Крест Христов, символ спасения, распятие, значение креста.*

*Priest I.N. Tsupko
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university*

SACRED SEMANTICS OF THE SYMBOLIC IMAGE OF THE CROSS IN CHRISTIANITY

The Cross of Christ reveals its main sacred meanings: the cross as a synonym for suffering and death of the Savior; the symbol of the universal salvation and victo-

ry over death; as a source of the grace of God and fear to the evil spirits; the cross was the key that opened the gates of Paradise prisoners; the cross as a symbol of the struggle with the passions and the crucifixion itself to the world; as well as the source of sanctification of the people and the place of the Divine Presence.

Keywords: *Cross of Christ, symbol of salvation, crucifixion, meaning of cross.*

Семантика образа креста неоднозначна, как и значение всех базовых символических образов христианства. Образ креста в христианской традиции приобрел множество символических значений, наиболее значимые из которых представлены ниже.

Во-первых, у апостола Павла слово «крест» употреблялось как синоним крестной смерти Спасителя. Проповедь о распятом Спасителе апостол Павел называет «Словом о кресте», которое «для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, сила Божия» (1Кор. 1:18). Апостол Павел говорит о соблазне Креста (Гал. 5:1), о гонении за Крест Христов (Гал. 6:12), о врагах Креста Христова (Флп. 3:18). О себе апостол пишет: «...я не желаю хвалиться, разве только Крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира» (Гал. 6:14). Иисус Христос, «вместо предлагавшей Ему радости, претерпел Крест, пренебрегши посрамление, и воссел одесную престола Божия» (Евр. 12:2). Христос примирил человека с Богом посредством Креста, «убив вражду на нем» (Еф. 2:16). Бог истребил и пригвоздил ко Кресту, рукописание грехов человеческих (Кол. 2:14). Все творение, земное и небесное, примирилось с Богом через Христа, «Кровию креста Его» (Кол. 1:20). Во всех этих высказываниях «крест» является синонимом распятия – крестной смерти Спасителя.

О значении креста свидетельствуют слова, которыми святой Кирилл Иерусалимский опровергает мнение докетов, учивших, что страдание Христа на кресте было призрачным (мнимым): «...если распятие на кресте мнимость, а от креста спасение, то и спасение мнимость. Если крест мнимость, то мнимость и Воскресение... А если Христос не воскрес, то мы еще во грехах наших. Если мнимость крест, то мнимость и Вознесение; а если Вознесение мнимость, то, без сомнения, мнимость и Второе пришествие, и, наконец, ничего не будет твердого. Да будет тебе крест первым незыблемым основанием, и на нем созидай все прочее учение веры» (1Кор. 15:3-17) [1].

Во-вторых, особое значение имеет крест как вселенский символ спасения. Например, обращаясь к христианам Ефеса, свя-

щенномученик Игнатий Богоносец пишет: «Вы возносите на высоту орудием Иисуса Христа, то есть к, посредством верви Святого Духа; вера ваша влечет вас на высоту, а любовь служит путем, возводящим к Богу» [1]. В том же Послании священномученик Игнатий говорит о своем благоговении перед Крестом Христовым: «Мой дух – в прах перед крестом, который для неверующих – соблазн, а для нас – спасение и вечная жизнь» [2]. В Послании к Траллийцам священномученик Игнатий говорит о том, что Своим крестом «Иисус Христос призывает к Себе нас как членов Своих» [2]. Крест Господень «является возвещающим все домостроительство Его Пришествия во плоти и заключающим в себе всю тайну относительно сего и простирающимся во все концы и всеобъемлющим: то, что вверху, то, что внизу, то, что вокруг, то, что между» [3]. В этих словах святителя Григория Паламы, как и у святителя Иоанна Златоуста, крест предстает вселенским символом спасения.

В-третьих, особое место занимает почитание креста как символа победы над смертью. Культ креста естественным образом вырастает из православного учения об искуплении. По учению апостола Павла, Бог через Сына Своего примиряет с Собой «все, умиротворив через Него, кровию креста Его, и земное и небесное» (Кол. 1:20); Бог «оживил» человека, простив ему все грехи, пригвоздив ко Кресту «рукописание» его грехов (Кол. 2:14); Иисус Христос примиряет человека с Богом «посредством креста, убив вражду на нем» (Еф. 2:16). Для усвоения плодов искупительного подвига Христа человек должен последовать Его указанию: «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною...» (Мф. 16:24). По учению святителя Иоанна Златоуста, крест есть вселенский символ победы, дарованной человеку Христом без каких-либо заслуг или усилий с его стороны: «Подвиг Владыки, а венец наш... Вот что совершил для нас крест; крест трофеей против бесов, оружие против греха, меч, которым Христос пронзил змия; крест изволение Отца, слава Единородного, веселие Духа, украшение ангелов, утверждение Церкви, похвала Павла, твердыня святых, свет всей вселенной» [4].

В-четвертых, крест может трактоваться как благодать Божия и страх для злых духов. Этой теме посвящено одно из «Огласительных слов» святителя Кирилла Иерусалимского, в котором святитель говорит о силе крестного знамения, сопровождающего человека на всем его жизненном пути: «Итак, не будем стыдиться исповедовать

Распятого; с дерзновением будем изображать рукой знамение Креста на челе и на всем: на хлебе, который вкушаем; на чашах, из которых пьем; будем изображать Его при входах, при выходах, когда ложимся спать и встаем, когда находимся в пути и отдыхаем. Он – великое предохранение, данное бедным в дар и слабым без труда. Потому что посредством креста победил Он их, "властно подверг их позору"... Когда увидят они крест, то вспоминают Распятого. Они боятся сокрушившего главы дракона. Не пренебрегай этим знамением по той причине, что оно даром дано тебе, но за это тем более почитай Благодетеля» (Кол. 2:15) [5]. Отцы Церкви священномученик Ириней Лионский, святитель Григорий Богослов, святитель Иоанн Златоуст и др. проводили параллель между деревом познания добра и зла, принесшим человечеству смерть, и деревом крестным, принесшим Жизнь: «Через Древо поразил диавол Адама; через Крест преодолел диавола Христос; то древо низвергло в ад, это же древо и отшедших извлекло оттуда» [4].

В-пятых, Крест Христов символизирует ключ, которым был отверзт заключенный рай. И посредством креста в рай был введен благоразумный разбойник, который уверовал в Господа Иисуса Христа на кресте [6]. Господь не вознес крест на небо, и при Втором Пришествии Он явится в преднесении креста. На Страшный суд Христос принесет с Собой Свой Крест и Свои раны как свидетельства того, что Он действительно Тот, Кто был распят.

Далее, крест воспринимается источником освящения людей и местом Божественного присутствия. Одна из бесед преподобного Исаака Сирина называется «О созерцании тайны креста; и какую силу несет он невидимо в своей видимой форме, и о многих тайнах домостроительства Божия, которые совершались среди древних; и совокупность этого во Христе, Господе нашем; и как совокупность этого несет в себе всесильный Крест». Преподобный Исаак подчеркивает, что в кресте нет особой силы, отличной от той вечной и безначальной силы, которая привела в бытие миры и которая управляет всей тварью в соответствии с волей Божией. В кресте живет та самая Божественная сила, которая жила в ковчеге Завета (Исх. 25:21-22), окруженном столь трепетным почитанием: «Неограниченная сила Божия живет в кресте, так же как она жила непостижимым образом в том ковчеге, которому народ поклонялся с великим благоговением и страхом, жила, совершая в нем чудеса и страшные знамения среди тех, кто не стыдился называть его даже Богом, то есть кто смотрел на него в страхе, как бы на Самого Бога, ибо честь досточестного

имени Божия была на нем. Не только народ почитал Его под этим именем, но и иные вражеские народы: "Горе нам... Бог тот пришел к ним в стан!" (1Цар. 4:7)» [7]. Что же было в ковчеге Завета, делавшее его столь страшным и исполненным всевозможных сил и знамений? Ковчег почитали, говорит преподобный Исаак, потому что в нем жила Шехина – невидимое присутствие Божие: «Не были ли страшные откровения Божии явлены в нем, вызывавшие почитание его? Ибо Шехина Божия жила в нем та самая, что живет теперь в кресте: она ушла оттуда и таинственно вселилась в крест» [7]. Преподобный Исаак подчеркивает, что Божественное присутствие – Шехина сопутствует кресту всегда с самого момента его изготовления. Это отражает практику Древней Церкви, не знавшей специальных молитв на освящение креста: считалось, что крест, как только он изготовлен, становится источником освящения людей и местом Божественного присутствия. Поэтому «когда мы смотрим на крест во время молитвы или поклоняемся его изображению, которое есть образ того Человека, что был распят на нем, Божественную силу получаем мы через него и помощи, спасения и неизреченных благ в этом мире и в мире грядущем устаиваемся – и все это через крест» [7].

Преподобный Исаак спрашивает, почему ковчегу Завета – деревянному сооружению, построенному руками плотников, воздавалось «поклонение, полное ужаса», несмотря на то, что первая заповедь закона Моисея гласит: не поклоняйтесь изделию рук человеческих или какому-либо образу или подобию? Потому, – отвечает он, что в ковчеге Завета в отличие от языческих идолов сила Божия была явлена очевидным образом, и потому что имя Божие было начертано на нем.

Говоря о поклонении кресту, преподобный Исаак отводит обвинение в идолопоклонстве, которое выдвигалось против защитников иконопочитания в Византии в VIII–IX вв. Хотя контекст византийской полемики с иконоборчеством был несколько иным, мысли преподобного Исаака о присутствии Божества в материальных предметах перекликаются с тем, что писали византийские полемисты его времени относительно присутствия Бога в иконах. В частности, преподобный говорит: если бы крест изготовлялся не во имя «Человека, в котором живет Божество», то есть воплотившегося Сына Божия, обвинение в идолопоклонстве было бы справедливым.

Еще один смысл креста – в распятии себя миру и страстям. Христианину необходимо самому «взойти на высоту креста». Сделать это можно посредством аскетического делания. Через исполне-

ние евангельских заповедей, которые призывают «одержать победу через немощь, возвыситься через смирение, разбогатеть через бедность» [7]. Ибо, по учению святителя Григория Паламы, «первая тайна креста заключается в удалении от мира и близких по плоти, если они препятствуют благочестию и отвечающему ему образу жизни, и в телесном аскетизме, которое само по себе мало полезно, как говорит Павел (1Тим. 4:8). Таким образом, согласно первой тайне креста, для нас мир и грех распяты, когда мы бежим от них. Вторая тайна креста заключается в распятии себя для мира и страстей, когда они бегут от нас. Но не могут, конечно, они убежать от нас, и мы не сможем разумно действовать, если только не будем в созерцании Бога. Ибо когда упражнением в добродетели мы взойдем к созерцанию и когда украсим и очистим нашего внутреннего человека, изыскивая скрытое в нас самих божественное сокровище и вновь рассматривая находящееся внутри нас Царство Божие, тогда мы распинаем себя миру и страстям» [8].

Крест, прообразом которого был ковчег Завета, сам является прообразом эсхатологического Царства Христа. Крест как бы соединяет Ветхий Завет с Новым, а Новый Завет с «будущим веком», когда упразднятся все материальные символы. Домостроительство Христа, начавшееся в ветхозаветные времена и продолжающееся до окончания века, заключено в символе креста.

Крест, освященный пролитой на нем искупительной кровью Спасителя нашего Иисуса Христа, становится для христиан фундаментальным символом и знаменем нашего Спасения, и, следовательно, предметом поклонения. По словам святителя Игнатия Брянчанинова: «Вне Креста нет живого познания Христа», а без Христа нет и Церкви, ибо она есть Тело Его [9].

Таким образом, символ креста прочно входит в культ христианства и становится неотъемлемой частью жизни христианина, как в сакральном, так и в вещественном смысле. И входя в пространство Церкви, крест обогащает его, как по символическому содержанию, так и внешней формой, раскрываясь, в частности, в качестве объекта церковного искусства.

Библиографический список

1. Святитель Иоанн Златоуст. О Кресте и разбойнике. Беседа первая [Электронный ресурс] / святитель Иоанн Златоуст. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/o_kreste_i_razbojnike/

2. Священномученик Игнатий Богоносец. Послание к Ефесянам [Электронный ресурс] / священномученик Игнатий Богоносец. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Antiohijskij/poslanie-k-efesjanam/

3. Священномученик Игнатий Богоносец. Послание к Траллийцам [Электронный ресурс] / священномученик Игнатий Богоносец. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Antiohijskij/poslanie-k-trallijtsam/

4. Святитель Иоанн Златоуст. Беседа на кладбище и о Кресте Господа и Бога и Спасителя Иисуса Христа [Электронный ресурс] / святитель Иоанн Златоуст. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/na_kladbishe/

5. Святитель Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные / святитель Кирилл Иерусалимский. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Ierusalimskij/oglasit/

6. Святитель Иоанн Златоуст. О Кресте и разбойнике. Беседа первая [Электронный ресурс] / святитель Иоанн Златоуст. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/o_kreste_i_razbojнике/

7. Преподобный Исаак Сирин. Сочинения : в 2 т. Т. 2 [Электронный ресурс] / преподобный Исаак Сирин. – URL: <https://litresp.ru/chitat/ru/%D0%A1/sirin-isaak/sochineniya>

8. Святитель Григорий Палама. Беседы (Омилии) / святитель Григорий Палама ; пер. с греч. архим. Амвросий (Погодин) // О честном и животворящем Кресте. – М. : Паломник, 1993. – 69 с.

9. Святитель Игнатий (Брянчанинов). Полное собрание творений : в 5 т. Т. 2 [Электронный ресурс] / святитель Игнатий (Брянчанинов) // Слово о спасении и о христианском совершенстве. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/tom2-asketicheskie-opyty/20

*Протоиерей А.А. Мекушкин
кандидат философских наук, доцент,
заведующий кафедрой «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета;
иерей О.Н. Бурлаков
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета*

DE FACTO В ДЕЛЕ О ЗАПРЕЩЕНИИ СВИДЕТЕЛЕЙ ИЕГОВЫ

Представлена краткая история возникновения вероучения Свидетелей Иеговы, показаны предпосылки, приведшие к принятию закона о запрещении деятельности этой организации, рассмотрены многочисленные факты нарушения этого закона на основе документальных данных. Сформулированы основные направления действий Свидетелей Иеговы в условиях принятого решения Верховного суда РФ о запрещении деятельности этой организации.

Ключевые слова: *новые религиозные движения, Свидетели Иеговы, закон о запрещении деятельности Свидетелей Иеговы.*

*Archpriest A.A. Makushkin
candidate of philosophy, assistant professor,
head of the department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university;
priest O.N. Burlakov
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university*

DE FACTO IN THE CASE OF BANNING JEHOVAH'S WITNESSES

A brief history of the creeds of Jehovah's witnesses is presented, the prerequisites leading to the adoption of a law prohibiting the activities of this organization are shown, numerous facts of violation of this law are considered based on documentary data. The main directions of actions of Jehovah's witnesses in the conditions of the decision of the Supreme court of the Russian Federation to prohibit the activities of this organization are formulated.

Keywords: *new religious movements, Jehovah's witnesses, the law banning the activities of Jehovah's witnesses.*

Актуальность данной статьи определяется тем, что несмотря на принятый закон о запрещении деятельности одной из деструктивных организаций, угроза негативного влияния на современный социум уменьшился незначительно.

Родоначальником Свидетелей Иеговы (далее – СИ) является Чарльз Рассел, который в 1870 г. в американском штате Пенсильвании организовал «кружок» по изучению Библии, состоящий из шести человек. В 1879 г. он создает свой собственный журнал «Вестник утра», в дальнейшем переименовывает его в «Сионскую сторожевую башню и вестник присутствия Христа».

Необходимо отметить, что полное название журнала менялось несколько раз в связи с частой сменой различных вероучительных положений этой организации:

- 1879 г., июль – «Сионская сторожевая башня и вестник присутствия Христа»;
- 1909 г., январь – «Сторожевая Башня и Вестник Присутствия Христа»;
- 1939 г., январь – «Сторожевая Башня и вестник Царства Христа»;
- 1939 г., март – «Сторожевая Башня возвещает Царство Иеговы».

Но дело даже не в частой смене названия печатной трибуны Рассела, на которой он пребывал вплоть до 1916 г., а в том что вещает это издание.

Любой человек, интересующийся историей христианства от момента его возникновения до наших дней, обязательно вспомнит и возникновение протестантизма, который породил, в свою очередь, множество его разновидностей. На смеси кальвинизма и адвентизма, который является разновидностью протестантизма, была сделана «закваска», от которой «вскисло тесто» учения организации СИ.

Основные вероучительные догматы Рассела и его последователей, несостоятельность которых может обосновать любой человек, имеющий духовное и теологическое образование, заключаются в следующем:

- отрицание Троицы, богочеловечества Христа, Его телесного воскресения и явного Второго Пришествия;
- учение об Армагеддоне, которое больше было похоже на вселенскую бойню;

– искаженное понятие об аде и вечных муках, которое явно противоречит Священному Писанию, на которое, якобы, опираются адепты этой организации.

Необходимо отметить, что последователи Рассела считали его равным апостолам и видным реформатором истории. Сам Рассел ставил свои книги выше Библии: «Даже если человек... отложит мою книгу и попытается читать только Библию, то опыт показывает, что через два года он окажется в полной темноте. С другой стороны, если он станет читать только «Изучение Писаний» и те ссылки, которые там даны, то, даже не открывая Библию, он будет в свете через два года, потому что он будет видеть свет Писания» [4].

Кроме искажений вероучительных истин, которые проверены веками самой историей, важно отметить, что для сохранения иерархии и численности организации используется контроль и психологическое давление на вновь привлекаемых адептов этой организации. Это негативно сказывается не только на уровне социализации в отношении государства, но и на духовном состоянии как лично человека, так и на уровне семьи.

Целью данной работы является ретроспективный анализ предпосылок, приведших к принятию закона о запрещении деятельности данной организации, анализ многочисленных фактов нарушения этого закона на основе документальных данных и рассмотрение основных направлений действий СИ в условиях принятого закона о запрещении деятельности этой организации.

Всю литературу, связанную с темой запрета вероучения СИ, можно довольно условно разделить на несколько видов. Это юридическая литература (тексты законов и решения судов), специальная (мнение психологов, врачей, теологов, экономистов) и мнение людей, не связанных с вышеперечисленными категориями.

Кроме того, каждый вид литературы, в свою очередь, будет отличаться по признаку принадлежности автора к СИ. Последнее деление (то есть мнение людей, не связанных с вышеперечисленными категориями) актуально в связи с тем, что за все годы существования организации СИ в нашей стране, адепты успели проникнуть в различные структуры власти и органов управления.

Так как авторы первого вида деления исследуемой литературы (юридической), так или иначе, неразрывно связаны со своими

религиозными убеждениями, которые являются фундаментальным основанием жизни, то все многообразие можно разделить на три типа:

Первый тип – это авторы, являющиеся членами организации СИ или им сочувствующие по различным критериям: Сергей Иваненко, Николай Гордиенко, Олег Голько, Симон Либстер, Константин Бережко и заметно активизировавшийся в последние годы Антон Чивчалов.

Второй тип – это не просто авторы, исповедующие православие (например, священник Игорь Ефимов, протоиерей Александр Новопашин), но и специалисты в области древних языков (например, протоиерей Олег Стеняев), специалисты в области философии (например, кандидат философских наук Шевченко Михаил Сергеевич), а также комплексные психолого-лингвистические исследования литературы СИ в составе независимых судебно-медицинских комиссий [1].

Третий тип – это те, которые, не вдаваясь в тонкости изучения вероучений СИ, видят реальные результаты воздействия этих вероучений на изменение не только психического и физического здоровья адептов, но и на изменение их социального статуса в результате «добровольных» пожертвований в эту организацию. Их имена и фамилии можно найти в организованных центрах по оказанию помощи пострадавшим от деструктивных культов. Среди тех, кто активно работает в таких центрах, можно назвать Р.А. Прокопишина и Е.Н. Исполатову (Москва), В.Э. Петухова (Киев), Е.Н. Волкова (Нижний Новгород) [8].

Прежде чем говорить о современном положении дел СИ не только с точки зрения исполнения адептами этой организации решения Верховного суда РФ о запрещении их деятельности, но и о фактическом состоянии деятельности этой организации, необходимо кратко рассмотреть предпосылки, приведшие к появлению этого закона.

В 1991 г. на территории современной России во время правления президента Бориса Ельцина все депортированные последователи организации получили статус жертв политических репрессий и были реабилитированы. Организация СИ была официально зарегистрирована.

Далее в течение многих лет возникали проблемы у этой организации с законом Российской Федерации. Рассматривая некоторые случаи противоправных действий СИ, проведем анализ негативного влияния деятельности этой организации, приведшей к принятию решения о запрещении их деятельности.

В 1998 г. московскую общину СИ обвинили в склонении людей к суициду, разжигании розни, отказу от переливания крови и посягательству на права и свободы граждан. Судебное разбирательство длилось шесть лет и закончилось ликвидацией московской ячейки организации. В 2004 г. московскую общину СИ суд лишил регистрации и запретил ее деятельность. Однако, спустя шесть лет, в 2010 г. Европейский суд по правам человека (ЕСПЧ) стандартно, на протяжении многих лет лоббирующий на своем уровне интересы тоталитарных деструктивных культов (сект) вынес решение по жалобе иеговистов: в Страсбурге сочли решение российского суда незаконным и присудили заявителям компенсацию в 70 тыс. евро. В конечном итоге в 2015 г. регистрация московской общины СИ была восстановлена [7].

Необходимо отметить, что с 2009 г. начались работы по изучению литературы СИ государственными органами, в частности, Министерством юстиции РФ с привлечением специалистов различного уровня в плане содержания экстремистской направленности. С этого времени началась работа по ликвидации наиболее активных региональных организаций.

В 2009 г. была запрещена и ликвидирована организация СИ в Таганроге Ростовской области. В 2011 г. процесс по этому делу продолжился. Среди коллег-сектантов и их друзей правозащитников он получил название «Дело шестнадцати» – столько членов религиозной группы оказались на скамье подсудимых по обвинению в продолжении экстремистской деятельности. Всех их признали виновными и приговорили к различным штрафам или условным срокам [7].

В 2014 г. были признаны экстремистскими и запрещены местные религиозные организации СИ в Самаре, Абинске (Краснодарском крае) и Белгороде.

Организация СИ довольно часто попадает в поле зрения надзорных ведомств на всей территории Российской Федерации. Например, транслируя на свои семьи ультрарадикальные взгляды, пропагандируемые из американской штаб-квартиры: СИ абсолютно спокойно, «как завещал им Иегова», выгоняют из дома непокорных с точки зрения их оригинального вероисповедания детей, не дают им возможности отмечать никакие праздники, включая дни рождения, готовы пойти на смерть малышей, отказывая им в экстренных ситуациях в переливании крови. Кроме того, что крайне важно подчеркнуть, активная навязчивая деятельность иеговистов наносит удар по традиционной национальной духовности и незаконно вмешивается

в государственные интересы нашей страны. Так, они категорически против службы своих адептов в рядах Вооруженных Сил РФ, чем подрывают обороноспособность российского государства. Занимаются они и алко- и наркозависимыми, предлагая им освободиться от своего пристрастия, посещая собрания организации, по сути, вербуя в свои ряды [7].

Уже к 2016 г. по всей стране были официально ликвидированы пять местных, региональных общин СИ – в Старом Осколе, Белгороде, Элисте, Орле и Биробиджане.

Еще как минимум семь региональных представительств этой организации получили в разное время от прокуратуры предупреждения о недопустимости экстремистской деятельности.

В марте 2016 г. Генеральная прокуратура РФ вынесла предупреждение «Управленческому центру Свидетелей Иеговы в России». В документе Генеральной прокуратуры говорилось, что организация СИ будет ликвидирована, если не устраним нарушения закона, которым было названо осуществление экстремистской деятельности [7].

С 8 по 27 февраля 2017 г. сотрудники Минюста России провели внеплановую проверку «соответствия деятельности» религиозной организации «Управленческий центр Свидетелей Иеговы в России». По итогам проверки специалисты пришли к выводу, что «деятельность организации осуществляется с нарушениями уставных целей и задач, а также действующего законодательства РФ, в том числе федерального закона "О противодействии экстремистской деятельности"».

В частности, претензии Минюста сводились к четырем пунктам:

- ввоз экстремистской литературы;
- финансирование местных религиозных организаций (МРО), которые, по мнению стороны обвинения, являются «структурными подразделениями» Управленческого центра;
- непринятие действенных мер для предотвращения экстремистской деятельности;
- угроза нарушения прав человека и гражданина.

Итак, 20 апреля 2017 г. Верховный суд РФ вынес свой окончательный вердикт, признав «Управленческий центр Свидетелей Иеговы» – централизованную организацию, которая выполняла все административные функции секты в России, экстремистской.

Вместе с центром, одним из главных филиалов которого находится в поселке Солнечное (Санкт-Петербург), под запрет попали

395 местных общин, которые входили в состав организации СИ. В это же время было принято постановление о передаче всего имущества организации государству: молельных домов (так называемых «Залах Царства») и имущества самого «Управленческого центра», в частности.

Итак, основные причины запрета деятельности организации СИ на территории России следующие:

- религиозные воззрения последователей организации СИ представляют серьезную угрозу для их общественной жизни, которая выражается в тотальном контроле организации за соблюдением догматов адептами и лишает рядового адепта возможности самореализации на работе, в жизни;

- члены организации СИ не воспринимают критику собственных религиозных учений, что сводит к минимуму их контакты с другими членами социума;

- в случае непринятия вероучения адептами организации следует психологическое давление со стороны организации с полным разрывом социальных связей не только на уровне организации, но и на уровне семейных отношений;

- своеобразная трактовка некоторых цитат из Библии привела к тому, что для адептов организации СИ действует запрет на осуществление процедуры переливания крови. Известны случаи, когда отказ от осуществления медицинской процедуры приводил к смерти больного;

- информация, содержащаяся в брошюрах, распространяемых последователями религиозного учения, представляет угрозу общественности. К такому выводу пришли специалисты после детального анализа буклетов и книг секты СИ [1];

- основной претензией критиков религиозного учения иеговистов и поводом для распространения действия Федерального закона от 25 июля 2002 г. № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности» стало обвинение в экстремистской направленности этой организации, так как противоречивые взгляды и методы распространения собственных догматов, по мнению властей, имеют антисоциальную направленность.

Что же изменилось на самом деле после принятия решения о запрещении деятельности СИ?

Вначале рассмотрим юридическую сторону вопроса. Важно обратить внимание, что на сегодняшний день отдельного закона, запрещающего распространение учений СИ, не разработано. Поскольку

по решению Верховного суда РФ данная организация признана экстремистской, то контроль за ее деятельностью осуществляет Федеральный закон № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности» от 25 июля 2002 года. Указанный нормативно-правовой акт был принят Государственной Думой РФ 27 июня 2002 и 10 июля одобрен Советом Федерации.

Нарушение запрета на деятельность духовного объединения СИ влечет за собой привлечение последователей к административной, уголовной или гражданско-правовой ответственности. Согласно Федеральному закону № 114-ФЗ, хранение, распространение, производство материалов о запрещенном Верховным Судом РФ религиозном объединении СИ, а также проведение собраний, массовых акций, митингов влечет к уголовной ответственности. Наказание за правонарушение выражается в виде лишения свободы сроком от 2–6 лет [2].

Кроме того, при выявлении факта нарушения норм закона среди должностных лиц и госслужащих, в отношении них будет действовать запрет на: службу в государственных и муниципальных органах власти, службу в рядах российской армии на контрактной основе, работу в органах образования, ведение службы в органах правопорядка.

Рассмотрим фактическое состояние дел после решения Верховного суда РФ о запрещении деятельности СИ в имущественном плане.

