

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ  
СИНОДАЛЬНЫЙ МИССИОНЕРСКИЙ ОТДЕЛ  
БЕЛГОРОДСКАЯ МИТРОПОЛИЯ

ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК И МАССОВЫХ КОММУНИКАЦИЙ  
БЕЛГОРОДСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО  
УНИВЕРСИТЕТА (НИУ «БЕЛГУ»)

ОБРАЗОВАТЕЛЬНО-МЕТОДИЧЕСКИЙ ЦЕНТР «ПРЕОБРАЖЕНИЕ»

БЕЛГОРОДСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ  
(С МИССИОНЕРСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТЬЮ)

# **ЕВАНГЕЛИЕ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ**

Сборник научных статей VIII Международной  
научно-практической конференции

**«Евангелие в контексте современной культуры:  
«ВЕЛИКАЯ ПОБЕДА: НАСЛЕДИЕ И НАСЛЕДНИКИ»**

г. Белгород, 15 мая 2020 г.

Белгород  
2020

УДК 364:316.42  
ББК 60.9+60.52  
Е 13

Печатается по решению редакционно-издательского совета  
Белгородского государственного национального  
исследовательского университета

Рецензенты:

*Протоиерей Олег Кобец* – председатель отдела образования и катехизации  
Белгородской епархии, кандидат богословия, зам. председателя оргкомитета;  
*Василий Васильевич Липич* – доктор филологических наук, профессор,  
профессор кафедры русского языка и русской литературы НИУ «БелГУ»

Е 13 **Евангелие в контексте современной культуры:** сборник научных статей VIII Междунар. науч.-практ. конф., г. Белгород, 15 мая 2020 г. / под ред. Т.И. Липич, С.М. Дергалева, С.Н. Борисова. – Белгород: ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2020. – 198 с.

В настоящий сборник вошли научные статьи, представленные на VIII международной научно-практической конференции «Евангелие в контексте современной культуры: Великая победа: наследие и наследники», состоявшейся на социально-теологическом факультете имени митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова) Института общественных наук и массовых коммуникаций. Представленные статьи посвящены рассмотрению актуальных проблем сохранения исторического наследия и исторической памяти о Победе в Великой Отечественной войне, о подвиге простого народа, о вкладе церкви в Великую победу. В сборнике уделено внимание духовно-нравственному воспитанию современной молодежи, а также рассмотрена роль Евангелия в современной мировой и отечественной культуре, богословская традиция и религиозно-философские искания в трудах русских мыслителей, представителей Святоотеческого наследия. Ряд статей посвящены общим вопросам взаимодействия культуры, общества, личности, практикам миссионерской деятельности и духовной безопасности.

УДК 364:316.42  
ББК 60.9+60.52

## СОДЕРЖАНИЕ

### ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

ТАИНСТВЕННЫЕ СВЯЗИ, СОЕДИНЯЮЩИЕ ВСЮ ЖИЗНЬ: ПЕРЕПИСКА ФЛОРЕНСКОГО И РОЗАНОВА В 1908–1911 ГГ. Джон Бёрджесс.....	6
«СЕМЬЯ – ЭТО КОЛЫБЕЛЬ, В КОТОРОЙ ВОСПИТЫВАЮТСЯ ДЕТИ, В КОТОРОЙ ОТТАЧИВАЮТСЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ» (ПАТРИАРХ КИРИЛЛ) Тамара Ивановна Липич, Василий Васильевич Липич, Сергей Николаевич Борисов.....	8
ПРОЦЕССЫ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ЗАПАДНОМ ХРИСТИАНСТВЕ Протоиерей Сергей Митрофанович Дергалев .....	11
ДУХОВНЫЕ ОСНОВАНИЯ ЗАЩИТЫ ОТЕЧЕСТВА В ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ Колесников Сергей Александрович.....	19
ИДЕЙНЫЕ РЕГУЛЯТОРЫ ОБЩЕСТВА: ПОИСК ТОЧЕК ОПОРЫ Владимир Алексеевич Носков, Юлия Владимировна Плужникова.....	23
МОНИТОРИНГ ФОРУМА ОБ ОТЛИЧИЯХ МЕЖДУ СЛУЖЕНИЕМ КЛИРА И МИРЯН В АПОСТОЛЬСКУЮ И СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ Татьяна Александровна Полетаева.....	26
ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ УКРАИНСКО-РОССИЙСКИХ ОТНОШЕНИЙ Павел Алексеевич Черномаз.....	32

### ДОКЛАДЫ

ПРАВОСЛАВИЕ – ДУХОВНАЯ ОСНОВА ВОИНСКОГО ПАТРИОТИЗМА Тамара Ивановна Липич, Анастасия Валерьевна Маслакова.....	38
АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СВЯЗЬ ЕВАНГЕЛИЗАЦИИ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РАЗУМА Михаил Валерьевич Бейлин.....	41
ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ЭКУМЕНИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ протоиерей Сергей Анатольевич Брусов.....	46
«НИКТО НЕ ВИДЕЛ, НО ПОМНЯТ ВСЕ». ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ О ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ КАК ОСНОВА ДУХОВНО – НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ ДЕТЕЙ И МОЛОДЕЖИ Ольга Борисовна Ковальчук, Наталья Леонидовна Будякова.....	50
ХРИСТОЛОГИЯ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ Лидия Михайловна Газнюк.....	53
К ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ СОДЕРЖАНИЯ ТЕРМИНА «ПРОПАГАНДА» Людмила Петровна Галенко, Алексей Андреевич Нефедов, Марина Валерьевна Сахарук .....	58
ОСОБЕННОСТИ МИССИОНЕРСКОГО ОПЫТА ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В АМЕРИКЕ иерей Вячеслав (Станислав) Алексеевич Голик.....	61
ФЕНОМЕН ВЕРЫ В ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОМ НАСЛЕДИИ ЕП. ФЕОФАНА ГОВОРОВА (ПАТРИСТИЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ) Игорь Викторович Гончаренко, Павел Анатольевич Ольхов.....	65
ВКЛАД БЕЛГОРОДСКИХ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ В ПОБЕДУ В ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ И ЕГО РОЛЬ НА ФОРМИРОВАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ И ДУХОВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЁЖИ Илья Сергеевич Рудь, Тамара Ивановна Липич.....	71
ОБРАЗ РЕБЕНКА В РОЖДЕСТВЕНСКИХ ИСТОРИЯХ XXI ВЕКА (НА МАТЕРИАЛАХ ЖУРНАЛА «ФОМА») Ангелина Геннадьевна Горбатенко.....	74
МИССИОНЕРСКИЕ ТРУДЫ АРХИМАНДРИТА ПЕТРА (КАМЕНСКОГО), НАЧАЛЬНИКА ДЕСЯТОЙ РОССИЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ В ПЕКИНЕ	

(1820 - 1831 ГГ.), В МАТЕРИАЛАХ XIX-XXI ВЕКОВ игумен Даниил (Гулько Дмитрий Александрович), Павел Сергеевич Альбоший.....	79
АНАЛИЗ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ БЕЛГОРОДСКОЙ И СТАРООСКОЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ РПЦ (МП) И СОТРУДНИКОВ УФСИН БЕЛГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ ПО ПРОТИВОДЕЙСТВИЮ РЕЛИГИОЗНОЙ ДЕСТРУКЦИИ В МЕСТАХ ЛИШЕНИЯ СВОБОДЫ Александр Андреевич Астапов, Дарья Михайловна Дедова, Галина Александровна Кадацкая.....	84
ГИМНОГРАФИЯ СТРАСТНОЙ СЕДМИЦЫ И ВОСКРЕСНЫХ ТЕКСТОВ Екатерина Сергеевна Журавлева, Денис Владимирович Гордеев.....	87
ПРОЕКТ НОВОГО КАТЕХИЗИСА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ДИСКУССИЙ О СИМВОЛИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ Елена Леонидовна Заболотная, Иван Валерьевич Мезенцев.....	89
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ТЕОЛОГИИ В КИНОФИЛЬМЕ «ДОГМА» В КОНТЕКСТЕ ДУХОВНОЙ СИТУАЦИИ ПОСТМОДЕРНИЗМА Наталья Андреевна Загубная, Евгений Сергеевич Бубнов.....	93
ИСТОРИЯ ПРИХОДА И ХРАМА ВОЗНЕСЕНИЯ ГОСПОДНЯ СЕЛА БОГАТОЕ ГУБКИНСКОЙ ЕПАРХИИ (ИВНЯНСКИЙ РАЙОН, БЕЛГОРОДСКАЯ ОБЛАСТЬ) Роман Анатольевич Ивашина.....	97
РОЛЬ МОНАСТЫРЕЙ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ Екатерина Анатольевна Кантарюк, Юлия Александровна Бордюгова .....	101
ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВА ЛАВРА И ЕЁ КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ В ДРАГОЦЕННЫХ ОКЛАДАХ ИКОН Екатерина Анатольевна Кантарюк, Марк Васильевич Кантарюк....	104
ЛЮДИНОВСКИЕ ПОДПОЛЬЩИКИ (НА ПРИМЕРЕ ПРОТОИЕРЕЯ ВИКТОРИНА ЗАРЕЦКОГО) Иерей Иоанн Дмитриевич Майоров, Роман Валерьевич Капинос.....	107
СОТЕРИОЛОГИЯ В ТРАДИЦИОННОМ И СОВРЕМЕННОМ КАЛЬВИНИЗМЕ протоиерей Сергей Дергалев, иерей Роман Кирей.....	109
ВЗЯТЬ КРЕСТ СВОЙ: К ИСТОРИИ ОДНОГО БЛАГОСЛОВЕНИЯ (ПРОТ. СИМЕОН СЦЕПЕНСКИЙ – А.В. НИКИТЕНКО) Ольга Вячеславовна Коровина.....	114
ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД НА ПОПУЛЯРНЫЕ МЕТОДИКИ ПСИХОТРЕНИНГА (НА ПРИМЕРЕ МЕТОДИКИ «ТУРБО-СУСЛИК») Ольга Васильевна Маишева, Иван Валерьевич Мезенцев.....	118
ЧЕЛОВЕК И ПОЗНАНИЕ В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ П.Д. ЮРКЕВИЧА Алексей Геннадиевич Масалов.....	123
ОТРАЖЕНИЕ РЕЛИГИИ В ПЕДАГОГИЧЕСКИХ СИСТЕМАХ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ Роман Владимирович Шилишпанов, Кира Ивановна Мигулина Татьяна Семеновна Петрова, Анастасия Валерьевна Маслакова .....	127
К ВОПРОСУ О РЕЦЕПЦИИ ДОРЕВОЛЮЦИОННОГО ОПЫТА ПРЕОДОЛЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ДЕСТРУКЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ Дмитрий Игоревич Михайлов, Виктория Игоревна Осьмакова.....	129
КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ ПАТРИАРХ МЕЛЕТИЙ И НОВЫЙ СМЫСЛ ТИТУЛА «ВСЕЛЕНИСКИЙ» Сергей Геннадиевич Монтус.....	131
МУЖЕСТВО КАК ВОИНСКАЯ ДОБЛЕСТЬ ХРИСТИАНИНА (К ИСТОРИЧЕСКИМ СМЫСЛАМ ПСАЛТИРИ) Игорь Олегович Морозов, Павел Анатольевич Ольхов.....	134
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БОГООБРАЗНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В ХРИСТИАНСКОЙ ТЕОЛОГИИ ДОНИКЕЙСКОГО ПЕРИОДА Луиза Анасовна Низамова, Иван Валерьевич Мезенцев.....	137
ОСОБЕННОСТИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФЕНОМЕНА ЧУДА В БОГОСЛОВСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И В СВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЕ Никита Александрович Николаев, Виктория Викторовна Бондаренко.....	141
ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ПРАВОСЛАВНОГО СЕМЕЙНОГО ВОСПИТАНИЯ И	

ИХ РЕАЛИЗАЦИЯ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ Тамара Ивановна Липич, Татьяна Семеновна Петрова, Кира Ивановна Мигулина, Анастасия Валерьевна Маслакова.....	145
ПРОБЛЕМЫ МЕДИЦИНСКОЙ ЭТИКИ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ И ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ РАБОТЫ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В УЧРЕЖДЕНИЯХ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СИСТЕМЫ ЗДРАВООХРАНЕНИЯ Марина Анатольевна Полякова, Виктория Викторовна Бондаренко.....	148
ЗНАЧЕНИЕ ВОСКРЕСЕНИЯ ХРИСТОВА В ПАСХАЛЬНОМ КАНОНЕ ПРЕПОДОБНОГО ИОАННА ДАМАСКИНА Дмитрий Станиславович Ромашкин, Денис Владимирович Гордеев.....	151
СОВРЕМЕННОЕ КАТОЛИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ И УЧЕНИЕ РПЦ Александр Михайлович Сафонов.....	154
СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ЭПИСТОЛЯРНОМ НАСЛЕДИИ СВТ. ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА Светлана Петровна Соболевская, Анна Владимировна Здор .....	157
ОСОБЕННОСТИ ПАЛЕХСКОЙ ЖИВОПИСИ КОНЦА XVIII - СЕРЕДИНЫ XX ВЕКА (ОТ ИКОНОПИСИ К РЕАЛИЗМУ) Ирина Александровна Стрелкова .....	162
ПРАВОСЛАВНЫЕ ТРАДИЦИИ СЕМЕЙНОГО ВОСПИТАНИЯ Сергей Сергеевич Почепцов, Анна Владимировна Табачкова, Анна Алексеевна Шатова.....	167
МОЛОДЕЖЬ КАК СОЦИАЛЬНО-ДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ ГРУППА: ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ И СОЦИАЛИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ Сергей Сергеевич Ходячих, Дмитрий Вячеславович Босов.....	171
ФИЛОСОФИЯ ДЛЯ ДЕТЕЙ В XVIII ВЕКЕ: ЗАРОЖДЕНИЕ НАПРАВЛЕНИЯ Екатерина Юрьевна Чистякова, Елена Леонидовна Чистякова.....	173
НАУЧНО-БОГОСЛОВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ Б.В. РАУШЕНБАХА В УЧЕНИИ О СВЯТОЙ ТРОИЦЕ Андрей Иванович Шапошников (Иеромонах Афанасий), протоиерей Юлиан Гоголюк.....	176
ЧИСЛЕННЫЙ СОСТАВ МОЛОДЁЖИ ГОРОДА БЕЛГОРОДА В СООБЩЕСТВАХ СОЦИАЛЬНОЙ СЕТИ «ВКОНТАКТЕ», НАПРАВЛЕННЫХ НА СОХРАНЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ О ПОБЕДЕ В ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ Роман Владимирович Шилишпанов, Елена Павловна Половникова, Ирина Викторовна Беляева.....	184
ПРАВОСЛАВНОЕ ВОСПИТАНИЕ В ТРУДАХ СВЯТЫХ ОТЦОВ Елена Николаевна Щепетнова, Тамара Ивановна Липич.....	189
ТЕМА САМОУБИЙСТВА В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО И КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН Виктория Анатольевна Нифонтова.....	192
К ВОПРОСУ О СОВРЕМЕННОМ СОСТОЯНИИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СВЯЩЕН- НОСЛУЖИТЕЛЕЙ РПЦ(МП) В ОТЕЧЕСТВЕННОМ ЭКСПЕРТНОМ РЕЛИ- ГИОВЕДЧЕСКОМ СООБЩЕСТВЕ иерей Александр Александрович Ретинский, Людмила Петровна Галенко.....	193
ОСОБЕННОСТИ ВНЕДРЕНИЯ КОМПЛЕКСНОГО КУРСА «ОСНОВЫ РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТУР И СВЕТСКОЙ ЭТИКИ» (МОДУЛЬ «ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ») В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЕ РФ Наталья Владимировна Логинова.....	196

## ПЛЕНАРКА

Джон Бёрджесс

Ph.D., профессор Питтсбургской богословской семинарии  
США, г. Питтсбург

### ТАИНСТВЕННЫЕ СВЯЗИ, СОЕДИНЯЮЩИЕ ВСЮ ЖИЗНЬ: ПЕРЕПИСКА ФЛОРЕНСКОГО И РОЗАНОВА В 1908–1911 ГГ.

«Видеть в иррациональности рациональность и в рациональности – иррациональность всегда была темой моей мысли и всей жизни ... основная тема [у меня] остается одна и та же ... именно, антиномия бесконечности и конечности» (10–31.05.1909) [1, с. 24]. Такими словами отец Павел Флоренский описывает себя Василию Васильевичу Розанову, великому, но неоднозначному русскому публицисту, с которым Флоренский вел активную переписку с конца 1908 г. до 1917 г. Главной темой переписки 1908–1911 гг. – до рукоположения Флоренского в священники, заключения им брака, и рождения первого ребенка – является значение таинственных связей, соединяющих людей, природу, и Бога друг с другом. В своих письмах Розанову, Флоренский постоянно описывает свой поиск таких таинственных связей, действующих за видимой гранью повседневности. Эта тема актуальна и сегодня. Флоренский учит нас тому, что мы сможем разрешить глобальные проблемы, стоящие перед нами, только тогда, когда мы осознаем взаимоотношение всего человечества и всего творения вокруг нас.

Христианство давало Флоренскому ключ к тому, как жить по антиномиям конечности и бесконечности: «У меня интересы очень разносторонни, но все сводится к одному центру». Этот центр Флоренский называет Христом. Христос соединяет «несоединимое». Он «оказывается постоянно всем во всем». Куда-то Флоренский не поворачивается, «я наталкиваюсь на Одного и Того же, на Соединившего Конечности и Бесконечности» (10–31.05.1909) [1, с. 25]. Христос обнаруживает для нас тайну о соединении рациональности и иррациональности, бесконечности и конечности, в каждой части реальности. Благодаря Христу, сейчас весь мир являет себя нам в своем качестве «символа». Каждая тварь свидетельствует о Творце. Каждое существо заполнено божественной энергией.

Сами личные отношения Флоренского и Розанова были проникнуты противоречием. Как пишет английский биограф Флоренского, «The very fact of Rozanov's close friendship with Pavel Aleksandrovich Florensky is an enigma which, in simple human terms, involved an ongoing reconciliation of opposites» [2, с. 107]<sup>1</sup>. В переписки, Флоренский утверждает: «Вся структура моей души держится на Христе» (10–31.05.1909) [1, с. 25], а Розанов не признает Христа Сыном Божьим и Спасителем. Розанов обвиняет христианство в ненависти к миру, а Флоренский считает, что вера во Христа дает человеку новую, божественную точку зрения на земную жизнь. Розанов старается провоцировать Флоренского своей дискуссией о содомизме и детоубийстве, а Флоренский отвечает спокойно и старается убедить Розанова в истине Евангелия. Может быть, Флоренский поддерживал тесную связь с Розановым именно потому, что Флоренский считал, что посредством антиномии между ними сам Христос явит себя Розанову.

В одном письме Розанову (10.08.1909) [1, с. 31–32], Флоренский приписывает свою склонность к противоречию своим семейным корням. Со стороны отца, Флоренский наследовал антиномию науки и религии. Прадед служил бедным священником в Костроме. Его сын, дед Флоренского, учился в Московской Духовной

---

<sup>1</sup> «Сам факт близкой дружбы Розанова и Павла Александровича Флоренского является загадкой, которая по обычному человеческому пониманию требовала постоянного примирения антиномии».

Академии, был блестящим студентом, но ушел в университет и впоследствии стал военным врачом. Флоренский сам имел глубокие научные интересы, но он решил поступить и остаться в Академии, где он преподавал философию во время переписки с Розановым. Со стороны матери, предки Флоренского происходили из Армении, Фригии и Карфагена (в северной Африке). Он утверждает, что фамилия матери, Сапаров, означает «писатель». Семейные антиномии Флоренского долгое время смущали его. В конце концов, он смог справиться с ними только в том, что он посвятил его жизнь полностью Христу и стал священником, в то же время продолжая исследовать религии древних Греции и Африки, и работать над современными научными вопросами в областях химии и физики.

Таким образом, таинственные связи жизни во Христе объединяют Флоренского и Розанова, и присоединяют Флоренского к его предкам. Таинственные связи можно заметить также в других областях его жизни. С современной точки зрения, кажется, что некоторые утверждения Флоренского приближаются к суеверию. Он просит Розанова рассмотреть на ладонях, определить, существует ли у него «пояс Венеры», что означало бы, что он обладает возвышенной интеллигентностью, но также и возвышенной меланхолией (27–29.10.1910) [1, с. 47]. К тому же, Флоренский интересуется астрологией: «Каждая планета что-то отделяет от себя, каждый ангел планеты, ее несущий . . . одаряет душу особым даром» (16–18.12.1910) [1, с. 52]. Как он пишет Розанову, «Вы . . . должны быть сильно подчинены влиянию светил, а как человек выдающийся, светила должны быть для Вас в каком-нибудь интересном и многозначительном сочетании» (27–29.10.1910) [1, с. 47].

Но даже если Флоренский не всегда оказывается убедительным в его определении таких таинственных связей, он, тем не менее, напомнит нам о том, что действительно существует другое, таинственное пространство реальности, о котором мы постоянно забываем, предпочитая «погулять на свободе» (10–31.05.1909) [1, с. 25]. В этом заключается «грех». Но когда мы возвращаемся к Христу, мы ощущаем реальность духовного мира, в котором мы дома, на своем правильном месте в мире и перед Богом. Флоренский постоянно утверждает Розанову, что только во Христе человек находит настоящее утешение: Я «люблю Его, потому что *только у Него* могу успокоиться» (06.04.1909) [1, с. 19]. «Во Христе получаем сладость ангельского бытия . . . мы можем отдохнуть “на груди Христа, у ног Христа” . . . [Христос говорит:] “Забудь, на минуту забудь обо всем плотяном, посмотри на лазурь, где нет ничего этого”» (21.12.1908) [1, с. 16]. «Над всеми туманами земли есть Господь Иисус Христос» (28.05.1910) [1, с. 41].

Особой трогательной является утверждение Флоренского, что он ощущает таинственные связи с его женой, Анной Михайловной, в частности, во время ее беременности в 1910–1911 гг. Флоренский пишет Розанову, что ребенок зачинался в первую ночь брака. В тот момент, Флоренский «сразу почувствовал . . . что это будет сыночек», о том он уже давно молился. Сейчас «я ощущаю нутром беременность жены . . . даже не в ее присутствии». «Меня преследует ощущение . . . [будто] из груди моей . . . теперь что-то в роде пуповины [растет], какой-то живой, составляющий часть меня, шнур . . . Другим концом он врос в Анну . . . Какая-та сила, какое-то “что-то” утекает через эту “пуповину” в моего ребенка и в жену» (16–18.12.1910) [1, с. 49].

Подобно этому, Флоренский ощущает что-то потрясающее в момент своего рукоположения. Сразу «какой-то, невыразимый, неосвязаемый, непонятный для меня самого внутренний мир низошел в душу, в сердце, во все тело». Все у него изменилось. Семья и простая жизнь стали ему «более близкой» (11–13.05.1911) [1, с. 59]. По Флоренскому, когда епископ положил руку на него, он почувствовал «буквально руку Христа Самого» (11–13.05.1911) [1, с. 58]. Явно, что такие таинственные связи духовного мира не проявляются просто как интеллектуальное событие в человеке, но трогают самое его сердце, самое ядро его существования. Мы непосредственно

*ощущаем*, что наша жизнь принадлежит вселенной. Мы *чувствуем*, что мы не одни в мире, но наоборот что мы связаны со всем существующим. Благодаря Сыну Божьему, человек становится сыном Бога и видит «все во всем».

В 21-ом веке, люди редко ощущают такие таинственные связи. Техника позволяет нам эксплуатировать природу, будто она безжизненную материю. Даже человеческие отношения слишком часто сводятся к вопросу власти одного человека над другими. Удалось ли Флоренскому убедить Розанова в истине Христа остается неизвестным. В любом случае, мы нуждаемся сегодня в мировоззрении Флоренского. Нам следует знать и ощущать Того Богочеловека, который соединяет конечность и бесконечность и дает нам настоящую жизнь.

#### Литература

1. Розанов, В.В. Литературные изгнанники: книга вторая. – М: Издательство «Республика», 2010. – 957 с.
2. Pyman, Avril. Pavel Florensky: A Quiet Genius. – New York: Continuum, 2010. – 304 с.

**Тамара Ивановна Липич**

д. филос. наук, профессор, НИУ «БелГУ»

**Василий Васильевич Липич**

д. филол. наук, профессор, НИУ «БелГУ»

**Сергей Николаевич Борисов**

д. филос. наук, профессор, НИУ «БелГУ»

(Россия, г. Белгород)

### **«СЕМЬЯ – ЭТО КОЛЫБЕЛЬ, В КОТОРОЙ ВОСПИТЫВАЮТСЯ ДЕТИ, В КОТОРОЙ ОТТАЧИВАЮТСЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ» (ПАТРИАРХ КИРИЛЛ)**

Проблема семьи в современных условиях становится весьма актуальной. Ею занимаются с переменным успехом философы, социологи, культурологи, психологи, теологи, юристы и другие представители социо-гуманитарного знания. На передний план в XXI веке выходит проблема сохранения семьи, т.к. прочная семья выступает условием стабильности, как в обществе, так и духовно-нравственном состоянии личности. Осознание новых общественных, экономических, политических, духовных процессов в обществе не могло не сказаться и на функционировании института семьи. Свободный выбор стиля жизни, свободное волеизъявление в выборе спутника жизни является неотъемлемой частью современного общественного устройства. Но либерально-демократические ценности предполагают возможность замещения национальной культуры, традиционных ценностей представлениями о существовании так называемой общемировой цивилизации, что характеризует в первую очередь отказ от собственной национальной культуры, от своих традиций и корней.

Сегодня, как в Европе, так и в России, происходит смена ценностей по многим вопросам, в том числе, и по вопросам семьи. Прежде всего, это связано с тем, что подвергаются ревизии сами основания семьи, установки, еще вполне характерные для середины XX века, на крепкую семью, на традиционные отношения между мужчинами и женщинами. Средства массовой информации провозглашают везде либеральные ценности, свободу личности, свободу выбора партнера. Это влечет за собой увеличение незарегистрированных браков, стремление или вообще не иметь детей, а пожить для себя), или, в крайнем случае, согласиться на одного ребенка. Все больше прослеживается тенденция получения материального благополучия, возможности все большего потребления, а не созидания. Внебрачные дети, дети-отказники – это реалии сегодняшнего дня. Созидание семьи во многих странах Европы не является приоритетным.

Касаясь проблемы семьи, Патриарх Кирилл отмечал в своем выступлении: «То, что сегодня происходит в мире, особенно в западных странах, можно назвать



тяжелейшим кризисом в семейных отношениях. Во-первых, потому что западное общество в какой-то момент времени решило, разрушая всю нравственную традицию предыдущих поколений и всей предыдущей истории, что брак – это вовсе не союз мужчины и женщины, что брак – это не совместная жизнь с соответствующими обязательствами. Вообще, многие сейчас считают, что брак – устаревшая форма общения людей, предлагая разного рода новации.... Думаю, Папа Франциск прекрасно понимает, что с кризисом семьи на Западе связан кризис человеческой личности. Ведь христианство проповедует любовь как высшую ценность, а именно в семье эта ценность и реализуется в первую очередь – не только, но в семье в первую очередь. Семья – это школа любви» [1]

Исходя из этого, можно констатировать, что негативное воздействие на семью и семейные отношения оказывают общественно-идеологические, социально-экономические и политические процессы, происходящие в современном российском обществе, а также общеевропейские изменения семейно-брачных отношений. Молодое поколение перестает воспринимать семью как основной способ включения в культурную традицию.

«Создается некая псевдокультура, – подчеркнул Патриарх, – темная, разрушительная, и молодые люди воспитываются в понимании того, что семью можно создать когда-нибудь позже. Появились очень опасные заблуждения, например, представление о том, что вначале можно просто пожить вместе». [2] И далее Патриарх говорит:

«И в результате оказывается, что человек разрушил саму способность любить другого подлинной любовью и нет никаких сил, чтобы жить вместе с другим, разделяя радости и преодолевая скорби. Не хватает сил ни на воспитание детей, ни на то, чтобы отдавать себя жене и детям, потому что формируется образ жизни лишь ради себя. Так сегодня поступают и мужчины, и женщины, и создается впечатление, что семья – это некий устаревший институт, который в нынешних условиях уже не функционирует. Если все эти ложные, опасные, греховные идеи действительно разрушат семью, то будущее человеческого рода станет непредсказуемым, потому что в семье закладывается нравственная основа человека, формируются идеалы, приобретается первый опыт любви к ближним, первый опыт жертвенности и самоограничения, без которых не бывает любви», – подчеркнул Предстоятель Русской Православной Церкви. [3] В этих условиях важнейшей задачей является изучение и бережное сохранение нравов, традиций, обычаев, взглядов на семью, т.к. она может развиваться только тогда, когда включает в себя весь накопленный опыт, всю национальную культуру своего народа, основанную на духовно-нравственных идеалах. Поэтому так важно, чтобы молодое поколение осваивало свои национальные традиции брачно-семейных отношений и делало правильный выбор в построении своего будущего, рассматривая при этом не только негативные примеры формирования семьи, но и позитивные примеры.

Борьба за здоровую и крепкую семью, основанную на духовно-нравственных идеалах русской культуры, приобретает государственное значение, т.к. воспитание и формирование таких идеалов является одной из важнейших задач российского образования. Сегодня все чаще некоторые исследователи задаются вопросом, а нужна ли семья обществу, государству? А не проще ли будет пойти по пути либерализации отношения к институту семьи?

Таких либеральных теорий XX век породил много. Но все они в той или иной мере терпят крах, ведь семья всегда будет нужна обществу! Преемственность поколений, сохранение социального и физического здоровья, повышения качества и продолжительности жизни возможно только развивая институт традиционной семьи, где есть не «родитель 1» и «родитель 2», а папа и мама. Поэтому положение о формировании культуры брачно-семейных отношений, как особого вида духовно-

нравственной культуры, воспитываемой с детства, в нашем обществе собираются закрепить поправки к Конституции РФ.

Современный человек приобрел огромное количество знаний в области IT-технологий, в современной генетике, медицине и многих других сферах жизни, но так же, как и сто и двести лет назад, радуется и страдает, создавая или разрушая свою семью. Поэтому, семья для человека приобретает не только социальный смысл, как духовная ценность, но и несет в себе экзистенциальный, сакральный смысл... На фоне происходящих негативных процессов особенно остро встает вопрос сохранения традиционных семейных ценностей.

Семья является носителем духовной традиции, нашедшей отражение во всем спектре бытия общества и личности. В России семья формировалась на традиционной религиозной основе, принадлежащей к духовной реальности, к духовному бытию.

Многие исследователи семейной проблематики приходят к выводу о том, что в русской культуре доминантной идеей выступает гармонизация духовной и чувственной любви. Семья формировалась в отечественной культуре как часть христианской культуры. Именно ее духовная составляющая была тем основанием, на котором осуществлялась межпоколенная передача культурных и духовных ценностей, а также тех традиций, которые сегодня мы называем традиционными. Об этом интересно рассуждает Дмитрийчук А.Ю. [4]

Мы помним реформы Петра I, которые вносят ряд изменений в традиционные представления о семье. Начинается процесс секуляризации, который не мог не сказаться негативно на институте семьи. Постепенно процессы эмансипации и феминистское движение, основанные на популярной на Западе идее свободы личности, начинают приобретать все большее значение. Достаточно болезненно этот процесс протекал в России, где подчиненное положение женщины закреплено было традициями и определёнными законами. Здесь явно прослеживалось противоречие между традициями и новациями, связанными с принципами свободы и защиты прав индивида на самореализацию. Именно в петровскую эпоху упрощается процедура развода и постепенно за образцы начинают приниматься обычаи французского двора, с его кокетством и утонченным разгулом. Характеризуя это время, Ю.М. Лотман отмечал, что жизнь дворянства, его устои традиции складываются из «сложного переплетения обычаев народных, религиозных обрядов, философского вольнодумства, западничества». [5]

Процессы эмансипации XVIII- XIX веков были связаны именно с развитием либеральных идей, основанных на свободе личности. Поэтому, характерное для России традиционное подчинение женщины, зафиксированное еще в «Домострое», стало приходить в противоречие с возможностью самореализации личности. Это вылилось в создание различных движений, связанных с эмансипацией женщины, а также изменения ее роли в формировании семьи. Таким образом, постепенно семья теряла свои традиционные функции в обществе...Этот процесс идет и до сих. И наша задача не допустить трансформации традиционных и привычных форм семьи, способствовать сохранению самых важных смысложизненных установок у молодежи на формирование семейных ценностей. Тем более, что в отечественных философско-культурологических представлениях красной нитью проходят идеи связи семьи не только с продолжением рода, но и духовным совершенствованием супругов. Известно, что формирование образа семьи связывается с национальной культурой, с национальными традициями, отражающими нравы, обычаи, быт народа. Исходя из этого, сегодня происходит некоторый позитивный сдвиг в восстановлении традиционной модели и аксиологии семейно-брачных отношений. Молодежь по-новому начинает открывать для себя главные фундаментальные ценности семьи, как верность, жертвенность, женственность, мужественность, заботу, любовь, родительство. Не зря сегодня священнослужители говорят о том, что семья выступает колыбелью, в которой воспитываются дети, в семье

человек открывается таким, каков он есть на самом деле, как с хорошей стороны, так и с плохой. И если там не царит любовь, то нет смысла надеяться, что дети будут воспринимать семью, как ценность. Поэтому, семья выступает школой любви. Не зря же семью называют малой церковью. Все принципы семейной жизни, человеческого общения, сострадания, поддержки и взаимопомощи воспитываются в семье, если этого нет, то нельзя надеяться, что будет воспитана личность, а не робот, запрограммированный на получение удовольствий. Следовательно, и общество не будет справедливым, где человек может и должен быть главной ценностью. Напрашивается главный вывод, что человеческая цивилизация не сможет достойно существовать, если будет уничтожен институт семьи.

Патриарх Кирилл отмечал: «Живя в семье, каждый совершает маленький подвиг, и если он совершает его достойно, то семья крепкая, сильная, и она способна пройти через все испытания и внешние, и внутренние. В таких семьях и формируются сильные личности, способные на подвиг»[6] Подводя итог, можно утверждать, что для выхода из кризиса семьи необходимо создание целостной государственной программы по развитию и поддержке семьи. В сегодняшних непростых условиях пандемии государство проявляет особую заботу о семье, о детях. Этот факт дает возможность надеяться, что всевозможные программы поддержки традиционной семьи и в будущем.

#### Литература

1. Слово Святейшего Патриарха Кирилла после великой вечерни в праздник Рождества Христова 7 января 2016 г. <https://xn--days-c6d.pravoslavie.ru/89555> .html . Дата обращения 22.05.2020)
2. Слово Святейшего Патриарха Кирилла после великой вечерни в праздник Рождества Христова 7 января 2016 г. <https://xn--days-c6d.pravoslavie.ru/89555> .html . Дата обращения 22.05.2020)
3. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла по окончании Божественной литургии в праздник Собора Пресвятой Богородицы в Успенском соборе Московского Кремля, 8 января 2016 года (<https://pravoslavie.ru/100024.htm> | Дата обращения 22.05.2020 )
4. Дмитрийчук А.Ю. Представление о семье в русской философско-культурологической мысли / А.Ю. Дмитрийчук // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. №1. Тула, 2018. С. 86.
5. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX в.). СПб., 1994. С. 122.
6. Слово Святейшего Патриарха Кирилла после великой вечерни в праздник Рождества Христова 7 января 2016 г. <https://xn--days-c6d.pravoslavie.ru/89555.html> . Дата обращения 22.05.2020)

#### Протоиерей Сергей Митрофанович Дергалев

к. филос. н., проректор по учебной работе Белгородской духовной семинарии,  
доцент кафедры философии и теологии НИУ «БелГУ»  
Россия, г. Белгород

### ПРОЦЕССЫ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ЗАПАДНОМ ХРИСТИАНСТВЕ

Современное западное христианство, а именно римо–католическая церковь и основные западные христианские конфессии (лютеране, англикане, кальвинисты), имеют значительные отклонения от тех нравственных идеалов, которые проповедовал Христос и его апостолы, и восприняла и сохранила Церковь православная. Основная причина этих изменений, которые происходят постепенно, но значительно меняют вероучение и христианскую этику – это **секуляризм**. Слово «секуляризм» произошло от англ. *secular* – светский. Большой энциклопедический словарь дает такое определение **секуляризации**: «Обозначение всякой формы эмансипации от религии и церковных институтов» [3], что означает предельную обмирщенность сознания, причем, в том числе, религиозного сознания.

В данной статье мы рассмотрим основные проявления секуляризма в западном христианстве, а именно: горизонтализм, социальное служение, модернизм, феминизм, иудаизацию и экуменизм.

Митрополит Иларион (Алфеев) пишет: «Современный воинствующий секуляризм, подобно русскому большевизму, воспринимает себя как мировоззрение, пришедшее на смену христианству. Именно поэтому он не нейтрален и не безразличен по отношению к христианству: он откровенно враждебен ему» [8].

1. **Горизонтализм.** Термин «горизонтализм» предлагает в своих лекциях А.И. Осипов [14], профессор Московской духовной академии, и подразумевает под ним такое поведение христиан, когда они преследуют исключительно земные, материальные интересы, пытаются строить Царство Божие на земле. Осипов говорит, что «в протестантизме Господь Иисус Христос пришел и спас и уже ничего не надо, и в католицизме тоже спас и достаточно сверх должных заслуг, чтобы всегда восполнить их недостаток в любом верующем» [8].

2. **Социальное служение.** Социальное служение, на первый взгляд, заманчивая альтернатива подлинной духовной жизни для монашествующих. Социальным служением должны, в первую очередь, заниматься миряне. Сейчас социальное служение пытаются возложить на монастыри и монашествующих. Если монах не выполняет свое прямое назначение – молиться Богу о спасении своей души и спасении мира, то отступает от своего самого главного предназначения. Монашество – это центр, закваска всего христианства. В Евангелии мы по этому поводу читаем: «...поражу пастыря, и рассеются овцы» (Мат. 14:27).

Сегодня своей основной задачей западная церковь ставит социальную деятельность. Туда направлены большие людские ресурсы. Этому посвящают свою жизнь монахи и монахини в монастырях. Кроме того, в монастырях проводятся конференции, концерты и фестивали.

3. **Модернизм.** Один из представителей данного течения – Джон Робинсон (1919–1983) – происходил из христианской среды. Все его предки в семье были связаны с англиканской церковью и ее иерархией: его отец и дед по материнской линии были священниками Кентерберийского собора, шесть братьев его отца также были рукоположены. Робинсон писал в своей книге «Быть честным перед Богом», что его рождение фактически произошло «на подворье Кентерберийского собора» [18, с.19]. Робинсон служил капелланом в Уэллс–теологическом колледже [23] и одновременно с этим преподавал Новый Завет в Кембридже. В 1959 году Мервин Стоквуд, помощник Робинсона в Бристолле, стал епископом города Саутуорка и пригласил Робинсона стать викарным епископом в городке Вулвич, на что он и согласился [23]. Несколько позднее он оставил служение епископа и занимался только научной работой. Тем не менее, он оставался до конца жизни в англиканской церкви.

После написания им книги «Быть честным перед Богом» Д. Робинсон стал самым скандально известным богословом в Англии в XX веке. В этой книге он пытался объяснить, для чего он выступил с идеей «радикального обновления» [2, с. 166] всей теологии.

Робинсон считал, что современный мир и люди настолько отступили от Бога, что уже совершенно неспособны воспринимать христианскую проповедь и христианские истины. Он предложил спасти христианство и решить данную проблему через «революцию сознания» [18, с.89].

Что же он предложил? Во-первых, он отказал Богу в личностном существовании и писал, что к Нему невозможно обратиться как к личности. Фактически, он отрицал опыт молитвенного общения с Богом. Робинсон отрицает так же Бога Творца, Его промысл, откровение, Святую Троицу [2, с.167].

Кроме этого, если он пишет о Христе, то отвергает Его божественность, воплощение, и воскресение [2, с.168]. Таким образом, предлагая «революцию сознания», Робинсон уничтожает в своей книге традиционное христианство.

Еще дальше пошел в своей деятельности епископ Джон Спонг, который служил в епископальной церкви Америки. Интересно, что Д. Спонг называет Робинсона своим

«духовным отцом» [2, с.170]. Джон Спонг довел идеи Робинсона до окончательного радикализма. Он выпустил текст «12 пунктов реформы», проводя параллель с 95 тезисами М. Лютера [2, с.170].

Каковы же его основные идеи? Изложим их по порядку и в сокращении: 1) Теизм мертв; 2) Христология несостоятельна; 3) Библейское повествование – мифология; 4) Божественность Христа и зачатие от Святого Духа невозможны; 5) Чудеса в Новом Завете невозможны; 6) Крестная Жертва – это варварская идея, которую надо отвергнуть; 7) Воскресение не может быть оживлением тела; 8) Вознесение принципиально невозможно; 9) Богооткровенного стандарта этики не существует; 10) С молитвой к Богу обратиться невозможно; 11) Жизнь после смерти не связана с поступками в земной жизни; 12) Все люди носят образ Божий.

В итоге мы можем сказать о богословии Д. Спонга, что «это отрицание теизма, воплощения, творения, грехопадения, непорочного зачатия, чудес, заместительного искупления, воскресения, вознесения, незыблемых этических норм, молитвы–прошения, вины» [2, с.172]. Это само отрицание христианства как такового. Удивителен лишь только двенадцатый тезис об образе Божьем в человеке. Здесь мы видим полное согласие радикального богословия с секулярным гуманизмом.

Модернизм проникает и на богословские факультеты вузов. На некоторых богословских факультетах католической церкви учат сочинять мессы [14]. Студент теологического факультета, например, должен спонтанно написать Евхаристический канон. Доходит до абсурда. Совершаются мессы под гитару. Святое Таинство Евхаристии превращается во что-то бросовое. Происходит полная потеря благоговения.

В католическом мире среди ряда богословов Латинской Америки уже давно проповедуются идеи «теологии освобождения». Теология освобождения теснейшим образом была связана с марксизмом. Как пишет Д. Бинцаровский: «В работах теологов освобождения присутствуют все ключевые марксистские принципы: классовое противостояние, отвержение частной собственности на средства производства, поддержка революционных настроений в обществе, вера в искупление посредством воспитания «нового человека» [2, с.331].

К примеру, Камилло Торрес, римо–католический священник, который служил в приходе Веракруса в Колумбии и был одним из первых и известных идеологов теологии освобождения. В 1965 году он решил проверить свои теоретические наработки на практике, присоединившись к повстанцам Армии национального освобождения. Главным лозунгом Торреса было: «Тот католик, кто не является революционером, живет в смертном грехе» [11]. Все это происходило на территории Колумбии, и через год в 1966 г., когда партизаны вели бои с вооруженными силами страны, К.Торрес погиб в одном из этих боев.

Теоретики теологии освобождения высказывали крайне радикальные идеи: «Библейский мессианизм носит революционный характер» [4].

Другую сторону секуляризма мы можем увидеть на конференции, организованной Комиссией по евангелизации и всемирной миссии Всемирного совета Церквей, на тему: «Спасение сегодня». Она проходила 29 декабря 1972 – 9 января 1973 года в столице Таиланда Бангкоке. Довольно любопытны выводы одной из комиссий, которая представила тему спасения в четырех тезисах: «1) В борьбе за экономическую справедливость, против эксплуатации человека человеком; 2) В борьбе за человеческое достоинство, против политического угнетения самих людей; 3) В борьбе за солидарность, против отчуждения человека от человека; 4) В борьбе за надежду, против отчаяния в человеческой жизни» [4].

По выводам комиссии мы видим, что речь идет не о спасении в православном понимании этого слова, не о свободе от греха, не о борьбе со страстями, не об овладении добродетелями, не о христианском совершенстве, а совсем о другом.

Модернизму также характерно оправдание гомосексуализма. На протяжении всей истории христианства гомосексуализм считался противоестественным грехом. Сегодня такую позицию разделяют РПЦ, РКЦ и ряд протестантских деноминаций.

В лютеранстве, реформаторстве и англиканстве в большинстве случаев гомосексуализм чаще всего уже не считается грехом. Совершаются венчания однополых браков и рукополагаются открытые гомосексуалисты.

В Англиканской церкви отношение к гомосексуальности является спорным вопросом.

Большинство церквей Англиканского содружества придерживаются жесткой консервативной позиции, а, к примеру, епископальная церковь США благословляет однополые союзы и рукополагает открытых извращенцев [21].

Подавляющее количество лютеранских церквей также благословляет однополые союзы и рукополагает открытых гомосексуалистов [21].

Теодор Дженнингз, учитель объединенной церкви при теологической семинарии Христа в Чикаго, выпустил книгу: «Человек, которого любил Иисус: гомоэротические рассказы из Нового Завета» [22]. Дженнингз предлагает гей-прочтение текста Нового Завета и пишет, что «апостол, которого любил Иисус», был «бой-фрэндом Иисуса» [22].

Совсем недавно появилось так называемое квир-богословие (аффирмативное богословие или квир-теология (англ. queer theology)) – направление среди некоторых современных богословов, которые оценивают теологию с позиции ЛГБТ-сообществ [24]. Само слово квир (англ. queer) переводится обычно как «странный», «подозрительный», «причудливый». Таким образом, мы получаем в результате «странное богословие», а правильное сказать «подозрительное богословие». Известные представители квир-богословия обычно являются членами традиционных конфессий и пытаются изнутри этих конфессий бороться за права ЛГБТ сообществ.

В сети Интернет среди ресурсов, посвященных данному явлению, оно описывается следующим образом. Термин «квир» имеет три основных значения: как общий термин, как трансгрессивное действие и как стирание границ. Основываясь на этих трех значениях, квир-богословие может быть понято как: 1) богословие, ориентирующееся на ЛГБТ (лесбиянок, геев, бисексуалов, транссексуалов) и фокусирующееся на их конкретных потребностях; 2) богословие, которое целенаправленно выступает против традиционных социальных и культурных норм, касающихся пола и сексуальности; 3) Богословие, которое бросает вызов и разрушает границы, особенно в отношении сексуальной и гендерной идентичности [24].

Квир-теология хочет позволить сообществу ЛГБТ найти свое место в христианстве.

Термин можно проследить, начиная с 1990-х годов, когда Дж. Майкл Кларк предложил термин «про-феминистская гей-теология», а Роберт Госс использовал термин «квир-богословие» [24].

Папа римский Франциск в интервью в июле 2013 г. заявил: «Если человек – гей и обладает доброй волей и стремится к Богу, кто я такой, чтобы судить его?» [17]. Он отметил, что геи «не должны становиться маргиналами, а должны интегрироваться в общество». В то же время понтифик осудил «гей-движение». Занимая такую двойственную позицию, римский папа фактически оказывает поддержку ЛГБТ-сообществам.