Государству, в соответствии с решением Верховного суда РФ, перешел в собственность комплекс «Управленческий центр Свидетелей Иеговы в России», состоящий из 16 объектов в поселке Солнечный под Санкт-Петербургом на общую стоимость более 880 млн руб. Однако задолго до этого, вероятно, ожидая подобной реакции со стороны государства, еще в 2000 г. «Управленческий центр Свидетелей Иеговы» передал этот комплекс в виде пожертвования «Обществу Сторожевой Башни, Библий и Трактатов Пенсильвании», зарегистрированного в США. Однако центр, по информации пресслужбы суда, продолжал пользоваться этим комплексом. Поэтому суд посчитал эту сделку мнимой и признал недействительной.

После вступления решения Верховного суда о запрещении деятельности организации СИ в силу по всей стране начались судебные тяжбы представителей организации с государством по вопросам передачи имущества в пользу последнего.

В разное время, вне зависимости друг от друга, руководители филиалов вместо передачи имущества согласно решению Верховного суда начали переписывать это имущество на представителей различных филиалов СИ, находящихся за пределами РФ, или продавать частным лицам с целью недопущения передачи имущества государству.

Так, например, прокуратура Падунского района города Братска, расположенного в Иркутской области, сообщила, что представители ведомства подали иск против городского отделения религиозной организации СИ о незаконном отчуждении имущества. По данным сотрудников прокуратуры, организация «Братск», вместо того, чтобы передать принадлежавшее ей здание и земельный участок (их площадь в ведомстве не уточняют) в федеральную собственность, переписала его на австрийскую общину. Формально передача оформлена как благотворительное пожертвование, однако в районной прокуратуре настаивают, что сделано это для того, чтобы обойти решение Верховного суда об отчуждении собственности в пользу РФ. «Вопреки требованиям закона, в целях вывода имущества и исключения возможности его обращения в собственность государства после принятия решения о ликвидации местной религиозной организацией "Свидетелей Иеговы "Братск" заключен договор пожертвования», – говорится в сообщении, опубликованном на сайте ведомства [6].

Еще несколько примеров попыток нарушения решения Верховного суда РФ в отношении имущества СИ приведены ниже.

Анапская межрайонная прокуратура через суд смогла обратиться в федеральную собственность жилой дом и земельный участок, ранее принадлежавший СИ. Как пояснили в надзорном ведомстве, религиозная организация реализовала физическому лицу на основании договора купли-продажи жилой объект площадью 150,4 м² и землю площадью 1200 м² в станице Анапской за 5,5 млн руб. Однако, по информации прокуратуры, сделка была совершена в период, когда организация уже получила неоднократные предупреждения о недопустимости осуществления ей экстремистской деятельности, шел процесс ее ликвидации. «Согласно требованиям законодательства, имущество ликвидируемого религиозного объединения подлежит обращению в собственность Российской Федерации. Таким образом, действия религиозной организации по отчуждению имущества являются преднамеренными и направлены для создания препятствий к его лишению, а заключенный договор является недействительной сделкой», – по данным прокуратуры [3].

Аналогичная ситуация произошла в начале июня 2018 г. с недвижимым имуществом СИ в Сочи. Тогда Адлерский районный суд признал незаконной продажу земельного участка и помещения общей площадью 900 м², где ранее проводились собрания и богослужения СИ, частному лицу и обратил данное имущество в пользу Российской Федерации [3].

Далее рассмотрим изменение характера миссионерской деятельности, так как именно эта деятельность приводила к значимому увеличению денежных потоков, перекачиваемых за рубеж.

Всякий официальный запрет, а тем более на уровне решения Верховного суда РФ, приводит к возникновению определенных серьезных организационных трудностей для последователей СИ.

В первую очередь запрет лишает их возможности открыто проводить и посещать собрания, на которые Свидетели всегда приходили со своей литературой, включенной решением суда в список запрещенной к распространению.

Стало опасно ходить по квартирам или проповедовать на улицах, так как за распространение литературы возможно реальное привлечение к уголовной ответственности на срок от 2 до 6 лет, о чем было изложено ранее.

Поэтому реальными направлениями изменения деятельности СИ в условиях действия запрета, по мнению многих экспертов, являются следующие:

- 1) изменение внешнего статуса, включающего в себя изменение названия организации или ее филиалов;
- 2) изменение характера деятельности в СМИ и интернет-пространстве;
- 3) переход на скрытую деятельность собраний в местах проживания адептов (уход в «подполье»);
- 4) переориентация вербовочной деятельности не только по характеру воздействия, но и переключение на другую возрастную и социальную категорию.

Что касается первого пункта изменения направления деятельности СИ, то он примет активную фазу только после того, как руководители Свидетелей поймут, что руководство нашей страны не будет всерьез воспринимать протесты Запада в отношении принятых решений, а наоборот, обяжет исполнительные органы тщательно контролировать исполнение принятых решений Верховного суда РФ.

В отношении второго пункта возможных изменений направлений деятельности иеговистов, необходимо отметить, что некоторые группы в социальных сетях, посвященные деятельности СИ, перестали обновляться в 2017 г. после запрета деятельности этой организации. Наряду с этим, часть социальных групп, например, vk.com, официально предупредила о возможном закрытии и перенесении своей деятельности на другие платформы. Так, например, группа «JW News» (vk.com/jw_ru) предупредила своих подписчиков 1 о том, что по решению Куйбышевского районного суда г. Омска информация этой группы была отнесена к информации, запрещенной на всей территории России, и ее деятельность может быть прекращена по данному адресу. Поэтому эта группа переходит на Telegram-канал по адресу t.me/jw_ru

Однако многие активные адепты, например, А. Чивчалов, продолжают «миссионерствовать» на просторах своих блогов, пытаются сравнивать деятельность проповедников СИ и миссионеров традиционных религий [9].

Активен А. Чивчалов и на веб-странице радио «Свобода», где публикует не стесняясь «разоблачительные» статьи о запрете Библии и узниках совести [10].

Переход на подпольную деятельность для СИ не в новинку: они еще в советские времена разворачивали свою деятельность в различных уголках тогдашнего СССР с переменным успехом.

Вот как комментирует один из нынешних старейшин самарской общины СИ переход на нелегальное положение: «Богослужения снова проводятся в тщательно скрываемых местах, чтобы о них не узнали сотрудники полиции и ФСБ. Сложнее стало и со вступлением в иеговисты. Теперь для этого будущему иеговисту необходимо заручиться рекомендацией нескольких членов религиозной организации. Если власти продолжают наше преследование, перейдем на полную нелегальность, богослужения будем проводить через интернет-конференции и вебинары. Интернет в России еще не запрещен, и иеговисты могут посещать международные сайты «Свидетелей Иеговы» [5].

Председатель юридического центра при Российской ассоциации центров изучения религий и сект (РАЦИРС) А. Корелов считает, что «запрет – это только начало», а дальше потребуются кропотливая работа государственных органов, чтобы проследить за тем, что все эти

организации реально прекратили свое существование. При этом подчеркивают юристы, речь идет именно об официальных структурах «Свидетелей Иеговы» и их руководителей.

Так, вскоре после вступления запрета в силу, в России было возбуждено около 20 уголовных дел против людей, являвшихся последователями ушедшей в подполье организации. Задержания адептов проходили в том числе во время общих собраний и молитв. Только в октябре в Следственном комитете РФ сообщили о задержании пяти последователей движения в Кировской области по данным ведомства, у них обнаружили экстремистскую литературу (после запрета 2017 г. экстремистской была признана в том числе и Библия в переводе «Свидетелей Иеговы» – один из главных текстов движения), деньги, которые они собирали для финансирования деятельности организации (около 500 тыс. руб.), а также две гранаты и мина [6].

Если проанализировать сводки правоохранительных ведомств, попадающие в информационные ленты СМИ, то видно, что деятельность СИ не прекратилась, а лишь приобрела некоторый оттенок подпольности.

Что касается переориентации вербовочной деятельности, то здесь прослеживаются несколько тенденций:

- перевод своей деятельности в сферы пропаганды здорового образа жизни, профилактики различных форм зависимого поведения и реабилитации лиц с алкогольной и химической зависимостью, иная психотерапевтическая, медицинская, оздоровительная деятельность, не требующая лицензирования, в том числе курсы йоги, тренинги личностного роста, психологические консультации, беседы в салонах красоты;

- педагогические, молодежные, детские, воспитательные, научно-познавательные организации, кружки, секции, пытающиеся создавать и внедрять в учреждениях общего и дополнительного образования собственные проекты, выходить на их реализацию совместно с государственными образовательными учреждениями, проводящие семинары, курсы повышения квалификации;

- внедрение в сферу культуры, искусства, спорта, экологии, духовно-нравственного образования, с постепенным втягиванием духовно неустойчивых в работу своих собраний после многократной проверки кандидатов на предмет их лояльности по отношению к организации.

Таким образом, подводя итоги об истории возникновения вероучения СИ, рассмотрев предпосылки, приведшие к принятию закона о запрещении деятельности этой организации, и многочисленные факты нарушения этого закона на основе документальных данных, а также сформулировав основные направления действий СИ в условиях принятого решения Верховного суда РФ о запрещении деятельности этой организации, можно с уверенностью сказать, что несмотря на официальное запрещение деятельности СИ, организация не только существует, но и активно действует.

Для успешной борьбы с деятельностью деструктивной организации СИ, наносящей несомненный вред не только отдельным гражданам, но и обществу в целом, в различных аспектах жизнедеятельности, необходимо выполнение нескольких условий:

- усиление работы правоохранительных и исполнительных органов по реализации исполнения решения Верховного суда РФ в отношении СИ;

- активная работа миссионерских отделов Русской православной церкви для повышения духовного уровня народа не только в стенах приходских общин, но и во взаимодействии с другими организациями в сфере культуры, искусства, спорта, экологии, духовно-нравственного образования;

- проведение различных совместных мероприятий, имеющих духовно-нравственный характер в молодежных, детских, воспитательных, научно-познавательных организациях, кружках, секциях и иных формах взаимодействия.

Библиографический список

1. Заключение судебно-экспертной комиссии по результатам судебной комплексной психолого-лингвистической религиозоведческой экспертизы (Кемеровский государственный университет) [Электронный ресурс] // Сутяжник – информационное агентство пресс. – URL: <http://sutyajnik.ru/documents/2990.html>

2. Закон о запрете деятельности Свидетелей Иеговы [Электронный ресурс] // LawLinks – Все законы РФ. – URL: <https://lawlinks.ru/zakon-o-svidetelyax-iegovy/>

3. Михеенко Д. Здание Свидетелей Иеговы в Анапе стало федеральной собственностью [Электронный ресурс] / Д. Михеенко // Российский издательский дом «Коммерсантъ». – URL: <https://www.kommersant.ru/doc/3689512>

4. Протоиерей Новопашин А. Сектоведение «О чем свидетельствуют "Свидетели Иеговы"?» [Электронный ресурс] / протоиерей А. Новопашин, В. Мельников // веб-сайт «Территория свободного общения». – URL: <http://www.terso1.ru/library/12> (дата обращения: 06.05.2016).

5. Павлюкевич В. Свидетели Иеговы уходят в подполье [Электронный ресурс] / В. Павлюкевич // сетевое издание ИноСМИ.RU. – URL: <https://inosmi.ru/russia/20141216/224972150.html>

6. Приемская Е. Распахали «башню»: как работают «Свидетели Иеговы» после запрета [Электронный ресурс] / Е. Приемская // веб-сайт газеты «Известия». – URL: <https://iz.ru/807422/evgeniia-priemskaja/raspakhali-bashniu-kak-rabotaiut-svideteli-iegovy-posle-zapreta>

7. Успешный опыт противодействия религиозному экстремизму на территории Российской Федерации на примере организации «Свидетели Иеговы» [Электронный ресурс] // Доклад на Всерос. науч.-практ. конф. «Духовные аспекты национальной безопасности России» по теме «Социально-культурные предпосылки проявлений экстремизма и меры их устранения» (г. Челябинск, 17 апреля 2018 г.). – URL: http://www.ansobor.ru/news.php?news_id=8233

8. Чернышев В. О жертвах культовой зависимости: как восстановиться? [Электронный ресурс] / В. Чернышев // веб-сайт организации «Русская народная линия». – URL: http://ruskline.ru/analitika/2016/02/13/o_zhertvah_kultovoj_zavisimosti_kak_vosstanovitsya/

9. Чивчалов А. Библейский уголок [Электронный ресурс] / А. Чивчалов. – URL: <http://chivchalov.blogspot.com/>

10. Радиорубрика Антона Чивчалова [Электронный ресурс] // Международная радиостанция «Радио свобода». – URL: <https://www.svoboda.org/author/98331.html>

*Иерей М.В. Гапоненко
настоятель храма Смоленской иконы Божией Матери «Одигитрия»
г. Аксай, Ростовской области*

КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ МЕТОДОЛОГИЯ МИССИОНЕРСКОЙ И ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ РАБОТЫ В ВЫСШЕМ УЧЕБНОМ ЗАВЕДЕНИИ

Приведено описание методологических принципов миссионерской и просветительской работы среди студентов высшего учебного заведения, которую можно взять за основу развития воспитательной работы в других учебных заведениях.

***Ключевые слова:** современная культура, образование, Церковь, духовное воспитание, паломничество, молодежь.*

*Priest M.V. Gaponenko
rector of the church of the Smolensk icon
of the Mother of God «Odigitria»
in the city of Aksay, Rostov region*

CONCEPTUAL METHODOLOGY OF MISSIONARY AND EDUCATIONAL WORK IN THE HIGHER EDUCATIONAL INSTITUTION

The description of methodological principles of missionary and educational work among students of higher educational institution which can be taken as a basis of development of educational work in other educational institutions is given.

***Keywords:** modern culture, education, Church, spiritual education, pilgrimage, youth.*

Воспитание в светских учреждениях должно ориентировать на освоение и сохранение культурных и национальных традиций. К этому призывали многие великие педагоги, например, К.Д. Ушинский, В.А. Сухомлинский. Наука является источником инноваций, религия, по своей сути, выступает хранителем традиций. Инновации невозможны без опоры на традицию и через институализацию включаются в традицию [1]. В связи с этим был подготовлен педагогический эксперимент, который соединил традиции русской педагогики и новации современного образования и воспитания. Эксперимент по инициативе администрации вуза начался в 2014 г. Разработкой кон-

цепции и педагогической частью исследования занимались: кандидат богословия, доктор философских наук, протоиерей В.А. Тер-Аракельянц; доктор философских наук, профессор кафедры «Православная культура и теология» Т.С. Оленич; руководитель отдела по делам молодежи и миссионерскому служению Ростовской-на-Дону епархии, иерей М.В. Гапоненко. Продолжительность эксперимента – 3 года.

Для осуществления эффективной и методической миссионерской работы в студенческой среде необходима организация ряда специфических мероприятий и проектов в различных направлениях молодежной работы и уровнях отношения к Церкви (см. прил. 1), а также обеспечение определенных условий для реализации последних. При этом невозможность обеспечения тех или иных условий не является причиной отказа от миссии, но лишь в определенной степени снижает ее эффективность.

Необходимые условия осуществления православной миссии в высших учебных заведениях следующие:

1) наличие студенческого храма (домовой храм, храм, расположенный на территории вуза и пр.) и/или православного молодежного центра в виде выделенного помещения для проведения встреч;

2) наличие священника, окормляющего учебное заведение и/или миссионера, имеющего навык и способности в организации общения с современной молодежью;

3) наличие в сетке расписания учебных занятий студентов культурологического предмета («Основы нравственности», «Основы православной культуры», «История мировых религий» и пр.). Существование означенного курса позволит обеспечить регулярное создание поводов для непринужденных встреч студентов с миссионером или священником.

Проекты и мероприятия, составляющие основу православной миссии в студенческой среде:

1. Студенты различных направлений обучения имеют в сетке расписания обязательный предмет, например, «Основы нравственности» («Основы православной культуры» и пр.). Предмет имеет светский характер, в его рамках происходит знакомство с основными нравственными понятиями и категориями, со взглядом на нравственный закон в различных культурах и религиях. Студенты выполняют самостоятельные работы, где анализируют классические произведе-

ния, пытаются дать собственную нравственную оценку различным явлениям, возникающим в процессе общения между людьми и пр.

2. В рамках дополнительных занятий по данному предмету, которые не являются обязательными для посещения и находятся вне основного учебного процесса, проводятся заседания и встречи студенческой дискуссионной площадки, в качестве выступающих приглашаются интересные и известные люди из области политики, коммерции, спорта, науки, шоу-бизнеса и пр., которые рассказывают о своей жизни и профессиональном опыте, делятся со студентами тем, какое место занимает нравственный закон в их жизни и карьере. Дискуссионная площадка может проходить ежемесячно и собирать несколько сотен участников, которых привлекает живое общение, увлекательный разговор с интересными людьми. Данная дискуссионная площадка рассматривается как средство привлечения внимания значительного количества студентов к обсуждению вопросов духовно-нравственного характера в неформальной обстановке. Светская направленность и массовый характер делают дискуссионную площадку заметной и популярной в вузовском сообществе. При этом основной целью проектов дискуссионной площадки является знакомство студенческой аудитории с христианской точкой зрения на различные аспекты жизнедеятельности современного человека.

3. В ходе обучения по предмету «Основы нравственности», которое проходит в учебных аудиториях, преподавателями проводится мониторинг готовности студенческих групп к посещению храма и неформальным встречам со священником. В рамках одного из занятий студенты приглашаются на экскурсию в православный храм, находящийся на территории вуза, и беседу со священником (миссионером). Посещение храма – свободное. В ходе экскурсии студенты знакомятся с устройством православного храма, его основным назначением и правилами поведения в нем, с историей его строительства и создания приходской общины. В завершении экскурсии группа студентов перемещается в помещение для проведения лекций и бесед при храме (или в помещение православного молодежного центра), где проходит основная часть встречи со священником или миссионером. Беседа осуществляется в неформальной обстановке, желательно – с чаепитием. После чего студенты приглашаются к продолжению разговора, и при их согласии преподаватель планирует очередные посещения в рамках своих занятий.

4. Программа мини-цикла из трех бесед со студентами в рамках посещения храма или православного молодежного центра:

1) беседа о любви к Богу – беседа об основных понятиях, связанных с изучаемым предметом: о критериях нравственности в христианстве; о Боге – каким Его видят и знают православные христиане; о вере, как об инструменте получения истинного знания; о Законе Божиим; о заповедях и о том, где искать силы на их исполнение; о человеческом счастье, его критериях и способах его достижения. Основная цель беседы – показать, что нравственный закон лишен основания и смысла, если исключить из рассмотрения Законодателя, Бога-Творца, а также что вера в Бога является не абсурдом, а логичным продолжением разумного познания окружающего мира;

2) беседа о любви к семье – разговор о том, как создать крепкую семью один раз на всю жизнь, как подготовиться к созданию семьи, как выбрать спутника жизни, о грехах против семьи, об обязанностях членов семьи по отношению друг ко другу, а также о таинстве венчания как о таинстве создания малой церкви. Эта беседа раскрывает практическую сторону применения знаний и религиозного опыта, ставших предметом первой беседы, при построении истинных христианских отношений в семье;

3) беседа о любви к ближним – об активной позиции современной молодежи, о добре истинном и ложном, о добрых делах и добродетели, о том, для чего нужны добрые дела и как научиться искусству христианской любви. В рамках этой беседы студенты знакомятся с представителями православного молодежного актива прихода и благочиния, которые рассказывают о проектах по различным направлениям служения Церкви (естественно, проекты должны существовать и быть действующими), в которых студенты могут принимать непосредственное участие.

Основная цель мини-курса – знакомство студенческой аудитории с христианством. В ходе бесед всем желающим студентам раздаются номера молодежного журнала «Наследник», а также литература катехизического, духовно-нравственного и просветительского содержания.

Важные особенности мини-цикла бесед, которые проходят в храме следующие:

– место проведения – храм. Студенты приходят именно в храм, то есть они – в гостях. Не к ним пришли что-то навязать, а они сами пришли послушать то, что им здесь скажут. Это дает возможность

о многих вещах говорить не завуалированно, говорить о том, о чем из политкорректности преподаватель во время академической лекции может умолчать;

– священник, проводящий беседу, не является штатным преподавателем, не ставит зачеты и пр. С ним можно спорить, высказывать свое мнение, студент имеет принципиальную возможность отказаться от посещения последующих занятий;

– курс может быть построен таким образом, что по тематическому охвату будет представлять собой полноценный огласительный курс в понятной для студенческой молодежи интерпретации. Это обеспечит возможность рассчитывать на то, что по окончании данного мини-цикла молодой человек будет иметь вполне адекватное и полноценное представление о православной вере, Церкви, духовной жизни и возможности получения личного духовного опыта;

5. По завершении курса всем участникам предлагается заполнить анонимные анкеты, в которых студенты могут отразить впечатления, высказать пожелания и даже недовольство или несогласие с чем-либо (см. прил. 2). Студенты дают ответы о возможности пересмотреть свою точку зрения, о возможности изменить духовные ориентиры. Обработка анкет может показать степень востребованности предмета «Основы нравственности» (или аналогичного), а также проходящих в его рамках встреч со священником. Кроме этого, все желающие могут оформить подписку на рассылку православной молодежи и студенческого молодежного клуба.

6. Студенты, прошедшие обучение по предмету «Основы нравственности» и участвовавшие в мини-цикле бесед в храме, могут быть приглашены к участию в экскурсионно-просветительской поездке, которая организуется в рамках работы молодежного экскурсионно-просветительского центра. Поездки должны быть бесплатными (или иметь минимальную оплату) для студентов, однодневные (по ближайшим городам епархии) или многодневные (Москва и пр.). Помимо экскурсионной части программа поездок должна предусматривать неформальное общение, беседы со священниками, встречи с интересными людьми, посещение монастырей и объектов социального служения Русской православной церкви, знакомство с опытом духовной жизни и духовными основами служения милосердия. В поездках помимо студентов должны принимать участие представители актива православной молодежи. Именно поездки являются заключительным звеном миссионерской концеп-

ции, позволяющим закрепить полученные в процессе бесед и обучения знания, получить личный духовный опыт. Большинство участников поездок становятся участниками приходского православного студенческого клуба.

Целью вышеизложенного эксперимента стало проведение мероприятий, направленных на духовно-нравственное воспитание и образование, снижение уровня радикализации молодежи и создание условий для повышения культурного, нравственного и образовательного потенциала молодежи.

Важнейшей задачей учебного процесса в ходе чтения предметов духовно-нравственной направленности стало: удовлетворение правомерных общественных потребностей в получении необходимой актуальной, социально значимой информации по вопросам духовной безопасности личности; проведение воспитательной работы с молодежью разных возрастных категорий в рамках государственной политики Российской Федерации по реализации мероприятий концепции национальной безопасности; проведение круглого стола и конференций способствуют информационному воздействию и противодействию проявлениям информационных угроз; формирование правовой культуры молодежи и духовно-нравственных ценностей с опорой на традиционные православные ценности.

В качестве решаемых в ходе эксперимента вопросов были поставлены следующие:

- определить влияние проблемного и поискового изложения материала на развитие творческих способностей студентов;
- оптимизировать виды и формы воспитательной работы в ДГТУ в связи с углубленной учебной деятельностью учащихся.

В рамках эксперимента был проведен разведывательный этап готовности молодежи к принятию предметов духовно-нравственной направленности. На начальном этапе были опрошены более 1000 респондентов в возрасте от 18 до 35 лет. Для получения количественных характеристик в исследовании применен метод опроса, который проведен по формализованной анкете. В процессе первого социологического исследования были подтверждены две гипотезы [2]:

1. Студенты ДГТУ поддерживают стремление Русской православной церкви участвовать в нравственном воспитании и образовании вместе со светскими институтами образования и культуры.

2. В ДГТУ православные верующие – доминирующая социальная группа.

Православные ценности являются одним из важных элементов развития современной России. Православная Церковь формирует духовно-ценностную основу общества и поддерживает функционирование таких ценностей, как:

- духовность;
- патриотизм как любовь к собственному народу;
- государственность как доверие к сильному («самодержавному») государству;
- стремление к свободе и независимости;
- стремление к справедливости и равенству в служении Родине и государству.

Прогностический этап педагогического эксперимента заключался в следующем:

- 1) уточнении формулировок проблемы эксперимента, целей, задач.
- 2) мероприятиях по согласованию и утверждению эксперимента;
- 3) подборе объектов экспериментирования;
- 4) подготовке исследовательского инструментария.

Исследование носило прикладной характер, направленный на углубленное изучение отдельных сторон педагогического процесса, вскрытие закономерностей многосторонней педагогической практики [3]. Разработки ставили целью обоснование конкретных научно-практических рекомендаций, учитывающих уже известные теоретические положения.

При проведении разведывательного исследования была выявлена готовность изучения предметов духовно-нравственной направленности на первых и вторых курсах ДГТУ с 2014 г. Одной из особенностей эксперимента было то, что учебно-методический комплекс по таким предметам, как «Основы нравственности» и «Основы православной культуры», дополнялись блоком практических занятий – бесед в храме святой мученицы Татианы при ДГТУ. При переходе учебной группы для занятий-бесед в храм в расписании занятий вводились, согласованные с учебной частью, коррективы. Все беседы проводились строго по желанию самих студентов. По окончании курса студентам предлагалось оставить соответствующие отзывы, в том числе и на сайте Теологос.ру. По желанию студентов организовывались экскурсии в православные храмы и музейные комплексы не только в Ростов-на-Дону или Ростовской области, но и в других регионах страны.

По окончании эксперимента, который продлился 3 года, студентам был предложен второй срез итогов педагогического эксперимента «Путь к Храму». Цель данного социологического опроса – определить и описать отношение студентов ДГТУ к изучаемым предметам «Основы нравственности» и «Основы православной культуры» и Русской православной церкви.

При проведении второго итогового исследования использовались общетеоретические методы: анализ, синтез, сравнение, индукция, дедукция, абстрагирование, обобщение, конкретизация, моделирование; социологические методы: анкетирование, интервьюирование [3].

Объектом изучения стал массовый опыт – для выявления ведущих тенденций, отрицательный опыт – для выявления характерных ошибок и недостатков. В качестве основных индикаторов рассматривалась самоидентификация молодых людей относительно веры в Бога и конфессий.

За время реализации проекта в итоге получены следующие количественные результаты: среди более 1000 опрошенных студентов 38 % считают себя верующими, 62 % не считают себя верующими. 23 % уверены, что духовно-нравственное образование – это нужное и полезное знание, 38 % полагают, что это процесс всей жизни, основы которого закладываются в том числе и в студенческие годы. 30 % думают, что это бесполезное времяпрепровождение, потому что человек – существо разумное и сам способен найти ответы на многие вопросы. 70 % опрошенных утвердительно ответили на вопросы: «Помогла ли Вам беседа со священником разобраться в своих внутренних вопросах?», «Повлияла ли она на Ваше отношение к вере?». Кроме того, 95 % участников экскурсионно-просветительских поездок остались довольны проведенными экскурсиями, встречами, посещениями храмов и монастырей. Таким образом, можно констатировать факт, что педагогический эксперимент «Путь к Храму» завершился успешно, гипотезы исследования были полностью подтверждены. Практический этап явился формой внедрения лучших форм и методов духовно-нравственного обучения и воспитания студентов ДГТУ [4].

Библиографический список

1. Миронов В.И. Православная гимназия как модель реализации воспитательного потенциала религиозной (православной) педагогики / В.И. Миронов // Известия УрО РАО «Образование и наука». – 2010. – № 11(79). – С. 74–81.