В Священном Писании Ветхого и Нового завета мы находим однозначное осуждение гомосексуализма. В книге Ветхого Завета «Левит» присутствует следующий текст: «Не ложись с мужчиною, как с женщиною: это мерзость» (Лев. 18:22). И далее в этой же 18-й главе мы читаем: «...ибо если кто будет делать все эти мерзости, то души делающих это истреблены будут из народа своего» (Лев. 18:29). Новый Завет также категоричен по этому вопросу: «Или не знаете, что несправедные Царства Божия не

наследуют? Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники – Царства Божия не наследуют» (1 Кор. 6:9–11).

4. **Феминизм.** В современном западном богословии развивается, в том числе и феминистская теология. Ей присущи четыре главных направления: 1. Служение женщин в церквях на положении пресвитеров и епископов; 2. Гендерно нейтральный язык в богословии; 3. Появление текстов Священного Писания, где Христос является женщиной; 4. Рукоположение женщин-лесбиянок в пресвитеры и епископы.

Известно, что первой женщиной, рукоположенной в священники среди традиционных западных конфессий, была Флоренс Ли. Это произошло в англиканской церкви на территории британского Гонконга в 1944 г [20]. В 1948 г. англиканские епископы ей отказали в признании ее сана на Ламбертской конференции, но в 1971 г. вновь разрешили совершать священническое служение.

В лютеранской церкви Дании первая женщина была рукоположена в 1948 г., в лютеранской церкви Швеции – в 1960 г., в лютеранской церкви Норвегии – в 1962 г., в лютеранской церкви Исландии в – 1974 г. [13].

В настоящее время все традиционные протестантские церкви на Западе, такие как англикане, реформаторы, лютеране, имеют женское священство и женский епископат [13].

Кроме того, женщин рукополагают у старокатоликов, в пресвитерианских, методистских, баптистских и пятидесятнических деноминациях. Происходит это и в России [13].

Митрополит Иларион (Алфеев), председатель Отдела внешних церковных связей, в отношении женского епископата высказался так: «Несмотря на то, что мы не признавали евангелическую церковь Германии церковью в нашем понимании слова „церковь“, до сих пор у нас проходили встречи между главами наших церквей, то есть между патриархом и председателем Совета ЕЦГ. Теперь такая встреча становится невозможной. Патриарх не может встречаться с женщиной-„епископом“. <...> Это не вопрос пола, а вопрос отношения к христианской традиции. Мы считаем, что женщина не может продолжать линию апостольского преемства, как это делают православные и католические епископы. Кроме того, встреча патриарха Кирилла с госпожой Кессманн выглядела бы как признание нашей церковью женского священства. Наши верующие этого не поймут. Мы должны очень внимательно прислушиваться к их голосу – в нашем понимании именно церковный народ является хранителем православной веры» [7].

Феминистское богословие, по мнению Д. Бинцаровского, также обращается к проблемам языка [2, с.355]. В английском языке слово «человек» (man) звучит так же, как и слово «мужчина». В русском языке наблюдаем нечто подобное, ведь слово «человек» – мужского рода. В обоих языках, когда употребляется слово «человек», неявно указывается пол. То же самое видим, например, в названиях множества профессий. Подобную гендерную асимметрию в языке феминистки считают оскорбительной для женщин. В таком словоупотреблении они видят остатки патриархальной культуры, в центре которой – мужчина. Феминистки настаивают, что язык должен быть гендерно нейтральным (не связанным с конкретным полом) или гендерно инклюзивным (включающим оба пола).

Языковой вопрос напрямую касается и Бога. Для традиционного христианства характерна андроцентричность (т.е., мужская картина мира): так, в Троице есть Отец и Сын, а не Мать или Дочь. Слова «Бог» или «Святой Дух» – мужского рода, а Богочеловек и Спаситель – мужчина Иисус Христос. По мнению феминисток, все эти представления отражают патриархальные установки, в которых рождалось христианское богословие, и сейчас должны быть пересмотрены. Например, образ Бога

как Отца несет в себе патриархальность и иерархичность, а потому должен быть отвергнут.

Мэри Дэйли, проповеднице феминисткой теологии, принадлежит знаменитая цитата: «Если Бог – мужчина (мужского рода), значит, мужчина – Бог» [2, с.356]. С ее точки зрения, «символ Бога Отца» способствовал притеснению женщин. Дальше она развивает свою идею следующим образом: «Если небесный Бог – это Отец, правящий Своим народом, тогда господство мужчин в обществе вполне естественно и соответствует Божьему плану и порядку вселенной» [2, с.356]. Феминистки настаивают, что Бога не стоит представлять принадлежащим к мужскому роду, как не стоит и обращаться к Нему в мужском роде.

Феминистская теология предлагает разнообразные альтернативы традиционным христианским положениям. Некоторые феминистки обращаются к древним языческим образам, особенно к древней богине Гее. Другие предпочитают употреблять применительно к Богу три местоимения: «Он, Она, Оно» и представляют Его больше как силу или энергию, что ставит под вопрос личностность Бога. Но большая часть феминисток просто утверждают, что Бог превосходит такие ограничительные понятия, как пол. Для выражения этой неопределенности используется особый термин: Бог–Богиня (God/Goddess). Феминистки уделяют особое внимание женским чертам Бога–Богини (нежность, забота, чуткость) и тем отрывкам Писания, в которых Бог–Богиня изображена как кормящая мать (Ис. 49:15), повивальная бабка (Пс. 21:10) или домохозяйка (Пс. 122:2). Очень популярными становятся образы Бога–Богини как матери, сестры и софии (мудрости). Феминистки подчеркивают, что Бог–Богиня сопереживает женщинам и всем угнетенным, а также страдает вместе с ними.

По сообщению Российского Библейского общества, в США издали Новый Завет, где Сын Человеческий стал дочерью человеческой по имени Джудит Христос [1]. Вице–президент издательства "LBI Institute" прокомментировал данное издание следующими словами: «Этот долгожданный, отредактированный текст Евангелий делает нравственное послание Христа для многих более приемлемым и понятным» [1]. Далее он присовокупил, что данный перевод: «отражает возрастающую роль женщин в обществе» [1].

Существует масса женщин-епископов в различных протестантских деноминациях, которые являются открытыми лесбиянками: «Ева Брунне, епископ Стокгольмского диоцеза Церкви Швеции» [6], «Мэри Дуглас Гласпул, викарный епископ Лос–Анджелесской епархии Епископальной церкви США» [12] и др.

Известный православный богослов протоиерей Максим Козлов в отношении рукоположения женщин пишет: «Священническая иерархия установлена Самим Господом, Который, избрав апостолов (среди которых не было ни одной женщины), дал им власть совершать Таинства, и эта власть перешла от апостолов к их преемникам – епископам, а от епископов к пресвитерам» [10, с.498]. Далее, продолжая свою мысль протоиерей М. Козлов пишет: «Точнее сказать, не священник, а Господь через священника совершает Таинства. Священство существует для того, чтобы являть собою в настоящем Самого Христа. Но ведь очевидно, что в этом смысле образом Христа может быть только мужчина, а не женщина. И нельзя нарушать определенный Богом порядок ради каких бы то ни было человеческих установлений» [10, с.498].

**5. Иудаизация.** Вызывает большой интерес отношение Римо-католической церкви к иудеям. Уже в католическом катехизисе от 1996 г. в параграфе №840 написано следующее: «С другой стороны, глядя в будущее, мы видим, что Народ Божий Ветхого Завета и новый Народ Божий устремлены к сходным целям: к чаянию пришествия (или возвращения) Мессии. Но, с одной стороны, чают второго пришествия Мессии, умершего и воскресшего, признанного Господом и Сыном Божиим, с другой – пришествия Мессии, черты которого остаются сокрытыми, в конце времен это ожидание сопровождается драмой незнания или непризнания Христа Иисуса» [9, с.212].



Т.е. фактически авторы катехизиса уравнивают Христа и антихриста. Ведь Христос уже пришел, а мессия, которого ждут евреи, в нашем понимании, – антихрист. В своей книге «Сокращённое учебное пособие по апологетике для выпускного курса семинарии (бакалавриата) Московской духовной академии» профессор Московской духовной академии А.И. Осипов пишет, что в 1997 году в Ватикане прошел межцерковный симпозиум на тему: «Корни антииудаизма в христианской среде». Римский папа Иоанн Павел II, выступая на этом форуме, сказал: «Цель нашего симпозиума – прийти к правильному богословскому толкованию отношений между Церковью Христовой и еврейским народом. В начале этого малого народа, окруженного языческими империями, превосходившими его блеском своей культуры, находится шаг Божьего избрания. Этот народ призван и введом Богом, Творцом неба и земли. Поэтому его существование не принадлежит к одной только сфере природных и культурных явлений... Существование этого народа – это факт сверхъестественный. Это народ Завета, и таковым он останется всегда, и несмотря ни на что, даже когда люди неверны, ибо Господь верен Своему Завету» [15].

А.И. Осипов сообщает, что в заявлении, выпущенном 10 декабря 2015 г. Комиссией Ватикана по религиозным отношениям с евреями, говорится: «Поэтому Церковь обязана рассматривать евангелизацию евреев, имеющих единого с нами Бога, как способ, отличающийся от того, который применим по отношению к людям других религий и мировоззрений». Какой это способ, документ поясняет: «Хотя евреи не могут верить в Иисуса Христа как универсального Искупителя, они имеют свою часть в спасении, потому что дары и призвание Божие безвозвратны. То, как это может быть, возможно, остается непостижимой тайной Божественного плана домостроительства спасения» [15].

А.И. Осипов обратил внимание на то, что на конференции в США католики высказали предположение, что иудеев обращать в христианство нельзя. Кардинал Балтимора заявил: «Глубокая оценка католиками вечного завета между Богом и еврейским народом. Вместе с признанием божественной данной миссии евреям свидетельствовать о Божьей верной любви приводит к заключению. Операция, целью которой является обратить иудеев в христианство, – теологически неприемлема» [14].

Нынешний римский папа Франциск однозначно утверждает: «Мы верим вместе с иудеями в одного Бога» [14]. Этой цитате римского папы можно противопоставить текст из Евангелия от Иоанна, слова Господа Иисуса Христа, обращенные к иудеям: «Иисус отвечал: вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего; если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего» (Иоан. 8:19).

**6. Экуменизм.** А.И. Осипов, профессор МДА, говорит, что «экуменизм является одной из ярких характеристик современного западного христианства» [14]. Он пронизывает все виды взаимодействий христианских церквей между собой и даже отношения с иными религиями. А.И. Осипов утверждает: «Основная цель экуменизма – во внешнем объединении христианских церквей и внешнем признании для каждой из них достоинства церкви» [14]. Далее, критикуя известный экуменический орган Всемирный совет церквей, А.И. Осипов пишет: «В экуменическом же движении основное внимание обращено не на труд поиска и усвоения истины веры и основ христианской жизни отдельными общинами-церквами, то есть не на приобретение ими всех свойств Церкви, и в первую очередь ее святости, а на скорейшее достижение результата пребывания в Церкви – внешнего, зримого единства церквей» [10, с.557].

По словам А.И. Осипова, Реформаторская церковь во Франции сейчас допускает к причастию даже не крещеных [14]. Еще А.И. Осипов указывает на появление «интеркоммуниона» – на общение в таинствах между церквями, что категорически отрицает РПЦ. В документе «Основные принципы отношения РПЦ к инославиям», принятом РПЦ в 2000 г. на архиерейском соборе, в частности написано: «подлинное общение в Таинствах не имеет ничего общего с практикой так называемого

"интеркоммуниона"» [16]. Молодежный центр Тезе, который представляет собой «общину из более ста монахов различных национальностей, представляющих протестантские и католические ветви Христианства» [19] во Франции, проводит каждый год молодежные съезды. Туда съезжаются представители многих конфессий и все причащаются без разбора друг у друга. По мнению А.И. Осипова – «это как свальный грех» [14]. Экуменизм производит сильнейшее обмирщение сознания человека. Идеологи экуменизма вначале говорили, что в экуменическом движении не появится ничего нового. Тем не менее, вопреки протестам православных, было узаконено женское священство. Сегодня дело дошло до признания гомосексуализма, венчания однополых пар и рукоположения в священники и епископы открытых гомосексуалистов. Как нам говорит Евангелие: «По плодам их узнаете их» (Матф. 7:16).

Подводя итоги данной статьи, можно сказать следующее. Западное христианство идет по пути секуляризации. Главными чертами секуляризованного современного западного христианства являются: горизонтализм, модернизм, феминизация, иудаизация, экуменизация.

Горизонтализм проявляет себя в стремлении устроить Царство Божие на Земле без попыток устремления к Небу.

Модернизм обнаруживает себя в том, что отрицает личностность Бога, божественность Христа, Его воплощение и воскресение. Модернизм идет по пути квир–богословия, рукополагая открытых гомосексуалистов и признавая гомосексуальные браки.

Феминизм захватывает все больше христианских конфессий на Западе и выражает себя в ординации женщин с сан пресвитеров и епископов, внедрении инклюзивного языка в текст Библии.

Иудаизация всегда была присуща протестантизму. Но сегодня и в католицизме высказываются идеи, что иудеев не нужно евангелизировать и обращать в христианство, т.к. у них свой путь спасения.

Экуменизация западного христианства происходит по следующим магистральным направлениям: интеркоммунион, внешнее объединение христианских церквей, признание за каждым религиозным объединением достоинства церкви.

Все эти опасные тенденции секуляризации современного западного христианства, несомненно, опасны и для Русской Православной Церкви. Все, что происходит на Западе, в скором времени может появиться и у нас. Дай, Бог, нам понимать эти опасности и противостоять им.

Наступают такие времена, о которых писал преподобный Антоний Великий: «Приходит время, когда люди будут безумствовать и если увидят кого не безумствующим, восстанут на него и будут говорить: «Ты безумствуешь», – потому что он не подобен им» [5].

#### Литература

1. Американские "переводчики" Библии превратили Иисуса Христа в женщину "Джудит Христос" [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://biblia.ru/news/show/?100>
2. Бинцаровский, Д. История современного богословия [Текст]/ Д.Бинцаровский. – Минск: Полиграфкомбинат им. Я. Коласа, 2016 г. – 512 с.
3. Большой энциклопедический словарь [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://gufo.me/dict/bes/%D0%A1%D0%95%D0%9A%D0%A3%D0%9B%D0%AF%D0%A0%D0%98%D0%97%D0%90%D0%A6%D0%98%D0%AF>
4. Выжанов, И. прот. «Теология освобождения» в Римско–Католической Церкви: история движения. ч.1 [Электронный ресурс] / прот. И.Выжанов. – Режим доступа: <https://www.portal-slovo.ru/theology/44804.php>
5. Древний Патерик [Электронный ресурс] – Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Feofan\\_Zatvornik/drevnik-paterik-per-svt-feofana-zatvornika/10](https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/drevnik-paterik-per-svt-feofana-zatvornika/10)
6. Ева Брунне [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D1%80%D1%83%D0%BD%D0%BD%D0%B5.%D0%95%D0%B2%D0%B0>
7. Иларион (Алфеев), митр. Все более глубокой становится пропасть, разделяющая традиционные христианские Церкви [Электронный ресурс] / митр. Иларион (Алфеев). – Режим доступа: <https://www.pravmir.ru/arxiepiskop-ilarion-vse-bolee-glubokoj-stanovitsya-propast-razdelyayushhaya-tradicionnye-kristianskie-cerkvi/>



Вероятно, недостоверность (или, возможно, для нашего случая, неисчисляемая мистичность?) – одно из априорных свойств войны, свойство, которое не может быть преодолено ни рационалистикой Нового времени, ни процессами «расколдовывания мира», ни секулярными тенденциями современной культуры...

Но и литература – на всех этапах своего развития, в том числе и в Древней Руси, есть квинтэссенция недостоверности, или, в современной интерпретации, – фикциональности. Конечно, для литературы Древней Руси понятие фикциональности является анахронизмом, но стремление создать свою, литературно препарированную реальность не может исчезнуть ни из одного литературного проекта. И исключением не является литература Древней Руси. Сама возможность построения конкретного литературного мира (мифа?) предполагает тремор границ достоверного, деформацию исторического факта и усиление доли недостоверного. Поэтому вычислить рационалистически судьбы литературных произведений, как и финалы войн, не представляется возможным. И те, и другие находятся в формате непредсказуемости, а точнее, по выражению все той же древнерусской литературы – в «руце Божией». И потому представляется правомерным говорить об определенных параллелях между феноменом войны и его религиозным осмыслением в литературе Древней Руси.

Теснейшим и мистическим образом пересекаются пути войны и литературы Древней Руси. Как непосредственно военные действия, так и оригинальные литературные произведения выступали зачастую как союзники, как со-ратники в реальных и виртуальных войнах, происходящих на пространствах Руси и в сознании ее жителей. Непредсказуемые возможности литературы, как и возможности войны, были задействованы в оборонительных и наступательных акциях древнерусской культуры, стремящейся отстоять свою самобытность.

Литература о войне постепенно превращается в мощное идеационное оружие, как это было, например, с фикциональным по своему происхождению «Рукописанием Магнуша», в котором литературная фикция, т. е. вымышленное наставление западного правителя Магнуша своим потомкам, выступает как оружие в «войне умов». Главный тезис «Рукописания»: опасность нашествия на Русь. За нападением на Русь следует неминуемая Божья кара за гордыню, на чем постоянно настаивает Магнуш. Литература, тем самым, берет на себя роль своеобразного щита, напоминая о неотвратимом Божественном вмешательстве в случае агрессивных действий против Руси. Все злоключения Магнуша, которые описаны в «Рукописании» - пусть вымышленные, но для средневекового читателя абсолютно реальные, – являются литературными выпадами в адрес потенциальных врагов Руси. Фикциональный текст превращается в реальное идеологическое оружие.

Подобная ситуация в целом характерна для развития древнерусской литературы. Именно с помощью литературы происходит четкое осмысление и переосмысление феномена войны, создание правильного с точки зрения христианских ценностей прайминга восприятия войны и ее функционала. Ж. Флори, рассуждая о роли войны в западном обществе, говорит об идеологической схеме, которая бы зафиксировала роль и обязанности каждого участника войны: «Пусть воины сражаются, но не как угодно, не когда угодно и не с кем угодно. В это время начнутся установления «мира», которые поставят пределы военной деятельности и тем самым превратят воинов в некое сословие, которым они прежде не были... В этой схеме у каждого сословия была выделена своя священная функция, которой это сословие преимущественно и шло к Спасению души: у духовенства – молитва, у рыцарства – война (разумеется, справедливая), у третьего сословия – честный труд» [4, 87].

На Руси подобную идеологическую функцию структурирования войны как бытия взяла на себя литература. Именно через литературу формировались стереотипы воинского действия, стереотипы оборонительного и наступательного типов сознания, параметры воинского героизма и многое другое. Литература Древней Руси – особенно

литература периода татаро-монгольского ига – оказывается практически полностью сосредоточенной на формировании воинского сознания, на воспитании героя-воина в самых разных формах: от воина – беспощадного уничтожителя врага, как это было, например, в случае с Евпатием Коловратом, героем «Сказания о разорении Рязани Батыем», до воина-святого, как это представлено, в частности, в «Житии Александра Невского».

Но кроме этой нормативной функции военных идеалов, древнерусская литература обретает еще один важный функционал – сохранение памяти воинской по аналогии с сохранением памяти смертной. Древнерусская литература выступает как хранилище народной памяти об ушедших героях, об ушедших героями. Не случайно в «Сказании о Мамаевом побоище», древнерусские воины, призывая Дмитрия Донского к осторожности, к сохранению собственной жизни, в качестве аргумента приводит тезис о том, что именно ему, князю, предстоит «в книги соборные записать наши имена, чтобы помнили русские сыновья, после кого они будут». Именно литературно зафиксирована историческая память о войне и героях войны становится одним из важнейших факторов, обусловивших становление и развитие древнерусской литературы. На князе как ответственном за сохранение памяти лежит обязанность «устроить поминание» по погибшим героям а важнейшей составляющей этого поминания является литературный текст.

Показательно, что русский книжник, рассказывая в «Сказании о нашествии Тохтамышша» о зверствах татаро-монголов, как одно из самых тягостных злодейств называет уничтожение книг: «Книги же, в бесчисленном множестве снесенные со всего города и из сел и в соборных церквах до самых стропил наложенные, отправленные сюда сохранения ради, те все до единой погубили». Примечателен этот порыв древнерусских людей передать под сень Церкви историческую память, зафиксированную в книгах, и предельно трагична утрата этой памяти в пожаре уничтоженных храмов. Уничтожение литературы – памяти! – не менее трагичное событие для древнерусского сознания, чем реальная гибель человека в бою. Книги погибали, как воины, но и воины погибали, чтобы остаться в книгах.

Роль древнерусской литературы как восхваление героизма, воспевание воинской славы становится все более яркой. Автор «Задонщины» призывает вспомнить вещего Бояна, певшего некогда русским князьям славы; вспомнить рязанца Софония и ввести свою собственную фигуру в перечень славопевцев: «... восхваляю песнями, под звонкий наигрыш гуслей, нашего великого князя Дмитрия Ивановича и брата его, князя Владимира Андреевича, потомков святого великого князя Владимира Киевского. Воспоем деяния князей русских, постоявших за веру христианскую!». Прославление воинского подвига в литературном произведении тесным образом сопрягается с религиозной традицией богославия, ярко представленной в древнерусской литературе, начиная от «Слова о Законе и Благодати» митрополита Иллариона.

Таким образом, пересечение литературности, воинственности и религиозности как концептуальных культурных феноменов может рассматриваться как один из важнейших аспектов становления национальной культуры Древней Руси. Литература этого периода, несмотря на свой «вне-материальный» формат, могла и смогла предстать в качестве реально воздействующего оружия, причем ее воздействие было усилено обращением к религиозно-сакральной сфере. И пусть, по утверждению Г. Дельбрюка, «гибнущие государства нельзя спасти ни речами, ни книгами» [1, с. 1625], но зато речами и особенно книгами возможно сохранить память о погибших государствах, о государствах, разрушенных войнами, о героях, погибших на этих войнах, – а главное: из пепла погибших государств именно с помощью книг можно возродить новые государства.

На подобном сакральном понимании войны во многом и была основана специфика древнерусской литературы. Причем данная сакральность войны усиливалась

тем фактором, что именно война являлась для того времени практически единственным результативным средством защиты своей – в нашем случае, православной – веры. Ж. Девиос и Ж.-А. Руа в своем исследовании, посвященном битве при Пуатье (733 г.), утверждают, что европейский средневековый «мир, все еще потрясенный падением Римской империи и ищущий единства в христианстве, обрел он его, без сомнения, защищая свои святыни от варваров» [3, с. 9]. Но то же самое можно сказать и о Древней Руси, которая с помощью войн, как наиболее эффективного средства защиты, смогла сохранить свою систему православных ценностей. Поэтому война в сознании древнерусского человека – это нечто отличающееся от современного представления: война, в том числе, святое дело, грань сакрального действия, направленного на раскрытие замысла Божьего.

Несомненно, в ходе становления христианской культуры Древней Руси, расширялось богословское обоснование сакрального понимания войны. Святоотеческое наследие постепенно проникало в культурный процесс Руси, и уже в самых ранних этапах возникновения древнерусской литературы мы встречаем переводы трактата блаженного Августина «Град небесный», в котором была сформулирована идея справедливой, т. е. угодной Богу войне, и войне несправедливой, Богопротивной. Августин считал, что «справедливая война есть оборонительная война, предпринятая, чтобы покарать злодеев, война ради защиты и восстановления частных прав, находящихся под угрозой или нарушенных». С точки зрения св. Августина, христианин не только может, но и должен участвовать в справедливой войне, если обстоятельства требуют его участия.