2. Несмеянов Е.Е. «Отношение молодежи к православию» в аспекте анализа проблемы межнациональных отношений на Юге России, в Ростовской области (на основе материалов социологического научного исследования «Отношение молодежи Ростовской области к Русской православной церкви и верующим в контексте их поддержки традиционных культурных ценностей») / Е.Е. Несмеянов, Т.С. Оленич, С.А. Плотников // Межнациональные отношения в ростовской области: история, современное состояние, практики регулирования и перспективы: материалы науч.-практ. конф. – Ростов-на-Дону : ДГТУ, 2016. – С. 159–176.

3. Вайндорф-Сысоева М.Е. Методы исследования в психологии и педагогике / М.Е. Вайндорф-Сысоева, Л.П. Крившенко, Л.В. Юркина // Школьные технологии. – 2012. – № 1. – С. 36–47.

4. Оленич Т.С. К проблеме культурной трансформации вопросов духовной безопасности: своевременность, перспективы, риски / Т.С. Оленич, В.В. Свистунов // Философия права. – 2017. – № 1 (80). – С. 60–63.

Т.С. Оленич
доктор философских наук,
профессор кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета;
В.А. Шевченко
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета;
Ю.А. Бирюкова
кандидат исторических наук,
доцент кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ РУССКОЙ ИМПЕРАТОРСКОЙ АРМИИ ПЕРЕД ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНОЙ. ПРАВОСЛАВНЫЕ ТРАДИЦИИ РУССКОЙ АРМИИ

Рассмотрено моральное и духовное состояние армии Российской империи перед началом Первой мировой войны. Проведен анализ православных традиций русской армии, которые появлялись на протяжении сотен лет с момента появления русского воинства. Также рассмотрены противоречия войны, как неотделимого компонента истории человечества, и христианский взгляд на войну. Приведены в качестве примера мнения святых отцов относительно участия или не участия христианина в военных действиях. Представлено утверждение с точки зрения Священного Писания, согласно которому человеческая история и война, как следствие межличностных конфликтов, будут неразделимы до Второго Пришествия Спасителя. Приведены сведения о взаимоотношении Церкви и армии Руси с момента Куликовской битвы. Изложена специфика духовного окормления армии в Российской империи.

Ключевые слова: *Первая мировая война, духовно-нравственное состояние, русская армия, революция, христианская нравственность, православные традиции русского воинства.*

T.S. Olenich
doctor of philosophical sciences,
professor of the department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university;
V.A. Shevchenko
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university;
Y.A. Biryukova
candidate of philosophical sciences,
associate professor of the department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university

THE SPIRITUAL AND MORAL CONDITION OF THE IMPERIAL RUSSIAN ARMY BEFORE THE FIRST WORLD WAR. THE ORTHODOX TRADITIONS OF THE RUSSIAN ARMY

The moral and spiritual condition of the army of the Russian empire before the outbreak of the First world war is investigated in the article. The orthodox traditions of the russian army, which have been forming during hundreds of years since the advent of the russian army, are highlighted. Contradictions of the war are also considered as an inseparable component of the history of the mankind and the christian view upon the war. The views of the holy fathers regarding the participation or non-participation of a christian in the hostilities are cited as an example. The statement, contained in the Holy Scripture, according to which the human history and the war, as a result of interpersonal conflicts, will not be separated until the Second Coming of the Saviour, is analysed. The relationship between the Church and the army of Russia since the battle of Kulikovo is investigated. The specific nature of the spiritual guidance to the army in the Russian empire is under consideration.

Keywords: World war I, spiritual and moral condition, the russian army, revolution, christian morality, orthodox traditions of the russian army.

Первая мировая война явилась тяжелейшим испытанием для русского народа. Войны в истории России происходили часто. Многие из них ставили под угрозу само существование русского государства. Однако именно Первая мировая война ознаменовала конец Российской империи как государства и конец монархии как формы правления в России. Трудно переоценить следствия этой войны. Фактически, она перевернула все основы русского общества. Коренным образом изменилась национальная идея, уклад жизни всех слоев народа. Религиозность, стоявшая «во главе угла» устремлений русского человека, была поставлена под запрет и подверглась невиданным по масштабу гонениям.

Множество причин объясняет поражение России в этой войне. Однако любое событие начинается с внутренних духовных процессов в человеке и в обществе. Именно предвоенное духовно-нравственное состояние русской армии, как значительной части русского общества, включавшей в себя практически все его сословия, во многом явилось причиной того, что тяжесть войны надломила русскую государственность. Генерал А.И. Деникин так определял степень участия армии в революционных событиях, спровоцированных войной: «Армия в 1917 г. сыграла решающую роль в судьбах России.

Ее участие в ходе революции, ее жизнь, расцвет и гибель – должны послужить большим и предостерегающим уроком для новых строителей русской жизни» [1, с. 102].

Нравственное противоречие войны. Войны являются неотъемлемой составляющей всей истории существования человечества. Мелкие и крупные военные конфликты, сменяя друг друга, происходили с древнейших времен в истории всех народов. Множество сражений и битв, военных кампаний и походов коренным образом меняли ход истории, возвышая и уводя в небытие целые государства и народы. Война является глобальным понятием, затрагивающим множество аспектов бытия человека. Войны, их причины и следствия осмысливались неоднократно. У каждого конкретного военного конфликта есть свои причины, но в основе всех войн лежит применение грубой силы для решения любого возникшего вопроса. Несмотря на светлые и утопические мечты людей о мире, войны с развитием прогресса уносят все большее количество человеческих жизней, а рост разрушительной мощи оружия ставит под угрозу само существование жизни на Земле.

Религиозное сознание человека также имеет свое осмысление войны, как явления метафизического. Это осмысление напрямую зависит от основ конкретной религии, ее космологии, антропологии, нравственных идей и учения о Боге. Христианское понимание войны зиждется на Божественном Откровении, хранимом в Священном Предании и Писании. Война на Земле понимается, как одно из тяжелейших следствий грехопадения человека. Это следствие не устранимо человеческой волей, оно будет иметь место вплоть до конца мира. «Также услышите о войнах и о военных слухах. Смотрите, не ужасайтесь, ибо надлежит всему тому быть, но это еще не конец: ибо восстанет народ на народ, и царство на царство» (Мф. 24:6,7).

Православная Церковь не приемлет войну, как норму, считая любое ее разжигание грехом, независимо от целей. «Тогда, – говорит ему Иисус, – возрати меч твой в его место, ибо все взявшие меч, мечом погубнут» (Мф. 26:52). Христианин призван творить мир вокруг себя. «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф. 5.8).

Однако сложность человеческого бытия на Земле, необходимость противостояния злу, а также защита правды, жизни и чести ближних признаются Церковью, причинами, которые не только дают

возможность к применению силы, но, порой, вменяют это в обязанность верующему. «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13) – учит Евангелие, указывая меру любви, которая подразумевает даже отдание жизни ради других. Необходимость самопожертвования для православного верующего человека хорошо иллюстрируют слова старца Паисия Святогорца, адресованные к греческому народу: «Многие предпочли умереть, хотя и были людьми мирскими, ради того, чтобы не мучили или не убивали других. Этим они спасли многих. И так из-за нескольких героев мы выжили, как народ» [2, с. 3].

Готовность к самопожертвованию является важным фактором участия человека в войне. Но кроме этого, необходима также готовность применить насилие к другому человеку. Насилие это неминуемо связано с нанесением вреда имуществу и здоровью. Высшей формой такового насилия, вполне естественной в боевых действиях, является лишение жизни другого человека или, попросту, совершение убийства. Иначе бы война была мученическим актом. В этом, пожалуй, и заключено основное нравственное противоречие войны для христианина.

Однако, известно, что Православная Церковь никогда не оставалась в стороне от военных конфликтов, не занимала пацифистской позиции, отрицающей любую возможность применения силы, но всегда возносила молитвы о даровании победы для стороны, достойной этой победы. Издревле Церковь благословляла на брань, освящала воинское оружие и боевые знамена. Церковь канонизировала множество воинов и военачальников, не считая данную профессию недостойной или позорной.

Священная история Ветхого Завета изобилует описанием войн, в которых принимал участие Израиль. В Законе Моисеевом прописаны практические установления по организации воинской службы: «От двадцати лет и выше, всех годных для войны у Израиля, по ополчениям их исчислите – ты и Аарон» (Числ. 1:3). «При всем том, древние евреи не идеализировали войну ради войны, ради удовлетворения своего национального самолюбия, ради властолюбия и побед, как другие народы», – пишет в своей статье протоиерей Иаков (Галахов). Он также пишет: «Итак, по взгляду Ветхого Завета война не есть изначальное и естественное явление в роде человеческого, а есть бедствие и зло, вызванное свободным уклонением человека от идеала, то есть грехопадением» [3, с. 99].

Священное Писание Нового Завета, не давая прямого и точного ответа на вопрос об участии верующего в войне, также дает некоторые основания полагать, что подобное участие возможно. «Спрашивали его также и воины: а нам что делать? И сказал им: никого не обижайте, не клеветайте, и довольствуйтесь своим жалованьем» (Лк. 3:14). Данный ответ Иоанна Крестителя нельзя считать благословением по принципу «что не запрещено – то разрешено». Но в то же время в этом мире, поврежденном в грехопадении, невозможно прожить без греха даже для человека, пытающегося жить в любви к людям. «Нередко могут быть ситуации, когда движимый именно этой любовью вынужден применять силу и причинять даже страдания человеку ради его же блага и блага других.

Может быть, самым тяжелым для человека любви и является необходимость насилия», – считает профессор А.И. Осипов [4].

Русский философ И. Ильин формулирует неизбежность убийства на войне еще более жестко: «Сражение непрерывно ставит сражающегося в такое положение, при котором неискусно и неумело наносящий раны и причиняющий смерть, или не желающий ранить и убивать, предает свое дело, оставляет свой народ беззащитным и содействует насильникам, идущим его поработить и эксплуатировать». Таким образом, война и участие в ней для православного верующего являются греховой необходимостью, отвергая которую человек лишь умножает грех на Земле. Отстаивание правды Божией, защита тех, кто в ней нуждаются, и пресечение зла – вот те цели, которые дают право православному воину на использование оружия. «Здесь нет того внутреннего противоречия, которое пытаются усмотреть сентиментальные моралисты; напротив, меч духовно необходим человеку в земной борьбе за дело Божье; но принять бремя связанных с ним душевных и телесных опасностей и страданий может лишь тот, кто утверждает свою любовь, свою жизнь и деятельность в луче Божьего света и совершенства», – утверждает И. Ильин [5, с. 20].

Грех убийства остается грехом даже на праведной войне. Однако грех равнодушия к страданиям невинных людей, грех трусости и малодушия перед злом являются гораздо большим и тяжелым неисполнением Слова Божия. Поэтому Церковь Христова не может остаться в стороне от тяжкой доли своих чад, которые исполняют воинский долг; существует понятие Святости воинского долга. Святость не является в данном случае синонимом безгрешности. Она лишь подтверждает истинность выбора и устремлений воина, исполняющего этот долг.

Вера, как основа крепкого войска, и святые воины в Русской православной церкви. Любой человек, взявший в руки оружие и идущий на неприятеля, нуждается в серьезной мотивации, так как он подвергает опасности свое здоровье и саму жизнь. Во все времена, во всех армиях моральный фактор был и остается одним из самых важных. Мотивация воинов может быть различной: стремление к славе, чувство мести, отчаяние, стремление овладеть ценностями, наемническая плата и т.п. Однако самой высокой и надежной побуждающей силой к самопожертвованию может быть только искренняя вера. Исторический опыт различных военных конфликтов показывает, что войска, которые сражались за высокие идеалы, в которые они имели несомненную веру, всегда владели моральным преимуществом. Если такие войска и не одерживали победу в силу непреодолимых обстоятельств, то слава о них все равно переживала века. А неприятель, побеждая их, нес тяжелейшие потери. И наоборот, войска, которые обладали преимуществами в вооружении, организации, тактике и стратегии, но шли в бой без веры, – часто терпели поражения.

Все одержанные в прежние времена победы русских над врагами, в несколько раз сильнейшими и более к войне подготовленными, сопровождались великим подъемом религиозного чувства воинов. Помощь Божия, снисканная благочестием наших предков, венчала их победой. Генералиссимус Александр Васильевич Суворов, как никто, осознавал это. Он, не потерпевший ни одного поражения, говорил: «Безверное войско учить, что железо перегорелое точить». Молитвой он всегда подготавливал войска к битве и одерживал блистательные победы [6, с. 53].

Вера в войсках имеет значение не только для достижения побед. Верующий воин – это и нравственный человек, который обладает великодушием к поверженному противнику и уважением к гражданскому населению. Такой воин не опустится до мародерства, бессмысленной жестокости и мщения. Говоря о вере, нужно рассматривать настоящую веру, подразумевающую уважение и к иной вере. Религиозный фанатизм или прикрытие жестокости религией к истинной вере не относятся. Это явления совсем иного характера, которые нужно рассматривать, как «симуляцию» религиозности.

История Вселенской Церкви знает множество примеров святости воинов и военачальников, начиная от упоминаемых в Писании римских сотников Лонгина и Корнилия. Также и в Русской православной церкви есть целый сонм святых-воинов. Среди них есть как

князя-военачальники, так и рядовые ратники. Можно упомянуть святых благоверных князей Александра Невского, Димитрия Донского, Мстислава Киевского, Всеволода Псковского, Олега Красного, Василия Ростовского, Феодора Новгородского, Феодора Смоленского, Довмонта Псковского, Олега Брянского. Известны преподобные воины: Илия Муромец, Александр Пересвет и Андрей Осляба, Тит, Феодор Печерский, Антоний, Тихон Костромской. Украсили Церковь мученическим подвигом страстотерпцы Борис и Глеб, Меркурий Смоленский. Особо стоит отметить канонизацию святого праведного воина Феодора Ушакова, так как жизнь его проходила сравнительно недавно (1745–1817 гг.), что показывает достижимость святости не только в древности.

Духовное окормление и религиозно-нравственное воспитание войск в Российской империи. История взаимоотношений Церкви и армии восходит к давним временам. Первое упоминание об участии духовенства в сражении встречается в летописных рассказах о Куликовской битве 1380 г. Преподобный Сергей Радонежский благословил святого князя Димитрия Донского на битву и дал ему в войско двух монахов Пересвета и Ослябю.

Само взаимное стремление Церкви и войска вполне естественно. Оно обосновано как глубокой потребностью воинов в духовной поддержке в часы испытаний, так и желанием пастырей Церкви быть со своими чадами в эти трудные часы. История русского военного духовенства во многом созвучна истории русской армии. Поначалу, когда войско не было регулярным, а представляло собой силу, собирающуюся на время ведения войны, постоянного военного духовенства не могло существовать. В России до определенного времени не было особого института военного духовенства, хотя священнослужители всегда сопровождали войска в походах. Богослужения и требы в походных условиях для войска исполняли либо княжеские духовники, либо приходские священнослужители или насельники монастырей, временно покидавшие места своего постоянного служения. Таким образом, духовное окормление войск существовало, но оно не имело регулярной и регламентированной основы. В своей статье «Периодизация истории института военного духовенства» Е.В. Исакова пишет: «И все же в этот период говорить о полковых священниках еще рано – не постоянны были боевые отряды, и священники по их расформированию возвращались в свой приход. Регулярные стрелецкие полки брали в походы приходских

попов из своих слобод. Военная служба для всех этих священников была лишь небольшим эпизодом. Сведений об их боевом служении не сохранилось» [7].

История военного духовенства как института начинается с момента формирования постоянных армии и флота при Петре I, при котором произошло юридическое закрепление места военного духовенства в русской армии. По Уставу воинскому 1716 года, при каждом полку должен был состоять священник, а Указом 1719 года повелено было на каждом корабле военно-морского флота иметь по одному иеромонаху.

На флоте корпус священников возглавлял обер-иеромонах. В сухопутных войсках в мирное время полковые священники оставались в ведении местных епархиальных архиереев. В военное время в русской армии предписывалось назначать особых обер-полевых священников. Впервые обер-полевые священники были назначены в 1746 году. Указом Павла I от 4 апреля 1800 года должность обер-полевого священника была сделана постоянной и ему было поручено «главное начальство» над полковыми священниками. Первым в 1807 г. эту должность занял протоиерей П.Я. Озерецковский [7].

Е.В. Исакова выделяет следующие периоды становления института военного духовенства: «Первый период (1699–1801 гг.) – со времени учреждения постоянной армии и флота, а, следовательно, и постоянной должности полкового священника, до выделения института военного духовенства в самостоятельную постоянно действующую структуру. Второй период (1801–1890 гг.) – со времени учреждения постоянной должности обер-священника армии и флота и до создания первого общего законодательного свода – "Положения" об институте военного духовенства, как государственно-церковной структуре. Третий период (1890–1918 гг.) – со времени введения "Положения об управлении церквами и духовенством военного и морского ведомств" 12 июня 1890 года и до расформирования института Декретом Советской власти от 16 февраля 1918 года» [7].

Следует отметить, что уникальность Института военного духовенства заключена в его положении на стыке двух структур – Церкви и армии. Это налагало целый ряд особенностей в его управлении, организацию и функционирование. Основными направлениями в деятельности военного духовенства были организация духовного окормления военнослужащих в мирное и военное время, а также ведение религиозно-нравственного и патриотического воспитания

войск. Сочетание столь широких по охвату задач несомненно представляло высокую трудность для их выполнения. Для достижения положительных результатов военный пастырь должен был обладать разносторонним образованием, большим опытом и талантом, а также пройти специальную подготовку в войсках. Это налагало очень высокие требования к кандидатам на должности военных священников. Но важно было и стремление военнослужащих к духовнику. Только при соблюдении этих встречных условий столь сложная по своим задачам система «духовник – воин» могла эффективно выполнять свои задачи. Исторический опыт показывает, что далеко не всегда работа военного духовенства в Российской империи была налажена должным образом. Наряду с многими положительными результатами были и серьезные недостатки в работе военных священников. Особенно остро эти недостатки в работе института стали ощущаться перед Первой мировой войной, когда в русской армии, как и в обществе, назрели серьезные внутренние проблемы.

Христолюбивое русское воинство, как особый феномен военной истории. Само понятие «христолюбивое воинство» является в некотором смысле противоречивым. Христос в Евангелии учит добру, кротости, прощению врагов. Воинство, по своему предназначению, призвано подавлять и уничтожать врага силой. Однако это весьма поверхностный взгляд, не учитывающий глубины Евангельского смысла. Сопrotивление злу, как и защита ближних, благословляется Христовой Церковью. Именно бездействие перед злобой достойно большего осуждения по духу Евангелия. Некоторые могут возразить, что, возможно, воинство и необходимо, но не следует «примешивать» к нему личность Христа. Грязь и кровь, свойственные войне, неизмеримо далеки от Евангелия. Но и эта точка зрения будет глубоко ошибочной. Именно грязь и кровь, выпавшие на долю воина, более всего требуют от него высоты духа и проявления евангельских свойств души. Иначе воин превратится в «машину смерти», огрубеет душой и погубит ее. Только благодаря христолюбию воин способен остаться человеком и христианином, пройдя ужасы боя. Это подтверждают многие современные конфликты, после которых наблюдается такое явление, как «синдром войны». Многие современные и безрелигиозные люди после участия в войне надрываются психологически и нуждаются в долгой реабилитации. Часто реабилитация не помогает, оставляя их духовными инвалидами. При этом надлежит помнить, что самым тяжелым и кровавым видом боя явля-

ется рукопашная схватка. Все ветераны войн подтверждают этот факт. А большинство древних и не очень древних сражений проходили именно в рукопашную. Вероятно, что надломы психики у воинов случались и тогда. Однако массовые подобные случаи стали происходить только в XX в. Во многом это связано с отсутствием религиозной основы в человеке, которая помогает пережить тяжелый стресс. Понятно также и то, что поведение христоролюбивого воина по отношению к мирному населению и к пленным будет человеческим.

Русское войско издревле строилось на православных основах. Многие наши противники отмечали человечность и доброту русского воина. Пленный враг, ожидавший после зверств его армии на русской земле такой же расправы, часто был удивлен добрым отношением русского солдата. Христианские качества русских воинов особенно широко проявлялись в Русско-турецкие войны, в Отечественную войну 1812 года, в Крымскую войну и другие конфликты. Нельзя идеализировать поведение русского солдата на войне. Имели место и недостойные случаи, но их существенно меньше, чем в любых других армиях мира. Понимание христоролюбия в русском воинстве во многом схоже с понятием Святой Руси. Оба они не означают полного достижения идеалов Евангелия, но обозначают искреннее и несомненное стремление к ним. Это стремление нельзя не отметить в истории русского воинства. Иван Ильин так охарактеризовал христоролюбие русского солдата: «Тою же глубиною и спасительностью проникнута и идея "христоролюбивого воинства". Воин именуется "христоролюбивым" не только потому, что он член христианского государства, что его родина возрастает в христианском духе и что сам он призван оборонять христианскую веру; а еще и потому, что в любви ко Христу и к преподанной им полноте совершенства он имеет живую основу своего личного духа, ею утверждает святость своего личного Кремля, в ней почерпывает необходимую ему силу подвига и очищения» [5, с. 53].

Представляя высокую значимость данной идеи, в 1919 г. в разгар Гражданской войны в России Юго-Восточный Русский Церковный Собор принял несколько обращений к воинам, воевавшим по разные стороны. Собор рассматривал происходящие в России события с нравственно-духовной точки зрения. По его мнению, нравственное падение – причина постигшего страну бедствия: «Озверел народ великий, Великая Русь стала у края гибели», – говорилось

в обращении к Деникину. В обращении к кубанскому казачеству сказано: «Памятуя, прежде всего, о славе Божией, пребудьте до конца верными сынами Церкви Божией... Только христоролюбивое воинство может быть победоносным» [8, с. 48; 9, с. 180].

Несомненно, что дух русского воинства заключается в христоролюбии. Военная история знает не много подобных примеров. Однако здесь важно понять, что христоролюбиво оно не просто потому, что русское, а потому, что многие воины его имели искреннюю христианскую веру и упование на Христа. Поэтому христоролюбие не есть изначальное свойство русского войска, но проявляется оно в сильнейшем его духовном стремлении к христианским идеалам.

Библиографический список

1. Деникин А.И. Очерки русской смуты / А.И. Деникин. – М. : Айрис-пресс, 2006.
2. Паисий Святогорец (блж. Памяти стар.). Слово о военной службе / Паисий Святогорец. – М. : Святая Гора, 2011.
3. Протоиерей Галахов Иаков. Христианские недоумения по поводу войны / протоиерей Галахов Иаков. – М., 1997. – С. 99.
4. Осипов А.И. Православное видение войны и мира [Электронный ресурс] / А.И. Осипов. – URL: <http://www.pobeda.ru/content/view/7519/1> (дата обращения: 23.07.2012).
5. Ильин И.А. Основное нравственное противоречие войны / И.А. Ильин // Российский военный сборник. Христоролюбивое воинство. Православная традиция Русской Армии. Вып. 12. – С. 20.
6. Жукова М.Г. Твой есмь аз / М.Г. Жукова. – М. : Издательство Сретенского монастыря, 2001. – С. 53.
7. Исакова Е.В. Периодизация истории института военного духовенства [Электронный ресурс] / Е.В. Исакова. – URL: <http://www.pobeda.ru/content/view/1324/1/> (дата обращения: 23.07.2012).
8. Бирюкова Ю.А. Юго-Восточный Русский Церковный Собор 1919 г. / Ю.А. Бирюкова / Сборник документов. – М., 2018.
9. Бирюкова Ю.А. Позиция Юго-Восточного Русского Церковного Собора 1919 г. в политическом противостоянии периода Гражданской войны / Ю.А. Бирюкова // Православие в истории и культуре Северного Кавказа : материалы VI Междунар. Свято-Игнатьевских чтений. – 2014.

*Протоиерей Д.В. Малыхин
клирик Ростовского-на-Дону кафедрального собора
Рождества Пресвятой Богородицы,
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета*

МИРОВОЗЗРЕНИЕ МИТРОПОЛИТА ПЕТРА МОГИЛЫ

Представлен краткий анализ формирования мировоззрения митрополита Петра Могилы. Проанализированы труды русских историков, описывающих данный период истории. Изложена проблема латинизации богослужебных книг в XVII в. Исторические факты, рассмотренные в данной статье, до сих пор являются малоизученными.

Ключевые слова: *мировоззрение, Петр Могила, латинизация, Требник, Служебник, Литургия Преждеосвященных Даров, литургия, Литургика, Святое Причастие.*

*Archdeacon D.V. Malykhin
cleric of Rostov-on-don cathedral of the nativity
of the Blessed Virgin,
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university*

THE WORLD OUTLOOK OF METROPOLITAN PETRO MOHYLA

This article presents a brief historical analysis of the worldview of Metropolitan Peter Graves. The works of Russian historians describing this period of history are analyzed. The problem of romanization of liturgical books in the XVII century is presented. The historical facts considered in this article are still poorly studied.

Keywords: *world outlook, Petro Mohyla, Romanization, Breviary, Missal, The Presanctified Liturgy, liturgy, Liturgics, Holy Communion.*

По мнению профессора Е.Е. Голубинского, митрополит Петр Могила, без сомнения, был иерархом с «великими достоинствами», и в восстановлении и благоуукрашении возвращенных святынь Киева, и в духовном просвещении, и в деле легализации Православной Церкви в Речи Посполитой и т.д. Однако его деятельность не была безупречной и вызывает немало вопросов у его почитателей [11, с. 96].

«Есть что-то загадочное и двусмысленное в образе Петра Могилы. Трудно понять, был ли он искренним ревнителем православия или, скорее, искусным соглашателем... Между тем, его историческое влияние было решающим. И обоснованно его именем обозначают целую эпоху в истории Западно-русской церкви и культуры...», – пишет протоиерей Георгий Флоровский [10].

Точное место обучения Петра Могилы неизвестно. Вероятнее всего, в Замоиской академии. Однако воспитан он был в западном, точнее, в польском духе. «Это был убежденный западник, западник по вкусам и привычкам» [10]. После смерти отца его опекунами были канцлер Жолкевский, а потом гетман Ходкевич. У Петра были крепкие родовые связи в польском аристократическом обществе. Став архимандритом Киево-Печерской лавры, он начал устройство лаврского училища. По его замыслу это должна была быть латинопольская школа. Программа этой школы была взята из иезуитских школ, а для преподавания были привлечены выпускники Люблинской иезуитской коллегии и Замоиской академии. Вероятно, у Петра Могилы был замысел раскинуть по всему краю сеть латинопольских школ для православных. У него было много друзей, прошедших западную школу, для которых именно Запад, а не Восток, был своим. Представители этой западнической ориентации мечтали создать особый единый западно-русский патриархат, который был бы сразу в общении и с Константинополем, и с Римом. Патриархом виделся именно митрополит Петр Могила. Флоровский поэтому по поводу высказывается резко: «Действительно, догматических возражений против Рима у Могилы не было. Он лично был уже как бы в догматическом единомыслии с Римом. Потому так легко и свободно он и обращался с латинскими книгами. Именно то, что он находил в них, он и принимал за православие, как древнее предание. Для него стоял только вопрос юрисдикции» [10].

После того как Петр Могила был избран Киевским митрополитом, он просил патриаршего утверждения, и патриарх Кирилл Лукарис дал ему звание Экзарха Святого Апостольского Константинопольского трона. В звании митрополита Петр Могила продолжал осуществлять свою церковно-культурную программу.

Необходимо отметить, что в 1629 г. митрополит Петр издал Служебник, в котором в чине литургии святителя Иоанна Златоуста указывается на католическую практику благословения Святых Даров: «Таже всклонь главу с умилением и вздвиг десницу свою, и сложив

персты, аки благословити, показывает на святой хлеб, глаголя с возгласением: Примите, ядите... Лик: Аминь. Паки вздвиг десницу свою над чашу, сложив персты, глаголет с возгласением: Пийте от нея вси... Подобаает ведати, аще бы тепл сущ святой агнец на заклении обращен был взнак, zde подобаает превратити его крестом горе. И тако творити призывание Святого Духа над святыми Дары» (следует произношение слов «И сотвори убо хлеб сей...» и прочее с указанием на благословение освящаемых Даров) [9]. То же самое указывается и на литургии святителя Василия Великого.