Показательно, что само крещение как первоначальный христианский акт воспринимается в христианском богословии в качестве битвы, как акт, имеющий оттенок воинственности. Еще первохристианский богослов Тертуллиан сравнивал крещение (*sacramentum fidei*) с воинской присягой (*sacramentum militiae*), хотя еще и выстраивая дистанцию между христианским и воинским служением. Но к моменту крещения Руси подобная дистанция была минимизирована. Крещение как победа над силами зла, воинствующее торжество сакрального победителя четко прослеживается уже в первое столетие христианской культуры на Руси. Сам креститель Руси, Владимир Святославович, как отражено в летописи за 988 год, четко осознавал связь Крещения и воинственности, характеризуя Крещение как победу над врагом рода человеческого: «Призри на новыя своя, ... мне помози, Господи, на супротивного врага, да на-деюся на тя и на твою державу, побежаю козни его». А немного позднее автор «Повести временных лет» в похвале духовному строительству Ярослава Мудрого в записи от 1037 года замечает: «И радовашеся Ярослав, видя многи церкви и люди крестьянны зело, а врагъ сетоваше, побежаемъ новыми людьми крестьянными». Восприятие Крещения как духовной брани, как воинственного поступка, несомненно, присутствовало в сознании древнерусской культуры.

При этом наблюдается даже обратный вектор: не только Крещение предстает как сакральная победа над врагом, но и каждая победа над врагом обретает сакральный характер, подобному крещению. Подобная ситуация отчетливо прослеживается на примере сакральной ритуализации победы в период княжения Андрея Боголюбского. Так, в 1164-1165 гг. был установлен как церковный и государственный праздник Победы по случаю победоносного похода на Волжскую Булгарию. Одновременно этот праздник, 1 августа, был посвящен Спасу и Богородице, а также Кресту (Происхождение Честного и Животворящего Древа Креста Господня) и соотнесен с непосредственным крещением Руси князем Владимиром Святым. Весь этот сложный симбиоз воинственности и сакральности будет в дальнейшем получать свое развитие в литературных экспликациях Древней Руси.

Неслучайно в житии Константина-Кирилла возникает вопрос: «На какую битву гонит тебя – телесную или духовную», что в определенной мере подразумевает

равноправность реальных и духовных битв для сознания средневекового русского человека. Ведь древнерусская война в литературной «оболочке» представляется прежде всего как метафизическое действо, где каждый реальный, мирской поступок – и в том числе поступок воина – соотносится с религиозным аналогом горних событий.

Когда, как фиксирует «Повесть о разорении Рязани Батыем», рязанский князь и его дружина, погибающая под напором войска Батыева, восклицает: «О господия и братиа моа, аще от руки Господня благая прияхом, то злая ли не потерпим!», то они явно и реально ощущают эту самую «руку Господню», действительно проявившуюся – здесь и сейчас! – в мире и действительно коснувшуюся их. Когда «Пространная летопись о Куликовской битве» описывает ситуацию Боговопрошания Дмитрия Донского, который вдохновенно восклицает: «Заострю, как молнию меч мой, и пусть свершит суд рука моя, отомщу врагам и ненавидящим меня отомщу и напою стрелу мою кровью их, чтобы не говорили неверные: «Где же Бог их». Отврати, Господи, лицо свое от них и покажи им, Господи, весь гнев свой наконец», – то в его восклицании зримо предстает лик Божий, являющий себя в момент битвы. А потому финальный вопрос Дмитрия Донского, а точнее утверждение своего прозрения «Какой Бог более велик, чем Бог наш?!», есть фиксация того зримого для него присутствия Божия, максимально ярко проявившееся в самый напряженный момент сражения. И самое главное – благодаря самому сражению.

В этом контексте по-иному предстает весь смысл военных действий, представленный в литературных памятниках Древней Руси. Война предстает как условие максимально явной теофании, как специфический фон для более четкого, рельефного проявления Бога в мире. Война трансформируется в Божественный акт, а воин – в участника и со-участника этого сакрального действия, в личность, вовлеченную в процесс проявления Бога миру и проходящей в ходе войны определенные этапы христомимесиса, уподобления Христу в его войне с силами зла.

#### Литература

1. Клаузевиц К. О войне. – М.: Эксмо, 2007.
2. Дельбрюк Г. История военного искусства в рамках политической истории – СПб.: Наука, 2001.
3. Девиосс Ж., Руа Ж. Битва при Пуатье (октябрь 733 г.). – СПб.: Евразия, 2003.
4. Флори Ж. Идеология меча: Предыстория рыцарства. – СПб.: Евразия, 1999.

**Владимир Алексеевич Носков**

д. филос.н., доцент  
(Россия, г. Белгород)

**Юлия Владимировна Плужникова**

бакалавр  
(Россия, г. Белгород)

## ИДЕЙНЫЕ РЕГУЛЯТОРЫ ОБЩЕСТВА: ПОИСК ТОЧЕК ОПОРЫ

В эпоху казалось бы окончательно победившего антропоцентрического (материалистического) мировоззрения, все более отчетливо (пока не актуально, а потенциально) начинает проявляться внимание к идеальным (идейным) регуляторам многообразных форм социальной активности человека. Глубинная причина подобной мировоззренческой трансформации в том, что общество устало от засилья *человека-потребности* и начинает исподволь переориентироваться на *человека-идею*, ибо в этом случае речь идет, по большому счету, о создании универсальных правил игры – необходимой гарантии четких перспектив социального и индивидуального развития, гармонизации отношений между обществом и личностью. Можно сказать, что идейная заряженность общества и личности коррелируется с востребованностью соответствующих правил игры, являя собой некую закономерность. Не случайно в своей знаменитой работе «Восстание масс» Х. Ортега-и-Гассет дает следующее

объяснение подобной взаимозависимости: «Кто жаждет идей, должен прежде их домогаться истины и принимать те *правила игры* (выделено мной – В.Н.), которых она требует» [6, с. 323].

В данной статье речь пойдет не о некоем реестре идей, каждая из которых отвечает за свою «сферу», имеет свою «прерогативу», а об идее вообще, предназначение которой – наделять смыслом различные проявления социальной и индивидуальной активности, что неизбежно усиливает эффективность идейного регулятивного воздействия. Таким образом, ситуация такова, что идейный вакуум, поразивший современное общество, вывел на передний план проблему его «смыслового обрамления» – гарантии от распада социума на отдельные фрагменты, нивелирования стремления его составляющих к сепаратизму, идейной автаркии и исключительности. Это говорит о ключевой значимости идейных регуляторов в жизнедеятельности общества, как отвечающих за метафизическое здоровье общества, наделяющих его принципиальными смыслами и ориентирами развития.

Идейные регуляторы выполняют двойную миссию: с одной стороны, они призваны отражать социальные запросы, укорененные в обществе, т.е. считаться с тем, *что есть*, а, с другой – формировать эти запросы, укоренять их в обществе, ориентируя на то, *что должно быть*. Подобная двойственность идейных ориентиров заставляет предположить, что одна вариация этой миссии есть «свое», а другая – «чужое».

Исходя из данного допущения выходит, что «идейное» и «идеальное» не тождественны, хотя очевидно, что эти понятия коррелируются и связаны друг с другом генетическим родством. Причем, в этом тандеме «идеальное» первично, а «идейное» вторично, ибо претензии последнего тяготеют к модусности (преходящему), а первого – к атрибутивности (непреходящему). Поэтому понимание идейности порождает стремление прояснить значение идеального. Здесь можно сослаться на мнение известного советского философа Э.В. Ильенкова, который подчеркивает объективную природу идеального и, соответственно, обосновывает необходимость отхода от интерпретации идеального как существующего исключительно в индивидуальном сознании и поэтому противопоставляемого «объективной» материальной реальности: «теоретическая разработка категории «идеальное» была вызвана необходимостью установить, а затем и понять...различие и даже противоположность между мимолетными психическими состояниями отдельной личности... и всеобщими и необходимыми и в силу этого объективными формами знания и познания человеком существующей независимо от него действительности» [4, с.129].

Следовательно, необходимо четко различать, с одной стороны, концепт «идеальное», а, с другой – концепт «идейное», подразумевая, что их субстанциальное основание – «идея» – выступает в первом случае как «форма» внешних вещей, а во втором – как «императив» этих вещей. Это значит, что «нужно различать *идеальную репрезентацию* вещей и *идейное воздействие* на вещи» [3, с. 39]. Именно первый (идеальный) аспект бытия идеи имеет в виду Э.В. Ильенков, тогда как предметом нашего анализа станет второй (идейный) аспект данной проблемы.

Итак, в своем субстанциальном предназначении идея есть «форма постижения в мысли явлений объективной реальности, включающая в себя сознание цели и проекции дальнейшего познания и практического преобразования мира» [3, с. 201]. Из этого вытекает, что идея воплощает собой репрезентативную (с точки зрения отражения) и регулятивную (с точки зрения воздействия) функции, органически предполагающие друг друга и в своей совокупности задающие подлинное бытие идеи.

Поскольку предметом нашего анализа является регулятивное предназначение идеи (в качестве идейности), то возникает вопрос касательно основных форм этого предназначения. Как представляется, можно обозначить следующие регулятивные формы идеи: 1) идея-принцип; 2) идея-идеал; 3) идея-цель. Каждая из этих форм сообразно своей сути реализует свое регулятивное предназначение: *идея-принцип*



выступает преимущественно в социальной оболочке, отвечая за «количество» – затягивание в орбиту своего влияния максимального числа участников социальной жизни; *идея-идеал* тяготеет к культурной форме, отвечая за «качество» – ценностно-смысловое наполнение социальной жизни; наконец, *идея-цель* принимает политическую форму, отвечая за «меру» – творческую комбинацию количественно-качественных характеристик ради производства и воспроизводства самой социальной жизни. Данные характеристики идеи обозначают своего рода «статическую» идейного бытия, подчеркивая *наличие* уже сложившегося регулятивного потенциала идеи под углом зрения выявления специализации каждой из выше обозначенных ее регулятивных форм.

Выход же на проблему *реализации* регулятивного потенциала идеи актуализирует «динамический» аспект ее бытия, или ориентирует на прояснение того, что любая идея, зародившись, проходит определенные этапы в своем становлении и развитии, вписываясь в требования некоторой логики – сути (глубинной закономерности). А поскольку суть – предельная абстракция, говорящая «обо всем» и «ни о чем», то возникает необходимость в выделении конкретных форм ее выражения. Эти формы можно привязать к двум вариациям развертывания регулятивного потенциала идеи – линейной и контекстной. Расшифровка такова, что в рамках линейности доминирует логика последовательности, а в рамках контекстности – логика востребованности.

Исходя из этого, *линейная логика* подразумевает три последовательные этапа генезиса и развития идеи: 1) артикуляции (обнародования); 2) интериоризации (усвоения); 3) актуализации (реализации). В данной логической цепочке каждый последующий этап не отрицает предыдущий, а включает его в себя в качестве «необходимого», «исходного», «расходного» материала. В то же время каждый из этих этапов по-своему специфицирует регулятивное бытие идеи: вначале идея (в качестве принципа) «варится» (формулируется) в лоне социума, затем становится культурным феноменом (в качестве идеала) и, наконец, реализуется в политике (в качестве цели). Иными словами, идея последовательно проходит стадии, во-первых, социализации (обнародования), во-вторых, аккумуляции (усвоения), политизации (реализации). В рамках линейной логики выше обозначенные этапы развития идеи *неизбежны*, поскольку каждый из них воплощает собой своего рода «критическую точку» в деле наращивания идеей своего онтологического статуса, или, если угодно, ее превращения в «работающий» идейный регулятор общественной жизни. Вместе с тем, де-факто любая идея реализуется не по данному сценарию, поскольку социальная реальность может запустить другой, более «приземленный» сценарий реализации идеи со своими «ориентирами», «этосами», «правилами» и, соответственно, своей логикой. Иными словами, «идея, как то, что необходимо воплотить в жизнь, и идея как воплощенная в жизнь реальность, как ставшая жизнью реальность – вещи по меньшей мере разные» [2, с. 70].

В этой связи позволительно говорить о *контекстной логике* развития идеи, которая придает идеи *реальную ипостась*, т.е. «чеканит», «манифестирует», «обрамляет» идею, способствуя, однако, тому, что теперь идея выступает в выхолощенной, редуцированной (усеченной) форме. Подобную редукцию идеи можно усмотреть в том, что на каждом из трех обозначенных выше этапов развития ее «пробивная сила» в качестве регулятора общества увеличивается, но, одновременно, уменьшается объем притязаний, изначально заключенных в идее. Другими словами, аутентичное (социальное) прочтение идеи с неизбежностью вначале сменяется ее конъюнктурным (культурным) прочтением, а затем – прагматическим (политическим) прочтением. Касательно политического прочтения идеи уместно сослаться на мнение Н. А. Бердяева о том, что «политика, в сущности всегда обращена назад, всегда есть реакция приспособления» [1, с. 242]. Однако, политическая форма бытия идеи говорит

о том, что идея «не умерла», а, напротив, «живет» и, следовательно, реализует свое предназначение в качестве важнейшего духовного регулятора социальных, реформ, планов, инициатив, новаций и т.д. Можно допустить, что линейная логика развития идеи – это своего рода кантовский «категорический императив», в то время как контекстная логика этого процесса может быть соотнесена с кантовским «гипотетическим императивом».

Говоря об идейных регуляторах общества, мы исходим из рационального воздействия субъекта на объект. А поскольку в современных условиях эти регуляторы (в идейном аспекте) «просели», то они в какой-то мере начинают замещаться иррациональными регуляторами в лице религии. Как известно, любая религия иррациональна, ибо основывается на вере, не поддающейся объяснению и истолкованию рационального (логического) толка. Однако подобные подвижки, как уже отмечалось выше, происходят не в вакууме, а в рамках идеалистического «облучения» социальной реальности, или, выражаясь по-другому, в рамках духовности (востребованной или нет – другой вопрос) как атрибута социального самовыражения человека.

#### Литература

1. Бердяев Н. Смысл творчества /Н. Бердяев //Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2002. – С. 17-334.
2. Гречко П.К. Практика человека: Опыт философско-методологического анализа /П.К. Гречко. – М.: Изд-во УДН, 1988. – 152 с.
3. Идея //Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – С. 201.
4. Ильенков Э.В. Проблема идеального /Э.В. Ильенков //Вопросы философии. – 1979. – № 6. – С. 128-140.
5. Носков В.А. К вопросу о национальной идее России /В.А. Носков // Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук: Сб. материалов XI Международной научно-практической конференции. – М.: Изд-во «Перо»; Вольск: Тип. ВВИМО, 2017. – Ч. 4. Актуальные проблемы философии и социально-политических наук. – С. 39-47.
6. Ортега-и-Гассет. Восстание масс // Ортега-и-Гассет. Эстетика. Философия культуры. – М.: Искусство, 1991. – С. 309-350.

**Татьяна Александровна Полетаева**

к.филос.н., доцент ИДО ПСТГУ, доцент БПДС (с м/н)  
(Россия, г. Москва – г.Белгород)

### **МОНИТОРИНГ ФОРУМА ОБ ОТЛИЧИЯХ МЕЖДУ СЛУЖЕНИЕМ КЛИРА И МИРЯН В АПОСТОЛЬСКУЮ И СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ**

В статье представлены рассуждения представителей российской интеллигенции, получающих второе или третье высшее богословское образование в одном из институтов Русской Православной Церкви по вопросу о сходствах и различиях между служением клира и мирян в апостольскую эпоху и в наше время. Форум проводился дистанционно в рамках изучения курса История Христианской Церкви. Проанализированы выступления в форуме участников, изучавших курс в 2017-2020 гг.

В целом за этот 3-летний период в форуме выступило 26 прихожанок православных храмов, среди которых 5 экономистов, 4 филолога, 2 программиста, 2 психолога-педагога, а также юристы и инженеры, которые работают в сфере школьного и семинарского образования, в сфере журналистики, в других сферах на различных достаточно солидных должностях: директора компании, главного бухгалтера и работника банка, в качестве сотрудников крупных федеральных компаний, юрисконсультантов организаций и инженеров. Две участницы имеют ученые степени кандидата наук, две работают в сфере Церкви в качестве референтов архиереев, несколько женщин трудятся, помимо своей основной работы, в воскресных школах при храмах Русской Православной Церкви.

Участниками форума стали также 19 мирян и 4 православных священника: это 5 юристов, 3 педагога, экономист, врач, физик, химик, программист, а также различные инженеры. Участники форума – мужчины (помимо священников) работают на должностях начальника управления, директора детского образовательного учреждения, а также в качестве программистов, экологов, экономистов, инженеров и дилеров компаний. Двое имеют ученые степени кандидата наук.

Обширна и география участников форума: она охватывает большую часть канонической территории Русской Православной Церкви: это 11 человек из Москвы и пригородов Москвы, 7 человек из Санкт-Петербурга и его пригородов, а также жители российских городов – от западной точки России до Дальнего Востока: Калининграда, Твери, Кирова, Ярославля, Оренбурга, Самары, Новочеркасска, Томска, Новосибирска, Тюмени, Ишима, Читы, Благовещенска, Южно-Сахалинска.

Есть среди участников форума и жители Минска, а также наши соотечественники, проживающие и работающие за рубежом: в Японии (Токио), Эстонии (Таллин), Латвии (Юрмала), в городах Германии, Канады и Испании.

Изучение богословских дисциплин и истории Церкви позволило участникам форума, с одной стороны, погрузиться в исторический контекст апостольской эпохи, а, другой стороны, сравнить служение клира и мирян с тем, что они наблюдают в современной ситуации, исходя из своего личного опыта в Церкви, будучи священниками и прихожанами современных православных храмов.

Все участники дискуссии показывают свою осведомленность трудами выдающегося богослова XX в. протопресвитера Николая Афанасьева (1983-1966) «Церковь Духа Святого» и «Служение мирян в Церкви», также работой русского историка Церкви А.П. Лебедева (1845- 1905) «Духовенство древней Вселенской Церкви (от времён апостольских до IX века)» и нередко в качестве главных аргументов цитируют не только апостольские послания, но и эти работы, а также используют книгу преподавателя литургики ПСТГУ М. Красовицкой «Как устроено богослужение Церкви».

Все участники, говоря о сходстве служения клира и мирян в апостольскую эпоху и в наше время, единодушно указывают Евхаристию и существование священной иерархии, т.е. наличие священных степеней епископа, пресвитера и диакона. С апостольских времен сохранилось преемство, передаваемое возложением рук. Однако служение клира в апостольские времена несколько отличалось от служения в современной Церкви, на что также указывают участники форума. Диаконы выполняли хозяйственные функции в общине, а сейчас диакон – помощник иерея в богослужении. Епископы, рукоположенные апостолами для духовного окормления первых христианских общин, сейчас кроме главной задачи – духовного руководства во вверенной епархии, выполняют функции административного управления ею. Указывают форумчане и тот факт, что пресвитеры в I-II вв. первоначально отождествлялись с епископами, однако затем их назначением стало именно духовное окормление мирян одной общины, одного прихода, совершение преимущественно в нем богослужений и Таинств.

Очень важной характеристикой раннехристианской общины, по мнению выступавших в форуме, были богослужения, которые отличались простотой и носили импровизационный характер. Существовало до 300 различных чинов Евхаристии, т.е. каждая община могла сопровождать Евхаристию разными молитвами, хотя смысл Тайной Вечери был один [1]. Поэтому простота и общая вовлеченность сопровождала богослужения в ранний период христианства и в период гонений.

Многие участники форума с ностальгическим чувством пишут о том, что апостольская эпоха была временем благодатных даров, которые Бог подавал очень обильно всем членам Церкви, и они могли вместить эти дары, потому что отличались нравственной и духовной высотой и чистотой. Согласно свидетельству апостола, тогда

имело место чрезвычайное служение, когда человек получал эти дары непосредственно от Бога (1 Кор 12:28). Все участники форума также единодушны в том, что раннехристианская община отличалась большим единством, в противоположность современному четкому разделению "на клир и мир". При этом некоторые участники вспоминают обращение апостола Павла ко всем христианам: "Вы род избранный, царственное священство..." (1Пет. 2: 9). Другие отмечают, что изначальное учреждение в Церкви Самим Христом для продолжения совершенного Им дела спасения апостолов и их преемников (в лице иерархии) показывает, что само положение апостолов было особым, отличным от «мира», о чем свидетельствует, например, открытие тайн Царствия Божия одним лишь апостолам, сообщение им одним благодатной силы и власти прощать грехи, вручение именно им права священнодействовать и управлять Церковью. В Христианской Церкви уже в апостольское время различался клир, предназначенный для созидания Тела Христова (руководители и пастыри), а также миряне – руководимые и пасомые.

Участники форума обращаются к новозаветным текстам, говоря о разных служениях в Церкви апостольских времён: «...и Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова» (Еф.4:11,12), а также называют служения ранней Церкви, почти все ушедшие впоследствии в небытие, - дидакалы (учителя Церкви), анагносты (чтецы), аколумы, экзорцисты, остиарии, диакониссы. В современной Церкви из них осталось служение алтарника (подобное аколуму) и чтеца. С другой стороны, и у современных мирян в Православной Церкви, по замечанию одной из участниц, тоже могут быть разнообразные служения: прихожане могут быть певцами церковного хора, преподавателями воскресной школы, членами приходского совета, осуществлять служение в сестричествах и т.д.

Рассмотрим отдельно, какие вопросы на форуме поднимают священники. Свящ. О.Б. обращает внимание на то, что отсутствие утвержденного чинопоследования для первых христиан создавало преимущество по сравнению с современными христианами – они собирались в ночь с субботы на воскресенье на "агапы" - вечера любви - и импровизационно повторяли Тайную Вечерю, вспоминая недавние для них события и слушая свидетелей жизни Христа. Свящ. О.Б., подчеркивая, что в раннехристианское время была большая сплоченность клира и мира, активность и единство в жизни Церкви, с сожалением отмечает, что «В наши времена дистанция между пастырями и пасомыми достаточно ощутима, очевидна: лишь небольшая часть прихожан проявляет активность, остальные являются "потребителями"».

Свящ. В. затрагивает проблемы катехизации и проблемы осознанного участия мирян в богослужении, которые существуют в Церкви в настоящее время: «Если в апостольскую эпоху крещение совершалось после длительной учебы и проверки оглашенного, то сегодня, в основном, крестим людей в младенчестве, и они вырастают часто без понимания роли Церкви в их жизни и смысла Таинств. Богослужение большей частью общества, в настоящее время, воспринимается на уровне языческих обрядов древности. Ядро общины – искренне верующие люди – понимают, что происходит в храме, но множество заходящего народа любителю на образа и обменивает зажженную свечу на исполнение своей просьбы Богу».

В то же время свящ. А.Ш. рассказывает о уже существующем в современной Православной Церкви опыте решения указанной проблемы: «все нуждаются в общении и во внимании. Священник, несмотря на свою занятость, должен выделять на это время. Во многих храмах [больших городов] организовано дежурство священников в течение дня, чтобы любой человек мог подойти и пообщаться столько, сколько нужно. В Европе и Америке на православных приходах возрождены "агапы", когда вся община собирается после литургии за чашкой чая и общается. Все больше приходов и в России

идут по этому пути». Благодаря этому, по мнению свящ.А.Ш. можно будет возродить общинный дух древней Церкви.