В издании Служебника 1639 г. наблюдается уклонение в сторону западного схоластического учения о Евхаристии. Так, слова «И тако творити призывание Святого Духа над святыми Дары» опущены в обеих литургиях, при произнесении слов Христа указано: «Абие иерей преклонив главу со умилением и всяким вниманием, помышляя еже претворитися святому хлебу в Тело распятого Христа Бога нашего, прилагая к сему и свое произволение и вздвиг десницу свою, сложив персты, аки благословити, и зря на святой хлеб показывает над ним и благословляя его возглашает, глаголя /с. 314/: Примите, ядите... Сему же глаголему, диакон преклонив и сам главу свою, держа орать тремя персты десныя руки, показывает святой дискос. Иерей же низко поклонся Божественному Христову Телу однаши, тайно глаголет: Такожде и чашу по вечери глаголя. Паки иерей преклонь главу со умилением и всяким вниманием, помышляя еже претворитися святому вину в Кровь Христа Бога нашего, от святых ран Его излианную, прилагая к сему свое произволение, вздвиг десницу /с. 315/ свою над святою чашею, сложив персты и зря в святую чашу на святое вино, показуя и благословляя, возглашая, глаголет: Пийте от нея вси... Диакон же такожде преклонь свою главу, держа орать тремя персты десныя руки, показывает иерею святой потир. Иерей же низко поклонся однаши Божественным Тайнам, главу преклонь, глаголет молитву сию: Поминающе убо...» [9]. Здесь отражено учение о времени пресуществления Святых Даров, а также провозглашенное на Триденском Соборе учение об *Intentio* (произволении священника).

За две недели до своей кончины, 16 декабря 1646 г., Петр Могила успел собрать, обработать и издать так называемый «Евхологион, албо молитвенник, или Требник» [2].

Сам он объясняет причины, заставившие его отдать остаток своих сил этому труду, следующим образом: «Твердо помня, что

Спаситель наш Иисус Христос взыщет с меня словесных овец Своих, вверенных мне в паству, и постоянно видя, как противники наши и лжебратия тяжко оскорбляют православных разными обидами и клеветами, бесстыдно называют наших духовных неучами и невеждами в совершении божественных таинств и других богослужений, утверждают, что Русь Православная уклонилась в ересь, ни формы, ни смысла обрядов и божественных таинств не понимает, а в совершении их держится различных способов, — я, потрудившись по силам моим о укрепляющем мя Иисусе, предпринял устранить столь тяжкое поношение противников от православных тружеников Святыя Российския Церкви» [6, с. 46]. Требник митрополита Петра Могилы содержал главу «О неких исправлениях в служении Преждеосвященныя Службы», которая отличается от московского «Изъявления» [5, с. 427; 8]. В Требнике содержится немало частных указаний, как поступать в тех или иных сложных случаях, переведенных с аналогичных латинских текстов (пояснительные статьи были взяты из римского «Ритуала» папы Павла V), а частью заимствованных из Виленского Служебника 1617 г. Среди них указания о крещении в спорных случаях, в том числе условная формула крещения «Аще не крещен, крещается...», предписания, как поступать при различных неожиданностях во время литургии, о посещении больных. Под влиянием латинских книг Петр Могила поместил в свой Требник указание о том, что чаша на литургии Преждеосвященных Даров не только не освящается, но и вообще нужна лишь для «церимонияльного ради обиходу» [8]; святитель продолжает свое утверждение фразой, еще более хлесткой и очевидно кощунственной (по крайней мере, по отношению к многовековой византийской и древнерусской практике): чаша нужна на литургии Преждеосвященных Даров только «вместо полоскания уст» [8]. Этот неожиданный разворот был обусловлен общим воззрением митрополита Петра на вопрос о преложении Святых Даров. В данном вопросе он следовал латинскому схоластическому богословию, возможно, что не сознательно, воспроизводя латинское учение, изложенное на Флорентийском соборе: «Образ, или свершение Тела Христова, суть словеса Господня над хлебом на дискосе на престоле сущом: "Приимите, ядите..."». Сими словеса хлеб пресуществуется, сиеть, существо хлеба прелагается истинно в Тело Христово, и по изречении сих Господних словес уже ктому простым хлебом не есть якоже прежде по существу своему, но истинным Телом Христовым. Образ, или свершение Крове Христовой,

суть словеса Христовы над вином в чаши на престоле сущом, от иерея глаголемыя, сиесть: "Пийте от нея вси..." Сими словесы существо вина в Кровь предлагается..." [4, с. 238–239]. Под влиянием Петра Могилы в московские Служебники тоже были внесены соответствующие исправления, в результате которых изменился и сам чин причащения. Теперь священники, принимая вино из чаши, должны были считать его не Кровью Христовой, а лишь освященным вином. Отсюда пошла практика недопущения младенцев к причащению за литургией Преждеосвященных Даров. Если лишь напоенная Святой Кровью частица является Телом Христа, а младенец не может принимать твердую пищу, следовательно, он не может причащаться. Таким образом, под влиянием латинского богословия была деформирована древняя православная традиция причащения за Преждеосвященной литургией: теперь от этого Таинства были отстранены младенцы [1]. В Русской православной церкви до сих пор чин причащения на Преждеосвященной литургии совершается в том виде, в каком он был введен митрополитом Петром Могилой.

На острую латинизацию обряда обращали внимание даже униаты. Вероятно, митрополит Петр пользовался хорватским переводом «Ритуала», сделанным далматинским иезуитом Кассичем, изданным в Риме в 1637 г. Требник 1646 г оказал сильное влияние на богослужение Русской Церкви.

Митрополитом Петром был написан так же «Камень» – ответ перешедшему в латинство Кассиану Саковичу в защиту восточного обряда и православия. В нем собран обширный литературный материал преимущественно латинского происхождения.

«Православное исповедание» митрополита Петра Могилы было составлено по латинским источникам в противовес «Исповеданию» Кирилла Лукариса 1633 г.

Русская богословская школа, берущая свое начало с Академии, основанной Петром Могилой, – по словам исследователя символических памятников Православной Церкви архиепископа Брюссельского и Бельгийского Василия (Кривошеина) (1900–1985), – вооружилась «западным схоластическим богословским оружием. И это, в свою очередь, повело к новому и опасному влиянию на православное богословие не только не свойственных ему богословских терминов, но и богословских и духовных идей» [3, с. 18; 7].

По мнению протоиерея Георгия Флоровского, не Могила первый начал эту латинизацию, – «латинские литургические мо-

тивы и идеи усваивались уже и раньше, и усваивались постепенно. Могила выделяется только своей настойчивостью и последовательностью» [10].

Митрополит Петр Могила был продолжателем процесса, который начался до него, и сам Могила скорее выразил дух того времени, чем прорубал новые пути. Однако он больше других сделал, чтобы этот «крипто-романизм» укрепился и удержался в жизни Западно-русской Церкви.

Библиографический список

1. Митрополит Иларион (Алфеев). Православие : в 2 т. Т. 2 / митрополит Иларион (Алфеев). – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2010. – 976 с.

2. Голубев С.Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники [Электронный ресурс] / С.Т. Голубев. – Киев : Тип. Корчак-Новицкого, 1883. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Mogila/kievskij-mitropolit-petr-mogila-i-ego-spodvizhniki/ (дата обращения: 28.03.2019).

3. Архиепископ Василий (Кривошеин). Символические тексты в Православной Церкви / Архиепископ Василий (Кривошеин) // Богословские труды : сб. – 1968. – № 4. – С. 18.

4. Петр (Могила). Требник (Евхалогии) / Петр (Могила). – Киев, 1646. – С. 238–239.

5. Служебник: в 2 ч. – М. : Донской монастырь : Московский Патриархат, 1991. Ч. 2. – С. 427.

6. Спасский И. Митрополит Петр Могила (Его борьба с Иезуито-униатским влиянием на Украине и в Белорусии) / И. Спасский // Журнал Московской Патриархии. – 1951. – № 3. – С. 46.

7. Тихомиров П. Петр Могила. Contra [Электронный ресурс] / П. Тихомиров // Русская цивилизация и Ватикан. – URL: http://ruskline.ru/analitika/2010/12/21/petr_mogila_contra#_edn3 (дата обращения: 30.03.2019).

8. Требник Петра Могила : в 2 т. Т. 1 [Электронный ресурс]. – М. : БММ, 2014. – URL: http://www.liturgya.ru/books_sl/pm1 (дата обращения: 25.03.2019).

9. Успенский Н.Д. Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII в. [Электронный ресурс] / Н.Д. Успенский. – URL: <http://nasledie.russportal.ru/index.php?id=raskol.uspencoll#> (дата обращения: 01.05.2012).

10. Протоиерей Флоровский Г. Пути русского богословия [Электронный ресурс] / Протоиерей Г. Флоровский. – Париж, 1937. Репринт: Вильнюс, 1991. – URL: <http://www.vehi.net/florovsky/puti/02.html> (дата обращения: 30.03.2019).

11. Юдин В.Д. Спорные вопросы русской агиографии: К подготовке жизнеописания митрополита Петра Могилы / В.Д. Юдин // Богословский вестник. – 1998. – Т. 2, вып. 2. – С. 96–107.

*Иерей И. Лимков
клирик храма Ватопедской иконы Божией Матери
«Отрада или Утешение»,
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета*

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЙ КОМПОНЕНТ В СИСТЕМЕ ОБЩЕГО СРЕДНЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

Рассмотрены вопросы, связанные с необходимостью приоритетного духовно-нравственного воспитания и образования в России, в которых основная роль отводится системе среднего образования. Поэтому именно в школе должна быть сосредоточена не только интеллектуальная, но и духовная, культурная жизнь школьника, будущего нашего государства.

Ключевые слова: *духовность, нравственность, воспитание, общее среднее образование, интеграция образования, религия и образование, духовно-нравственные ценности.*

*Priest I. Limkov
cleric of the church of the Vatopedi icon of the Mother of God
«Comfort or Consolation»,
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university*

SPIRITUAL AND MORAL COMPONENT IN THE SYSTEM OF GENERAL SECONDARY EDUCATION

The article deals with the issues related to the need for priority spiritual and moral education in Russia and the main role in the spiritual and moral education of citizens is given to the system of secondary education. Therefore, the school should focus not only intellectual, but also spiritual, cultural life of the student, the future of our state.

Keywords: *spirituality, morality, education, general secondary education, integration of education, religion and education, spiritual and moral values.*

Современная Россия достаточно длительное время находится в реформационном периоде. Изменения, происходившие на протяжении почти трех десятилетий в различных сферах деятельности российского общества, привели к смене духовно-нравственных ориентиров. Духовно-нравственная культура – это система внутренних координат личности, отражающая степень освоения моральных доминант, необходимых для самосовершенствования личности, раскрытия ее задатков и талантов. Это также важнейшая часть организации общественного взаимодействия, а внутренние связи, которые возникают в духовной структуре социума, позволяют индивидам образовывать культурную целостность, находить общее с предками, современниками и будущими поколениями. В этой связи актуальным является осмысление проблемы регулирования пространства духовно-нравственной культуры с учетом понимания того, что, с одной стороны, в жизнедеятельность любого общества неизбежно приходят новые идеи и возникают новые духовные ориентиры, а с другой – сохраняют свою значимость традиционные ценности, обеспечивающие устойчивость и целостность культуры [1, с. 59].

На сегодняшний день существует явная проблема – разномыслия воспитателей в понимании сущности, смысла и содержания понятия духовно-нравственное воспитание, что препятствует плодотворному осуществлению самого процесса воспитания должным образом. Принципу «единства педагогического влияния» при воспитании детей должно предшествовать единство воспитателей в понимании того, что означает духовно-нравственное воспитание и при каких условиях оно осуществимо. Имея за плечами многовековой опыт понимания и осуществления духовно-нравственного воспитания в православной традиции, важно учитывать и опираться на него современным педагогам. Сегодня в педагогической сфере в вопросах воспитания как никогда много противоречий и разномыслия: в ценностных приоритетах, в мировоззренческих взглядах, в педагогических концепциях, во взглядах на развивающуюся личность и на учебно-воспитательный процесс. В педагогической сфере на государственном уровне наглядно мы видим отсутствие:

- общепризнанного личностного идеала;
- единой духовно-мировоззренческой основы жизни и воспитания, единой педагогической концепции и цели воспитания, единых задач и принципов воспитания;

– единой направленной целеустремленной педагогической деятельности в соборном единстве усилий в воспитании цельной личности в семье, школе и в обществе;

– благотворной среды взращивания такой личности.

По мнению протоиерея А. Зеленко: «При полной расхолаженности и беспринципности, царящей сегодня в сфере педагогики, неудивительно, что воспитанность детей стала большой редкостью, не говоря уже о воспитании духовном и нравственном» [2, с. 252].

Г.В. Адамова в своей диссертационной работе «Духовно-нравственное воспитание младших школьников во внеучебной деятельности на основе системного подхода» отмечает, что в начале третьего тысячелетия российское общество характеризуется растянутостью и неопределенностью общественного реформирования, кризисом в духовной сфере, который связан с утратой традиционных нравственных ценностей, нарушением моральных норм и правил. Воспитание духовно-нравственной личности приобретает в современном обществе особую актуальность в связи со все более усиливающейся технократизацией общества в целом, стремительным процессом социальной, материальной и нравственной его поляризации, прагматизацией социального бытия людей, снижением уровня нравственных барьеров (запретов), масштабным глобальным экологическим кризисом и многими другими причинами [3].

В этой связи важное значение приобретает работа по духовно-нравственному воспитанию подрастающего поколения в общеобразовательных учреждениях, где в настоящее время ведется поиск различных вариантов совершенствования воспитания школьников.

Общее среднее образование – самая массовая форма учебно-воспитательной работы. Она позволяет формировать мировоззрение абсолютного большинства учащейся молодежи нашей страны. Воспитание неразрывно связано с развитием общества. В свою очередь, общество – это исторически сложившийся социум со свойственными ему этническими и религиозными традициями, системой культурных ценностей. Основные принципы образования всегда были созвучны основам религиозной культуры. В их числе: гуманистический характер образования; приоритет общечеловеческих ценностей, жизни и здоровья человека, свободного развития личности; воспитание гражданственности, трудолюбия уважения к правам и свободам человека, любви к окружающей природе, Родине, семье. На сегодняшний день это является весьма актуальным; нравственные нормы и духовные ценности не потеряют значимости никогда [4].

Необходимо ответить обращению государства и системы образования к идее духовно-нравственного воспитания в деле возрождения современного общества и человека. Нравственная деградация, прагматизм, культ потребления, подростковая наркомания, алкоголизм – вот те характеристики состояния современного общества, которые свидетельствуют о духовном кризисе общества и утрате духовного здоровья личности.

Духовно-нравственное воспитание – процесс взаимодействия педагогов и воспитанников, направленный на формирование гармоничной личности, на развитие ценностно-смысловой сферы посредством сообщения ей духовно-нравственных и базовых ценностей.

Вопрос духовно-нравственного воспитания учащихся является одной из ключевых проблем, стоящих перед обществом и системой образования в целом, определенная роль в воспитании учащихся отводится религии, изучению религиоведения. Религия занимает особое место в развитии мировой культуры [4].

Церковь – это многовековой институт духовного воспитания и образования. В религии вырабатывается определенная картина мира, нормы, ценности, идеалы. Религия, независимо от устоев общества, построена на фундаменте нравственного воспитания, оказывает сильное влияние на воспитание человека [5–9].

Общие принципы деятельности учреждений общего среднего образования зависят от уровня развития общественного сознания, от культурных традиций, обусловленных историческим прошлым [10, с. 342].

Проблема духовно-нравственного воспитания является очень актуальной в современном российском обществе. Россия лидирует среди большинства стран мира по показателям детского пьянства, наркомании, преступности, самоубийств. Число беспризорников и сирот превышает показатель трудных послевоенных лет. Наша страна во все времена преследовала цель воспитать духовно-нравственного человека – идеального гражданина. Задачей современной образовательной системы так же является духовно-нравственное развитие и воспитание учащихся, которое представляет собой важный компонент социального заказа для образования. Ключевая роль в духовно-нравственном сплочении общества отводится образованию, но ценности личности в первую очередь начинают формироваться в семье. Процесс усвоения личностью образцов поведения, ценностей и норм, принятых в обществе, в конкретных

социальных общностях называется социализацией, а каждый человек, особенно в детстве, отрочестве и юности, является объектом социализации. Структурные группы или окружения, в которых протекают важнейшие процессы социализации, называются агентами социализации. Первым коллективом, где происходит развитие ребенка и закладываются основы будущей личности, первичным агентом социализации является его семья, далее следуют агенты вторичной социализации, такие как церковь, детский сад, школа, высшие учебные заведения, армия, рабочий коллектив. В момент первичной социализации родители осуществляют процесс опеки и ухода за ребенком, приобщают его к социальной жизни; поведение родителей является наглядным примером того, как надо вести себя в различных ситуациях. Некоторые родители не хотят либо не могут в силу педагогической безграмотности, другие не придают должного значения процессу семейного воспитания. Следовательно, каждая семья обладает только ей присущим воспитательным потенциалом.

Далее значительный объем информации о мире, материальных и духовных ценностях, нормах и правилах поведения в обществе передают педагоги в образовательных учреждениях. Местом общения становится школа, где между детьми завязывается дружба, а также они начинают испытывать первую влюбленность и вражду. Происходит адаптация, и для становления подростка необходимо создать условия, которые бы обеспечивали его социализацию во всех сферах общественного бытия, развитие творческого потенциала, формирование способностей и соответствующее физическое развитие. В процессе социализации личности, на этапе подготовки к трудовой деятельности, осуществляемой, прежде всего, в процессе образования и воспитания, формируются профессионально-значимые качества и социально-нравственные установки и ценности молодого человека, социально-психологические качества его личности. Наиболее системно, последовательно и глубоко духовно-нравственное развитие и воспитание личности происходит в сфере образования. Поэтому именно в школе должна быть сосредоточена не только интеллектуальная, но и духовная, культурная жизнь школьника [5–9].

В.Н. Клепиков в своем исследовании показывает, что становление и бытие духовно-нравственных явлений в школе актуализируют и поддерживают интеграционные процессы, сближающие и взаимообогащающие ценностные миры участников образовательного процесса [11, с. 13].

Таким образом, можно с определенной долей уверенности констатировать, что интеграция образования является самым значительным инновационным движением конца XX и начала XXI в. По широте и глубине теоретического обобщения и опытно-экспериментального воплощения оно значительно превосходит другие педагогические нововведения. Интеграция образования – это грандиозная и радикальная попытка традиционной педагогики решительно пересмотреть наукообразность, дидактическую разобщенность учебных областей и предметов, обучения и воспитания, предзаданную и механическую компоновку уроков, отвлеченную от жизни и прежде всего от жизни учащихся [11, с. 13–14].

Автор отмечает, для чего необходимы интеграционные процессы в школе и в образовании в целом:

- 1) для актуализации общечеловеческих ценностей и смыслов;
 - 2) диалога между культурами и мировоззрениями;
 - 3) взаимопонимания между людьми с различными взглядами и мировоззрениями;
 - 4) объединения обучения, воспитания и развития в одно целое;
 - 5) создания системы взаимообусловленных ценностей, выражающих научное мировоззрение человека, его духовно-нравственный мир, общую культуру;
 - 6) межпредметного взаимодействия, в частности – преодоления границ между гуманитарными и естественно-математическими предметами;
 - 7) создания образовательных ситуаций, генерирующих новые событийные смыслы;
 - 8) эвристического и творческого взгляда на мир и самого себя
- [11, с. 13–17].

В современном обществе в связи с экономическим, образовательным и духовным расслоением существует многообразие представлений о человеке и его предназначении в жизни. Различные партии, фракции, организации, религиозные конфессии, национальные объединения формулируют свои нередко противоположные друг другу цели воспитания. Вопрос о целях воспитания представляется особо значимым, потому что идет процесс формирования нового поколения российских граждан [12, 13].

Воспитание гражданина страны – одно из главных условий национального возрождения. Понятие «гражданственность» предполагает освоение и реализацию ребенком своих прав и обязанностей

по отношению к себе самому, своей семье, коллективу, к родному краю, Отечеству, планете Земля. Формируя гражданина, мы, прежде всего, должны видеть в нем человека. Поэтому гражданин с педагогической точки зрения – это самобытная индивидуальность, личность, обладающая единством духовно-нравственного и правового долга.

Под духовно-нравственным воспитанием понимается передача детям тех знаний, которые формируют их нравственность на основе традиционной для Отечества духовности, формирование опыта поведения и жизнедеятельности на базе духовно-нравственных ценностей, в том числе выработанных христианской культурой в течение двух тысячелетий. Духовно-нравственное воспитание является неотъемлемой частью общего учебно-воспитательного процесса, осуществляемого в системе отечественного образования. Традиционная педагогика считает необходимым целенаправленное развитие у человека проявлений духовности, а точнее, ее светлой стороны, ориентированной на доброту, любовь, истину, уважение к другим людям, сострадание, сочувствие, что соответствует православным ценностным ориентациям, определяющим смысл жизни человека как непрерывное духовно-нравственное его совершенствование [13, с. 69–70].

Библиографический список

1. Коваленко Г.А. Пространство духовно-нравственного образования в Российской Федерации / Г.А. Коваленко, Л.Н. Маркелова // Власть. – 2015. – № 5. – С. 59–64.

2. Протоирей Зелененко А. О сущности, смысле и содержании понятия «духовно-нравственное воспитание» в православной традиции / Протоирей А. Зелененко ; под ред. Н.Ф. Злобиной // Православная русская школа: традиции, опыт, возможности, перспективы : материалы Всерос. науч.-практ. образоват. конф. – Ярославль, 2018. – С. 252–262.

3. Адамова Г.В. Духовно-нравственное воспитание младших школьников во внеучебной деятельности на основе системного подхода: автореф. дис. ... канд. пед. наук. / Г.В. Адамова. – М., 2008.

4. Морозов А.И. Вопросы религии и духовно-нравственное воспитание в системе общего среднего образования / А.И. Морозов // Религия и общество: сб. науч. ст. XI Междунар. науч.-практ. конф. – Могилев: Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова, 2017. – С. 344–346.

5. Высоковский А.В. Критические основы анализа тенденций религиозного преподавания в современной школе / А.В. Высоковский // Наука, образование, общество. – 2016. – № 2. – С. 27–38.

6. Донченко Л.М. Духовно-нравственное воспитание старшеклассников: автореф. дис. ... канд. пед. Наук / Л.М. Донченко. – Елец, 2005. – 28 с.

7. Козлова Л.Я. О необходимости духовно-нравственного воспитания на всех уровнях системы образования в России / Л.Я. Козлова ; под. ред. Е.В. Ракитиной // II Рождественские образовательные чтения «Традиции и новации: культура, общество, личность»: межвуз. сб. науч.-метод. ст. – Ишим : Изд-во ИГПИ им. П.П. Ершова (филиал Тюм-ГУ), 2016. – С. 23–36.

8. Мчедлова М.М. Религия, общество, государство: вызовы и угрозы современности / М.М. Мчедлова // Социологические исследования. – 2016. – № 10. – С. 110–118.

9. Пашков А.В. Духовно-нравственное воспитание в системе современного российского образования: автореф. дис. ... канд. пед. Наук / А.В. Пашков. – Курск, 2010. – 26 с.

10. Макарова А.Н. Школа и церковь: возможность сотрудничества? / А.Н. Макарова // Религия и общество: сб. науч. ст. XI Международ. науч.-практ. конф. – Моглев : Могилевский государственный университет им. А.А. Кулешова, 2017. – С. 342–344.

11. Клепиков В.Н. Интеграция образования в контексте духовно-нравственного воспитания школьников / В.Н. Клепиков // Муниципальное образование: инновации и эксперимент. – 2013. – № 5. – С. 13–17.

12. Проблемы духовно-нравственного воспитания школьников в системе современного образования / Ю.С. Агаркова [и др.] // Молодой ученый. – 2017. – № 2. – С. 561–563.

13. Малых Е.М. Программа духовно-нравственного развития «Азбука жизни» / Е.М. Малых // Вестник ТОГИРРО. – 2017. – № 2. – С. 69–70.

*Иерей И. Лимков
клирик храма Ватопедской иконы Божией Матери
«Отрада или Утешение»,
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета*

ПРОБЛЕМА МИССИОНЕРСТВА В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ И ВОСПИТАНИЯ СОВРЕМЕННЫХ ШКОЛЬНИКОВ

Рассмотрена важность миссионерства на современном этапе развития общества. Представлено обращение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на открытии V Всецерковного съезда епархиальных миссионеров. Проанализирована возросшая роль Православной Церкви в общественной жизни. Приведены педагогические методики, которые следует учитывать миссионеру при работе с определенными возрастными группами учащихся, а также пример опыта миссионерской деятельности среди молодежи в общеобразовательных учреждениях православного медико-просветительского центра «Жизнь».

Ключевые слова: *миссионерство, православие, роль Русской православной церкви, общеобразовательные учреждения, группы учащихся, опыт миссионерской деятельности.*

*Priest I. Limkov
cleric of the church of the Vatopedi icon of the Mother of God
«Comfort or Consolation»,
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university*

THE PROBLEM OF MISSIONARY WORK IN THE SYSTEM OF EDUCATION AND UPBRINGING OF MODERN SCHOOLCHILDREN

The article reveals the importance of missionary work at the present stage of society development. The address of his Holiness Patriarch Kirill of Moscow and all Russia at the opening of the V all-Church Congress of diocesan missionaries is given. The increased role of the Orthodox Church in public life is analyzed. The pedagogical methods which the missionary should take into account when working with certain age groups of students are listed. An example of the experience of missionary activity among young people in educational institutions of the Orthodox medical and educational center «Life» is given.

Keywords: *missionary work, orthodoxy, the role of the Russian orthodox church, educational institutions, groups of students, experience of missionary work.*

В условиях современной информатизации и глобализации информация является общедоступной. Выступая в качестве популярного товара, она подчас оказывается еще и грозным оружием. В обиходе у многих людей освоились такие выражения, как «век компьютера», «информационная блокада» и «информационная война». Порой условия привычной жизни меняются быстрее, чем мы успеваем к ним адаптироваться, и это тоже входит у нас в привычку. Доступность любой информации требует от человека умения обезопасить себя в физическом, психологическом и духовном плане.

В этой связи интересен опыт обращения человечества к духовному образованию, в котором обретаются подлинные ориентиры человеческой жизни (особенно духовной) [1, 2, 3].

Нарастающие кризисные явления в обществе, социальная напряженность и бездуховность часто приводят дезориентированных и утративших исторические корни и связи людей, стремящихся преодолеть свое одиночество и духовную пустоту жизни, к богу. Но при отсутствии элементарных религиозных знаний они нередко попадают в капкан различных тоталитарных сект. Обеспечение духовной безопасности России должно предполагать выработку стратегии и тактики борьбы с сектантством – «чумой» XXI в., для чего необходимо выявить сферы наиболее активной деятельности их лидеров, дать оценку характеру реальных и потенциальных угроз, исходящих от сект, и определить ресурсы и возможности для их нейтрализации; выработать формы и методы противодействия расширению этих деструктивных религиозных образований. В этих условиях возрастает значение миссионерской деятельности Русской православной церкви [4].

23 ноября 2014 г. в Зале церковных соборов Храма Христа Спасителя в Москве Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл возглавил открытие V Всецерковного съезда епархиальных миссионеров. Предстоятель Русской Церкви обратился к делегатам съезда с Первосвященительским словом: «Хотел бы сердечно приветствовать всех вас, собравшихся сегодня в этом зале на открытии Пятого съезда епархиальных миссионеров.

Миссионерство как свидетельство о Христе-Спасителе составляет одну из важнейших задач Церкви. Оно является исполнением слов Господа: "Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам". Это великое поручение непосредственно связано с главной целью существования Церкви – соединение людей с Богом. Единство же с Творцом

невозможно без обретения веры, но, по слову апостола Павла, как призывать Того, в Кого не уверовали? как веровать в Того, о Ком не слышали? как слышать без проповедующего?

Посему любое направление церковной деятельности должно быть сопряжено со свидетельством о Христе Распятом и Воскресшем. Особенно это актуально в современную эпоху активного церковного строительства, когда происходит открытие новых епархий.

Любая новообразованная епархия – это не только еще одна территориально-административная единица, но в том числе и новое поле для миссии, что требует высокой степени ответственности церковных тружеников к организации миссионерского служения.

В рамках подготовки к нынешнему миссионерскому съезду прошли межрегиональные конференции руководителей епархиальных миссионерских отделов. На этих форумах среди целого ряда актуальных вопросов обсуждалась и тема организации миссионерского служения в новообразованных епархиях. Показательно, что делегаты были едины во мнении относительно того, что миссионерское служение должно носить системный, регулярный характер. При этом хочу заметить, что иногда в документах такие идеи формулируются, а на практике ничего не происходит.

А для этого необходимо создать своеобразную миссионерскую карту каждой епархии, которая содержала бы сведения не только о количестве и плотности населения, его религиозном и национальном составе, но и отражала бы ситуацию с деятельностью раскольнических и псевдоправославных общин, а также различных сектантских организаций. Вместе с тем в ней должны быть отражены приоритетные для каждой епархии направления работы, к примеру: в образовательных, медицинских, социальных, исправительных или в иных учреждениях» [5, с. 16].

За последние десятилетия в большинстве регионов нашего государства произошли изменения в сфере деятельности образовательных учреждений, связанной с представлением о духовной жизни личности. Кризис атеистической идеологии, пронизывавшей насквозь образовательную систему, заставил искать новые подходы в формировании духовной парадигмы образовательно-воспитательного процесса. Возросшая за это время роль Православной Церкви в общественной жизни оказала существенное влияние на восстановление основополагающих традиционных духовно-нравственных принципов, заложенных в культурно-историческую самоидентификацию русского этноса [5].

Во многих регионах страны в школьную программу вводятся такие предметы, как «Основы православной культуры», «История и основы культуры одной из традиционных религий», «История основных мировых религий», которые предполагают знакомство детей не только с общей информацией по данному курсу, но и направлены на формирование у молодых людей соответственного отношения к религиозным ценностям и культурам, образующим традиции преподаваемых религий.

Хотя преподавать данные предметы имеют право лишь светские лица, имеющие высшее светское образование, но в некоторых местах, по согласованию с администрацией образовательных учреждений, возможно присутствие на них и священнослужителей, в качестве либо педагогов, либо психологов, либо религиозных консультантов. А потому православная миссия в учебных заведениях России в современных условиях должна учитывать ряд специфических условий, возникающих из основ педагогики и социально-культурного контекста постсоциалистического (атеистического) состояния общественных и семейных отношений: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа». Ключевой фразой является «да знают». Вот то основание, на котором должна выстраиваться вся схема миссионерского служения. «Да знают» в данном контексте означает логическую конструкцию, достаточно очевидную, и в то же время лично актуальную в реальных жизненных ситуациях [6–10].

Педагогические методики, которые следует учитывать миссионеру, должны быть четко ориентированы на определенные возрастные группы учащихся. Таких возрастных групп четыре: дошкольная, младшая школьная, средняя школьная, старшеклассники и вузовская молодежь.

1. Дошкольный возраст: вынуждает миссионера обязательно учитывать особенности семейной жизни, духовных ориентиров родителей, их отношение к Православной Церкви и духовные потребности ближайшего окружения ребенка. Миссионерская задача в данном контексте может реализовываться исключительно при условии бесконфликтного воспитательного процесса, что требует от педагога особой чуткости и такта. Методика просветительской деятельности не должна смещаться в сферу внешнего обрядового аспекта христианства.

Дидактическая тематика должна раскрывать начальные представления о духовном мире через его отражение в мире, окружающем ребенка: красота и гармония в природе, доброта в человеческих (семейных) отношениях, дружелюбие, преодоление собственных негативных устремлений. Постигание духовного смысла основных православных праздников должно осуществляться через игровые формы, народные традиции, добрые дела [11].

2. Младший школьный возраст: если дети этой группы не получили первичных знаний и навыков в дошкольном возрасте, то как начальный этап миссионерская работа должна выстраиваться на вышеизложенных принципах. Однако этот возраст позволяет давать более конкретные знания, раскрывать мировоззренческие принципы отношения к жизни православного человека.

Специально выбранные места из Священного Писания, святоотеческого наследия, художественная литература соответствующей тематики могут оказать существенную помощь в миссионерском делании. Привлечение качественных аудио- и видеоматериалов будет способствовать вытеснению из времени, проведенного ребенком у компьютера, негативных форм эмоционально-информационного давления, которые в этом возрастном периоде особенно восприимчивы современными детьми [11].

3. Средний школьный возраст: следует сразу учитывать, что этот возраст (5–8 классы) самый проблематичный с точки зрения эффективных воспитательных методик. Он требует от миссионера постоянного творческого поиска, учитывающего конкретную детско-юношескую аудиторию.

Специфика возрастных изменений, происходящих как в физико-психической сфере личности, так и в отношении к вопросам духовной жизни, на практике не позволяет в большинстве случаев обеспечивать заметный качественный рост духовно-нравственного уровня учащихся. Миссионерская работа в данном случае должна смещаться в сторону сохранения положительных тенденций, накопленных в предыдущие периоды.

Методика дидактических программ в этой возрастной группе должна основываться на совмещении христианских жизненных принципов с патриотическим, спортивно-физическим воспитанием, освещении семейных отношений в свете Евангельского благовестия. Присущий этому возрасту протестный дух, стремление дистанцироваться от духовных ориентиров родителей и официальных мировоз-

зренческих доктрин требует от миссионера свидетельства собственными личностными качествами, в том числе поведенческими. Авторитетность слов во многом будет зависеть от установления личного духовного контакта с подростковой аудиторией [11].

4. Старшеклассники, вузовская молодежь: познавательный процесс выстраивается на доказательной методике, что создает определенную инерцию в критерии определения истины. Миссионерские методики должны учитывать это обстоятельство, и эффективность просветительской деятельности во многом зависит от умения сочетать богословский материал с данными естественнонаучных дисциплин. Особенно это важно при изложении онтологических основ христианского мировоззрения: сотворение мира и человека, смысл жизни, душа, посмертная участь, возможность воскресения.

Очень важно умение логически выстраивать беседу, подбирая аргументы для убеждения не столько из богословского «багажа», сколько из того «материала», на котором строится подростковое мировоззрение. Для миссионера очень важно разбираться в таких направлениях науки, как история, археология, палеонтология, философия, логика, психология, литература, физика, астрономия, в связи с тем, что круг вопросов, задаваемых данной подростковой группой молодых людей, сводится в основном к этим направлениям.

В целом миссионерское служение в учебных заведениях требует освоения педагогических методик, знания возрастной психологии, искренней любви к детям и готовность свидетельства о Христе не только в слове, но и в жизни [11].

Как пример опыта миссионерской деятельности среди молодежи в общеобразовательных учреждениях можно привести православный медико-просветительский центр «Жизнь», который был создан по благословию Святейшего Патриарха при храме Благовещения Пресвятой Богородицы.

Одной из функций это центра является просветительская работа среди молодежи, поскольку это очень актуально. Совершенно очевидно, что в современных образовательных учреждениях существует огромный разрыв между учебным и воспитательным процессами. Современные учебные заведения сегодня все больше проявляют себя как учреждения, предоставляющие образовательные услуги, но не решающие проблем духовно-нравственного воспитания учащихся. Последствия такого разрыва отчетливо демонстрируются криминальной хроникой и статистикой многочисленных негативных явлений.

Учитывая современное положение, насущную востребованность и принимая во внимание духовно-нравственное состояние современной молодежи, приоритетными направлениями лекционно-просветительской работы данный центр определил:

– семья и традиционные семейные ценности, раскрытие красоты семейных отношений, радость материнства и отцовства;

– зарождение в молодых слушателях желания внутреннего преобразования, изменения душевных качеств;

– пробуждение интереса к православной культуре своего народа;

– защита нерожденных детей: информирование подростков о последствиях абортов и контрацепции;

– раскрытие влияния на духовное и физическое здоровье вредных привычек: курения, пивного и иного алкоголизма, игромании, сквернословия и т.п. [12, с. 50–51].

В итоге необходимо отметить, что истинное миссионерство и распространение христианства зависит в первую очередь не от совершенства методик, знаний и средств, а от силы нашей веры, от искренности нашей любви к Богу и людям. Никогда совет или нарекание не действуют столь сильно, как живой личный опыт жизни духовной! [13].

Библиографический список

1. Белозерцев Е.П. Диалог государства и РПЦ как объективная неизбежность отечественного образования / Е.П. Белозерцев, Г.В. Заридзе // Международный научный вестник (Вестник Объединения православных ученых). – 2017. – № 2. – С. 5–12.

2. Блинова О.А. Роль религиозного образования в развитии духовно-нравственных качеств личности / О.А. Блинова // Философия и наука. – 2016. – Т. 15. – С. 13–22.

3. Хвастунова Ю.В. Религиозное просвещение как один из аспектов саморазвития личности и интернет-ресурсы / Ю.В. Хвастунова // Информация и образование: границы коммуникаций. – 2011. – № 3. – С. 292–293.

4. Шабунин В.В. Миссионерская деятельность русской православной церкви в конце XIX – начале XX в. : автореф. дис. ... канд. истор. наук / В.В. Шабунин. – М. : Государственный университет управления, 2013. – 24 с.

5. Кирилл (патриарх Московский и всея Руси). Миссионерская тема – это главная тема Церкви: выступление Святейшего Патриарха Кирилл на открытии V Всецерковного съезда епархиальных миссионеров / Кирилл (патриарх Московский и всея Руси) // Журнал Московской Патриархии. – 2015. – № 1. – С. 16–19.

6. Дробная Е.В. Миссионерство как вид культурологической деятельности (из опыта работы) / Е.В. Дробная ; отв. ред. С.Г. Ступин; науч. ред. С.В. Мельникова // Наследие святителя Иннокентия (Вениаминова) и православная миссионерская деятельность в Сибири, на Дальнем Востоке и сопредельных территориях: материалы II науч.-практ. конф. – 2015. – С. 199–206.

7. Ершов Б.А. История развития миссионерского служения Русской православной церкви / Б.А. Ершов, В.Н. Фурсов // Вопросы истории. – 2017. – № 6. – С. 165–172.

8. Колесниченко Ю.В. Политические аспекты миссионерства в российском обществе в переходный период: автореф. дис. ... канд. полит. наук / Ю.В. Колесниченко. – Владивосток, 2008. – 23 с.

9. Расова Н.В. Миссионерская деятельность Русской православной церкви на Алтае в XIX – начале XX в.: автореф. дис. ... канд. истор. наук / Н.В. Расова. – Горно-Алтайск, 2002.

10. Фахразеева С.Р. Русская православная церковь и политика в сфере образования: включение «религиозного курса» в школьные программы / С.Р. Фахразеева // Вестник Пермского университета. Сер. политология. – 2012. – № 4. – С. 115–125.

11. Миссиология : учеб. пособие / по благословению и под общ. ред. Высокопреосвященнейшего Иоанна, архиепископа Белгородского и Старооскольского, председателя Синодального миссионерского отдела Русской православной церкви. – Белгород, 2010.

12. Бочко Г.М. Опыт миссионерской деятельности среди молодежи в общеобразовательных учреждениях / Г.М. Бочко // Ежегодная богословская конференция православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – М. : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2010. – С. 50–51.

13. Филатова Я.С. Особенности христианской миссии: история и современность / Я.С. Филатова, С.Ф. Чайка ; под ред. М.С. Жирова, О.А. Волковой, В.В. Бахарева [и др.] // Социальная работа в современном мире: взаимодействие науки, образования и практики: материалы V Междунар. науч.-практ. конф. – 2013. – С. 303–306.

Иерей С.А. Лысый
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета

О ПРИЧИНАХ ОТВЕРЖЕНИЯ ХАЛКИДОНСКОГО СОБОРА АРМЯНСКОЙ АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКОВЬЮ

Рассмотрены причины отвержения Халкидонского собора Армянской Апостольской Церковью, которое привело к прекращению евхаристического общения с Православными Поместными Церквями. Проанализированы факторы, сформировавшие самостоятельную догматическую позицию Армянской Апостольской Церкви по христологическому вопросу, а также становление и развитие позиции Армянской Апостольской Церкви в отношении опровержения диофизитства и защиты одноприродия. Приведена основная причина отвержения халкидонской христологии – подозрение в «скрытом несторианстве».

Ключевые слова: *Армянская Апостольская Церковь, Халкидонский Собор, христология, диофизитство, монофизитство.*

Priest S.A. Lysyy
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university

ON THE REASONS FOR THE REJECTION OF THE COUNCIL OF CHALCEDON BY THE ARMENIAN APOSTOLIC CHURCH

The article contains the reasons for the rejection of the Council of Chalcedon by the Armenian Apostolic Church, which led to the cessation of the Eucharistic communion with the Orthodox local churches. In the article we analyze the factors that formed the independent dogmatic position of the Armenian Apostolic Church on the Christological issue. We also investigate the main reason for rejecting Chalcedonian Christology - suspicion in its formulations of the «hidden Nestorianism». We analyze the formation and development of the position of the Armenian Apostolic Church in relation to the refutation of diophysitism separating Christ and the protection of His one nature.

Keywords: *Armenian Apostolic Church, Council of Chalcedon, christology, diophysitism, monophysitism.*

Зачастую говорят о межконфессиональных разделениях, которые существуют внутри христианского мира; мы приводим 1054 г. в качестве ключевой даты, с которой связывают раскол с Западной, Римской церковью. Однако еще ранее, в V–VI вв. произошло разде-

ление христиан: целая группа так называемых Древних восточных церквей прекратила евхаристическое общение с Православными поместными церквями, не приняв решений Халкидонского Собора. Причины отвержения Халкидонского Собора Армянской Апостольской Церковью (далее ААЦ) изложены ниже.

Гарегин Саркисян, известный богослов и впоследствии католикос ААЦ, во введении к своей работе «Халкидонский Собор и Армянская Церковь» пишет: «Действительно, все течение истории Армянской Церкви, особенно в период между пятым и двенадцатым столетиями, глубоко связано с позицией Армянской Церкви в отношении Халкидонского Собора» [4, с. 17].

В современной богословской и исторической литературе, посвященной истории ААЦ, можно выделить, по крайней мере, три даты, с которыми связывают начальное отвержение Армянской Церковью Халкидонского Собора и его постановлений [1, с. 151–161]:

1) 491 г. – Собор в Вагаршапате (Эчмиадзине) при католикосе Бабкене I;

2) 505–506 гг. – Собор в Двине (первый) при том же католикосе;

3) 553–555 гг. – Собор в Двине (второй) при католикосе Нерсесе II.

Различные исследователи приводят множество факторов, повлиявших на позицию ААЦ по данному вопросу. Это и дезинформированность вследствие неучастия представителей ААЦ в деяниях Собора, неблагоприятные исторические обстоятельства и политические условия, особенности языка армянского народа [4, с. 21–28]. Известный французский востоковед Эдуард Дюлорье в своей книге «История, догмы, традиции и литургия восточной Армянской Церкви», в частности, пишет, что отвержение армянами Халкидонского Собора можно объяснить на лингвистической основе. Он утверждает, что армянское слово «воми», которое использовалось в переводе Томаса Льва Великого в отношении каждой из природ Христа, обозначает «лицо». Поэтому «две природы» были поняты как «два лица». Армянский язык был «мало разработанным» в то время и не мог предложить понятий аналогичных «φύσις», «ὁλόστασις» и «οὐσία». «Армянский патриарх Бабкен, – пишет Дюлорье, – на специальном соборе своих епископов в 491 г. снова анафематствовал несториан Барсауму и Акакия, так же, как и сторонников Евтихия, и выступил против Халкидонского Собора, не углубляясь в решения этого собора.

Таким образом, простая неясность слов привела к разделению Греческой и Армянской Церквей» [4, с. 25–26].

Однако сами представители ААЦ утверждают, что важнейшим фактором отвержения Халкидонского Собора стала самостоятельная догматическая позиция ААЦ по христологическому вопросу.

Иеромонах Гевонд Оганесян, настоятель армянского монастыря Святых Архангелов в Иерусалиме, пишет: «Армянская Апостольская Церковь, как и другие Восточные Церкви, оставаясь верными александрийской школе и преданию, не приняли Халкидонский Собор. Причиной непринятия Халкидона со стороны Армянской Церкви являются не политические мотивы, не незнание греческого языка, которое хотят приписать армянам некоторые историки и богословы. Непринятие Халкидона связано с его взаимоисключающими понятиями и христологическими исповеданиями, не соответствующими Апостольским преданиям. Храня исповедание первых трех Вселенских Соборов и учение св. Кирилла, Армянская Церковь остерегалась опасностей, идущих от халкидонской формулировки, ибо в ней видела скрытое несторианство» [2, с. 23].

О том, что подозрение в «скрытом несторианстве» стало основной причиной отвержения халкидонской христологии со стороны ААЦ, говорит и известная исследовательница, арменовед Нина Гарсоян. В своем труде «Армянская Церковь и великий раскол Востока» она пишет, что в первой половине VI в. АЦ направила все свои усилия на то, чтобы справиться с диофизитством "несторианского толка" или, вернее, с феодоризмом [христологическим учением Феодора Мопсуестийского – и. С.], который скоро стал официальным в Церкви Персии и был привнесен в Персидскую Армению, в Сатрапии и Хузастан, но не в Византию» [5, с. 402–403].

«Именно понимание этой опасности [скрытого несторианства], – пишет Жан-Клод Ларше, – очень рано привело Армянскую Церковь к недоверчивому отношению к Халкидонскому Собору, который мощная монофизитская пропаганда (особенно из соседних Сирии и Месопотамии) представляла, как попытку установления официального статуса несторианской христологии. Это побудило затем АЦ принять «Энотикон» (в котором видели отрицание Халкидона и укрепление против введения и распространения христологического учения, приписывавшегося ему). Наконец, это привело к многократному анафематствованию ею Халкидонского Собора, отождествлявшегося с несторианским исповеданием, причем это

отождествление стало общим местом монофизитского богословия, начиная со времени проведения этого собора» [1, с. 168].

Рассмотрим свидетельства источников полемического характера ААЦ, которые помогут нам понять, каким образом складывалась и развивалась догматическая позиция Армянской Церкви в отношении отвержения христологии Халкидонского Собора.

Наиболее ранним таким свидетельством является трактат католикоса Ованеса (Иоанна) Мандакуни (478–490) под названием «Доказательства о причине исповедания Спасителя "в двух природах" или "в одной"». Это полемическое произведение находится в «Книге Писем» – сборнике догматических посланий армянских католикосов и их корреспондентов V–VII вв., а также в «Печати Верь» – святоотеческом флорилегии ААЦ.

Об антихалкидонском характере «Доказательства...» Ованеса Мандакуни свидетельствует Г. Саркисян: «"Доказательство" Иоанна Мандакуни всегда расценивалось как направленное против Халкидонского Собора. Так, в собрании святоотеческих фрагментов VII в., в "Печати Веры", "Доказательство" обильно цитируется под следующим заголовком: "Иоанна Мандакуни, армянского католикоса из Опровержения Халкидонского Собора, именуемого Доказательством"» [4, с. 155].

В самом начале трактата Мандакуни утверждает, что Писание – «Завещания Пророков и Апостолов» – «нигде не говорит о двойстве природ, так что мы должны в непоколебимости исповедовать веру, что Слово Божие, [которое] в Троице, воплотилось (то есть "стало плотью")». Далее он нападает на всех тех еретиков, которые учат о разделении во Христе. Если, он говорит, действительно было бы разделение в неразрывном единстве Христа, тогда сам он не сказал бы: «Я и Отец – одно» (Ин. 10:30) или «Видевший Меня видел и Отца» (Ин. 14:9) или «Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне» (Ин. 14:11) [4, с. 173].

Как видим, армянский католикос выступает против разделения Христа, характерного для несторианства, при котором во Христе выделялось два субъекта бытия (два Сына), к одному из которых относились божественные свойства и действия, а к другому – человеческие. Это делает невозможным, в частности, для Сына Человеческого, сказать: «Я и Отец – одно» (Ин. 10:30). Далее он пишет, что во Христе никогда не было двух вещей, существующих отдельно друг от друга, как существуют, например, Петр и Иоанн: «Вы видите,

он называет себя образом, лучом, от света воссиявшим для нас; Он никогда не говорит о двух вещах, движущихся рядом или ходящих параллельными дорогами, существующих отдельно друг от друга, как Петр и Иоанн, путешествующие рядом к [той же самой] цели. Неприемлемо этих двух (Петра и Иоанна) рассматривать как одно. Что касается различных имен Господа, нашего Спасителя, то это не подразумевает множества лиц или различные природы, но Одного Господа Иисуса Христа [вместе] с плотью» [4, с. 172–173].

Продолжая библейское обоснование своего учения и опровергая разделяющее Христа диофизитство, католикос ссылается, в частности, на Ин. 3:13: «Никто не восходил на небо, как только спешивший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах»: «Итак, где был Сын Человеческий? На небесах, откуда он сошел, как сказано? Хорошо, пусть они покажут нам. Если плоть была небесной, [тогда] его невозможно назвать "Сыном Человеческим"; и если [это было] от земли и от потомков Авраама, как я смело исповедую, как тогда он был на небесах? [Это все становится понятным] если мы понимаем это правильно; то есть как неделимое единство» [4, с. 176].

Также Мандакуни подчеркивает важность отрывка из Книги пророка Исаии 35:4, где пророк предсказал, что сам Бог придет и спасет нас, а не пошлет вестников или ангелов. Вооруженный этим аргументом, он восклицает: «О, сила слова (Писания), опровергающая банды разделителей, диофизитскую ересь» [4, с. 176–177].

Ованес Мандакуни использует в своем трактате так называемую антропологическую парадигму, показывая, что человек, состоящий из различных природ духа, души и тела, тем не менее – одна природа: «Итак, если его самый близкий друг или даже он сам не может отыскать [природу] человека, сделанную единой из многих [природ], как тогда он может постигнуть Создателя, определяя невыразимую тайну Воплощения?» [4, с. 174]. Также он приводит аналогию человеческого тела: хотя в одном теле есть много членов, отличающихся по их функциям, все же близость этих многих функций и союз, в котором они существуют в теле, делают все члены одним телом и одним человеком.

Подобный подход апологии одноприродия Христа мы встречаем и в другом полемическом произведении конца V в. из трактата епископа Мовсеса Хоренаци (Моисея Хоренского) – «Книги Писем». В частности, армянский автор утверждает, что как живые существа,

составленные из многих элементов, имеют только одну природу, так и природа одного единственного существа должна быть одной.

Поэтому в отношении Воплощенного Слова надлежит говорить «одна природа». «Но если некоторые, – пишет Мовсес, – считая ответ невозможным, предполагают обратное, то есть будто надлежит говорить "две природы", то пусть они знают, что та же самая невозможность распознается [и в случае] человека, и это [видно] не только через философские категории, но также и в богодухновенном Священном Писании» [4, с. 170].

Мовсес Хоренаци уверяет своих читателей, что невозможно найти какого-либо библейского основания для учения о двух разделенных природах, и пытается поймать своих оппонентов («разделителей») в ловушку: «Мы уже сказали немного ранее, что плоть – не душа, и душа не плоть; оставим в стороне другие вещи [аргументы]. Итак, одна природа Слова – божество и другая – человечество сопоставимы или параллельны. Какую [часть] человеческой природы они выбирают – душу без духа или плоть? [Но] нет никакой нужды говорить на таком языке, если мы полагаем, что плоть и душа – одна природа» [4, с. 171].

Обращаясь к «разделителям», как он называет диофизитов, он пишет: «Почему вы любите калечить это, [предполагая] половину согласия, как будто две сущности не могли составить одной сущности?».

Трактат Мовсеса Хоренаци является очень важным свидетельством влияния монофизитской письменности на христологию ААЦ. Исследователи отмечают текстуальные сходства между трактатом Мовсеса Хоренаци и «Опровержением Халкидонского Собора» Тимофея II Элура, одного из столпов монофизитства [6, с. 23]. «Опровержение...» Тимофея II Элура в значительной части дошло до нас именно в армянском переводе.

Рассмотренные места двух полемических произведений ААЦ второй половины V в., если принять их подлинность, свидетельствуют о том, что, действительно, еще до официального осуждения Халкидона представители ААЦ выступали против диофизитства и защищали одноприродие Христа. Однако диофизитство, против которого выступали Ованес Мандакуни и Мовсес Хоренаци, было несторианского толка.

О том, что халкидонская христология ассоциировалась у армян с несторианством, говорят и другие полемические произведения из «Книги Писем».

Как отмечает С. Пантелеев, всего в «Книге Писем» Халкидонский Собор упоминается более 80 раз, и едва ли не самый частый контекст этих упоминаний – перечень еретиков, которых анафематствует ААЦ [3, с. 263]. Характерный тому пример и «Исповедание веры» католикоса Авраама I Албатанеци (607–615), которое также свидетельствует о неправильном восприятии постановлений Халкидонского Собора в ААЦ: «Анафематствует и Халкидонский Собор, и послание Льва, которые говорили о двух природах и двух ипостасях и лицах Христа после соединения» [3, с. 264].

Окончательное формирование армянской христологии, по мнению как армянских, так и западных ученых и богословов, относится к собору в Манцикерте 726 г. [1, с. 188; 2, с. 25]. Этот собор состоялся при католикосе Ованесе III Одзнеци (717–728), с которым связывается окончательное отделение ААЦ от византийской обрядовой и богословской традиции.

Библиографический список

1. Ларше Жан-Клод. Исторические основания антихалкидонизма и монофизитства Армянской Церкви (V–VIII вв.) / Ларше Жан-Клод // Богословский Вестник. – 2008. – № 7.
2. Иеромонах Оганесян Гевонд. Размышления на тему Халкидона. Армянское достояние на Святой земле [Электронный ресурс] / Иеромонах Оганесян Гевонд. – Иерусалим, 2010. – URL: <http://www.miasin.ru/files/spiritlibrary/kniga-2.pdf> (дата обращения: 24.11.2016).
3. Пантелеев С.А. Некоторые аспекты восприятия Халкидонского Собора Армянской Церковью согласно «Книге посланий» / С.А. Пантелеев // Современные проблемы изучения истории Церкви : сб. докладов междунар. конф. МГУ им. М.В. Ломоносова. – М. : 2014.
4. Саркисян Г. Халкидонский Собор и Армянская Церковь / Г. Саркисян ; пер. с англ. Е.В. Карчагина. – Эчмиадзин, 2014.
5. Garsoïan N.G. L'Église arménienne et le grand schism d'Orient / N.G. Garsoïan. – Leuven, 1999.
6. Frivold L. The Incarnation: A study of the doctrine of the incarnation in the Armenian Church in the 5th and the 6th century according to the Book of Letters / L. Frivold. – Oslo, 1981.

Иерей С.А. Лысый
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета

ПОЛЕМИЧЕСКИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ АВТОРОВ В ОТНОШЕНИИ АРМЯНСКОЙ АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ В СРЕДНЕВЕКОВЫЙ ПЕРИОД

Рассмотрены полемические произведения, направленные против армянской монофизитской христологии. Рассматривается догматическая позиция Армянской Апостольской Церкви в отношении одноприродия Христа и опровержения халкидонского диофизитства, которая становится основной причиной прекращения евхаристического общения с Православными Поместными Церквями. Приведен обзор наиболее известных произведений православных авторов средневекового периода против вероучения Армянской Апостольской Церкви, в которых анализируются вероучительные положения монофизитства и развернуто даются соответствующие опровержения, в том числе в отношении подозрений в несторианстве.