Также священники-участники форума, говоря о дистанции между клиром и мирянами, единодушны в том, что эта проблема обусловлена существующим способом поставления в клир, сравнивая его с тем, как это происходило в апостольской Церкви. Свящ. В. подчеркивает, что «в древней Церкви представителей клира избирали из народа общины, а сегодня, как правило, присылают извне. Развилась пропасть между клиром и прихожанами. К священнику часто боятся подойти и поговорить. С большей легкостью консультируются у храмовых уборщиц». Свящ. А.В. по этому поводу высказывает подобное мнение, акцентируя внимание на личности священнослужителя-пастыря: «В древней Церкви вся община участвовала в посвящении священнослужителя, все могли высказать своё собственное мнение. Сегодня мы имеем только напоминаем этого возглас «Аксиос». Сегодня разрыв между клиром и миром очень ощутим, народ перестал чувствовать свое единство с клиром. Вместо братской любви появился трепет мирян перед пастырем и владычественное положение пастыря по отношению к своей пастве». Также, говоря в целом о служении епископов, пресвитеров и диаконов в апостольской Церкви, священник подчеркивает, что в апостольскую эпоху они избирались из лучших представителей мирян.

Похожие мнения высказывают и другие участники форума-миряне, отмечая в качестве принципиального отличия между апостольской и современной эпохой то, что сегодня не существует выборности клира. По замечанию одной из участниц форума – юриста, в настоящее время вместо «Церкви как «эклессии» – самого собрания общины, то есть совокупности людей (всех священников и мирян общины) Церковь внешне сводится к зданиям храмов и замкнутым церковным административным структурам и существует как бы самодостаточно, независимо от мирян, то есть от эклессии: священников подготавливают, рукополагают и назначают на приход независимо от собрания мирян».

Участники форума, говоря о различиях в служении мирян в апостольскую эпоху и в наше время, нередко цитируют протопресвитера Николая Афанасьева, который в своей книге «Служение мирян в Церкви» писал о несравненно более значительном месте мирян в Древней Церкви: "Ни одно поставление на церковные служения, как общее правило, не происходило без согласия народа. Имея харизму рассуждения и испытания, народ свидетельствует, что все совершающееся в Церкви под водительством пастырей совершается согласно воле Божьей по откровению Духа Святого. В первоначальной и древней церкви все церковные акты, будь то совершение таинств, прием в Церковь оглашенных, кающихся, отлучение от Церкви и т. д. происходило с участием народа"[2]. Важным находят участники форума и замечание протопресвитера Николая Афанасьева в указанной книге о том, что в апостольскую эпоху не было деления на посвященных и непосвященных: «Апостольская церковь не знала деления на клириков и laikов и служение в Церкви являлось общим для всех священническим служением. Это было служением Церкви. Совместное священнодействие всего народа Божия в Евхаристическом собрании находило свое выражение в древней церкви в том, что все совместно принимали св. Тайны. Епископ с пресвитерами не отделяются от остального народа ни в моменте времени причащения, ни в способе причащения» [2].

О положении клира и мирян в современной Церкви от самих прихожан и прихожанок православных храмов в форуме можно прочитать следующие мнения.

Важный вопрос поднимает одна из участниц в отношении восприятия прихожанами священников. Она пишет, что если изначально идея богослужения в Церкви сводилась к совершению его всей общиной, и священник представлял собой того, который возглавляет богослужение при молитвенном участии в службе всей общины, то в современном обществе очень часто священник воспринимается как

профессиональный исполнитель своих обязанностей, поэтому «не всегда мы видим и ощущаем желаемое молитвенное единство, особенно при заказе требоисполнений». Многие участники пишут, что «народ в Церкви перестал ощущать себя активным действующим лицом, а занял место пассивного наблюдателя», что «сейчас у многих мирян более потребительское отношение к Церкви» или еще хуже - некоторые относятся к Церкви как к одной из прочих организаций, предоставляющих некие услуги».

Одна участница форума, подчеркивая различие во взаимоотношениях клира и мирян в первые века христианства и в настоящее время, обращается к книге А.П.Лебедева и заостряет внимание на том, что «в древности клир и миряне были в самых тесных отношениях, городская церковь была настоящим братством, где все друг друга знали и друг другу помогали. Между мирянами и клиром не было такой разницы, как сейчас: миряне активно участвовали в управлении церковными делами, в избрании клириков. Клер не притязал на начальственное (в обыкновенном смысле) отношение к мирянам и проводил своё служение в духе братской любви» [4].

Другая участница считает, что главной причиной существования границы между клиром и мирянами является незнание мирянами Устава РПЦ и литургического богословия: «в храмы приходит большое количество людей, не погруженных в знание Устава и литургического богословия. Таким образом эта граница между клиром и мирянами усиливается». Эта участница пишет, что нужно с оптимизмом воспринимать то, что мирянам приписано Уставом РПЦ в гл. XVI п.32: «Каждый прихожанин имеет своей обязанностью участвовать в богослужении, регулярно исповедоваться и причащаться, соблюдать каноны и церковные предписания, совершать дела веры, стремиться к религиозно-нравственному совершенствованию и содействовать благосостоянию прихода» [4].

Еще один участник форума говорит о «перекосе церковной активности» в современной Церкви в сторону клира, главной причиной чего, по его мнению, является то, что «мы внешне живем по монастырскому уставу, не являясь внутренне монахами». Многие люди приходят в храм как "потребители духовных услуг". Этот перекося можно заметить даже в сплоченных дружных общинах. Так, например, если "пещись о столах" может приходской актив, то деятельное участие в богослужении помимо клириков принимают разве что чтецы и хористы».

Другой участник замечает, что влиянию суеты подвержены в большей или меньшей степени и современные миряне, и клир, т.к. все являются выходцами из одного общества, детьми одной эпохи всеобщего оскудения. «Увлеченность мирян своими делами вынуждает и клир вкладывать много сил в устройство храма, трапезной, других бытовых дел, которыми могли бы заняться прихожане».

Главными причинами пассивного состояния прихожан участники форума-миряне и мирянки называют «утрату свежести веры, а отсюда - лень, нежелание больше узнавать о Боге и своей миссии как христианина», отсутствие духовного подъема, который был в раннехристианской Церкви, отсутствие силы веры и очевидности даров Святого Духа, единой Литургической жизни общины. Этим высказываниям вторит другое, в котором причиной пассивности современных мирян называется «духовное обнищание» по сравнению с первыми христианами, которые «горели верой в Бога». «Сейчас у христиан вера настолько мала, - пишет эта участница, что основная масса на службе находится только телесно, все их мысли заняты насущными делами, кроме этого отношения внутри общины «оставляют желать лучшего», нередки случаи ссор, после которых прихожане одного храма могут перестать общаться друг с другом навсегда», чего, по ее мнению, в общинах апостольской эпохи быть в принципе не могло.

В качестве причин пассивного отношения мирян к Церкви и разделения между клиром и мирянами в современной Церкви участниками форума называются

недостаточное духовное просвещение, традиция которого была прервана на десятилетия, и в недостаточно серьезное оглашение. Например, одна участница справедливо замечает, что в наше время «в церковь (как здание) ходят и люди, которые просто не знают, не понимают евхаристическую сущность Церкви Христовой, не осознают, что Церковь – это люди, собранные вокруг Чаши Христовой. Отсюда и множество трудностей, которые приводят к фактическому отделению в отношениях между клиром и миром там, где все призвано к единению».

Отстранение народа от священнодействия, как пишет один из участников дискуссии, ссылаясь на работу протопресвитера Николая Афанасьева «Служение мирян в Церкви», «стало результатом проникшего в церковное сознание учения, которое рассматривает их, как непосвященных, в противоположность клирикам, как посвященным. Это отделение постепенно влияло на весь литургический строй жизни, в котором незаметно стирались все следы священнического служения лаиков <...> Литургическое различие народа и клира в узком смысле перешло в их отделение, а последнее постепенно привело к появлению двух разнородных слоев или состояний» [2] (об этом прот. Николай Афанасьев пишет также и в работе «Церковь Духа Святого» [5] - прим. П.Т.).

Рассмотрение суждений на форуме показывает, как богословское образование и знание Истории Церкви позволяет мирянам и мирянкам не только вести компетентный разговор на равных со священниками Православной Церкви, но и выделить те направления церковной жизни, которые, будучи подвержены критическому осмыслению, будучи проведены через призму сравнения с жизнью раннехристианских общин, дают возможность видеть проблемы в современной Церкви, искать совместно мирянам и клиру их решение. Очевидно, что получение высшего богословского образования современными мирянами, равноценного с образованием, которое приобретают будущие диаконы и священники в духовных школах, дает возможность укреплять современной Церкви свои позиции через все большее включение образованных людей не только в жизнь православных приходов, но и в деятельность церковных организаций, помогать священству противостоять на высоком профессиональном уровне вызовам современного обмирщенного общества. Богословски образованные миряне, имеющие к тому же еще не одно высшее образование, могут не только служить Церкви со всем багажом своих знаний и умений, они являются честными и непредвзятыми опознавателями внутрицерковного неблагополучия, опознавателями всякой лжи и неправды, при этом оставаясь в лоне Церкви, а не противопоставляя себя ей. Выявляя проблемы современной Церкви, они соотносят их с проблемами, существовавшими в Церкви ранее, и, понимая их подоплеку в историческом контексте, могут порой подсказать успешное решение этих проблем клиру.

Приумножая все больше и больше число богословски образованных мирян, мы сможем вернуть в современную Церковь, начиная от приходов и заканчивая образовательными организациями, где формируются будущие пастыри, то, о чем пишут несколько участников форума, - не страх и трепет мирян перед пастырями, не господство пастырей над паствой, не обособление священноначалия от мирян, а отношение клира к мирянам в духе братской любви и соответственно сотрудничество клира и мирян в духе братской любви и истины, которые были в раннехристианской общине.

#### Литература

1. Красовицкая М. Как устроено богослужение Церкви. 3 ступень. Богослужение. – М.: Никея, 2020. - 248с.
2. Протопресвитер Николай Афанасьев. Служение мирян в Церкви. – Париж: Религиозно-Педагогический Кабинет при Православном Богословском Институте, 1955. - 80 с.
3. Лебедев А.П. Духовенство древней Вселенской Церкви (от времён апостольских до IX века). – Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2006. – 448 с.
4. Устав Русской Православной Церкви. <http://www.patriarchia.ru/db/text/419782.html>.
5. Протопресвитер Николай Афанасьев. Церковь Духа Святого. – Киев: QUO VADIS, 2010. - 480 с.

## ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ УКРАИНСКО-РОССИЙСКИХ ОТНОШЕНИЙ

Вопросы украинско-российских отношений в последние годы в связи с политической конфронтацией приобрели особенную дискуссионность. Нынешнее их состояние порождено духовным кризисом, о чем указывалось в наших предыдущих публикациях [1-3]. Этот кризис в свою очередь отражает состояние духовного стержня православной цивилизации – православия – и призванной к сохранению духовности в народе православной Церкви.

По нашему мнению, достигнуть глубинного понимания происходящих процессов в украинско-российских отношениях позволяет цивилизационный подход [4]. В соответствии с этим подходом современный украинско-российский конфликт является следствием противостояния двух разных социальных суперсистем, или цивилизаций, – православной и западной.

Впервые понятие о социальных суперсистемах как субъектах исторического процесса обосновал русский философ и публицист Николай Данилевский в своем труде «Россия и Европа» (1869), дав им название «культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации» [5, с. 109]. Свою работу Н.Я. Данилевский посвятил взаимоотношениям двух культурно-исторических типов – германо-романского, или европейского, и славянского. Эти два культурно-исторических типа, возникшие и развивающиеся на разных духовных началах (которые выразились в исповедании, соответственно, католической и протестантской веры, с одной стороны, и православной веры, с другой), по его мнению, находятся в противостоянии.

Вслед за Н. Данилевским социальные суперсистемы, именуемые разными терминами, исследовали Освальд Шпенглер («высокие культуры»), Арнольд Тойнби («цивилизации»), Питирим Сорокин («культурные суперсистемы»), Лев Гумилев («суперэтнос») и ряд других ученых.

Обобщая видение предыдущих исследователей, под **цивилизацией** принято понимать исторически сложившуюся наднациональную морально-религиозную, социокультурную и общественно-политическую суперсистему, отличающуюся уникальным способом общественного воспроизводства, базирующимся на принимаемых на веру основополагающих установках (ценностях и нормах) и соответствующем им стереотипе поведения.

Ядро цивилизации составляет **тип верования** – принимаемые на веру установки, регулирующие внутреннюю и внешнюю жизнь человека (основы мировоззрения, иерархия ценностей, представление о добре и зле, о возможном и невозможном, правила поведения, регламентация семейных и общественных отношений, критерии приличного и неприличного). Тип верования определяет особенности культуры, которая становится базисом общественного развития, в том числе и экономики [6].

Подтверждения единства народов, входящих в православную цивилизацию, можно найти в исторических источниках, отражающих политическое включение и интеграцию земель, на которых сформировалось и проживало украинское население, в состав Российского государства. В этих источниках лейтмотивом прослеживается то, что **православие было основой, на которой формировалась цивилизационная идентичность и украинцев (малороссов), и русских (великороссов).**

В частности, пространством активного украинско-российского взаимодействия в XVII-XVIII вв. была Левобережная Украина и, в особенности, Слободская Украина – пограничный историко-географический регион, который заселялся совместно и



украинцами (выходцами из на тот момент польских земель), и русскими служилыми людьми из центральных земель Русского государства.

Потомки украинских казаков, прибывавших на слободские земли, впоследствии легко инкорпорировались в государственно-административные органы Российской империи и даже занимали высокие должности в органах светской власти и церковного управления. Рассмотрим подтверждение данного тезиса на примере конкретных личностей: дворян Ивана Острожского-Лохвицкого (1750-1825) и Романа Цебрикова (1763-1817), оставивших исторические записи о своей жизни [7, 8], Ивана Малиновского (1796-1873), а также епископа Белгородского и Обоянского Иоасафа (Горленко) (1705-1754) – святителя, канонизированного Русской православной церковью.

Иван Осипович Острожский-Лохвицкий был потомком выходца из Правобережной Украины по имени Константин, пришедшего в Лохвицу из польского города Острога. Сын Константина Климент, переселившись из Лохвицы на слободские земли в Корочу, пожелал перейти в духовное звание и стал священником. Внук этого священника Осип, ставший сотником слободы Слоновки, уже относился к низшей казацкой старшине. Своего сына Ивана он отправил учиться в Харьковский коллегиум, который тот не смог окончить из-за семейных обстоятельств. Тем не менее, с 1780 по 1783 гг. И.О. Острожский-Лохвицкий находился на гражданской службе в судебных и административных учреждениях Курского наместничества, в итоге получив чин коллежского регистратора, а после выхода в отставку добился внесения в дворянский список. Показательно то, что в своих записках И.О. Острожский-Лохвицкий предстает как человек, важной частью жизни которого является православная вера. Он в новопостроенную каменную церковь слободы Слоновки покупает икону святого Николая, осуществляет многочисленные паломничества к православным святыням. В частности, неотъемлемой частью его поездки в Санкт-Петербург в 1790-1791 гг. для улаживания судебных дел поручика Е.С. Шидловского являлись посещения многих храмов и церковных служб, поклонения мощам святых, что он тщательно описал в записках. И.О. Острожский-Лохвицкий даже намеренно свернул с новой прямой дороги на Санкт-Петербург и заехал в Новгород на праздник Богоявления, чтобы принять участие в праздничной церковной службе с водоосвящением на реке Волхов [7, т. XV, с. 136]. В связи с этим украинский историк Владимир Склокин делает следующий интересный вывод, подтверждающий цивилизационное единство украинцев и русских: «То, что Острожский-Лохвицкий воспринимал Москву, Новгород или Санкт-Петербург как свое пространство, можно объяснить прежде всего тем, что они, подобно родной Слоновке, были для него частью одного православного восточнославянского мира, достигающего корнями времен Киевской Руси» [9, с. 215].

Пример еще большего карьерного возвышения являл Роман Цебриков – родившийся в Харькове сын простого казака Максима Цебрика, ставший дворянином, действительным статским советником, известным переводчиком и членом Российской академии. Свое образование он начал в прибавочных классах Харьковского коллегиума, а продолжил в Лейпцигском университете. По окончании университетского курса с похвальным аттестатом ему предлагали высокооплачиваемую работу в Германии, но он из «любви к отечеству» отказался и вернулся в Российскую империю в Санкт-Петербург, где устроился на службу в Коллегию иностранных дел. Во время Русско-турецкой войны в 1788-89 гг. Р. Цебриков состоял на службе при походной канцелярии генерал-фельдмаршала Г.А. Потемкина. В 1808-1813 гг. был личным переводчиком императора Александра I. В своих записках, повествующих о поездке из Санкт-Петербурга в Харьков в 1813 г. к своему брату Ивану, Р. Цебриков описывает посещение им храмов в своем родном городе, подтверждая важность православной традиции, чтимой его предками. В частности, он писал: «После обеда провели мы (с братом И.М. Цебриковым – П.Ч.)

время у сего нашего приятеля почти до самого вечера в разных разговорах о старине, о казаках – предках наших, о заселении пустых украинских степей, для воспящения татарских набегов на российские первобытные пределы, в царствование Царя Алексея Михайловича, и что на сем некогда голой степью бывшем месте стоит теперь град, населенный многочисленными жителями, украшенный великолепными храмами Божьими, огромными публичными зданиями, частных людей строениями нового зодчества и в котором находятся духовные и светские училища с университетом, все высшие познания физические и нравственные объемлющим, дворянство и купечество богатое, всякого рода ремесленники зажиточные в покойных и чистых домах, и что всему этому положили основание казаки, из-за Днепра от угнетения поляков удалиться сюда принужденными себя нашедшие» [8].

Украинцы и русские вместе заселяли территорию Слободской Украины, сосуществовали и взаимодействовали на ней как родственные народы, что понималось и подчеркивалось просвещенными людьми сотни лет назад. Подтверждением этому может служить интересный рукописный документ – «Статистическое описание Харьковской губернии Изюмского уезда», датированное 1837 г., хранящееся в Государственном архиве Харьковской области (ГАХО). Под документом стоит подпись: «Изюмского уезда предводитель дворянства полковник Малиновский» [10, л. 150]. Анализ текста документа показывает, что написан он незаурядной личностью. И полковник Малиновский подходит под это определение. Действительно, Иван Васильевич Малиновский весьма заслуженно трижды избирался предводителем дворянства Изюмского уезда. Он был старшим сыном дипломата и общественного деятеля, первого директора Царскосельского лицея Василия Федоровича Малиновского (1765-1814) и внуком священника украинского происхождения Федора Авксентьевича Малиновского (1738-1811), служившего при Московском университете. Первоначальное образование получил в Санкт-Петербургской губернской гимназии, а в 1811 г. поступил в лицей, где учился вместе с поэтом А.С. Пушкиным и был одним из его друзей. В лицее он получил прозвище «казак», видимо, из-за своего происхождения. По окончании лицея И.В. Малиновский поступил в лейб-гвардии Финляндский полк и прослужил до 26 марта 1825 г., когда в чине полковника вышел в отставку [11]. После отставки И.В. Малиновский переехал в с. Каменка (Стратилатовка) Изюмского уезда, где находилось имение, которое он унаследовал от деда по материнской линии – Андрея Афанасьевича Самборского (1732-1815), протоиерея Русской православной церкви, законоучителя, учителя английского языка и духовника императора Александра I [12]. А.А. Самборский родился в семье священника в селе Нижняя Сыроватка Слободской Украины (тогда – территория Сумского слободского полка, сейчас – Сумская область Украины) и являлся потомком представителей украинской казацкой старшины (есть сведения, что его родственником был известный цареворисовский сотник Андрей Самборский [12, с. 4]). Среднее образование А.А. Самборский получил в духовном училище в Белгороде, а высшее – в Киевской академии. После этого он 15 лет прожил в Англии, где состоял настоятелем русской посольской церкви в Лондоне. Здесь он женился на англичанке Елизавете Фильдинг, обращенной им в православие. В 1772 г. у них родилась дочь Софья – мать И.В. Малиновского. Таким образом, род И.В. Малиновского соединил в себе представителей России, Украины и Западной Европы.

В связи с этим очень интересны и актуальны мысли, высказанные автором «Статистического описания Изюмского уезда» в разделе, посвященном образу жизни населения. Он писал: «...**считаю преступлением стремление отделять Украину от России**; а потому благомыслящие должны стремиться к уничтожению прозвищ: **москаля** и **хохла** с пословицею: **«с москалем дружись и камень за пазухой держи»**. Эти мнимо-безмозглые хохлы имеют первой основою веру; гонение за веру католиками поляками и обратило их к православной России в 1654 году; украинец верен присяге,

примерно неустрашим в боях, – чему способствует и мужественный вид его! Мнимо-скромный в домашнем быту, неукротим в стязаниях за правое дело; мнимо-безпечный, вялый, – неумолим в трудах и примерно терпелив, достигая своей цели... Готов сражаться с учеными и дипломатами – везде неизменное чувство врожденного честолюбия руководствует его» [10, л. 141-141 об]. Таким образом, еще в 1837 г. И.В. Малиновский предупреждал об опасности противопоставления украинцев и русских – единоверных народов, живущих рядом друг с другом на одной территории, как это было в Слободской Украине. Интересны также замечания автора статистического описания о религиозности украинцев: «Мясо употребляется более в разговенье и заговенье. Посты строго наблюдаются (так в оригинале – П.Ч.). К священному званию питают полное уважение и обращаются к их совету во всех важных случаях жизни и предприятиях; да и духовенству надо отдать полную справедливость в том, что большая часть оправдывает свое звание, как образованием так и тонким оттенком при всей мнимой фамильярности» [10, л. 142].

Ярким подтверждением последнего утверждения является жизнь святителя Иоасафа Белгородского (в миру Иоакима Горленко), теснейшим образом связанного как с Украиной, так и с Россией. Украинец по происхождению, родившийся в полковом местечке Прилуках (ныне Черниговская область), он много потрудился на Слободской Украине, чтобы поднять духовность ее населения и являет собой пример духовного единства украинского и русского народов. Иоаким происходил из потомственного казацкого рода Горленко, получившего дворянство. Его отец Андрей имел должность бунчукового товарища при гетмане, дед Дмитрий и прадед Лазарь были прилукскими полковниками, а дедом по материнской линии – гетман Даниил Апостол. Однако Иоаким не пошел на военную службу, а посвятил свою жизнь служению Богу. Он окончил Киевскую академию и прошел путь от простого монаха до игумена Мгарского Спасо-Преображенского монастыря, наместника Троице-Сергиевой Лавры, а затем и церковного иерарха – епископа Белгородского и Обоянского. Святитель Иоасаф за добрые дела и праведную жизнь в 1911 г. прославлен в лике святых, нетленные его мощи ныне почивают в Преображенском соборе Белгорода. Хотя почитание в народе святителя Иоасафа началось еще задолго до его прославления. Упомянутый И.О. Острожский-Лохвицкий в своих записках писал, что в 1787 г., будучи в Белгороде, он с женой, дочерью и сыном прикладывался к мощам «угодника Христова Иоасафа Горленка», «лежащим... нетленно под церковью Воспоминания страшного суда Божия, что в приделе» соборного храма [7, т. XIV, с. 745].

Приведенные выше примеры жизнеописаний исторических личностей, образа их жизни и их рассуждений наглядно показывают цивилизационное единство украинского и русского народов. Однако сегодня это единство пытаются целенаправленно разрушить.

Одним из тех, кто четко обрисовал логику происходящих процессов был американский политолог С. Хантингтон, предложивший концепцию «столкновения цивилизаций» [13]. По его мнению, в новом мире центральным фактором, определяющим симпатии и антипатии страны, становится культурная идентичность. А культура, как было замечено выше, является производной от типа верования. При этом «наиболее потенциально опасная вражда всегда возникает вдоль «линий разлома» между основными мировыми цивилизациями» [13]. Рассматривая Украину, находящуюся на линии разлома православной и западной цивилизаций, С. Хантингтон соглашается с Джоном Моррисоном, что «российско-украинские отношения значат для Восточной Европы то же самое, что франко-немецкие для Западной. Точно так же, как последние две страны образуют ядро Европейского Союза, первые две являются стержнем, необходимым для единства православного мира» [13]. Логика проста – отрыв Украины от России должен привести к ослаблению или даже распаду православной цивилизации и укреплению и усилению влияния западной. В эту

логическую схему укладывается и инспирированная попытка раскола православной Церкви посредством создания автокефальной Православной церкви Украины (ПЦУ).

Нынешняя ситуация показывает, что часть украинской политической элиты поставила целью для всех жителей Украины отделение от православной цивилизации и вхождение в состав западной. Но результат осуществления подобного желания всегда один – отказ народа от своей духовно-этнической самобытности и замена ее на доминирующую систему ценностей другой цивилизации. Этот результат хорошо описан русским историком и географом Л.Н. Гумилевым в работе «От Руси к России» (1992) на примере желания «западников» присоединить Россию к «цивилизованной» Европе: «Механический перенос в условия России западноевропейских традиций поведения дал мало хорошего, и это неудивительно. Ведь российский суперэтнос возник на 500 лет позже. И мы, и западноевропейцы всегда это различие ощущали, осознавали и за «своих» друг друга не считали. Поскольку мы на 500 лет моложе, то, как бы мы ни изучали европейский опыт, мы не сможем сейчас добиться благосостояния и нравов, характерных для Европы... Конечно, можно попытаться «войти в круг цивилизованных народов», то есть в чужой суперэтнос. Но, к сожалению, ничто не дается даром. Надо осознавать, что ценой интеграции России с Западной Европой в любом случае будет полный отказ от отечественных традиций и последующая ассимиляция» [14, с. 299].

Однако одного желания, чтобы сменить цивилизационную идентичность, не достаточно. Не случайно Л.Н. Гумилев, отвечая на вопрос «почему поляки проиграли войну с Россией за Украину» в XVII в., писал: «Подобно большинству наших современников, польские паны и украинские старшины были убеждены, что их воля преобразует жизнь, и потому они игнорировали объективные природные зависимости, формирующие человеческое поведение. Так, поляки считали, что достаточно привлечь к себе казацких старшин, дав им шляхетские привилегии, и все казаки будут верно служить; что можно убедить русских православных людей, будто католическая вера лучше, и они станут ревностными католиками... На самом же деле, как мы могли убедиться, **первостепенное значение имела единая суперэтническая принадлежность России и Украины**, массовая поддержка «своих», которыми были единоверцы. Об это всеобщее ощущение единства, как волны о скалу, разбивались рациональные планы волевых, умных искателей власти. Два близких этноса – русский и украинский – соединились не благодаря, а вопреки политической ситуации, поскольку народное «волим» или «не волим» неизменно ломало те инициативы, которые не соответствовали логике этногенеза» [14, с. 253-254].

Таким образом, с точки зрения цивилизационного подхода обозначенная выше цель отделения украинского народа от православной и присоединения к западной цивилизации, именуемая на политическом языке «евроинтеграцией» Украины, может быть достигнута лишь при условии отказа украинского народа от традиций (прежде всего духовной основы – православия) и последующей ассимиляции, то есть утраты своих отличительных черт и их замены на заимствованные от западной постхристианской цивилизации. Этим и объясняется острота сегодняшней конфликтной ситуации в украинско-российских отношениях.

#### Литература

1. Черномаз П.А. Духовные причины современного кризиса украинско-российских отношений // Материалы Международной научно-практической конференции «Ценности и интересы современного общества»: Правовые и гуманитарные ценности современного общества. Часть 1. – М.: МЭСИ, 2015. – С. 58-65.
2. Черномаз П.А. Истоки современного состояния украинско-российских отношений в контексте Евангелия // Евангелие в контексте современной культуры: материалы II Междунар. научн.-практ. конф., посвященной 700-летию преподобного Сергия Радонежского. – Белгород: ООО "Эпицентр", 2014. – С. 44-49.
3. Chernomaz P.A. The contemporary Ukrainian-Russian cross-border cooperation challenges: the spiritual causes and ways of overcoming // Orthodox Scientist in Modern World. Values of Orthodox World and

- Contemporary Society: Materials of the 4<sup>th</sup> International Scientific and Practical Conference, Sept. 25-26, 2015, Salonika, Greece. – Voronezh: ISTOKI, 2015. – Part 2. – P. 314-318.
4. Черномаз П.А. Цивилизационный подход и его роль в понимании современного состояния международных экономических отношений // Евангелие в контексте современной культуры: сборник научных статей VII Междунар. науч.-практ. конф., г. Белгород, 16 мая 2019 г. – Белгород: ООО «Эпицентр», 2019. – С. 35-40.
5. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: 2-е изд. – М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011. – 816 с.
6. Компанієць В.В. Моральні основи економіки та підприємницької діяльності. – Харків: УкрДУЗТ, 2018. – 454 с.
7. Записки ново-оскольскаго дворянина И.О. Острожскаго-Лохвицкаго (с добавлением заметок сына его Петра Ивановича) (1771-1846 г.) // Киевская старина. – 1886. – Т. XIV-XVI.
8. Цебриков Р.М. Путешествие из Петербурга в Харьков в 1813 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.otkudarodom.ua/ru/puteshestvie-iz-peterburga-v-harkov-v-1813-godu-roman-cebrikov> (дата обращения 14.03.20).
9. Склокін В. Російська імперія і Слобідська Україна у другій половині XVIII ст.: просвічений абсолютизм, імперська інтеграція, локальне суспільство. – Львів: Видавництво УКУ, 2019. – 268 с.
10. Статистическое описание Харьковской губернии Изюмского уезда 1837 года // ГАХО. Ф. 51. Оп. 1. Д. 1. Л. 109-150.
11. Томашевская В. Лучшие друзья Пушкина. Иван Малиновский [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.proza.ru/2013/11/30/60> (дата обращения 14.03.20).
12. Стеллецкий Н.С., свящ. Протоиерей А.А. Самборский. Законоучитель императора Александра I. – К.: Тип. Н.Т. Корчак-Новицкого, 1896. – 82 с.
13. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций: пер. с англ. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://librusec.pro/b/79038/read> (дата обращения 14.03.20).
14. Гумилев Л.Н. От Руси к России. – М.: Экспресс, 1993. – 336 с.

## ДОКЛАДЫ

**Тамара Ивановна Липич**

профессор НИУ «БелГУ»

**Анастасия Валерьевна Маслакова**

Местная православная религиозная организация

Марфо-Мариинское сестричество милосердия

г.Белгорода Белгородской и Старооскольской Епархии

Русской Православной Церкви

(Россия, г. Белгород)

### **ПРАВОСЛАВИЕ – ДУХОВНАЯ ОСНОВА ВОИНСКОГО ПАТРИОТИЗМА**

Социально-экономические и политические преобразования в России повлекли за собой распространение неоднозначного, а порой, явно негативного отношения к патриотизму. В России разработана Государственная программа «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2016 - 2020 годы» [2]. В рамках этой программы и ряда других документов были реализованы мероприятия по укреплению и развитию системы патриотического воспитания граждан Российской Федерации.

Содержанием патриотизма Л.П. Крившенко называет любовь к Отечеству, преданность ему, гордость за его прошлое и настоящее, стремление защищать интересы своего Отечества [5].

Неразрывную связь понятий «Отечество» и «чувство долга» отмечает В.В. Усов [7]. Обязанности по отношению к Отечеству выражает гражданский долг; к товарищам - товарищеский долг к вооружённой защите страны -воинский.

На современном этапе развития общества необходимо приостановить духовную агрессию, направленную против традиции воинского служения Отечеству. Надо возродить духовные основы духовно-нравственного воспитания воинов России и своевременно и адекватно реагировать на изменение характера современной войны, сил, средств и способов ее ведения. Поэтому сегодня большого внимания заслуживают духовные основы Российского воинства, истоки патриотизма, духовной мощи и непобедимости русского воинства.

Многие духовными ценностями, на протяжении веков основополагающие в отношении к Отечеству, в сознании многих людей утратили былое, свойственное раньше практически всем людям, значение. Это касается и отношения к служению Отечеству, к воинской службе. А.В. Черкасовым отмечен рост негативного отношения к воинскому патриотизму, который является духовной основой воинского служения Отечеству [9].

Православие призывает любить земное Отечество и считает это исполнением заповеди Христа «возлюби ближнего, как самого себя». Согласно учению Православной Церкви, патриотизм является духовным свойством и проявлением божественной природы в человеке и обществе. Феофан Затворник проповедовал, что служение Отечеству этим самым является служением Богу [8].

Огромный исторический опыт свидетельствует о колоссальной роли Православия и Русской Православной Церкви в становлении, развитии и сохранении российской государственности и военной организации России, патриотизма русских воинов. Становление Российского воинства много веков происходило под эгидой Православной веры, идеалов православия, защиты единого православного Отечества, внутреннего духовного самосовершенствования.

Согласно православной морали, воинское служение, защита Отечества, подвижничество во имя Веры и Отечества, являются «святым делом». Поэтому идея государственно-патриотического и воинского долга перед Россией насчитывает не одну сотню лет.

В истории России есть много других примеров, когда именно глубина веры и молитвенное обращение к Богу, воспитанное в русских воинах духовными наставниками, помогали нашим предкам одерживать победы над самыми серьезными противниками. Поэтому практически всю историю Российской армии (до 1917 г.) патриотическое воспитание воинов имело религиозную, главным образом, православную основу.

Истоки высоких морально-боевых качеств воинов России (одухотворенность, моральная стойкость, любовь к Отечеству, верность Воинскому Долгу, Доблесть, Честь и Мужество) восходят к православию.

По словам И.А. Ильина, «все источники рыцарственного, лично-бесстрашного, беззаветно послушного и все преодолевающего духа, развернутого в исторических войнах» дало русской армии православное учение [1]. Источником духовных сил русских солдат многие века были православная вера и любовь к Отечеству, освящаемая этой Верой. Именно духовное преимущество наших воинов заставляло наших врагов признавать силу Российского воинства.

Согласно Церковному учению, защита России означает защиту Божьего дома, находящегося под особым покровом Богородицы православия, дома и дела Богородицы и самого Бога. Поэтому русское воинство личную ответственность за защиту Отечества всегда воспринимало, как чувство долга и ответственности перед Богом, как богоугодное дело победы Добра над силами вселенского зла. Девиз «Не в силе Бог, а в правде!» известен еще времен Александра Невского. Со времен Куликовской битвы известны слова благословения князя Дмитрия преподобным Сергием Радонежским «Единением и любовью спасемся..., ..Иди, княже, на безбожников смело, без колебаний, и победишь» [9]. Войско князя Дмитрия одержало победу над Золотой Ордой, потому что воевало за Землю Русскую, за Русь Святую, за Веру православную, с верой в Божью помощь. В этом неравном бою (как и в других) русские воины не боялись сложить жизни во имя святого Божьего дела.

Церковь называет русское воинство «христолюбивым». Это означает наличие у Российской армии православной веры в Бога и православного менталитета (уверенность в помощи Бога, покорность и доверие ему своей личной судьбы, готовность к самопожертвованию во имя Отечества, боевое братство, готовность жертвовать собой за товарища, христианское великодушие, милосердное и доброжелательное отношение даже к обидчику, побежденному и плененному врагу).

Божья помощь в бою и Победы русских солдат основаны на силе жертвенной любви, исполнении заповеди Спасителя: «больше сея любви никтоже имать, да кто душу свою положит за други своя» (Ин 15, 13) [4]. И сегодня остается особым отличием воинов России.

Есть много примеров, когда священные слова становились моральной установкой для воинов России. Но есть слова Иисуса Христа, обращенные к Петру, которые наоборот указывают, что не следует вести решительную борьбу против зла с применением оружия «все взявшие меч, мечем и погибнут» (Евангелие от Матфея, 24, 52) [3]. Перефразируя слова Христа, князь Александр, призывал солдат перед сражением на Чудском озере: «Кто с мечем к нам придет, от меча и погибнет» [6].

Примерами победы веры в Бога и силы духа над физическими возможностями являются взятие крепости Измаил и Альпийский поход Суворова, несокрушимого в своей православной вере. Вера и благочестие, готовность в любой момент встать на защиту родной земли и православной веры всегда являлись качествами Российского воинства. Перед сражениями русские воины всегда обращались к молитвам и церковным Таинствам. Ярким примером этого является наставление Суворова солдатам перед взятием крепости Измаил: «Сегодня молиться, завтра поститься, послезавтра победа или смерть!». Впереди войска, штурмующего крепость, шел священник с крестом. Победа была за нами.

Имена христианских святых носили корабли адмирала Российского флота Федора Ушакова, не проигравшего ни одного морского сражения.

В 1812 всплеск патриотизма вызвало обращение императора Александра I к главному идеалу русского народа, Богу и Правде: «Да встретит враг в каждом военном Пожарского, в каждом гражданине Минина, в каждом духовном Палицына» [9]. Всенародное сопротивление разгромило армию Наполеона.

Во время Великой Отечественной войны обращение к великому прошлому, к образу Святой Руси и ее святым, образы великих русских святых и полководцев А. Невского, Д. Донского, А. Суворова, М. Кутузова, Ф. Ушакова сыграли немаловажную роль в победе над фашистами.

И сегодня Русская Православная Церковь бережно хранит веру, духовность и исторические традиции защиты Отечества. Поэтому православные идеалы – Любви, Совести, Правды, Справедливости, Добра, Долга, Чести, трудового и воинского служения Отечеству – могут и должны, и становятся основой воинского патриотизма.

Таким образом, духовные основы воинского патриотизма России неисчерпаемо богаты. Основа государственности и культуры России, её духовной и военной мощи заложена в Православном учении о воскресении, спасении и бессмертии души. Понятия защиты православия и России для русского воина неразделимы. Свое служение русские воины всегда воспринимали, как исполнение евангельских слов о готовности положить душу ради спасения ближних. Российский солдат всегда готов к защите Отечества не жалея собственной жизни, поскольку считает его оплотом православия. Много веков Российское воинство было лучшей жертвенной частью народа. Отношение к воинской службе, как священному долгу, уважение и любовь к Отечеству были частью образа мышления русского народа и легли в основу воинского патриотизма.

#### Литература

1. Википедия [Электронный ресурс] URL. [https://ru.wikipedia.org/wiki/Ильин,\\_Иван\\_Александрович](https://ru.wikipedia.org/wiki/Ильин,_Иван_Александрович)(дата обращения: 16.03.2020)
2. Государственная программа «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2016 - 2020 годы» [Электронный ресурс] URL. <http://government.ru> (дата обращения: 16.03.2020)
3. Евангелие от Матфея, 24, 52 [Электронный ресурс] URL. <https://bible.by/syn/40/24/> (дата обращения: 16.03.2020)
4. Ин 15, 13. [Электронный ресурс] URL. <https://azbyka.ru/biblia/?Jn.15:13> (дата обращения: 16.03.2020)
5. Крившенко Л.П. Педагогика: учебник для вузов. – М.: ТК Велби, Проспект, 2005. – 432 с.
6. Правмир [Электронный ресурс] URL. <https://www.pravmir.ru/ne-v-sile-bog-a-v-pravde-svyatoj-aleksandr-nevskij/> (дата обращения: 16.03.2020)
7. Усов В.В. Пути формирования морального фактора в современных условиях [Электронный ресурс] URL. <http://militaryarticle.ru/voennaya-mysl/1994-vm/8675-puti-formirovaniya-moralnogo-faktora-v-sovremennyh> (дата обращения: 16.03.2020)
8. Феофан Затворник [Электронный ресурс] URL. [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A4%D0%B5%D0%BE%D1%84%D0%B0%D0%BD\\_%D0%97%D0%B0%D1%82%D0%B2%D0%BE%D1%80%D0%BD%D0%B8%D0%BA](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A4%D0%B5%D0%BE%D1%84%D0%B0%D0%BD_%D0%97%D0%B0%D1%82%D0%B2%D0%BE%D1%80%D0%BD%D0%B8%D0%BA) (дата обращения: 16.03.2020)
9. Черкасов А.В. Духовные основы русской культуры: изучение и преподавание в высшей и средней школе // Доклад на VII ежегодной Межрегиональной научно-практической конференции [Электронный ресурс] URL. <http://kapellan.ru/pravoslavie-duhovnaya-osnova-voinskoj-kultury-rossii.html> (дата обращения: 16.03.2020)



## АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СВЯЗЬ ЕВАНГЕЛИЗАЦИИ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РАЗУМА

Сегодня социальная доктрина православной церкви активно использует концепт «общее благо для всего человечества». Общее благо мыслится как реальность, достигаемая в обществе благодаря актуализации естественных стремлений человека к самосохранению, семейному счастью, социальной самореализации. Эти три социальные потребности составляют основу естественного закона и находят своё выражение в принципах социального учения. Учение христианства о человеке и обществе выступает ядром традиции (Предания) и частью «Вечной Философии»; задачей Учительства Церкви было очищение теологии от исторических наслоений, восстановление духа и буквы этой теологии и применение её к новым социальным условиям.

«Социальная доктрина церкви устанавливает антропологическую связь между евангелизацией и человеческим разумом, привлекая гуманитарные и общественные науки к формированию социальной доктрины достоверности, конкретности, актуальности и через междисциплинарный диалог побуждает эти науки постичь перспективу смысла, уточнить понимание человека в обществе, убедительно обращаться с людьми своего времени и эффективно осуществлять своё призвание» [1, с. 203]. Социальная доктрина противостоит «философии подозрения», которая редуцирует человека к функции сексуальности (Фрейд), воли (Ницше), экономики (Маркс). Социальная доктрина радикально противостоит всем постмодерным методологиям гуманитарных и социальных наук, отстаивая метафизические представления о человеке. Единственной уступкой духу времени является некоторое использование экзистенциализма и трансцендентализма. Но при этом соответствующий язык сообщает социальной доктрине новый стиль высказываний без изменения её сути. Поэтому христианский гуманизм социальной доктрины христианства имеет мало точек соприкосновения для полноценного диалога с гуманитарными и социальными науками. «Социальная доктрина церкви имеет весомый междисциплинарный характер, поскольку привлекает достижения всех знаний, прежде всего философии как важного инструментария для выстраивания собственной внутренней логики и присущего ей способа освещения, интерпретации и аргументации таких основных понятий, как человек, общество, свобода, совесть, этика, право, справедливость, общее благо и солидарность» [1, с. 202]. Социальная доктрина использует не весь объём современного знания и не всю философию, а лишь концепты современного персонализма, особенно в его религиозной неомавгустианской форме. Значение критической функции социальной доктрины всё более возрастает в общемировом контексте. «Через механизмы своей социальной доктрины церковь реализует триединую задачу: разоблачает несправедливое состояние и тенденции развития общества; стимулирует положительные изменения в обществе и всестороннее развитие человека; утверждает приоритетность достоинства человека в общественных процессах, подчеркивая создание надлежащих условий для всестороннего развития человеческой личности как уникальной ценности, созданной по образу и подобию своего Творца» [1, с. 203]. Критикуя ненадлежащее состояние социума, описывая черты его желаемого состояния, намечая пути перехода от первого состояния ко второму, социальная доктрина становится похожей на идеологию. Особенно заметным это сходство было на начальных этапах развития социальной доктрины, когда формировались основы христианско-демократической идеологии в ряде стран Европы. Акцент на достоинстве

человека как цели развития появился в социальной доктрине довольно поздно, и поэтому социальная функция критически преобладала над функцией защиты личности. Переориентация на защиту достоинства личности актуализирует не только отстаивание её прав, но и напоминания об обязанностях. Общий поворот к большей морализации социальной доктрины, её деидеологизации, всё ещё остаётся незавершённым. В социальной доктрине католицизма много конкретных рекомендаций, и поэтому социальная доктрина постоянно выходит за пределы самой себя и за пределы моральной теологии, предлагая разного рода пути решения многочисленных социальных проблем.

Диалогический характер социальной доктрины католицизма косвенно указывает на её постепенную секуляризацию и релятивизацию. «Современное социальное учение католицизма всё больше теряет чисто теологический характер и всё больше приобретает общечеловеческие характеристики, оперируя экономическими понятиями, социально-этическими оценками, практическими выводами и предложениями, в нём доминируют персоналистские парадигма в обосновании развития, соучастия, общего блага, достоинства человека как личности» [2, с. 6]. Современная теология как социальная доктрина всё больше приобретает черты диалогичности, превращаясь в дискурс с широким диапазоном возможностей. В рамках социальной доктрины широко обсуждаются этические проблемы, проясняется смысл моральных максим «действуй справедливо», «действуй солидарно», «действуй с любовью» для различных контекстов. Антропологические и экзистенциальные мотивы проявляются во всё большем внимании к тому, что говорит не только о нормативных способах действий, но и о нормативных способах человеческого бытия и, соответственно, актуализируются такие максимы, как: «будь справедливым», «живи солидарно», «будь любящим» [3, с. 25]. Поворот от регуляции действий индивида и социума к регуляции внутренних качеств жизни личности и общества является вполне оправданным, поскольку во всей религиозной этике происходит постепенный переход от деонтологии к аретологии. В социальной доктрине изначально важнейшая роль принадлежала теории религиозно-этических ценностей и социальной телеологии, которые должны были открывать оптимистическую эсхатологическую перспективу. Аксиология и телеология всегда обуславливали постулирование определённых принципов и делали акцент на необходимости культивирования конкретных качеств. И если в первый век развития социальной доктрины (1891-1991) преобладал дискурс о принципах, то сегодня преобладают рассуждения о добродетели. Телеология, аксиология, деонтология и аретология являются сегодня неотъемлемой частью социальной доктрины, которые все осмысливают с помощью языка философского персонализма, но при этом по своей сути они не становятся частями философского дискурса, но остаются именно религиозной этикой. Социальное учение возникло как прояснение позиции церкви относительно нравственных коллизий индустриального общества, и сегодня оно успешно осмысливает нравственные проблемы, возникающие в эпоху постмодерна. Сложность нравственных коллизий, внимание теологов к контекстам и деталям обуславливают необходимость исследований, благодаря которым происходит переход от теологии к философии и социологии. В действительности, как и любой современной этической доктрине, имеет место философская рефлексия и использование данных социологии, психологии, других наук, и имеет место не размытие границ этического дискурса, а разнообразие путей обоснования вполне конкретных этических постулатов.