Ключевые слова: *Армянская Апостольская Церковь, монофизитство, диофизитство, православная христология.*

Priest S.A. Lysyy
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university

THE POLEMICAL WORKS OF ORTHODOX AUTHORS IN RELATION TO THE ARMENIAN APOSTOLIC CHURCH IN THE MEDIEVAL PERIOD

The polemical works against Armenian monophysite Christology are pointed out in this article. We show the dogmatic position of the Armenian Apostolic Church regarding the mono-nature of Christ and the refutation of Chalcedonian diophysitism, which becomes the main reason for the cessation of eucharistic communion with Orthodox local churches. The article provides an overview of the most famous works of Orthodox authors of the medieval period against the dogma of the Armenian Apostolic Church, in which the dogma of monophysitism is analyzed and appropriate refutations are given, including in relation to suspicions of Nestorianism.

Keywords: *Armenian Apostolic Church, monophysitism, diophysitism, orthodox christology.*

Следы полемики с представителями Армянской Апостольской Церкви (далее – ААЦ) можно увидеть уже в Постановлениях Трулльского собора 692 г. «Об особых преданиях Армянской

Церкви». Таких особенных преданий было осуждено четыре: употребление одного вина без воды для совершения таинства Евхаристии (прав. 32); обычай поставлять на церковные и священные ступени только лиц духовного происхождения (прав. 33); разрешение на сыр и яйца по субботам в великом посту (прав. 56); внесение в алтарь мирянами вареного мяса (прав. 99). Кроме того, строго осуждалось, без прямого упоминания Армянской Церкви, прибавление к Трисвятой песни слов «распныйся за ны» (прав. 81), имевшее место в литургической практике ААЦ [4, с. 261–613].

Первым полемическим произведением, направленным исключительно против армянской монофизитской христологии, в котором систематически рассматривались вероучительные положения монофизитства и развернуто давались соответствующие опровержения, явилось «Послание к армянам» Феодора Абу Курры.

Далее представлен обзор наиболее известных полемических произведений против вероучения ААЦ в средневековый период.

1. Послание к армянам Феодора Абу Курры. Феодор Абу Курра, как отмечает Ф.Г. Беневич, – «один из наиболее выдающихся христианских богословов VIII–IX вв., живших за пределами Византийской империи, но тесно связанный с византийским богословским наследием» [1, с. 199]. Дата и место его рождения точно неизвестны, предположительно это Эдесса, 750 г. Большинство ученых сходятся во мнении, что свою молодость он провел в монастыре святого Саввы Освященного, чем объясняется влияние на его богословие сочинений преподобного Иоанна Дамаскина. Был епископом города Харран (Карры). Примечательным событием его жизни было путешествие в Армению, где у него состоялись дебаты с монофизитом Нонном из Нисибина. По-видимому, отголоском этого события и явилось «Послание к армянам» [1, с. 200–203].

Послание Феодора начинается следующим вступлением: «Письмо, содержащее правильную и безупречную веру, посланное блаженным Фомой, патриархом Иерусалимским, к еретикам в Армении, продиктованное по-арабски Феодором, чье имя Абу Курра, епископам Кар, и переведенное Михаилом пресвитером и синкеллом Апостольской кафедры в Иерусалиме, кем и было послано, в котором [письме] ясно показывается, что постановление, вынесенное на соборе, созванном в Халкидоне, о вере во Христа, истинного Бога, – безупречно...» [5, с. 211].

Опираясь на Мф. 16:18 и опровергая подозрения в несторианстве, Феодор подчеркивает единство ипостаси Христа при двой-

стве природ: «Поскольку [один и] тот же – Бог и человек, ипостась совершенно одна. Будучи Богом и человеком, Он имел две природы: Божественную и человеческую. По причине бытия Богом в собственном смысле, не мог не иметь Божественную природу, по причине же бытия человеком по истине, не мог не иметь человеческую природу от рождения... Итак, истинное учение об исповедании Христа, правильно определенное собором, созданным в Халкидоне, устанавливает, что Христос – одна ипостась из Троицы, имеющая две природы: природу человеческую и природу Божественную, как мы уже сказали ранее» [5, с. 212–213].

Далее Абу Курра выступает против утверждения, что одна ипостась может иметь только одну сущность (природу): «Неверно полагать, что Христос – одна ипостась, и поэтому не может обладать [никакой] сущностью, кроме одной. Ибо [в этом случае] следует нам сказать, что эта одна природа или полностью божественная, или полностью человеческая, или же одновременно и божественная, и человеческая, или ни божественная, ни человеческая. Ведь если эта одна природа – целиком Божественная, тогда Христос – Бог, а не человек; если же эта природа одновременно и человеческая, и Божественная, то она не является природой ни Отца, ни Святого Духа, ни людей, и пусть думающему так будет предъявлено обвинение в кощунстве со всех сторон, и пусть ему будет отказано в здравом разуме. Ежели эта одна природа ни человеческая, ни Божественная, то Христос – ни Бог, ни человек» [5, с. 212].

Православный полемист говорит о том, что двойство природ Христа познается в двойстве их проявлений (свойств, действий и воль), причем это двойство не нарушает единства ипостаси Христа, как в человеке не нарушают его единства различные способности чувств: «Поскольку в вечном Сыне соединены две природы: Божественная и человеческая, Он после воплощения обладает двумя свойствами (*ιδιότης*), двумя природными действиями (*ἐνέργεια*) и двумя природными волями (*θέλησις*), потому что постижение природы не достоверно, если она не имеет все, что являет ее совершенство... Допустимо, друзья мои, чтобы она, ипостась, имела различные действия и оставалась единой. К примеру, посмотрим на Павла, могущего смотреть, слушать, говорить и рассуждать. Видение, слушание, речь и размышление – это различные действия, и из них каждое отлично от другого, однако Павел – это одна ипостась, обладающая всеми этими четырьмя действиями» [5, с. 216].

Развивая эту мысль, Феодор говорит о том, что природа является субстратом (веществом, материей – ὕλην) для соответствующих действий: «Божественная природа [Христа] была в Его ипостаси субстратом для Его Божественных деяний, которые он совершал во время своего воплощения и пребывания на земле. А человеческая природа была истинно в ипостаси вечного Сына субстратом Его человеческих деяний, которые Он творил, общаясь с людьми и живя на земле, и которые принадлежали Ему, а не всем людям» [5, с. 216].

2. *Послание патриарха Фотия к католикосу Захарии*. Вторым полемическим произведением, является «Письмо патриарха Фотия к Захарии, католикосу Великой Армении, об одном лице Господа нашего Иисуса Христа из соединения двух естеств и о православии Собора Святых Отцов в Халкидоне». Инициатива переговоров с Фотием принадлежала католикосу Захарии, который обратился к константинопольскому патриарху с предложением о воссоединении Церквей, но которого тревожили сомнения по поводу Халкидонского Собора. Послание святителя Фотия делится на две части: историческую и богословско-полемическую. Рассмотрим вторую часть Послания.

В догматической части после краткого разбора всевозможных триадологических и христологических заблуждений, начиная от Савеллия и заканчивая Евтихием, которые были осуждены на Вселенских Соборах, святитель заключает в отношении Халкидонского Собора: «Если бы они [патриархи Халкидонского Собора] уклонились от истинной веры, то они были бы отвергнуты от лица Бога и изгнаны из Святых мест, как и богоборец Израиль лишился своей славы. Ну, идите, сравним [учение] их [с учением] лишенных главы яковитов, учеников Евтихия и Диоскора» [6, с. 243].

Затем святитель Фотий опровергает монофизитское учение исходя из триадологических предпосылок: «Так как последнее [Евтихий и Диоскор] говорят, что Божество и человечество Христа есть одно естество, и что лицо и естество одно и то же, по истине у них и нет Троицы, ибо раз естество Троицы одно, как и есть в самом деле, то и лицо одно, и вот они оказываются единомышленниками Савеллия, Петра Валяльщика и Иоанна Майрагомского. Затем спрашивается, если одно и то же есть лицо и естество, то соответственно с нашим безумием, не три ли и естества, как три суть лица у Святой Троицы?» [6, с. 244].

Далее святитель подчеркивает, что отцы Халкидонского Собора, исповедуя соединение двух естеств в одну ипостась и одно лицо, осудили Нестория: «Эти четыре патриарха [римский, константинопольский, антиохийский и иерусалимский], вместе с 630 епископами, завещали веру и исповедание трех Святых Соборов, провозгласили, что Единородный Бог Слово, Господь Наш соединен из двух естеств, совершенен Божеством и совершенен человечеством, равен Богу по Божеству и равен нам по человечеству, Он же Сам Един Господь Иисус Христос. Два естества они признали соединенными в одной ипостаси и в одном лице, чтобы замкнуть уста Нестория, Феодора и Диоскора» [6, с. 244–245].

Далее повествование от первого лица прерывается и говорится о том, что в 311 г. армянского летоисчисления (862–863 гг.) патриарх Фотий послал Никейского архиепископа Ваана [Иоанна] в Армению к католикосу Захарии. В Ширакаване был собран многочисленный собор епископов и монахов в присутствии полководца армян Ашота. На этом соборе Никейский епископ произнес речь, изложение которой занимает оставшуюся часть Послания.

Помимо общих триадологических исповеданий и словословий в этой речи есть отдельные высказывания о единении двух естеств в одну сложную ипостась: «Вневременный, неопикуемый Бог воплотился и вочеловечился, чтобы быть Посредником между Богом и людьми, почему Он и есть действительно Бог совершенный от Отца и человек совершенный от Девы, без матери наверху и без отца внизу, Единый Сын из двух совершенных естеств, смешанных и соединенных; по естеству Чудный и Преславный и Недостигаемый по единении в одну сложную ипостась и в одно сложное лицо...» [6, с. 253].

Также в Послании святителя Фотия к Захарии приводятся анафематизмы Ширакаванского собора, направленные в защиту диофизитского учения и Халкидонского Собора, где, в частности, говорится: «Если из-за человекоугодия или любостыжания (кто-либо) не проклинает того, кто Халкидонский Собор и его последователей признает врагами и противоборниками установленного Апостольского и Пророческого предания или завета трех Святых Соборов, таковой да будет проклят» (13 анафем.) [6, с. 251–252].

3. *Обличительные слова против армян преподобного Никиты Стифата.* Наиболее обширным полемическим сочинением, направленным против вероучения и обрядовой традиции ААЦ, является «Корпус обличительных слов против армян преподобного Никиты Стифата» (1005(1015)–1090).

Всего корпус насчитывает пять слов по следующей тематике:

1) Первое слово – опровержение армянской монофизитской христологии и традиции праздновать Рождество и Крещение Господа в один день;

2) Второе слово – критика армянского миропомазания, изложение учения о пентархии патриархатов, вне которой пребывает АЦ;

3) Третье слово – о Трисвятой песне;

4) Четвертое слово – опровержение отдельных обрядовых традиций АЦ, в том числе неиспользование «просфор, замешанных женщинами», отказ от чина теплоты, опущение песни Богородицы в ежедневных богослужениях и др.;

5) Пятое слово – о неправомерности использования опресноков при совершении литургии.

Исходя из этого, круг вопросов полемики с представителями ААЦ постепенно расширяются, и акцент перемещается с сугубо догматической, христологической составляющей на обрядово-литургическую.

В Первом обличительном слове против армян преподобный Никита Стифат излагает концепцию, согласно которой монофизитская христология ААЦ связана с литургической практикой праздновать Рождество и Крещение Христовы в один день. Отсюда, на основании свидетельства отцов раздельного празднования Рождества и Крещения, а также общих антимонафизитских аргументов православный полемист пытается доказать православность диофизитской христологии.

Как замечает игумен Дионисий (Шленов), для своего сочинения Стифат пользуется двумя святоотеческими источниками – 47 главой «Изложения православной веры» преподобного Иоанна Дамаскина и 38 словом на Богоявление святителя Григория Богослова. Причем преподобный Иоанн ни разу не упоминается по имени, поскольку он не признавался армянскими богословами, а святитель Григорий назван по имени семь раз в сопровождении хвалебных эпитетов [3, с. 49].

Приведем наиболее яркие высказывания преподобного Никиты Стифата из его Первого обличительного слова, которое с точки зрения важнейших, христологических вопросов полемики представляет наибольший интерес.

В самом начале Слова Стифат достаточно резко обвиняет армян в ереси – «слиянии двух природ во Христе» и далее, для того, чтобы перейти к «великому среди богословов и известнейшему Григорию для растерзания таковой ереси», пишет: «Потому и два праздника Христа, а именно Рождество и Божественные Светы, как две Его

природы, смешивая их, будто бы являющиеся одним и не содержащие по образу отличия никакого расстояния между собой, они одновременно без разумения торжественно совершают их вместе и ставят во главе праздника отца богослова [Григория] – якобы согласного, по их мнению, с их безумием и [способом] празднования» [3, с. 92].

Цитируя преподобного Иоанна Дамаскина и выступая против монофизитского учения об одной сложной природе, православный полемист пользуется аргументом двойного единосущия Христа: «Сложная природа, как говорят богословствующие о божественных предметах, не может быть единосущной ни одной из тех природ, из которых она сложена, ведь она – другое, состоя из других, как и тело, сложенное из четырех стихий, стало для нас, людей, другим из других. Ибо если по-вашему Христос после единения стал одной сложной природы, то Он из простой природы обратился в сложение. И Он не единосущен Отцу, Который прост по природе, ни Матери. И таким образом Он не будет известен ни как Бог, ни как человек, будучи не единосущен им» [3, с. 93].

Также преподобный Никита Стифат использует очень важный довод Дамаскина в опровержение антропологической парадигмы – почему в отношении людей (Петра и Павла) можно сказать «одна природа», а в отношении Христа – нет: «Так, если и одна природа у Петра и Павла, которая состоит из души и тела, как сказано, но одна ипостась и другая. Одно лицо Петра и другое – Павла, у которых при различии ипостасей общий вид, усматриваемый в одной природе. Так вот, мы должны называть и исповедовать во Христе и Боге нашем две природы и одну ипостась. Ведь невозможно допустить общий вид по отношению к таковому единению, поскольку Христос другим не является, и не был, и никогда не станет иным, из Божества и человечества» [3, с. 94–95].

Как и в письме святителя Фотия к католикосу Захарии, у Стифата встречаются высказывания, направленные против ереси теопаскизма (гл. 10, 11), однако, как следует из 8 анафематизма Манцикертского собора, ААЦ были чужды подобные взгляды.

Вторая часть сочинения преподобного Никиты посвящена опровержению совместного празднования двух господских праздников и опирается исключительно на 38 слово святителя Григория Богослова, которое, по мнению многих ученых, является первым подтверждением самостоятельного празднования Рождества Христова в Константинопольской Церкви [2, с. 247].

В заключение Слова преподобный Никита еще раз связывает раздельное празднование Рождества и Крещения с диофизитской христологией: «Что скажешь? Узнал ли ты из слов божественного

этого отца, что здесь он говорит только о Рождестве Христовом, торжественно отмечая его, а не о празднике Крещения? Увидел ли ты, как, различая и отделяя их друг от друга, он в своей речи уясняет, что один праздник Рождества Христова так же, как и одна природа Его человечества, а праздник Крещения другой так же, как и другая природа Его Божества? Итак, узнай на основании этого и две природы Христа, одну и другую, сошедшиеся друг с другом, по ипостаси соединенные в едином и том же самом Христе» [3, с. 101–102].

Анализ наиболее известных произведений средневекового периода показывает, что православные полемисты постоянно подчеркивали отличие Халкидонского диофизитства от диофизитства Нестория, отстаивая ту истину, что одна ипостась Христа являет две природы. В своем утверждении отцы Православной Церкви исходили из двух основных посылок: принцип двойного единосущия Христа – только признание двух природ во Христе являет Его единосущие как людям, так Отцу и Духу (Феодор Абу Курра); триадологическое основание – принцип «одна ипостась – одна природа», проецируемый на триадологию, приводит к тритеизму, признанию во Святой Троице трех природ (святитель Фотий Константинопольский).

Библиографический список

1. Беневич Ф.Г. Феодор Абу Курра : в 2 т. Т. 2 / Ф.Г. Беневич // Антология восточно-христианской богословской мысли. – М. ; СПб., 2009.
2. Игумен Дионисий (Шленов). Празднование Рождества и Крещения согласно древним свидетельствам и памятникам полемической письменности середины XI века / Игумен Дионисий (Шленов) // Богословский Вестник. – 2009. – № 8–9.
3. Преподобный Никита Стифат. Первое обличительное слово против армян / Преподобный Никита Стифат // Богословский Вестник. – 2008. – № 7.
4. Правила Святых Апостолов, Святых Соборов, Вселенских и Поместных, святых отцов с толкованиями [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselenских-soborov-s-tolkovanijami/
5. Феодор Абу Курра. Послание к армянам : в 2 т. Т. 2 / Феодор Абу Курра ; пер. Ф.Г. Беневича // Антология восточно-христианской богословской мысли.– М. ; СПб., 2009.
6. Святитель Фотий Константинопольский. Письмо к Захарии, католикосу Великой Армении [Электронный ресурс] / пер. с армян. Н. Марра // Православный палестинский сборник. – URL: <http://predanie.ru/lib/book/68568/#toc3> (дата обращения: 22.03.2017).

*Т.С. Оленич
доктор философских наук,
профессор кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета;
В.А. Шевченко,
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета,
Ю.А. Бiryukova,
кандидат исторических наук,
доцент кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета*

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОГО ВОЕННОГО ДУХОВЕНСТВА В ПЕРВУЮ МИРОВУЮ ВОЙНУ. СВЯЩЕННИКИ НА ФРОНТАХ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

Рассмотрены иерархия военного духовенства, количество священнослужителей в пехотной дивизии, их количественное распределение по подразделениям императорской армии. Представлены работа духовенства по духовному укреплению кадровых войск, резервистов, противодействие революционной пропаганде, призывы взбунтовавшихся частей к покаянию. Освещены отношения духовенства и офицерского корпуса, так как отношения священников и офицеров были не всегда мирными, имели место частые конфликты, а также отношение военного духовенства к свержению монархии и двум революциям. Проанализированы сложности несения пастырского служения в армии, изменения в характере священника после длительного служения в армейских подразделениях.

Ключевые слова: *мировая война, военное духовенство, христолюбивое воинство, пастырское служение, революция.*

*T.S. Olenich,
doctor of philosophical sciences,
professor of the department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university;
V.A. Shevchenko
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university;
Y.A. Biryukova
candidate of philosophical sciences,
associate professor of the department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university*

ACTIVITIES CARRIED OUT BY THE RUSSIAN MILITARY CLERGY DURING THE FIRST WORLD WAR. PRIESTS ON THE FRONTS OF WORLD WAR I

The hierarchy of military clergy, the number of priests in the infantry division, their quantitative distribution within the military units of the imperial army is considered in the article. The work of the clergy for the spiritual strengthening of cadre troops, reservists, opposition to the revolutionary propaganda, calls for rebellious units to repentance is investigated. The relations between the clergy and the officer corps are highlighted, since they were not always peaceful, there were frequent conflicts. The difficulties of performing the liturgy in the army, changes in the character of the priest after a long service in the army units are analyzed. The attitude of the military clergy to the overthrow of the monarchy and two revolutions is highlighted.

Keywords: world war, military clergy, Christ-loving army, the liturgy, revolution.

Начало Первой мировой войны для России не предвещало той страшной катастрофы, которая разразилась в 1917 г. Высокий патриотический подъем в русском обществе, казалось, подтверждал осознание народом целей войны. Первые успехи русской армии на фронте, а также наличие мощных союзников повышали веру в победу и надежду на скоротечность войны.

Военное духовенство вступило в войну вместе со всей армией. Как и в прежние времена, военные священники приступили к исполнению своих обязанностей на фронте. Перед отправкой на фронт они служили в полках напутственные молебны. Для людей, которые отправлялись жертвовать собой, это было важным ритуалом, укрепляющим боевой дух и дисциплину [1]. С началом мобилизации кадровые полки русской армии стали сосредотачиваться вдоль границ с Германией и Австро-Венгрией. Полковые священники последовали вслед за своими частями, имея при себе все необходимое для проведения богослужений в полевых условиях.

В обычной пехотной дивизии военного времени (четыре пехотных полка и приданные части) на передовых позициях насчитывалось четыре полковых священника, двое госпитальных или лазаретных и священник артиллерийской бригады, то есть семь священнослужителей. Один из них назначался старшим, благочинным дивизии [2]. Несмотря на специфические трудности и характер новой войны, служение военных пастырей не утратило своего значения. Более того, несравнимые с прошлыми войнами психологические нагрузки на солдат, а также невиданное ранее количество убитых,

раненых и увечных потребовали от священника особой энергии и сил для служения в действующей армии. В сложившейся обстановке военный пастырь просто обязан был становиться подвижником для того, чтобы просто исполнять свои обязанности должным образом. Далеко не все представители военного духовенства были способны к такому служению в силу человеческого фактора. Сразу же возникла острая нехватка священников на фронте, которая часто приводила к тому, что в военную среду поступали и неподготовленные должным образом кадры, которые определялись к служению епархиальными архиереями. Однако масштабность новой войны оказалась неожиданной даже для специалистов. Примером тому может служить катастрофическая ошибка в предвоенном планировании материально-технического обеспечения русской армии. Так, количество боеприпасов, заготовленное военным министерством накануне войны, оказалось на порядок меньшим, чем требовала суровая действительность.

Начальный период Первой мировой войны характеризуется участием в ней кадровых войск, которые получали должную военную подготовку еще в мирное время. Кадровая русская армия, вступившая в войну, представляла собой хорошо обученную, сплоченную и стойкую силу. Несмотря на имевшиеся в армии нестроения, свойственные русской военной системе, она вполне могла считаться одной из сильнейших в Европе. Боевой дух и дисциплина войск были на высоком уровне. Поэтому, несмотря на сложности военного времени, служение военного духовенства заключалось в рамках обязанностей, установленных выработанными инструкциями. В 1914 г. военным священникам не приходилось тратить силы на мотивацию, увещание и вразумление нижних чинов. Случаи проникновения в войска революционной пропаганды имели место и в начале войны. Но такие случаи были скорее исключительными и не имели серьезных последствий. Командованию их удавалось быстро пресекать. По штату в каждом полку находилось по одному православному священнику и церковнику, которые были обязаны проводить богослужения, исповедовать и причащать раненых, хоронить и отпевать погибших, а также извещать родственников о гибели. Также священники были при штабах корпусов, армий и фронтов. Своя церковь имени праведного Николая (Кочанова) в годы Первой мировой войны имела и при штабе Верховного главнокомандующего [1].

Следует отметить, что длительное служение в военной среде иногда сказывалось на полковых священниках, приобретавших некоторую воинственность. Довольно часто военный священник в решительную минуту боя с поднятым в правой руке Крестом воодушевлял солдат продолжать сражение [2]. Среди многих подобных примеров можно назвать подвиг полкового священника 106-го Уфимского пехотного полка Василия Нименского в бою 4 (17) августа под Шталлупененом или подвиг полкового священника 119-го пехотного Коломенского полка 30-й пехотной дивизии 4-го армейского корпуса Андрея Пашина. Такие действия священников в русской армии признавались русским обществом и Церковью, как героические и достойные подражания. Также выдающимся историческим примером подобного участия священнослужителя в атаке является пример иеромонаха Иоанникия (Савинова), имевший место в Крымскую войну [2].

Специфика служения военного духовенства на фронтах Первой мировой войны. Первая мировая война по своей масштабности резко отличалась от всех военных конфликтов, в которых участвовала Российская империя. До 1939 г. она носила название «Великая война». Накопившиеся в европейской политике противоречия вылились в крупнейшее за всю предыдущую историю противостояние держав. Число вовлеченных в конфликт государств, а также территориальный разброс военных действий могут сравниться лишь с эпохой Наполеоновских войн. Однако, по количеству задействованных людских и материальных ресурсов, а также по величине понесенных участниками потерь, Первая мировая война значительно масштабнее. Особым характерным отличием данной войны стал и резкий скачок в развитии науки и техники в начале XX в. Кроме этого, уровень развития промышленности создал условия для оснащения армий-участниц колоссальным количеством новых средств уничтожения. Первая мировая война стала конфликтом, в котором впервые были широко применены авиация, бронетехника, химическое оружие. Насыщенность войск скорострельным оружием, тяжелой артиллерией, новыми средствами связи кардинально изменили тактику и стратегию ведения боевых действий.

Важной особенностью Первой мировой войны для России стала ситуация, при которой кадровые войска, вступившие в войну, понесли уже на начальном ее этапе чрезвычайно высокие потери в живой силе, и особенно в командном составе [3, с. 27]. Данные

потери восполнить было чрезвычайно тяжело, особенно учитывая сжатые сроки, диктуемые обстановкой на фронтах. Вместо большого числа убитых и раненых кадровых солдат на фронт стало поступать пополнение, которое набиралось главным образом из крестьян. Для любого штатского человека призыв на войну является тяжелым испытанием. Для крестьянина, живущего напрямую от результата своего тяжелого труда, подобный призыв чрезвычайно болезнен. Для такого призыва становится важным четкое осознание целей войны. Объяснить простому человеку тонкости европейской политики и смысл войны было очень трудно, особенно тогда, когда прямой угрозы для своей семьи от наступающего противника не видно (фронт держался далеко от Центральной России). В такой ситуации участие в войне, особенно учитывая изматывающий характер позиционных боев, становится для солдата-крестьянина, оторванного от работы и семьи, чрезвычайно тяжелым. Солдаты становились сочувствующими к любому агитатору, обещающему мир. Революционной пропаганде сопутствовали и тяжелые последствия отступлений русских армий в 1915 г. Возникший снарядный голод и успехи противников (особенно Германских войск) сильно подорвали наступательный дух в войсках.

Все эти перечисленные трудности касались и военного духовенства. Как отмечалось выше, в начале войны священнику не приходилось особенно мотивировать солдат к исполнению долга и верности присяге. Пастырь мог ограничиться и без того тяжелыми обязанностями, свойственными его должности в полку. Следует добавить, что казарменный режим, где все – и христианская мораль, и религиозные беседы, и исполнение обрядов – имело характер официальный, обязательный, часто принудительный, не мог создать надлежащего настроения [4, с. 105].

С ростом моральной усталости войск и активности на фронте революционных агитаторов военному священнику становилось сложнее [3, с. 49]. Его паства все больше недоумевала о целях войны. Разъяснения, исходившие от командования, были, зачастую, слишком примитивны. Одних горячих призывов солдатам становилось мало. В то же время в русском офицерстве особенно было не принято информировать нижних чинов о политических целях войны. Это считалось вредным и даже опасным. Да и для офицера политика считалась недостойной. Он, по укоренившимся воззрениям того времени, должен был лишь знать свой долг. Естественно, многие

солдаты смотрели на полкового священника, как на авторитетное лицо, могущее ответить на сомнения в душе. Задача отстаивания государственной позиции и политического информирования не свойственна духовенству. Священник мог мотивировать солдат скорее призывами к христианскому терпению, верности монарху, как Божию помазаннику, и данному на присяге обещанию. Однако, и это было не всегда эффективно. Подобные усилия священника могли найти отзыв только в действительно верующих душах солдат, живущих по евангельским принципам. Другие люди, не получая ожидаемого ответа, наоборот, все больше теряли доверие к словам своего священника. Авторитет пастырей в армии заметно снижался. Особенно на фоне того, что многие священники не обладали даром слова и особенным горением духа. Генерал Деникин так охарактеризовал деятельность военного духовенства в Первую мировую войну: «Духовенству не удалось вызвать религиозного подъема среди войск. В этом, конечно, оно несколько не виновато, ибо в мировой войне, в которую была вовлечена Россия, играли роль чрезвычайно сложные политические и экономические причины, и не было вовсе места для религиозного экстаза... Как бы то ни было, в числе моральных элементов, поддерживающих дух русских войск, вера не стала началом, побуждающим их на подвиг или сдерживающим от развития впоследствии звериных инстинктов» [4, с. 105–106].