Эсхатологический пессимизм протестантизма мешает формированию целостной социальной доктрины, а простота рецептов решения социальных проблем означает подмену этики и теологии иррациональным фидеизмом. «Большинство протестантских теологов оценивают глобальные проблемы с позиций апокалиптического алармизма и социального пессимизма, представленного Римским клубом и демонстрирующего отношение к глобальным проблемам современности: войны и мира, экологической,

энергетической, демографической, сырьевой, негативные последствия НТР, урбанизации и тому подобное. Согласно позиции протестантских Церквей, верующие должны принять самое активное участие в решении этих проблем. Акцент делается на усилении евангелической практики, собственными усилиями никто не способен преодолеть трудности, без вмешательства Бога достойное существование человека и построение справедливого общества невозможны. «Приди ко Христу» – это единственный путь к индивидуальному и коллективному спасению» [4, с. 267-268]. Активная защита прав личности, особенно свободы совести, остаётся восходящим пунктом для социальных доктрин протестантизма. Но при этом задачей протестантов становится не только активное решение проблем, которые становятся всё более разнообразными, но и построение целостного гражданского общества, в котором от церковно-библейской культуры передавались бы две основные черты: уважение к закону и дух солидарности. Протестантизм видит панацею от социальных проблем не в слепом фидеизме, а в сознательном подражании светским социумом моделям социальности, характерным для образцовых христианских общин. Итак, если для католицизма характерно смещение акцентов теорий социальности к персоналистическому гуманизму, то протестантизм, наоборот, от фидеистично-экзистенциальных размышлений переходит к полноценной теории сообществ как агентов этического действия. К сожалению, эти тенденции или не замечаются, или неверно истолковываются, поскольку протестантское мировоззрение колеблется между иррациональным пессимистическим эсхатологизмом и либеральным приспособленчеством к социальным условиям модерна и постмодерна. Идя по пути всё большей модернизации положений традиционного христианства, приспособлявая его к современности, протестантские философы-богословы так и не нашли таких форм выражения религиозных идей, которые мог бы воспринять современный человек. «Попытка модернизировать христианство и создать такую религию, которая была бы принятой в наше время, не оправдалась» [2, с. 6]. В частности, устаревшими являются попытки поставить в вину протестантизму религиозный релятивизм, который является нежелательным следствием морально-религиозного индивидуализма. «Особенность протестантского подхода к морально-этическим проблемам заключается в отказе от какого бы то ни было императивного понимания морали. Протестанты ответственно и настойчиво осуществляют поиск этической истины; считается, что каждый человек способен обрести её самостоятельно, без посредников. Такой подход описывается учением Канта об автономии воли. Однако, оценивая положительный смысл моральной автономии, нельзя не учитывать и её отрицательный смысл, ведь ничем не ограниченная естественная воля может прибегнуть к произволу» [4, с. 268]. Во-первых, протестантизм от поисков идеала личной жизни перешёл к рефлексиям, которые призваны дать ответ на вопрос: «каким должно быть идеальное сообщество?». Подобием Бога человек становится не индивидуально, а только в сообществе, в социуме, и христианин становится христианином не лично, а только как член сообщества верующих. Осознание коллективного и даже больше – общинного характера церковности, поклонения, этики, способствует новому религиозному возрождению. Кантовский индивидуализм преодолён практически всеми протестантскими теоретиками в области морали и социального учения, но сделано это без потери ценности индивидуальной свободы и признания необходимости такого светского гражданского и православного устройства, которое защищало бы личность и её права. Современная протестантская этика и социальная доктрина выработали учение о взаимодополняемости деонтологии и аретологии. Соответственно, деонтология включает в себя учение об обязанностях индивида и общества, аретология – о добродетели личности, которые необходимы ей для нравственного развития и бытия христианином. Эта нормативность как обязанностей, так добродетелей, направленная на формирование целостного характера нового человека, который реализует себя,

ориентируясь на высшие ценности, учитывая конкретный контекст ситуаций и обстоятельств. Такая социальная этика является высокоэффективной, а потому говорить о кризисе социальной доктрины протестантизма нет оснований. Сегодня протестантизм навязывает обществу свою «повестку дня», а потому оценка степени приспособления должна измениться соответственно степени эффективности диалога между протестантизмом и социумом. Протестантская теология и социальная доктрина уже не колеблются между либерализмом и фундаментализмом, а также между рационализмом и фидеизмом, социальным оптимизмом и пессимизмом. Протестантская теология существует скорее в координатах колебания между пост-либерализмом и пост-консерватизмом. Соответственно, религиоведение должно адекватно оценивать мировоззрение протестантов эпохи постмодерна, поскольку современные противопоставления во многом просто потеряли смысл. Устаревшим также является положение о том, что «слабость протестантского подхода заключается в том, что их концепция христианской социальной этики не укоренена в христианской традиции, соответственно, не воспринимается христианским миром, уменьшает шансы её практического внедрения» [4, с. 269]. Напротив, вызовы эпохи постмодерна привели не только к формированию постлиберальных и постконсервативных этических стратегий в социальном учении, но и к тому, что протестантские теологи заново открыли положительный потенциал христианских этических учений домодерной и современной эпохи. Более того, диалог с традицией в современном протестантизме является удивительно продуктивным.

Современные богословы считают, что церкви должны не реагировать на социальные вызовы или навязывать своё видение путей решения социальных проблем, а находиться в партнерском диалоге, который включал бы творческий поиск способов реализации евангельского нравственного идеала в социальной перспективе. Новое состояние богословской рефлексии относительно диалога церкви и общества, выход за пределы положений социальной доктрины, развитие социальной этики и политической теологии побуждают к применению обновленной методологии религиоведческого анализа. Так, теология должна пониматься как теоретическая разновидность религиозного мировоззрения, систематически использующая достижения современной гуманитарной науки и развивающаяся не столько как систематическое богословие, сколько как эссеистика и публицистика. Риторический и нарративный характер современной теологии не мешает при религиоведческом анализе выделять основные теоретические концепции и аргументацию в их пользу. При оценке предлагаемых теологами теорий главным для религиоведения является комплексное научное объяснение того, почему именно такие концепции возникают и развиваются в теологии начала XXI века. Анализ концепций диалога церкви и общества, развитых в пределах современного богословия, рассматривается как «история идей», возникших как под влиянием западной теологии, так и являющихся плодом оригинального творчества религиозных мыслителей. Изначально социальная доктрина возникла как воплощение Учительства Церкви, в то же время она была частью моральной теологии (социальной этики). Социальная деятельность церкви рассматривалась как механическое воплощение социальной доктрины, по качеству которой можно было судить о качестве социальных практик религии. И лишь постепенно осознаётся значение социально-политической теологии и миссионерско-практических доктрин как самостоятельных источников для деятельности религиозных субъектов и общин в социуме. Осознание того факта, что социальное учение церквей, элементы социально-политической мысли христиан, такие как социальная этика, политическая теология, и обновлённая миссионерская доктрина должны привести к изменению религиоведческой методологии, которая должна быть ориентирована не на формальные правила, а принимать во внимание весь социально-политический христианский дискурс, учитывая разнообразие его практических применений.

Социальные доктрины, принятые различными протестантскими объединениями, не могут опираться на Предание и Учительство Церкви как на собственные источники, поскольку источником авторитетных церковных моральных суждений на любую социальную тематику может быть только Библия. Разум богословов, опыт общин, местные церковные традиции – всё это производит влияние на интерпретацию библейских положений, но приоритет Библии при этом всегда сохраняется. Важнейшее значение имеют те фрагменты библейского текста, которые содержат прямые повеления Бога, ближайšie по времени к настоящему – так многие нормы в новозаветной индивидуальной и социальной этики более гуманны, чем ветхозаветные, требуя большей чуткости к потребностям других, большего милосердия и большего самопожертвования. Также важными для формирования этических положений являются образы героев веры: разнообразные персонажи библейского текста дают различные модели социального поведения, различные добродетели, примеры преодоления человеческих слабостей. Кроме влияния таких персонажей, на общественную мораль влияют библейские истории, эксплуатируемые в современной теологии: история выхода из египетского рабства важна для понимания ценности свободы и формирования идеалов освобождения; история первых христиан служит примером развития альтернативных социальных структур; история жертвы Христа приучает к солидарности с жертвами насилия. Кажется, что социальная доктрина протестантизма наиболее открыта к инновациям. Вместе с тем, это совсем не так. Библия содержит однозначные нормы различного характера, которые трудно переосмыслить радикально, наделив их новым содержанием. Запрет разводов, радикальный пацифизм, осуждение гомосексуализма – всё это задаёт контуры протестантских социальных доктрин. Будучи либеральными в вопросах религиозной свободы и защиты демократии, эти доктрины консервативны в отстаивании традиционной морали. В последнее время дополнительным критерием для формирования социальных доктрин стали потребности миссии. При этом обращается внимание на необходимость контекстуализации христианства не только в локальных культурах, но и на необходимости приспособления к различным социальным группам постмодернистской эпохи. Анализируя опыт действия апостолов и их учеников, современные протестанты представляют модели миссионерских теорий и практик, которые ранее меняли представление о государственно-церковных и собственно общественно-церковных отношениях и которые имеют сегодня больше возможностей влиять на социальные доктрины и на социально-политическую деятельность религиозных общин. Открытость церкви миру означала внутреннюю её секуляризацию через социальную доктрину. Напротив, верным представляется вывод о социальной доктрине как средстве евангелизации общества, то есть как средстве проповеди в современном социуме и практического преобразования человеческого сообщества – от семьи до человечества в целом. «Социальная доктрина католической церкви прежде всего является действенным средством евангелизации общества, поскольку придаёт приоритетное значение применению морально-этических измерений Евангелия в общественном контексте: в условиях производства, труда, предпринимательства, финансов, торговли, политики, права, культуры, социальной коммуникации – везде, где жив человек» [1, с. 202]. Очевидно, что упор на библейской основе социального учения выгоден церкви для легитимизации официально признанных принципов социальной этики: современные христиане с недоверием относятся к традиции и Учительству Церкви, концентрируя собственное внимание на требованиях Евангелия. Вместе с тем, нет сомнения в том, что евангельская мораль значительно радикальнее, в том числе в вопросах оправдания различных вариантов теологии освобождения (социалистическую и либеральную), чем умеренно-консервативный христианский солидаризм социальной доктрины. Таким образом, современная социальная доктрина предстаёт как элемент

моральной теологии, которая формируется в первую очередь в результате диалогического сопоставления библейской и светской антропологий.

#### Литература

1. Яроцький П. Л. Релігієзнавство: Сучасні релігійні процеси у світі й Україні. К. : Кондор, 2013. 442 с.
2. Сергійко В.Ф. Соціально-етичне вчення християнства: тенденції розвитку, конфесійні особливості / Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України. К., 2003. 20 с.
3. Газнюк Л.М., Семёнова Ю.А. Антропокультурные практики самоопределения человека // International scientific conference “Modernization of educational system: world trends and national peculiarities”: Conference Proceedings, February, 23rd. Kaunas: Izdevnieciba “Baltija Publishing”, 2018. С.24-27.
4. Мініч А. Християнство в пошуках відповіді : проблеми соціально-етичної доктрини / Волинський Благовісник : богословсько-історичний науковий журнал Волинської Православної Богословської Академії УПЦ КП. Луцьк : ВПБА, 2015. № 3. 368 с. С. 261–280.

#### **протоиерей Сергій Анатольевич Брусов**

студент заочного відділення магістратури Белгородської  
Православної Духовної семінарії (с місіонерської направленістю)  
(Росія, г. Бєгород)

### **ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ЭКУМЕНИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ**

Первым шагом в становлении экуменического движения считается Всемирная миссионерская конференция, состоявшаяся в 1910 г. в Эдинбурге. «Причина того, что именно с миссионерством связаны первые попытки христианского единения ясны, ибо его отсутствие остается самым очевидным соблазном для тех, кто обращается ко Христу». Конференция в Эдинбурге была призвана разрешить противоречия, неизбежно возникавшие между различными протестантскими миссионерами в колониальных странах, когда их взаимная критика ослабляла успех миссии.

Одновременно с Эдинбургской конференцией, в которой приняли участие многие будущие видные деятели экуменического движения, например, Д. Мотт, У. Темпл стремление к объединению всех христиан проявилось в Соединенных Штатах. В том же 1910г. в Американской епископальной церкви была создана комиссия по подготовке Всемирной конференции по вопросам веры и устройства Церкви.

Дальнейшему развитию экуменизма помешала Первая мировая война, но ее потрясения послужили стимулом к дальнейшим попыткам объединить христиан. «В 20-е годы оформились два основных течения в экуменизме: «Вера и устройство Церкви», под руководством англиканских епископов Ч. Brenta и У. Темпла, и «Жизнь и деятельность», которое возглавлял лютеранский архиепископ Н.Седерблом. Эти движения существенно различались во взглядах на пути достижения единства христиан, и различия оказались столь существенными, что сохранили свое значение и после объединения этих течений во Всемирный совет церквей» [2, 112-113]. «Движение «Вера и устройство Церкви» считало подлинной и высшей целью экуменического движения единство веры всех христиан, на основе которого можно преодолеть все остальные разногласия» [1, 121-122]. Если мы говорим о православном участии в становлении экуменического движения, то это участие было более всего сосредоточено вокруг «Веры и устройства Церкви».

Наоборот, «движение «Жизнь и деятельность» исходило в своей идеологии из невозможности скорого достижения единства в вере и поэтому стремилось к объединению усилий всех христиан в их практической деятельности, которая будет способствовать преодолению вероисповедных разногласий. Как гласил лозунг «Жизни и деятельности»: «Вера разъединяет, дела объединяют» [1, 123]. Иными словами, «Вера и устройство» было более богословским движением, а «Жизнь и деятельность» – практическим, и поиски согласия между этими направлениями продолжались в течение двух межвоенных десятилетий.

К началу столетия относятся и первые попытки принципиального расширения экуменического движения, превращения его из межпротестантского в общехристианское. В 1919 г. группа экуменически настроенных представителей американских протестантских церквей посетила Ватикан, но их визит закончился безрезультатно. Общее отношение Римо-католической Церкви оставалось в лучшем случае настороженно-выжидательным, и в 1928г. оно было закреплено энцикликой Пия XI «Души смертных», которая гласила: «Католики ни в коем случае не могут одобрить этих попыток, основанных на ложной теории, что все религии более или менее хороши и здравы ... Церковь изменила бы своему назначению, приняв участие в панхристианских мероприятиях. Ни под каким видом католикам не дозволяется вступать в подобные предприятия или же им способствовать» [4, 354-356].

Отношение православного мира к экуменизму с самого начала отличали, наверное, две основные черты: с одной стороны, в нем явно ощущалась искреннее стремление содействовать всеми силами единению христиан и надежда, может быть, наивная, просветить светом православной веры мир протестантский. С другой стороны, православное отношение к экуменическому движению слишком часто оказывалось противоречивым, и эта непоследовательность пагубно сказывалась как на нашем общехристианском авторитете, так и на внутри - православных отношениях.

Примером такой противоречивости может служить известное окружное послание Константинопольского Патриархата от 1920 г. «Отношение Православия к инославному миру всегда было догматически обусловленным, оно исходило из первостепенного значения вероучительного согласия в любом взаимообщении с инославием» [4, 123]. (В этом отношении ближе всего к православной точке зрения стоит идеология «Веры и церковного устройства»). К сожалению, окружное послание 1920г. являет пример, как минимум, двусмысленного отношения к этому правилу, неукоснительно соблюдавшемуся в течение столетий. В тексте послания мы читаем, что «имеющиеся между различными христианскими Церквями догматические различия не исключают их сближения и взаимного общения и что таковое сближение ... необходимо и даже полезно для ... каждой Поместной Церкви и всей христианской Полноты, а также для подготовки и более легкого проведения ... благословенного соединения» [5, 386]. И далее: «Ибо, если даже и возникнут на почве старых предубеждений, привычек и претензий возможные затруднения, многократно в прошлом срывавшие дело союза ... они не могут и не должны служить непреодолимым препятствием» (50, 387-388). Этот документ оставляет весьма двойственное чувство и не может идти ни в какое сравнение с догматическими посланиями Восточных патриархов XIX в. Следует также сказать, что он излагает только мнение Константинопольской Церкви и не имеет полноты авторитета всего православного Востока.

Через несколько лет основы возможного православного участия в экуменическом движении были с гораздо большей последовательностью изложены в заявлении православных участников конференции «Вера и церковное устройство», состоявшейся в 1927г. в Лозанне. Оно было подписано представителями почти всех Поместных Церквей и в нем, в частности определялось, что «в вопросах веры и религиозного сознания в Православной Церкви неуместен никакой компромисс», и «где нет общности веры, не может быть общения в таинствах» [2, 237].

Потрясения революции не позволили Русской Церкви оказать должное влияние на отношение православного мира к экуменическому движению. «Единственной возможностью такого влияния было участие русской церковной эмиграции в экуменической деятельности, и русские богословы зарубежья в 20-е-30-е годы принимают участие во многих экуменических встречах, пытаясь привлечь внимание Запада к трагедии Русской Церкви» [3, 2-3]. Многие из них вдохновлялись вполне искренними надеждами на успех православного свидетельства инословному миру,

который тогда еще сохранял основы христианского образа жизни.

В межвоенные десятилетия развитие экуменического движения шло по трем параллельным направлениям. Прежде всего, это «деятельность комиссии «Вера и церковное устройство», в которой широко участвовали Православные Церкви, в том числе и русское церковное зарубежье. Затем продолжалась деятельность комиссии «Жизнь и деятельность», в которой также принимали участие представители православного мира. И, наконец, Эдинбургская конференция 1910 г. стояла у истоков создания Международного миссионерского совета, который после создания Всемирного совета церквей ассоциировался, а затем и полностью объединился с ним» [4, 325-326].

В 1938 г. был создан подготовительный комитет Всемирного совета церквей, но развитие экуменизма снова приостановила вторая мировая война. Однако после ее окончания вновь, как и в начале столетия, обострилось чувство ответственности христианского мира за происшедшее и необходимости объединиться, чтобы сохранить мир. «В первые послевоенные годы Европа жила стремлением восстановить, заново утвердить братство человеческого рода, подорванное двумя мировыми войнами, и христианский образ такого братства как нельзя более соответствовал чаяниям народов» [1, 223].

В этой атмосфере в 1948 г. в Амстердаме состоялась первая учредительная Ассамблея Всемирного совета церквей, в который вошли около 150 церквей и церковных организаций, преимущественно, протестантских. «На этой ассамблее произошло слияние трех ранее самостоятельных экуменических движений: «Вера и церковное устройство», «Жизнь и деятельность», а также «Всемирный альянс для содействия международной дружбе при посредстве Церквей», возникший в 1914 году» [1, 225].

В ее ходе были заложены основы идеологии и организации ВСЦ, хотя потом они подвергались существенным изменениям. Из Православных Церквей в работе Амстердамской ассамблеи участвовали только Константинопольская и Элладская Церкви, русское зарубежье было представлено, в основном, Свято-Сергиевским богословским институтом в Париже.

Накануне второй мировой войны все три указанных экуменических движения «образовали в мае 1938 года на конференции в Утрехте (Нидерланды) Предварительный Комитет Всемирного Совета Церквей в процессе подготовки. Генеральным Секретарем этого Комитета был избран д-р В. А. Виссерт Хуфт (Нидерланды).

В связи с началом второй мировой войны, Всемирный Совет Церквей оставался в стадии формирования десять лет. Только в августе-сентябре 1948 года на I Ассамблее в Амстердаме ВСЦ получил свои организационные формы и бытие. Был избран Центральный Комитет Всемирного Совета Церквей, который затем избрал свой Исполнительный комитет. Внутри Совета сохранилась автономия трех прежних движений в форме комиссий: комиссия «Вера и церковное устройство», комиссия «Всемирная Миссия и Евангелизация» [6, 78], комиссия Церквей по международным делам. Генеральным Секретарем ВСЦ был избран д-р В. А. Виссерт Хуфт .

Почти одновременно в Москве проходило Совещание глав и представителей Поместных Православных Церквей, которое представляло большую часть православного мира. Критическое отношение Совещания к экуменизму известно, и обычно это объясняют давлением Советского государства, уже вступившего в холодную войну. Несомненно, что в этом есть значительная доля правды, но фактом остается то, что православная критика ВСЦ, отраженная в документах Совещания, возымела прямое действие на дальнейшее развитие этой организации.

Ее итогом стало принятие в 1950 г. так называемой Торонтской декларации, которая до сих пор остается одним из основополагающих документов Всемирного совета церквей. Декларация было составлена при решающем участии православных



участников, среди которых были, например, такие выдающиеся богословы как о. Георгий Флоровский, митрополит Фиатирский Герман и другие. Прежде всего, декларация определяет, что «Всемирный совет церквей не является и никогда не должен стать сверх Церковью». Цель Всемирного совета церквей, «способствовать изучению и обсуждению вопросов единства Церкви». Крайне важным для Православных Церквей, было заявление о том, что членство в ВСЦ не означает, что каждая Церковь должна признавать другие Церкви, входящие в Совет как Церкви в полном и подлинном смысле этого слова кроме того, было выражено обязательство Церквей-участниц «оказывать помощь друг другу в случае необходимости и воздерживаться от таких действий, которые не совместимы с братскими отношениями», иными словами, от прозелитизма, от которого страдали, прежде всего, Православные Церкви. Торонтская декларация также официально подтвердила, что «ни в коем случае ни одна Церковь не может, и не будет принуждаться к принятию решений, противоречащих ее убеждениям» [5, 305].

Русская Православная Церковь и вместе с ней, большинство славянских Церквей вступили в ВСЦ на III Ассамблее в Нью-Дели в 1961 г. Сейчас много спорят об истинных причинах этого шага, и не подлежит сомнению, что за ним стояло стремление Советского государства использовать Церковь для распространения своего влияния в мире, хотя, с другой стороны, участие в экуменическом движении давало нашей Церкви возможность противостоять нарастающему в те годы атеистическому давлению.

С другой стороны, своим участием Русская Церковь обеспечила весьма существенные изменения в собственном вероисповедании ВСЦ, в частности в его базис или основу вероисповедания была внесена так называемая «троичная формулировка», или именование Лиц Святой Троицы. Новая редакция базиса гласила, что: «Всемирный совет церквей является содружеством Церквей, исповедующих Господа Иисуса Христа Богом и Спасителем согласно Священному Писанию и потому ищущих совместного исповедания, общего для них призвания во славу единого Бога, Отца, Сына и Святого Духа» [5].

После принятия II Ватиканским собором декрета «Об экуменизме», утвердившего, хотя и со значительными оговорками, что «в экуменическом делании верные католики, несомненно, должны заботиться о разъединенных с ними братьях» [5]. наметилось изменение отношения к ВСЦ со стороны Римо-католической Церкви, которое увенчалось визитом папы Павла VI в штаб-квартиру ВСЦ в Женеве в 1969г. Католики участвуют в работе многих подразделений ВСЦ, но Римо-католическая Церковь, тем не менее, не является его членом, «она официально участвует только в работе «Веры и церковного устройства», которая остается единственным собственно богословским подразделением ВСЦ» [5].

Существенное изменение дальнейшего облика Всемирного совета церквей вскоре, однако, стала определять тенденция к постепенному угасанию богословской составляющей его деятельности, ее вытеснение «практическим христианством» [5]. Как уже говорилось, изначально «экуменизм развивался в двух достаточно противоречивых направлениях, с одной стороны – «богословский экуменизм» «Веры и устройства», с другой стороны – практический экуменизм «Жизни и деятельности», и возможность образования ВСЦ появилась лишь вследствие объединения этих движений, причем каждое из них сохраняло свое влияние» [6]. В течение десятилетий, эти изначально противоположные устремления, так или иначе, согласовывались друг с другом, но постепенно богословский экуменизм стал поглощаться экуменизмом практическим, социальным. Это выразилось хотя бы в том, что «комиссия «Вера и устройство Церкви» была низведена до положения второстепенного, хотя и уважаемого подразделения внутри ВСЦ» [6]. Дальнейшее развитие этой тенденции привело к постепенному разложению экуменического движения, которое мы наблюдаем в наши дни.

### Литература

1. Куксова А.В. Участие Русской Православной Церкви в современном экуменическом движении / А.В. Куксова. – М.: Республика, 2001. – 347 с.
2. Кураев, А., диакон. Вызов экуменизма / Андрей Кураев, диакон. - М.: Издательство Православного Свято – Тихоновского гуманитарного университета, 1997. – 275 с.
3. Осипов А. И. О некоторых принципах православного экуменизма / А.И. Осипов // Богословские труды. - 1996. - №18. - С. 2-4.
4. Перепелкина Л. В. Экуменизм / Л.В. Перепелкина. - СПб.: Новая книга, 1992. – 365 с.
5. Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902- 1998 гг. - М.: Отдел внешних церковных сношений Московского патриархата, 1999. – 502 с.
6. Успенский Л.А. На путях к единству / Л.А. Успенский. - Париж: Символ, - 1987. – 273 с

**Ольга Борисовна Ковальчук,**  
старший воспитатель,  
**Наталья Леонидовна Будякова,**  
воспитатель,  
МБДОУ ДС № 71 «Почемучка»  
(Россия, г. Старый Оскол)

### **«НИКТО НЕ ВИДЕЛ, НО ПОМНЯТ ВСЕ». ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ О ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ КАК ОСНОВА ДУХОВНО – ПРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ ДЕТЕЙ И МОЛОДЕЖИ**

В последние годы в нашем обществе происходит преобразование социально – культурного пространства и на первое место выдвигается проблема стабилизации общенациональной солидарности, сохранения и укрепления духовных ценностей. основополагающей идеей является идея патриотизма, который считается одним из ведущих факторов, обеспечивающих сплоченность общества в мирное время и в трудные времена, в годы бедствий и, особенно, в годы войн или военных конфликтов.