События конца войны выдвинули перед военным священством новые, титанические по сложности задачи. Всеобщий упадок духа в армии, снижение авторитета монаршей власти, разлагающее действие революционной пропаганды резко затруднили работу священников с военной паствой [3, с. 30–31].

Военное духовенство в революционных событиях 1917 года. 1917 год в истории участия России в Первой мировой войне стал своеобразным барьером, перейдя через который государство и армия (по мнению большинства специалистов) смогли бы добиться победы. Конечно, история не приемлет сослагательного наклонения. Однако большинство фактов и динамика противостояния говорят о том, что армии Германии и Австро-Венгрии держались из последних сил. Исторический конец войны также подтверждает то, что и без участия России победа досталась Антанте. К сожалению, 1917 год, на который возлагались победные надежды, стал годом чрезвычайной трагедии для России.

Русская армия, перенесшая тяжелые последствия Великого отступления, материально-технических проблем и упадка боевого духа, все же держала фронт. К концу 1916 – началу 1917 г. военному ведомству удалось наладить поставку боеприпасов, винтовок, пулеметов и прочего снаряжения. Факты говорят о том, что военная промышленность России, многократно увеличив объемы производства, сумела наполнить армию всем необходимым для ведения войны. Например, количество броневых автомобилей в русской армии стало самым большим среди всех воюющих сторон. Следует отметить, что запасов военного имущества, подготовленного для военной кампании 1917 года, хватило на всю Гражданскую войну, Советско-польскую войну, а также на оснащение Рабоче-Крестьянской Красной Армии (РККА) вплоть до конца 20-х гг. [5, с. 77–79].

Гораздо хуже обстояло дело с моральным состоянием Императорской армии. Перенесенные поражения, активность подрывной агитации на фронтах, а также общая усталость войск, сопряженная с недопониманием целей войны основной массой нижних чинов, критически подорвали дух армии. Вера в победу стремительно уменьшалась, а недовольство продолжением войны все возрастало даже в действующей армии. Еще хуже ситуация складывалась в запасных частях, которые представляли собой огромное количество мобилизованных и вооруженных людей, ожидавших отправки на фронт, как страшного бедствия. Усугубляла положение и острая нехватка офицеров, а также упавший профессионализм командиров, которые часто поступали на фронт наскоро обученные, без должной подготовки и военного образования.

Разразившиеся события Февральской революции 1917 г. были во многом закономерны, ибо ситуация стремительно выходила из-под контроля. Отречение Императора и Февральскую революцию 1917 г. русское общество восприняло или спокойно, или одобрительно. Не было исключением и русское духовенство [6, с. 64–68; 7, с. 132–135]. Нет известных примеров широкого недовольства или явного несогласия с ходом революционных событий. Однако известны примеры положительного отношения к революционным событиям и военных священников. Историк М.А. Бабкин приводит документы, подтверждающие одобрение представителями военного духовенства перемен в обществе, случившихся в феврале 1917 г. Важным событием стал II Всероссийский съезд военного и морского духовенства, состоявшийся в июле 1917 г. в Могилеве под

председательством Георгия Шавельского. По сути, съезд занял весьма лояльную позицию к Временному правительству и произошедшей революции. Положительным достижением Съезда можно считать резолюцию, наказывавшую готовящемуся Собору Русской православной церкви поддерживать «друзей и защитников Церкви» из «разных политических партий», а не примыкать к какой-либо социалистической партии, как настойчиво предлагал участник Съезда, будущий обновленец Александр Введенский [8].

Следует констатировать, что разобраться в ситуации понастоящему, а также смело поднять пастырский голос против наступавшего хаоса и беззакония русское военное духовенство не могло. Впрочем, как и приходское духовенство. Причин этому много, как объективных, так и субъективных.

После Февральской революции 1917 г. престиж священнослужителей, как военных, так и приходских, стал катастрофически падать. В 1917 г. около 25 священников из 36 служивших на Балтийском флоте было изгнано матросами [9, с. 115]. Случались и убийства священников в войсках и на флоте. Одним из первых убитых был благочинный 185-й пехотной дивизии священник Николай Петровский. Историк А.А. Кострюков пишет: «Как известно, русское христоролюбивое воинство в 1917 г. за несколько месяцев перестало быть не только "христоролюбивым", но и "воинством". Известный приказ Петроградского совета рабочих и солдатских депутатов № 1 послужил толчком к развалу армии. Хотя Временное правительство и продолжало содержать военных священников и призывать к продолжению войны до победы, оно при этом боялось сильной армии и тратило огромные средства на агитаторов, призывавших солдат не слушать "попов и офицеров", а разъезжаться по своим деревням делить господскую землю. И это, конечно же, не могло не сказаться на положении военного духовенства» [10].

Военному духовенству в сложившейся ситуации становилось все труднее воздействовать на свою паству. Разложение боевых частей достигало ужасающего масштаба. Проповедник 3-й армии протоиерей Иоанн Голубев в своём отчёте летом 1917 года пишет: «В настоящее время, прежде чем приступить к проповеди, приходится сначала приласкать всех и лаской согреть сердца их любовью к себе и ко всему, и тем хотя бы отчасти войти в доверие своих слушателей; при этом и в выражениях своих стараешься быть крайне осторожным: до 20 мая, например, во многих воинских частях армии

нельзя было произносить в каком бы то ни было смысле: победа, начальство, подчинение и дисциплина, ибо вся аудитория разойдется с криками: долой, вон его, провокатор, буржуй, поп-кровопийца, паук, арестовать его и т.д.» [9, с. 116]. Солдаты были готовы слушать священника только на современные политические темы: про права, волю, свободу, мир без аннексий и контрибуций, а также раздел помещичьей земли. Малейшие отклонения от данных тем в сторону исполнения долга были очень рискованны для проповедника. Священник 113-й бригады государственного ополчения уведомлял весной 1917 г. Синод: «В марте вход священнику с беседами в роты стал невозможен, оставалось только молиться в храме. Богомольцев вместо 200-400 человек стало 3–10 человек. Не редкость при случайной встрече были насмешки и хулы по адресу священника и офицера» [11, с. 90–100].

Хотя голос пастырей в 1917 г. в основном смолк, иногда духовенству удавалось повлиять на обстановку. Показателен случай с иеромонахом Тихоном (Шараповым) – будущим архиепископом, также принявшим мученическую кончину. В 1917 г. иеромонах Тихон служил в 177-м Изборском полку, который также был разложен пропагандой. Будущий архипастырь сумел добиться покаяния от солдат, ставших пренебрегать службой. Пастырем было основано «Братство Христа Спасителя», целью которого было религиозное и нравственное просвещение «в духе Христова Евангелия». Председателем и его товарищами стали воины, в основном прапорщики и нижние чины, секретарем – полковой пастырь иеромонах Тихон (Шарапов) [10]. К сожалению, это был один из единичных случаев успешной деятельности.

В таком тяжелом положении военное священство оставалось в армии вплоть до ее расформирования в 1918 г.

Библиографический список

1. Пахалюк К. Православное духовенство на защите империи [Электронный ресурс] / К. Пахалюк. – URL: <http://hero1914.com/pravoslavnoe-duhovenstvo-na-zashhite-imperii/> (дата обращения: 01.01.2013).

2. Протоиерей Бирюков Г. Военное духовенство в боях за Восточную Пруссию (1914–1915 гг.) [Электронный ресурс] / Протоиерей Г. Бирюков. – URL: <http://rusk.ru/st.php?idar=114489> (дата обращения: 01.01.2013).

3. Кострюков А.А. О некоторых условиях служения военного духовенства в годы Первой мировой войны / А.А. Кострюков // Вестник ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. – 2005. – № 1.

4. Деникин А.И. Очерки русской смуты. Крушение власти и армии: февраль – сентябрь 1917 года : в 5 т. Т. 1 / А.И. Деникин. – М. : Наука, 1991. – С. 105.

5. Сенин А.С. Организация снабжения русской армии вооружением и боеприпасами в годы Первой мировой войны / А.С. Сенин // XX век и Россия: общество, реформы, революции. – 2014. – № 2.

6. Бирюкова Ю.А. Проблема формирования новой модели государственно-церковных отношений после Февральской революции в решениях Донского чрезвычайного съезда духовенства и мирян 1917 г. / Ю.А. Бирюкова // Научная мысль Кавказа. – 2019. – № 1 (97).

7. Бирюкова Ю.А. Епархиальное духовенство о церковно-государственных отношениях после революции: протоиерей П.В. Верховский об основах сосуществования Церкви и советской власти / Ю.А. Бирюкова // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – 2012. – № 22.

8. Российское духовенство и свержение монархии в 1917 году : материалы и архивные документы по истории Русской православной церкви [Электронный ресурс] / сост., автор предисловия и комментариев М.А. Бабкин. – М. : Индрик, 2006. – URL: http://www.tsaarinikolai.com/tekstit/Rossijskoe_duhovenstvo_i_Monarhija_v_1917_godu.pdf (дата обращения: 01.01.2018).

9. Капков К.Г. Памятная книга военного и морского духовенства XIX – начала XX в. : справ. материалы / К.Г. Капков. – М. : Летопись, 2008. – С. 115

10. Кострюков А.А. Военные священники в сонме новомучеников и исповедников Российских [Электронный ресурс] / А.А. Кострюков. – URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/44668.htm> (дата обращения: 23.07.2012).

11. Андреева Л. Процесс дехристианизации в России и возникновение квазирелигиозности в XX веке / Л. Андреева // Газета «Община XXI век» – 2003. – № 6, 7.

Н.А. Узунян
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета

АРХИМАНДРИТ ЕФРЕМ СВЯТОГОРСКИЙ – ВЕЛИКИЙ МИССИОНЕР СОВРЕМЕННОСТИ

Представлено краткое жизнеописание архимандрита Ефрема Святогорского, а также его книги, переведенные на русский язык. Приведены сведения об основанных архимандритом Ефремом Православных монастырях и о странах, где эти обители расположены. Также представлено сравнение жизни архимандрита Ефрема с опытом подвижнической жизни святых людей. Изложены разные методы миссионерской деятельности на примере проповеди святых православных людей. Подчеркнуто подобие письменных творений архимандрита Ефрема творениям святых отцов.

Ключевые слова: архимандрит Ефрем Святогорский, архимандрит Ефрем Филофейский, архимандрит Ефрем Аризонский, архимандрит Ефрем Морайтис, Иосиф Исихаст, Святая Гора Афон, миссионерство, святые отцы, США, Аризона.

N.A. Uzunyan
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university

ARCHIMANDRITE EPHRAIM OF HOLY MOUNTAIN – THE GREAT MISSIONARY OF OUR TIME

A brief biography of Archimandrite Ephraim of Holy Mountain is presented. Archimandrite Ephraim's translated into Russian books are listed. The number of Orthodox monasteries, founded by Archimandrite Ephraim, and countries, where these monasteries are located, are indicated. The life of Archimandrite is compared with the experience of the ascetic life of various Saint People. The different methods of missionary activity are shown by the example of the preaching of Holy Orthodox people. The similarity of written works between Archimandrite Ephraim and Holy Fathers is described.

Keywords: Archimandrite Ephraim of Holy Mountain, Archimandrite Ephraim of Philotheou, Archimandrite Ephraim of Arizona, Archimandrite Ephraim Moraitis, Joseph Hesychast, Holy Mountain Afon, missionary, Holy Fathers, USA, Arizona.

В наше время, несмотря на небольшое количество Духоносных наставников и подвижников благочестия, на небосклоне Вселенской Православной Церкви сияет удивительный источник душе-

спасительных знаний о пути духовной жизни, дивный подвижник, проповедник покаяния, достопочтенный старец, Апостол молитвы, великий миссионер современности – архимандрит Ефрем Святогорский (Святогорец).

Архимандрит Ефрем также известен как Ефрем Филофейский, Ефрем Аризонский, Иоаннис Мораитис.

Многие старцы нашей Русской православной церкви в последние годы покинули нас: архимандрит Кирилл (Павлов), архимандрит Венедикт (Пеньков), архимандрит Наум (Байбородин) и др. Но архимандрит Ефрем Промыслом Божиим здравствует и поныне, совершая аскетические подвиги, принимая паломников, имея множество учеников по всему миру, за которых старец молится с воздыханиями и слезами.

Масштаб его личности настолько велик в сегодняшнем православном мире, насколько он прискорбно недооценен. Немногие знают об этом удивительном священнослужителе, немногие читали его Богодухновенные труды, совершенно подобные творениям святых отцов древних веков.

Обозревая жизненный путь архимандрита Ефрема Филофейского, читая его мудрые и душеполезные труды, неоднократно слыша о многочисленных случаях исцелений людей от болезней по молитвам старца, можно прийти к выводу о святости этого современного нам греческого подвижника благочестия.

Его учение о молитве и покаянии многогранно и достойно внимательного исследования: во всем следуя святоотеческой традиции, архимандрит Ефрем Аризонский вносит нечто самобытное, присущее стилю его проповеди и образу молитвы, устоявшейся в братстве его великого учителя – приснопамятного старца Иосифа Исихаста.

Жизнь Иоанниса Мораитиса с самой ранней его юности восходит к этому местночтимому святому земного удела Божией Матери, Святого Афона – к преподобному Иосифу Исихасту.

Архимандрит Ефрем Святогорский со всей мощью своего молитвенного опыта не возник сам по себе из неоткуда: он имеет преемственность от своего незабвенного учителя, мудрость которого почерпнул сполна и измлада.

Трогательную встречу с отцом Иосифом в 1947 г. описывает сам отец Ефрем в своей книге «Моя жизнь со старцем Иосифом»: «На закате мы, наконец, причалили к пристани Святой Анны. Мертвая

тишина, нет ни одного человека. Старец не знал, что я должен приплыть. Тогда там не было телефонов, чтобы сообщить об этом. Вдруг вижу, как один батюшка с торбочкой и палочкой спускается вниз. Это был отец Арсений. Как только я его увидел, так подбежал, положил земной поклон и благоговейно поцеловал его руку.

– Благословите, батюшка.

– Не ты ли Яннакис из Волоса?

– Да, старче. Но откуда вы меня знаете?

– Старец Иосиф знает это от честного Предтечи. Он ему явился сегодня ночью и сказал: "Я тебе привел одну овечку. Помести ее в свою ограду"» [1].

Великий святой, Креститель Господень и Предтеча Иоанн, проповедник покаяния, особым Промыслом Божиим связывает 19-летнего Иоанниса Морайтиса (так в миру звучали имя и фамилия будущего архимандрита Ефрема) с уже преуспевшим учителем молитвы и покаяния, со старцем Иосифом Исихастом, у которого к тому времени было много учеников, ставших впоследствии игуменами Святой Горы Афон.

С той поры и начался великий монашеский путь отца Ефрема.

Иосиф Исихаст был строгим подвижником, великим деятелем умной молитвы Иисусовой. Его поучения во многом сводились к необходимости непрерывного призывания имени Иисуса Христа, соединенного с добродетелью трезвения, что в целом есть некая квинтэссенция молитвенно-аскетического опыта.

Так он описывал этот путь в одной из своих душеполезных книг, посвященных монашеству: «Когда трудишься, постоянно читай Иисусову молитву или устами, или умом. Когда ты ее постоянно читаешь устами, впоследствии ум привыкает произносить ее внутренней речью. Затем ум опускает ее в сердце. Там уже – труд и дело трезвения: удерживать там ум силой без образов, чистым, внимающим только обращению молитвы внутри сердца посредством вдоха и выдоха.

Тогда ум, не успевая образовать помысел парения, со временем – благодатью молитвы – очищается. И не наслаждается больше лукавыми помышлениями, и не хочет оставаться совершенно праздным. Но весь воспламеняется в помышлении о Божественном имени и в любви к Спасителю Христу.

Итак, усердно занимайся, дитя мое, этим божественным тайным делом, и душа твоя станет раем прежде, чем выйдет из тела» [2].

На протяжении 12 лет длилось самоотверженное послушничество отца Ефрема старцу Иосифу, во время которого будущий проповедник вбирал в себя всю глубину аскетического опыта своего наставника.

Впоследствии, в 1973 г., став игуменом монастыря Филофей, отец Ефрем Филофейский начал возрождать Афонские обители, передавая из поколения в поколение опыт подвижнической мудрости, утверждая практику и устав своего преподобного учителя.

В это же время у архимандрита Ефрема Святогорского появляются ученики, которым он благословляет также возрождать Афонские монастыри с уставом преподобного Иосифа Исихаста.

Сам старец Ефрем по причине болезни отправляется в Канаду и США, где сначала проходит лечение, а затем духовно окормляет греческие диаспоры.

Так началось служение архимандрита Ефрема Аризонского на Американской земле, где в конечном итоге по благословию священноначалия ему суждено было обосноваться с целью утверждения там новых монастырей и возрождения православия, находящегося в США к этому времени в глубоком кризисе и упадке.

Первым монастырем, основанным архимандритом Ефремом в США в 1989 г., был женский монастырь Рождества Божией Матери в городе Саксонбурге, штат Пенсильвания [3].

Одной из самых главных вех в служении этого периода является основание архимандритом Ефремом в 1995 г. обители в честь преподобного Антония Великого в пустыне штата Аризона, где отец Ефрем поселился и пребывает и поныне [4].

Из письменного наследия на русский язык переведены четыре книги с трудами, написанными Ефремом Святогорским:

1. Моя жизнь со старцем Иосифом.
2. Искусство спасения.
3. Отеческие советы.
4. Жемчужины подвижнической мудрости. Главы о молитве и послушании.

24 июня 2018 г. Архимандриту Ефрему исполнилось 90 лет. В последние годы подвижник принял на себя подвиг молчания, и, нечасто выходя из келии, он все время пребывает в непрестанной

молитве, почти не отвержая уст, но молясь за тысячи людей, приходящих и обращающихся к нему со всего мира.

Вокруг монастыря Святого Антония в пустыне Аризоны (между городами Феникс и Тусон), где сейчас проживает архимандрит Ефрем Аризонский, поселяются десятки людей, желая жить вблизи своего учителя и молитвенника. Фиксируются сотни чудесных случаев исцелений людей по молитвам старца Ефрема.

Пастырской заботой и миссионерским служением Архимандрита Ефрема было основано множество Православных монастырей:

- 1) на Святом Афоне – 4 монастыря;
- 2) в Греции – 11 монастырей;
- 3) в США и Канаде – 18 монастырей;
- 4) всего по всему миру – 33 Православных монастыря.

Таково краткое описание жизни архимандрита Ефрема, таково краткое освещение плодов его подвижническо-проповеднической деятельности.

Путь Архимандрита Ефрема можно сравнить с подвижничеством нескольких величайших святых Православной Церкви: с преподобным Антонием Великим, преподобным Пахомием Великим, преподобным Сергием Радонежским, преподобным Паисием Величковским. Всех этих святых объединяет то, что они в течение своей жизни основали несколько Православных монастырей.

Преподобным Пахомием Великим, которого часто именуют основателем монашества, основано 7 монастырей. Святым Сергием Радонежским основано 10 монастырей, а его учениками – порядка 40 монастырей. Учениками учеников преподобного Сергия основано еще 50 Православных монастырей [5].

Проводя сравнение между жизнями преподобного Паисия Величковского и архимандрита Ефрема Святогорского, а также учителя отца Ефрема, преподобного Иосифа Исихаста, можно увидеть еще одно очень важное сходство. В XVIII в. умное делание моления именем Иисуса Христа пришло в упадок на Святой Горе Афон. И именно преподобный Паисий Величковский, прибыв на Гору Афон, возродил тогда на этой земле исихастскую традицию. Примерно через 200 лет история повторилась. К началу и середине XX в. святоотеческий опыт моления именем Иисуса Христа существенно умалился на Святой Горе Афон. И преподобный Иосиф Исихаст, а затем и его ученик, архимандрит Ефрем Святогорский, возродили этот опыт.

Плоды проповеднической деятельности архимандрита Ефрема видятся поистине великими. Рассмотрим некую разность в подходе к миссионерской деятельности.

У святых Апостолов, как и у некоторых других святых людей, просиявших подвигом христианской миссии, проповедь зачастую была направлена напрямую к людям. Они шли в различные страны и там активно, деятельно призывали многих людей к вере во Христа.

Из таких великих проповедников последнего времени можно назвать святителя Николая Японского, проповедовавшего в Японии, святителя Иоанна Шанхайского и Сан-Францисского Чудотворца, проповедовавшего в Китае и США, иеромонаха Серафима Роуза, проповедовавшего в США.

Но есть другой вид христианской проповеди, его выразил великий святой Русской православной церкви, преподобный Серафим Саровский, который учил следующему: «Стяжи дух мирен, и вокруг тебя спасутся тысячи» [6].

Под духом мирным, очевидно, Саровский святой понимал не просто спокойное расположение души, а наличие духовного благодатного Божественного мира от Святого Духа, который освящает не только его носителя, но и всех людей, его окружающих.

При стяжании Божественной благодати, при достижении святости таким человеком он становится источником утешения для других людей. В таком подвижнике созерцаются благородство, чистота, мудрость, дерзновение в молитвах. И люди спешат почерпнуть возможное для них благо от такого Боговдохновенного священнослужителя. И потому, где бы он ни поселился, его всюду окружают люди, стремящиеся к благочестию. И тогда такому обоженному человеку становится удобно проповедовать этим людям путь спасения, пусть покаяния и воцерковления всей своей жизни.

Итак, проповедовать христианскую веру можно как искусством слова и красноречия, активной миссионерской деятельностью, так и стяжанием обильной Божественной благодати, благорасполагающей людей к ее носителю. Но и в первом, и во втором случае необходима помощь Божия, без которой ни один проповедник не может иметь ни успеха, ни плодов.

Архимандрит Ефрем Святогорский реализовал оба вида христианской проповеди. С одной стороны, покинув по благословению Святую Гору Афон, подвижник посетил несколько стран: Грецию, США, Канаду, и в каждой из этих стран он сумел основать несколько

Православных монастырей. Также архимандритом Ефремом написано множество письменных трудов, которые просвещают многих людей, напутствуют их ко всякому благочестию и имеют широкое распространение по всему миру.

С другой стороны, мы видим, как многие люди с разных штатов США оставляют свои дома и переселяются поближе к Аризонской пустыне – той самой, где между городами Феникс и Тусон уже долгие годы пребывает старец Ефрем. Эти люди хотят почаще видеть великого старца и общаться с ним. И старец откликается на их просьбы.

Удивительным также является тот факт, что из-под руки архимандрита Ефрема вышли такие письменные произведения, которые по своему духу и глубине подвижнической мудрости весьма подобны творениям древних святых отцов прежних веков.

Вот как архимандрит Ефрем описывает достоинство молитвы для своей духовной паствы: «Цель молитвы состоит в том, чтобы соединить человека с Богом, принести Христа в сердце человека. Где действие молитвы, там и Христос со Отцом и Святым Духом – единосущная и нераздельная Святая Троица. Где Христос – Свет мира – там вечный свет мира: там мир и радость, там ангелы и святые, там веселье Царства» [7].

Мы видим прекрасную симфонию в трудах архимандрита Ефрема и созвучие его поучений с трудами таких великих проповедников молитвы, как святитель Григорий Палама, преподобный Григорий Синаит, преподобный Нил Сорский, святитель Игнатий (Брянчанинов).

Архимандрит Ефрем – последний из живущих на земле учеников приснопамятного старца Иосифа Исихаста, и тем ценнее значение его светлой личности.

Как возлюбленный ученик Господа Иисуса Христа именуется в Церкви Апостолом любви, так ученик старца Иосифа Исихаста, великий Божий служитель, миссионер и проповедник молитвы и покаяния, архимандрит Ефрем Святогорский может справедливо именоваться Апостолом молитвы.

Библиографический список

1. Архимандрит Ефрем Филофейский. Моя жизнь со старцем Иосифом [Электронный ресурс] / архимандрит Ефрем Филофейский, Аризонский (Мораитис) // Книга вторая. Жизнеописание старца Иосифа Исихаста. Глава вторая. На Святой Горе. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iosif_Isihast/moja-zhizn-so-startsem-iosifom/1_2

2. Преподобный Иосиф Исихаст. Изложение монашеского опыта [Электронный ресурс] / преподобный Иосиф Исихаст // Часть первая. Письма к монашествующим и мирянам. Глава 72. Все должно сопровождаться постоянной и непрестанной умной молитвой. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iosif_Isihast/izlozhenie-monasheskogo-opyta/1_72

3. Рожнева О. О пользе послушания и первом монастыре старца Ефрема. Беседа с герондиссой Феофано [Электронный ресурс]/ О. Рожнева. – URL: <http://www.pravoslavie.ru/96067.html>

4. Иеродиакон Никон Горохов. Монастырь во имя преподобного Антония Великого в пустыне Сонора (Штат Аризона, США) [Электронный ресурс] / иеродиакон Никон Горохов // Часть 1. История. – URL: <http://www.pravoslavie.ru/59078.html>

5. Игумен Павел Григорьев. Доклад «Монастыри, основанные Преподобным Сергием и его учениками ("Школа Преподобного Сергия")» [Электронный ресурс] / игумен Павел Григорьев. – URL: <http://oornm.ru/monastyri-osn-prep-sergiem/>

6. Иеромонах Арсений Писарев. Слово в день памяти преподобного Серафима Саровского [Электронный ресурс] / иеромонах Арсений Писарев. – URL: <https://pravoslavie.ru/44107.html>

7. Архимандрит Ефрем Филофейский. Жемчужины подвижнической мудрости. Главы о молитве и послушании. Главы об умной молитве. Главы 11–13 [Электронный ресурс] / Архимандрит Ефрем Филофейский. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Efrem_Svyatogorec/zhemchuzhiny-podvizhnicheskoy-mudrosti-glavy-o-molitve-i-poslushanii/7

Н.А. Узунян
магистрант 2-го года обучения
кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного технического университета

АРХИМАНДРИТ ЕФРЕМ СВЯТОГОРСКИЙ – АПОСТОЛ МОЛИТВЫ

Рассмотрено понятие умной молитвы, а также обоснование необходимости ее совершения православными христианами. Подчеркнуто подобие письменных творений архимандрита Ефрема Аризонского творениям святых отцов. Проведен сравнительный анализ богословия в учении об умной молитве архимандрита Ефрема Святогорского. Приведены различия в поучениях об умной молитве в творениях архимандрита Ефрема Аризонского и в учении святых отцов, а также причины этих различий. Представлен молитвенный канон архимандрита Ефрема для православных христиан, проживающих в миру.

Ключевые слова: архимандрит Ефрем Святогорский, архимандрит Ефрем Филофейский, архимандрит Ефрем Аризонский, архимандрит Ефрем Моратис, Святая Гора, молитва, Иисусова молитва, покаяние, святые отцы

N.A. Uzunyan
master student of the 2nd year
department «Orthodox culture and theology»
Don state technical university

ARCHIMANDRITE EPHRAIM OF HOLY MOUNTAIN – THE APOSTOL OF PRAYER

The concept of mental prayer is described. The substantiation of its fulfillment necessity by orthodox christians is given. The similarity of written works by archimandrite Ephraim of Arizona to the works by the holy fathers is emphasized. A comparative analysis of theology in the mental prayer doctrine by archimandrite Ephraim of the Holy Mountain has been made. The consonance of archimandrite Ephraim's thoughts to the works by the holy fathers is revealed. The differences in the teachings about mental prayer by archimandrite Ephraim of Arizona in comparison with those by the Holy fathers are explained. The prayer Canon of archimandrite Ephraim for orthodox christians living in the world is represented.

Keywords: archimandrite Ephraim of Holy Mountain, archimandrite Ephraim of Philotheou, archimandrite Ephraim of Arizona, archimandrite Ephraim Moraitis, Holy Mountain, prayer, Jesus prayer, repentance, holy fathers.

Во все времена истории Церкви среди православных христиан, стремящихся к глубине христианской жизни, не оскудевал инте-

рес к призыванию имени Божия, к упражнению в умной молитве. Таких богобоязненных молитвенников было всегда немного, но именно они составляли так называемый цвет христианского народа Божия.

Под умной молитвой понимается такая молитва, которая совершается при участии внимания ума к словам молитвы, когда молящаяся душа осознает то, о чем она молится своему Создателю, когда душа ощущает присутствие Бога, Которому молится, и сочетает свою молитву с добродетелью трезвения, то есть с отсечением греховных и суетных помыслов усилием ума.

Как правило, умная молитва имеет свое определенное словесное выражение, которое реализует призывание имени Господа Иисуса Христа, отчего молитва именуется Иисусовой: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного». Или более кратко: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя, грешного».

Творение такой молитвы требует большого труда и понуждения себя со стороны молящегося человека.

Чем руководствовались и руководствуются православные христиане в своей расположенности к такому непростому подвигу умной молитвы? Безусловно, заповедью Спасителя Иисуса Христа и Первоверховного апостола Павла.

Перед самыми Своими Крестными страданиями в Гефсиманском саду во время моления о Чаше Господь Иисус Христос дал заповедь Своим апостолам, а в их лице всем последующим христианам: «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение» [1].

В этой заповеди молитва сочетается с добродетелью трезвения, которое помогает делать молитву умной, осознанной, внимательной.

В Первом послании к Фессалоникийцам апостол Павел так призывал греческую паству к молитве: «Всегда радуйтесь. Непрестанно молитесь. За все благодарите: ибо такова о вас воля Божия во Христе Иисусе» [2].

Необходимо отметить, что Фессалоникийцы были мирянами, а не монахами, в связи с чем эта заповедь апостола Павла не распространяется исключительно на монашеский чин.

Некоторые современные богословы, являясь категорически противниками умной молитвы Иисусовой, следуя веяниям душепагубного модернизма, предпринимали попытки объяснить слова апостола Павла о необходимости непрестанной молитвы исключительно аллегорическим образом, либо распространением этой заповеди исключительно на монахов.

Может быть, с такой точкой зрения и можно было бы согласиться, если бы еще в XIV в. великий богослов и учитель молитвы, архиепископ Фессалоникийский (той самой местности, к людям которой некогда обращался апостол Павел с призывом непрестанно молиться), святитель Григорий Палама не растолковал бы эту заповедь апостола буквальным пониманием. Труд святителя, посвященный этому вопросу, носит соответствующее название: «О том, что всем вообще христианам надлежит непрестанно молиться» [3].

Отметим, что для новоначальных христиан (ввиду их немощи) заповедь о непрестанной молитве может пониматься как понуждение себя к как можно более частой молитве.

Безусловно, для благотворного прохождения делания умной молитвы необходимо духовное руководство. Оно осуществляется поэтапно. В начале – чтение сохранившихся до наших дней святоотеческих письменных трудов, посвященных умной молитве. Затем обязательно требуется живое наставничество от духовного руководителя, являющегося хранителем традиций и практикующего умную трезвенную молитву.

В прежние века зарождения монашеского опыта, на рубеже IV–VI вв., в Православной Церкви просияло много подвижников и учителей умной молитвы.

По сути, монашество времен своего зарождения было аутентично исихазму. А значит, все его основатели, которые являлись учителями монашества, были по определению и учителями умной молитвы. Традиция называет преподобных Антония Великого, Макария Великого, Пахомия Великого, Евфимия Великого, которые, как и многие другие святые отцы, оставили свои творения, собранные в пяти томах «Добротолюбия». Такие святоотеческие труды дают исчерпывающую информацию о том, как правильно надлежит совершать умную молитву Иисусову.

Но с тех пор прошло около полутора тысяч лет, и то, что было совершенно ясно тогда, бывает не всегда понятно некоторым современным христианам в нынешнее время.

В XIX в. на небосклоне Русской православной церкви просиял великий учитель молитвы и покаяния святитель Игнатий (Брянчанинов), который во многом решил проблему понимания древних святоотеческих текстов. С одной стороны, он явился собирателем святоотеческой мысли опыта почти двух тысячелетий Церкви, с другой стороны, святитель Игнатий постарался переложить древние тексты святых отцов на современный, понятный нам русский язык.

Творения святителя Игнатия, посвященные Иисусовой молитве (как и многим другим христианским добродетелям: христианскому смирению, нелицемерному покаянию, духовному плачу, нищете духовной и т.д.), имеют великую цену для всякого православного христианина, стремящегося к раскрытию молитвенного подвига в своей душе.

Каждому православному христианину хотелось бы, чтобы и в его время проживал учитель молитвы, носитель духовного опыта святых отцов древних веков, для того чтобы было возможно не только читать его письменные труды, руководствующие к правильному шествию молитвенным путем к Богу, но и иметь общение с таким живым наставником умной молитвы для назидания и совершенствования аскетических навыков.

В наше время в православном мире проживает старец, который является таким дивным учителем Иисусовой молитвы, великим подвижником, проповедником покаяния, уникальным миссионером современности, носителем святоотеческого опыта двух тысячелетий, апостолом молитвы – архимандрит Ефрем Святогорский.

Архимандрит Ефрем также известен, как Ефрем Святогорский (Святогорец), Ефрем Филофейский, Ефрем Аризонский, Ефрем (Иоаннис) Мораитис.

«Святогорский» означает, что отец Ефрем родом со Святой Горы Афон, где он монашествовал с ранней юности в течение нескольких десятков лет.

«Филофейский» символизирует то, что отец Ефрем возродил афонский монастырь Филофей, где он много лет был игуменом.

«Аризонский» указывает на то, что сейчас старец Ефрем проживает в американском штате Аризона, где он основал монастырь в честь преподобного Антония Великого – монастырь, который в некотором роде является духовным центром монашества на американской земле в наши дни.

«Мораитис» является фамилией старца.

Учение архимандрита Ефрема о молитве и покаянии весьма обильно и достойно глубокого изучения. Дух его творений подобен духу творений святых отцов.

Отец Ефрем не превращает христианство в психологию межличностных отношений, не сводит христианство к примитивным вопросам быта, что так свойственно в последние годы современным проповедникам. В творениях отца Ефрема речь идет об истинно

христианских понятиях, о высоких предметах духовной жизни, представленных ниже:

- об умной и сердечной молитве;
- о славословии и благодарении;
- о помыслах и рассеянности;
- о Божественной литургии;
- о неосуждении ближних;
- о монашестве и девстве;
- о Богородице и святых;
- о молитве и трезвении;
- о брани со страстями;
- о Царствии Божиим;
- о терпении скорбей;
- о жизни во Христе;
- о вере и надежде;
- о созерцании [5];
- о православии;
- о милостыне;
- о любви [4];
- о прощении;
- о покаянии;
- о смирении;
- о совести;
- о слезах.

В этом прежде всего и прослеживается созвучие мыслей архимандрита Ефрема Святогорского учению подвижников древних веков, святых отцов. Всем размышлениям, напутствиям отца Ефрема присущи богословская глубина, великая мудрость, Боговдохновенная простота и сила слова.

Можно выделить одну из книг архимандрита Ефрема «Жемчужины подвижнической мудрости. Главы о молитве и послушании», которая является квинтэссенцией молитвенного опыта и кладезем назиданий о молитве отца Ефрема Филофейского.

В ней старец Ефрем прописывает истины, о которых в том или ином виде учили многие святые отцы.

Архимандрит Ефрем часто говорит о важности и необходимости в борьбе со страстями добродетели трезвения. Рассуждая об успехе борьбы с помыслами, в случае низложения так называемых

«прилогов», старец Ефрем развивает известное учение о помыслах великого русского исихаста, преподобного Нила Сорского [6].

Говоря о Божественном Свете, отец Ефрем сам упоминает родоначальника учения о нетварном Божественном Фаворском свете – святителя Григория Паламу. Архимандрит Ефрем Аризонский привносит нечто характерное слову его учения и образу молитвы, которая утвердилась в братстве его славного наставника – великого преподобного Иосифа Исихаста. Как известно, старец Иосиф канонизирован как местночтимый святой на Святом Афоне. Многие его ученики стали впоследствии игуменами различных монастырей Святой Горы.

Таким образом, воспитанный выдающимся подвижником благочестия XX в., преподобным Иосифом Исихастом, архимандрит Ефрем явился продолжателем его школы молитвы. По сути, tandem старцев Иосифа и Ефрема образует новейшую афонскую школу Иисусовой молитвы.

Таких школ молитвы история Церкви знает не мало: Лаврские школы (Киевская и преподобного Сергия Радонежского), Печерская, Соловецкая, Валаамская, Оптинская, Глинская, Кавказская и др. Многие из них, уходя корнями в глубокую древность, ведут свое родословие от преподобного Паисия Величковского.

В учениях архимандрита Ефрема Святогорского и преподобного Иосифа Исихаста есть и некоторые различия в сравнении с учением о молитве некоторых русских святых отцов, в частности, с учением о молитве святителя Игнатия (Брянчанинова), явившемся собирателем отеческой мысли многих святых отцов. Эти различия проистекают как из разности церковных школ умной молитвы, так и из разности традиций в целом: русской и греческой.

Так, архимандрит Ефрем предлагает своим ученикам и читателям молиться пятисловной формой Иисусовой молитвы: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя», толкуя слова апостола Павла о желании молиться пятью словами: «Но в церкви хочу лучше пять слов сказать умом моим, чтобы и других наставить, нежели тьму слов на незнакомом языке» [7]. В лоне Русской православной церкви сформировалась традиция моления семи- или восьмисловной формой Иисусовой молитвы: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя (грешного)». Обе словесные формы имеют право на употребление и не влияют на качество молитвы.

Архимандрит Иосиф Ватопедский (который являлся также учеником преподобного Иосифа Исихаста) так объясняет сокращение словесной формы Иисусовой молитвы с семисловной на пятисловную: «Если из этой молитвы исключить слова "Сыне Божий" и оставить только "Господи Иисусе Христе, помилуй мя", то, я думаю, это очень поможет тем, кто не справляется с внимательным прочтением полной молитвы, потому что на первых порах уму легче сосредоточиваться на меньшем количестве слов. Ведь цель этой молитвы – пребывание ума в устремлении к Богу, от чего, кстати, происходят два блага, одно лучше другого. Первое состоит в том, что ум через пребывание в памяти Божией медленнее обращается к греховным соблазнам, а второе в том, что через эту память он освящается, просвещается и обоживается» [8].

Отцы, которые были сторонниками семисловной словесной формы Иисусовой молитвы, предпочитали включать словосочетание «Сыне Божий», для того чтобы подчеркнуть Божественность Иисуса Христа. Тогда Иисусова молитва, обращая молящегося к Иисусу Христу, как к Сыну Божию, помогает иметь обращение и к Богу Отцу, Отцу Сына Божия, и ко всей полноте Пресвятой Троицы.

Ведь если Господь Иисус Христос сказал в Евангелии, что «Видящий Меня видел Отца», то справедливо, что призывающий Его (с упоминанием Его Божественного сыновства) призывает и Отца, а значит, и Святого Духа, Исходящего от Отца [9].

Из этого следует, что в каждой из словесных форм есть свои положительные стороны.

Также архимандрит Ефрем по учению старца Иосифа Исихаста призывает к быстрому темпу в молитве. Этот метод предлагается с той целью, чтобы молящийся ум, будучи быстродвижимым, не успевал принимать никакой помысел. Святитель Игнатий (Брянчанинов) наоборот, призывал к медленному темпу в молитве (100 Иисусовых молитв растягивать на полчаса, что равно 18 секундам на одну Иисусову молитву). Этот метод предлагается святителем с той целью, чтобы ум успевал заключаться в произносимые слова молитвы.

Архимандрит Ефрем часто говорит о радости, проистекающей от молитвы, о сладости молитвы: «Нас не утомляет то, что мы повторяем эти слова непрерывно. Вначале нужно приложить немного усердия, но потом привыкаешь и произносишь молитву с большой легкостью и не хочешь остановиться. Произнося же ее, чувствуешь такое душевное ликование, что и в наиболее трудные мину-

ты, которые случаются, не возмущаешься и даже не скорбишь, но с терпением прибегаешь ко Христу, Которого просишь о помиловании, и Христос утешает тебя и дает радость. Как прекрасно каждую минуту молить Бога и произносить Его Святое имя своими тленными устами! Разве может быть большая честь?» [10].

«Цель молитвы состоит в том, чтобы соединить человека с Богом, принести Христа в сердце человека. Где действие молитвы, там и Христос со Отцом и Святым Духом – единосущная и нераздельная Святая Троица. Где Христос – Свет мира, – там вечный свет мира: там мир и радость, там ангелы и святые, там веселье Царства» [11].

«Конечно, и старание, и внимание, и желание, и преследуемая нами цель достижения непрестанной молитвы помогают нам сосредоточиться. При таком произнесении молитвы со временем приходит некое удовлетворение, некая радость, мир, нечто духовное, чего не было у нас раньше. Это постепенно привлекает ум» [12].

«Духом пламенейте, – говорит апостол, – Господу служите (Рим. 12:11). Это горение притягивает и удерживает в молящемся благодать и становится в нем светом, радостью и утешением неизглаголенным, для демонов же огнем, горечью и изгнанием. Благодать эта, пришедши, собирает ум от блуждания и улаживает его поминовением Бога, исцеляя его от всех лукавых и нечистых помыслов» [13].

«С молитвой мы идем от одной радости к другой. Без молитвы – от падения к падению, от скорби к скорби; и тяжело обличение совести. Кратко сказать, за небольшой труд и боль в молитве мы получаем много радостотворной печали, умиления, слез и сладости присутствия Божия, чистейшего Его страха, который очищает ум и сердце и делает их непорочными» [14].

Святитель Игнатий (Брянчанинов) наоборот, предостерегает от сладости, от радости, говоря, что единственное чувство, приличествующее грешнику, есть чувство покаяния, и что приходящую радость надежнее не принимать по ощущению своего недостойнства радости.

«Святой Нил, основываясь на учении всех святых отцов, воспрещает преждевременно стремиться к низведению ума в сердце, к наружному и внутреннему безмолвию, к ощущению сладости и прочих высоких молитвенных состояний, которые открываются тогда, когда будет принята Богом молитва покаяния и враги отступят от души. Сказал псалмопевец: "Отступите от Мене еси делающие

беззаконие, яко услыша Господь глас плача моего. Услыша Господь моление мое, Господь молитву мою прият" (Пс. 6:9-11). Утешение, радость, наслаждение, подаяние даров – суть последствия примирения. Искание их прежде примирения есть начинание, исполненное безрассудства» [15].

Оба мыслителя верны в своих поучениях. Старец Ефрем действует, как опытный миссионер. Его цель – привлечь как можно больше православных христиан к творению молитвы Иисусовой. Поэтому он часто говорит о благах, проистекающих из умной молитвы. Святитель Игнатий действует, как опытный наставник, предостерегая от опасности впадения в прелесть. Можно прийти к некоему консенсусу в этом вопросе: действительно, молитва Иисусова для подвижника, молящегося ею правильно, является источником множества благ и прежде всего мира и радости, обещанных Господом Иисусом Христом Своим ученикам на Тайной Вечери и по Своему Воскресению. Но важно отличать духовную, истинную радость от плотской радости разгорячения падшего естества.

И важно не ожидать радости, а надеяться лишь на милость Божию: а Бог Сам управит и подаст Своему молитвеннику все то, что ему будет необходимо и полезно.

Как в случае со словесными формами молитвы, с темпом молитвы и отношением к возникающей во время молитвы радости, и в одном, и в другом случае есть свои положительные преимущества.

Молящийся подвижник может, во-первых, выбрать наиболее подходящий для него путь, руководствуясь советом наставника, если таковой имеется, а во-вторых, ко всему подходить с духовным рассуждением – добродетелью, которую преподобный Антоний Великий называл важнейшей в духовной жизни всякого христианина.

Важно отметить, что архимандрит Ефрем Святогорский обращаясь к нему христианам-мирянам (в дополнение к утреннему и вечернему правилу) предлагает для ежедневных молитв универсальный канон, который состоит из следующей последовательности:

- 1) 300 Иисусовых молитв с крестным знамением;
- 2) 100 молитв «Пресвятая Богородица, спаси нас!» с крестным знамением;
- 3) 50 земных поклонов с молитвой Иисусовой и крестным знамением.

По уверению учеников отца Ефрема, совершая этот канон ежедневно, молящийся человек входит в духовную связь со старцем Ефремом, заочно несет ему таким образом послушание и обретает его молитвенное покровительство.

В заключение необходимо отметить, что несмотря на достаточно широкое распространение трудов архимандрита Ефрема Филофейского, к сожалению, все же еще немногие православные христиане знают об этом удивительном светильнике, немногие читали его Боговдохновенные труды. Ведь эти труды чрезвычайно ценны, ибо в наши дни отнюдь немногие духовные наставники учат основам и глубинам умной молитвы, ее правильному подвижническому прохождению. И с особенной радостью осознается обилие таких поучений у архимандрита Ефрема.

Апостол молитвы – так по праву можно называть архимандрита Ефрема Аризонского ввиду обилия его проповедей о молитве, ввиду величия его подвига воистину непрестанного призывания имени Божия.

Библиографический список

1. Евангелие от Марка. Глава 14, стих 38 // Библия. Новый Завет. – М. : Российской Библейское общество, 1993. – С. 1076.
2. Послания апостола Павла: Первое послание к Фессалоникийцам (Солунянам). Глава 5, стихи 16–18 // Библия. Новый Завет. – М. : Российской Библейское общество, 1993. – С. 1297.
3. Святитель Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский. О том, что всем вообще христианам надлежит непрестанно молиться / святитель Григорий Палама // Добротолюбие : в 5 т. Т. 5. – М. : Развитие духовности, культуры и науки, 2004. – С. 615.
4. Архимандрит Ефрем Святогорец. Искусство спасения : беседы. Т. 1 / архимандрит Ефрем Святогорец ; пер. с новогреч. А.Л. Данилина. – М. : ИД «Святая Гора», 2012.
5. Архимандрит Ефрем Святогорец. О созерцании / архимандрит Ефрем Святогорец // Отеческие советы. – Саратов : Изд-во Саратовской епархии, 2006.
6. Преподобный Нил Сорский. Устав преподобного Нила Сорского [Электронный ресурс] / преподобный Нил Сорский. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nil_Sorskij/ustav-prepodobnogo-nila-sorskogo/

7. Послания апостола Павла: Первое послание к Коринфянам. Глава 14, стих 19. // Библия. Новый Завет. – М. : Российской Библейское общество, 1993. – С. 1297.

8. Архимандрит Иосиф Ватопедский. Слова утешения. Беседы о духовной жизни и о монашестве : в 3 ч. [Электронный ресурс] / архимандрит Иосиф Ватопедский // Слова аскетические. Слово о молитве. Ч. 1. – URL: http://blagozvon.ucoz.ru/_ld/0/98_ASy.htm

9. Евангелие от Иоанна. Глава 14, стих 9 // Библия. Новый Завет. – М. : Российской Библейское общество, 1993. – С. 1150.

10. Архимандрит Ефрем Святогорец. Об умной и сердечной молитве / архимандрит Ефрем Святогорец // Отеческие советы. – Саратов : Изд-во Саратовской епархии, 2006. – С. 399.

11. Архимандрит Ефрем Святогорец. Жемчужины подвижнической мудрости. Главы об умной молитве. Главы 11–13 [Электронный ресурс] / архимандрит Ефрем Святогорец. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Efrem_Svyatogorec/zhemchuzhiny-podvizhnicheskoy-mudrosti-glavy-o-molitve-i-poslushanii/

12. Архимандрит Ефрем Святогорец. Жемчужины подвижнической мудрости. Главы об умной молитве. Главы 14–15 [Электронный ресурс] / архимандрит Ефрем Святогорец. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Efrem_Svyatogorec/zhemchuzhiny-podvizhnicheskoy-mudrosti-glavy-o-molitve-i-poslushanii/

13. Архимандрит Ефрем Святогорец. Жемчужины подвижнической мудрости. Главы об умной молитве. Глава 19 [Электронный ресурс] / архимандрит Ефрем Святогорец. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Efrem_Svyatogorec/zhemchuzhiny-podvizhnicheskoy-mudrosti-glavy-o-molitve-i-poslushanii/

14. Архимандрит Ефрем Святогорец. Жемчужины подвижнической мудрости. Главы об умной молитве. Глава 23 [Электронный ресурс] / архимандрит Ефрем Святогорец. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Efrem_Svyatogorec/zhemchuzhiny-podvizhnicheskoy-mudrosti-glavy-o-molitve-i-poslushanii/

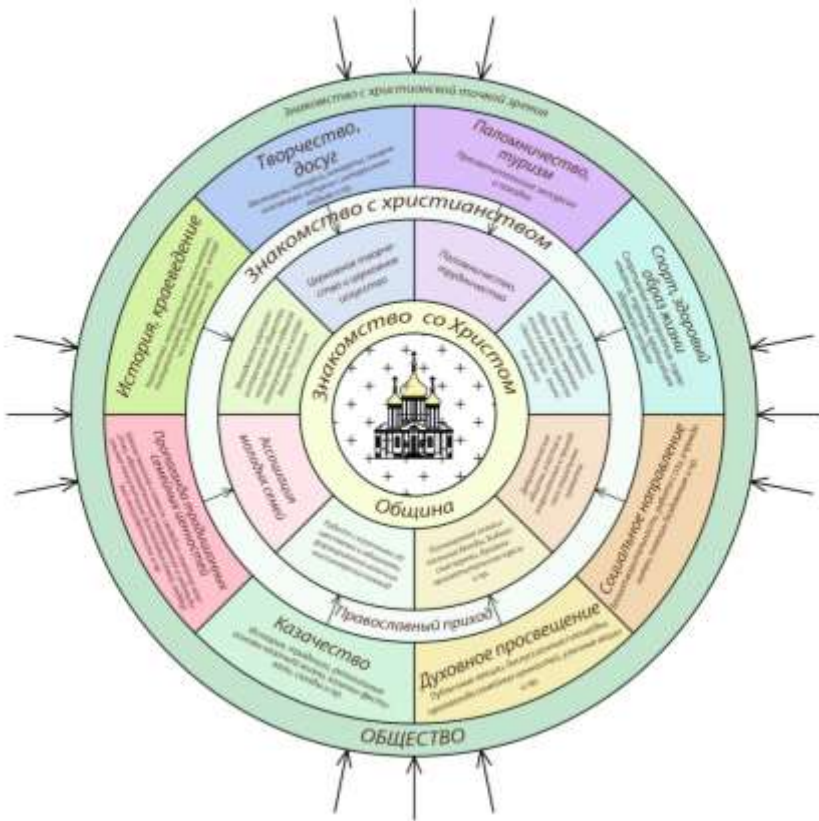
15. Святитель Игнатий (Брянчанинов). Слово о молитве Иисусовой [Электронный ресурс] / святитель Игнатий (Брянчанинов) // Аскетические опыты : в 2 т. Том 2. – URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/ignatij_br/tom_2/txt17.html

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1

Концепция миссионерского служения в молодежной среде

Сферы деятельности и основные направления работы епархиальных отделов, помощников благочинных и настоятелей по молодежной работе и миссионерскому служению



Анкета участника

1. Считаете ли Вы себя верующим человеком? (отметить на системе координат)

неверующий (–) _____ 0 _____ (*верующий*)

2. Вы крещены в Православной Церкви?

да, нет, не знаю

3. Духовно-нравственное образование с Вашей точки зрения, это:

- Нужная и полезная область знаний
- Процесс всей жизни, основы которого закладываются в том числе и в студенческие годы
- Совершенно бесполезное времяпрепровождение, потому что человек – существо разумное и сам способен найти ответы на многие вопросы
- Другое _____

4. Помог ли Вам курс «Основы нравственности» разобраться в своих внутренних вопросах? Повлиял ли на Ваше отношение к вере?

- Да, гораздо понятнее стали многие смущающие вещи
- Не очень, все равно осталось множество вопросов
- Нет, курс не пролил свет на решение важных нравственных вопросов

5. Понравился ли Вам цикл бесед в храме?

- Да, после него мне стали более понятны особенности настоящей христианской духовной жизни и основы православной веры
- Не очень, многое было известно мне и раньше
- Нет, ничего нового я для себя не услышал

6. Какая из трех тем показалась Вам наиболее актуальной?

- Основы христианства: ключевые понятия
- Православная семья и традиционные семейные ценности
- Активная жизненная позиция современной молодежи

7. Что на Ваш взгляд было наиболее важным в этом цикле бесед?

- Содержание и доступное изложение материала
- Живое общение и возможность задавать вопросы
- Личность священника
- Благодатная атмосфера храма
- Дружеская неформальная обстановка
- Информация о деятельной жизни молодежи в Церкви
- Другое _____

8. Что по Вашему мнению является основным препятствием на пути молодого человека в храм?

- Непонимание смысла и значения таинств, обрядов, богослужений
- Нежелание менять свою жизнь
- «Считаю, что в Церкви только бабушки»
- Другое _____

9. Что бы Вам хотелось добавить (исправить) в данном цикле бесед?

10. Что на Ваш взгляд было лишним, смущало?

11. Появилось ли у Вас желание по-новому взглянуть на привычные вещи и начать обсуждать и изучать вопросы, связанные с духовной жизнью?

- Да, действительно появилась решимость пересмотреть свою жизненную позицию
- Скорее да, чем нет, но такие решения не принимаются поспешно
- Нет, вопросы моего духовно-нравственного состояния для меня излишни
- Другое _____

12. Слышали ли Вы раньше о существовании и деятельности Православной молодежи?

- Да, слежу за мероприятиями, участвую в акциях
- Слышал(а), но без подробностей
- Если честно, то даже не знал(а) о том, что молодежь бывает православной

13. Если бы Вам предложили участие в мероприятиях Православной молодежи, то какое из направлений было бы для Вас наиболее интересным?

социально-благотворительное (посещение детских домов, приютов)

паломническо-туристическое (участие в поездках, походах, экскурсиях)

творческо-досуговое (проведение балов, концертов, ярмарок, творческих встреч)

духовно-просветительское (беседы со священником, семинарские курсы, лекции)

историко-краеведческое (посещение музеев, лекториев, выставок)

духовно-патриотическое (проведение детских лагерей, тематических встреч)

миссионерское (организация акций, духовно-просветительских курсов)

научно-познавательное (проведение семинаров, конференций, круглых столов)

православие и семья (беседы, диспуты, дискуссии)

14. Если Вы желаете узнавать о молодежных мероприятиях по смс или WhatsApp, оставьте свои координаты (отказаться от подписки можно в любой момент времени):

номер телефона: _____ SMS WhatsApp

Благодарим за участие и желаем успехов в личном духовном росте!

Научное издание

НАУЧНЫЕ ТРУДЫ

Донской духовной семинарии
и кафедры «Православная культура и теология»
Донского государственного
технического университета

Редактор Е.Ю. Прорешная
Компьютерная обработка: Е.Ю. Прорешная

В печать 10.06.2019.

Формат 60×84/16. Объем 25,6 усл. п. л.

Тираж 150 экз. Заказ № 705. Цена свободная

Издательский центр ДГТУ

Адрес университета и полиграфического предприятия:
344000, г. Ростов-на-Дону, пл. Гагарина, 1