Существует такое понятие как историческая память. Исходя из того, что историческая память понятие коллективное, следует предположить, что она заключается в сохранении последующими поколениями общественного опыта и понимании исторического опыта. Это знание событий, пережитых и прочувствованных, отражающихся эмоционально, это жизненный опыт.

Память о Великой Отечественной войне – это историческая память. Это память о мужестве и героизме, о доброте и милосердии, о сострадании и взаимопомощи, о подвиге и патриотизме. Историческая память – это духовная связь, это ценностный ориентир, способствующий формированию основ гражданской идентичности личности. «Важность исторической памяти о Великой Отечественной войне состоит в том, что частичное или полное забвение исторического опыта и культуры затрудняет существование и формирование гражданского самосознания нации» [1, с. 201–204].

Исторической памятью о Великой Отечественной войне связаны истории, судьбы многих семей. Война коснулась самых сокровенных и значимых сторон личной жизни многих людей. История страны как прочная нить, связывает многие поколения. А история нашей Родины, прошедшей суровые испытания в годы Великой Отечественной войны, особенно значима и передается из поколения в поколение вместе с наградами, памятными вещами наших дедов, прадедов. Особое место занимают воспоминания ветеранов о суровых военных годах. Но с каждым годом все меньше и меньше живых свидетелей того времени.

Образы поступков, поведения, отношений и действий, проявившихся в экстремальных ситуациях военного времени могут стать своеобразным примером духовного наследия Великой Победы. Для детей, молодёжи по восприятию феномена «массового героизма», эти образы дают возможность понять особенность нашего

менталитета, ценность установок, традиций и стереотипов отдельных людей и всего общества в целом. Великая Отечественная война стала символом, который представляет основу национальной идентификации многих поколений современной России.

Духовно-нравственные источники победы в Великой Отечественной войне находились, прежде всего, в сфере человеческого духа, в пределах нравственных человеческих идеалов и в системе человеческих ценностей. В этом кроются секреты поражений и успехов, как отдельного человека, так и группы людей, общества в целом в годы войны. В первую очередь следует отметить массовый патриотизм, безграничную любовь к Родине и способность, не раздумывая, отдать за нее жизнь. Особенным, бесспорным источником победы можно назвать и духовно - патриотическую деятельность Русской Православной церкви. Духовенство наравне с верующими участвовали во всех направлениях всенародного подвига по защите Родины. Предстоятель Русской церкви 22 июня 1941 года обратился к пастве со словами: «Но не в первый раз приходится русскому народу выдерживать испытания. С Божией помощью и на сей раз, он развеет в прах фашистскую вражескую силу...». Это стало началом патриотической деятельности Церкви.

Для молодого поколения Великая Отечественная война с одной стороны – это Великая Победа наших дедов и прадедов, дающая чувство гордости, благодарности. А с другой стороны – это трагедия, человеческое горе, боль потерь, страх и ужас. Это наша память, а значит - духовное наследие.

Духовное наследие Великой Победы является в нашем обществе системообразующей основой патриотического воспитания. Сопоставление событий, происходящих в настоящем времени, с фактами из прошлого считается одним из важных этапов развития исторической памяти людей. Актуальные на сегодняшний день проблемы российского общества напрямую могут быть связаны с историческим прошлым. Человек способен созидать, только проанализировав опыт прошлых ошибок и достижений.

Встает вопрос: как можно сохранить историческую память Великой Отечественной войны в условиях современной реальности? Когда уже стала чуть ли не нормой тенденция переписывать исторические события того периода, высказывать свой взгляд и личное отношение, излагать по-своему толкования одних и тех же событий. Эти авторы – фальсификаторы пытаются по-своему преподнести исторический опыт трагических событий Великой Отечественной войны, утверждают, что человеку необходимо «очистить» сознание.

Но без опыта исторического прошлого подрастающее поколение еще не в силах определить, что для него будет потенциально возможным, а что нет. Только зная историю развития своего народа, молодые люди способны определить, что будет полезным для них и для общества в будущем. Большая часть современного общества не принимает искажение событий истории своего народа, а значит - сохраняет историческую память Великой Отечественной войны.

Формировать и сохранять память о Великой Отечественной войне в сознании современного поколения следует не только сухими историческими фактами. Самый мощный эмоциональный фактор памяти – «живая память», то есть память живших и живущих с нами рядом людей, прошедших годы войны. Их воспоминания, рассказы. Их награды, письма с фронта. Фотографии тех лет. Ещё другая возможность сохранить память о войне - это художественная литература. Но, к сожалению, молодёжь мало читает, за последние годы значительно упал интерес к чтению вообще. И здесь отдается особая роль документальным и художественным фильмам, в которых на фоне трагических и героических событий страны затрагивается тема отдельной судьбы человека или семьи.

Чтобы воспитать современных детей определенным способом, испытать от них конкретную реакцию, взрослым полагается самим эмоционально реагировать, выражать свое чувство к прошлому и к происходящему. И дети «заряжаются» эмоциями, чувствами окружающих их людей: чувством гордости за свою страну, победившей в Великой Отечественной войне, чувством доброты к пожилым людям, пережившим войну. «Глазами взрослых» дети смотрят на большинство предметов, явлений окружающей жизни, повторяют их отношение, взгляды. Все, что взрослый оценивает негативно, дети считают плохим, то, что положительно, - хорошим.

Таким образом, составляющей основой национального духа, общности и сплоченности, гордости за страну является историческая память о Великой Отечественной войне, когда «никто не видел, но помнят все». Историческая память о войне – это главная ценность нашего народа, позволяющая оставаться России сильнейшим в мире государством.

#### **Литература**

1. Проказина, Н.В. Социологический подход к изучению исторической памяти о Великой Отечественной войне// Казанская наука 2014. -37.- С. 201 - 204.
2. Райхлина, Е.Л. Использование литературного наследия в патриотическом воспитании учащейся молодежи // Воспитание школьников. - 2009. - №9. - С.26 - 28.
3. Ильин И. А. Судьбы народа сокрыты в его истории - <https://mybiblioteka.su/tom2/6-60699.html>.

**Лидия Михайловна Газнюк**  
д.филос.н., профессор НИУ «БелГУ»  
(Россия, г. Белгород)

## **ХРИСТОЛОГИЯ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

Вектор современной христологической проблематики, связанный с антропологическим поворотом XX века, нашёл своё отражение в философской и религиозной антропологии православия. Познание сущности человека в соответствии с догматами запросов современности предопределяет необходимость теологического дискурса, переосмысления, а нередко и нового толкования основных христологических вопросов. Антропологические положения православного вероучения, раскрывающие природу человека, цель его жизни и пути спасения, формируются на основе христианских догматов триадологии и христологии, где он осмыслен как образ и подобие Бога. «Богословы XX века делают важный для понимания личности вывод об онтологической первичности ипостаси и личности в отношении к природе и сущности» [1, с. 92].

Христологию, как один из основных методологических принципов православной антропологии, выделяет К. Вергелес, отмечая, что «Христос – это вершина человеческого совершенствования, Он является путём для каждого человека, идеалом, предельной целью для верующего человека» [2, с. 23]. Христологичность антропологии помогает человеку преодолеть теоретические пределы учения, направляя его к познанию своей реальной сущности. Такой подход в теологии формирует взгляд на учение о человеке не только как теоретически значимое, но и как практическое воплощение в жизнь идеи богоподобия. Для понимания христологических концепций в плоскости православной антропологии и её разъяснения в новейшее время отдельными богословами следует определить общие факторы, которые повлияли на формирование антропологических взглядов и способствовали развитию христологических концепций православными теологами. Исследователи разделяют их на интернальные (внутренние) и экстернальные (внешние). К первым относят факторы, связанные с изменением основных догматических положений православного вероучения, а ко вторым – социокультурные преобразования современного мира.

В XX веке в православной теологии выделилось несколько направлений, вызванных спецификой толкования христологической проблематики в соответствии с трансформацией общественного сознания относительно изменения природы человека и его сущности в современном мире. Доминирующей в западной православной теологии была неопатристика, основоположник которой Г. Флоровский пытался переосмыслить святоотеческую традицию в контексте достижений современной философской мысли. Второе направление современной православной теологии связано с литургическим учением греческого теолога И. Зизиуласа, в основе которого заложена идея о единстве между православными Церквями в евхаристическом общении. Наибольшее распространение идеи «евхаристической экклезиологии» получили в восточной религиозно-философской мысли.

Анализируя христологические концепции современного православия, следует отметить, что основная их проблематика в богословском учении касалась понятия личности Бога и человека. Такой подход привёл к определённым противоречиям в христологии, что отразилось в философских и богословских идеях православных мыслителей. Важным моментом стала христологическая интерпретация понятия личности в четырех значениях: 1) как воплощения Лица Сына; 2) как соединения Божественной и человеческой природы Христа в лице Бога-Слова; 3) как ипостасного единства двух природ в лице Иисуса Христа 4) как Лица Христа и Его сознания. Первый подход основывается на идее абсолютной способности Личности Бога-Отца соединиться с другим бытием, создавая тем самым основу богословского осмысления воплощения Сына Божьего и спасения человечества. При этом православными теологами подчёркивается духовная связь Творца со своим творением и разграничение участия Первого и Третьего Лица в акте воплощения. Поэтому Лицо Христа должно восприниматься не в контексте социального служения, а в качестве примера личностной жизни. Второй подход в православной христологии утверждает, что Христос принял не человеческое лицо или ипостась, а его природу. Указанный аспект христологии содержит глубокий сотериологический подтекст, поскольку отождествление человеческой природы с ипостасью делает возможным спасение индивидуально, а не человечеству в целом [3, с. 295-296].

В третьем подходе Н. Малиновский, как и большинство православных богословов, обосновывает христологическую проблематику ипостасного единства Божественной и человеческой природы в едином лице Христа [4, с. 128]. Последний подход утверждает самостоятельное духовное бытие Личности с «неслитным», «неизменным» и «нераздельным» самосознанием, предохраняя от продвижения двохсубъектной христологии. Таким образом, православные богословы имели несколько иной взгляд на понятие личности в христологической проблематике, что обусловило формирование различных подходов в современной теологии. При этом теологами было установлено онтологическое превосходство ипостаси и личности над природой и сущностью, что позволяет человеку реализовать человеческое бытие по образу Христа. Поэтому неполноценность человеческой природы, с одной стороны, не позволяет человеку стать Богом, а с другой – Он проявляется в личности человека.

Осмысление проблемы личности в измерении православной теологии посредством возвращения к святоотеческой традиции совершил Г. Флоровский. Только возрождение греческого типа мышления, по мнению богослова, позволит освободить православное вероучение от влияния латинского языка и либеральной теологии. Христологию мыслитель рассматривает в контексте персонализма, где важная роль отводится Писанию. В нём человек воспринимает откровение на личностном уровне, действительность для которой раскрывается в лице Иисуса Христа [5, с. 72]. В христологической доктрине Г. Флоровского Иисус предстал человечеству как историческая Личность, способная опекаться судьбой человека. В ипостасном соединении Христос по собственному желанию принимает человеческую природу,

устанавливая тем самым особую связь с человечеством. Благодаря этому единству, по утверждению богослова, сохраняется различие между Божественной и человеческой природой во Христе, оставляя «возможность для собственного способа существования в нераздельном образе Христа» [6, с. 12]. Поэтому Г. Флоровский делает вывод: если человеческая природа является воипостасной в ипостаси Бога-Слова и соединена Его образом, то тело Христа не подвержено тлену [7, с. 124]. Догмат Боговоплощения трактуется богословом как стремление Бога отождествить Себя с человеком в одной ипостаси при сохранении божественной сущности [7, с. 125]. Г. Флоровский с помощью христологии выразил философские идеи о природном стремлении человека к сверхъестественному, познание которого свойственно только целостному человеку, являющемуся личностью.

Христологические идеи богослова важны для развития современной православной теологии, поскольку создают возможность дискурса в плоскости, которая считалась неприкосновенной. Важный вклад в осмысление христологической проблематики в православной теологии осуществил В. Лосский – основоположник неопатристического синтеза, в основу которого положен христианский персонализм и экзистенциализм. В отличие от Г. Флоровского, призывавшего к возвращению объективно-идеалистической онтологии греческого христианства, В. Лосский был сторонником персонально-мистической традиции в православии: «Христианская мистика не может существовать без богословия, и наоборот» [8, с. 98]. В мистическом богословии мыслитель видел наличие тех начал, которые позволяют человеку осмыслить потребности духовной жизни. Особое внимание в христологии персонализма В. Лосский обращает на субъект богопознания. По утверждению богослова, при отсутствии соответствующей терминологии невозможно осмыслить онтологическую сущность природы и человека, что приводит к искажению акта искупления и обожения [8, с. 463]. В воплощении, по мнению В. Лосского, реализуется принцип ипостасной свободы соединения в одной ипостаси двух природ для спасения человечества. Для обоснования этого тезиса богослов использует понятие «воипостасной природы», обосновывая единство Христа с человеческой природой, а не личностью человека. Христология В. Лосского устанавливает различие индивида и личности, выражающееся в наличии «отдельной природы» для первого субъекта и «сверхчеловеческой сущности» для второго [7, с. 129]. Такой подход в христологии противоречил святоотеческой традиции, где под индивидом понималось отдельное существо, а под личностью индивид, наделённый разумной природой. Поэтому личность у В. Лосского отождествляется с самосознанием, тогда как в теологии она идентифицировалась с самостоятельным бытием.

Критики христологической концепции В. Лосского несколько предвзято отнесли к использованию понятия «воипостасный» для обозначения связи лица и природы, обосновывая целесообразность его применения в отношениях индивида и вида. Мыслитель исключительно в святоотеческой традиции пользуется понятием «воипостасный», аргументируя его принадлежность к «персоналистической» христологии. Это позволило констатировать способность человека приблизиться к божественному состоянию. Христологическое учение В. Лосского направляет сотериологию к пневматологии. Как показывает теолог, соединение человеческой и божественной природы в личности становится возможным благодаря действию Святого Духа и личностной свободы: «Человеку трудно понять смысл христологического догмата, который относит волю к функции природы ... Понятие личности допускает свободу к природе, однако сама личность свободна от своей природы. Человеческая ипостась утверждается в отречении от собственной воли. Самоутверждение, приводящее к потере индивидуальной свободы, должно быть преодолено ... Только в таком случае человек получает свободу личности, а следовательно, и образ Божий» [7, с. 93]. Однако, образ Божий в человеке может

переходить в Его подобие, в зависимости от состояния осуществления выбора, которое присуще природе человека.

Содержательный анализ икономии Сына со Святым Духом в персоналистической христологии В. Лосского провел И. Зизиулас. По утверждению богослова, содержание пневматологии, в отличие от христологии, должно определяться в экклезиологических терминах [9, с. 127]. В этом контексте И. Зизиулас выделяет «субъективные» и «объективные» аспекты Церкви. Первые относятся к прерогативе пневматологии, поскольку касаются «персонализации» тайны Христа, достигнутой верующими, а вторые – к христологии. В противопоставлении природы и человека В. Лосский развивал подход, который позволил рассматривать христологию и пневматологию как компоненты экклезиологии. В структуре Церкви «объективный» христологический аспект дополняется «субъективным», который соотносится со свободой и целостностью каждого человека и его духовной жизнью. Таким образом, В. Лосский в православной теологии пытался совместить христологическое, пневматологическое и экклезиологическое учение, что, по мнению И. Зизиуласа, делает этот синтез сложным и неосуществимым [9, с. 127]. Обожение человека как неотъемлемый аспект сотериологии, по словам Лосского, осуществляется в таинствах благодаря действию Святого Духа. Однако, только внутреннее переживание таинств на основе собственного опыта и любви может гарантировать спасение человека. Таким образом, христология В. Лосского тяготеет к «персонализму» и является попыткой модернизации православной теологии.

Значительный вклад в развитие православной теологии сделал протопресвитер Православной церкви в Америке Иоанн Мейендорф. В своей православной теологии мыслитель богослов, как и его наставник Г. Флоровский, особое внимание уделяет исследованию персоналистической христологии. О влиянии последнего при формировании христологического подхода в богословии свидетельствует использование Мейендорфом термина «асимметричная христология» для характеристики учения Кирилла Александрийского. Этот термин указывал на воплощение Божественного Логоса и отсутствие в человеческой природе отдельной ипостаси. Поэтому субъектом всех действий Христа была Второе лицо Святой Троицы. Подтверждение своей точке зрения Мейендорф находит в «теопасхизме» Пятого Вселенского собора, который отвечал православному учению, что Христос умер в человеческой, а не божественной природе. При анализе византийской христологии Мейендорф использует также терминологию Г. Флоровского. Так, выражение «единство субъекта во Христе» впервые было использовано Г. Флоровским, но Мейендорф дал ему новую интерпретацию в учении о воплощении [10]. Если Г. Флоровский считал, что человеческая природа Христа была нетленной природой Адама до грехопадения, то И. Мейендорф отмечал её бренность, напоминая, что обожение начинается только со смерти Христа. Для обоснования своей позиции богослов использует понятие «пасхальная тайна», которое сводится к тезису, что через смерть и воскресение Христа Его человеческая природа трансформируется от бренности к нетленности, от смерти к жизни. В этом контексте И. Мейендорф выстраивает проблематику природной и гномической воли Христа. Здесь теолог следует Максиму Исповеднику, который постулировал подчинение естественной свободы божественной с последующим переходом в волю Бога после ипостасного соединения [11, с. 94-95]. Гномическая воля зависит от особенностей человека, и наличие свободы выбора позволяет ей совершать выбор между добром и злом. Несовершенство гномической воли приводит к греху. Поэтому Максим Исповедник отрицал наличие такой воли во Христе.

Другой аспект христологического учения И. Мейендорфа касается понятия «свободной воли». Используя это понятие, Г. Флоровский соотносил его с божественной природой Христа, и Его испытание смертью на Кресте было

добровольным актом воли Бога, несмотря на нетленность человеческой природы. И. Мейендорф считал, что божественная воля выразилась при воплощении, когда Христос сознательно соединился с греховной, а следовательно, и смертной человеческой природой. При этом теолог подчеркивал полное неведение Христом тех последствий действия законов человеческой природы, которые влияли на Его божественную сущность. Ответ на этот вопрос, по словам И. Мейендорфа, останется тайной, поскольку он выходит за пределы понимания человека. Основным понятием в христологической концепции И. Мейендорфа была «Ипостась». Обращение к этому понятию, по утверждению богослова, является необходимым условием осмысления соединения отличных и несовместимых между собой человеческой и божественной природы во Христе. И. Мейендорф так формулирует основной постулат своей христологической концепции: «Божественная Ипостась Логоса теряет свою трансцендентность, и восприятие человеческой природы определяет Его имманентность ... Он становится полностью совместимым с человеческой природой и делает её Своей собственной» [12, с. 30].

Определяя способ соединения божественной и человеческой природы во Христе, И. Мейендорф обосновывает открытость Ипостаси Бога к своему творению, воплощение которой определило Его личное бытие. Теолог убежден, что после соединения двух природ изменения претерпела именно божественная личность, и это позволило реализовать спасение человечества в полном объеме. Таким образом, христологические взгляды И. Мейендорфа оказали определяющее влияние на большинство современных православных богословов. Предложенная христологическая концепция позволила переосмыслить понятие «личности», «ипостаси», «лица», которые трактовались православной традицией. Значительный вклад в развитие православной теологии внёс И. Зизиулас, предприняв попытку осмысления основных христианских положений в современном контексте. В своих трудах теолог поднимает ряд христологических вопросов, предлагая своеобразный вариант «христологической экклезиологии». Заметим, что христологические взгляды И. Зизиуласа раскрываются в тринитарном осмыслении природы Церкви. Сам теолог свою экклезиологическую систему рассматривает в двух аспектах – христологической и пневматологической. Указанные аспекты, по утверждению И. Зизиуласа, являются в христианском вероучении неразделимыми. По его мнению, синтез христологии и пневматологии носит объективный характер и не является искусственным продуктом богословских размышлений. Подтверждением такой позиции для И. Зизиуласа служат новозаветные тексты, в частности Евангелие от Иоанна: «ибо ещё не было на них Духа Святаго, не было потому, что Иисус ещё прославлен» (Иоанн 7:39), а также утверждение, что: «Нет Христа, пока не явится Дух, который не только предвестник Его пришествия, но и тот, кто констатирует Его идентичность как Христа» [9, с. 129-130]. Главной проблемой для Церкви, утверждает И. Зизиулас, является неприятие синтеза между христологией и пневматологией в литургической практике и богословии, следствием чего для католической Церкви стало не только литургическое разграничение крещения и миропомазания, но и доминирование христологии над пневматологией. Доминирование христологии над пневматологией в Западной традиции и пневматологии над христологией в Восточной приводит к различной расстановке акцентов и определению приоритетов в теологических и культовых подходах церквей.

Процессы секуляризации потребовали согласования научного и религиозного мировоззрения. В таких условиях увеличивается расхождение в христологических взглядах христианских религиозных сообществ. На основе христологии осуществляются поиски путей построения такой модели христианства, которая гармонизировала бы с современным миром [13, с. 89]. Обновление теологии, которое произошло в XX веке, способствовало появлению модернистских тенденций в христологических интерпретациях, сформулировало ряд концепций, различных по



своему сущностному содержанию, однако объединённых апостольской верой в Иисуса Христа. Утверждая свободу мировоззрения и право на углубление рационального осмысления сущности Бога, протестантизм формирует новую теологию в нескольких направлениях. Начальным этапом обновления протестантских христологических идей стала либеральная теология, которая определяется прежде всего идеей единства божественного и человеческого начала; признанием религии как конститутивной части культуры; доминированием исторического метода в теологии над догматическим.

#### Литература

1. Гаврилюк Т. Запити сучасної християнської антропології та криза сучасної людини / Релігія та соціум. 2013. № 1. С. 91–96.
2. Вергелес К. М. Антропологічні виміри православ'я : монографія / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. Київ : КНУ ім. Т. Шевченка, 2017. 300 с.
3. Бологов В. Лекции по истории древней церкви / Под ред. А. Бриллиантова. [Репринт. изд.]. М. : Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. (Церковно-историческая библиотека : ЦИБ). Т. 4 : История церкви в период вселенских соборов : 3. История богословской мысли. 1994. XV, 599, XIX с.
4. Малиновский Н. Православное догматическое богословие / Сергиев Посад : Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1908. Т. 3. 774 с
5. Флоровский Г. Положение христианского историка / Догмат и история. М., 1998. С. 39–79.
6. Флоровский Г. В. Жил ли Христос? : Исторические свидетельства о Христе / Paris : УМСА–Press; Добро, 1929. 48 с. (Переизд. : М.: Либрис, 1991).
7. Флоровский Г. Византийские Отцы V–VIII вв. : Из чтений в Православном богословском институте в Париже / Париж, 1933. 260 с.
8. Флоровский Г. Восточные отцы V–VIII веков / [Репринт изд. УМСА-PRESS.]. Париж, 1933. М. : МП Паломник, 1992. 260 с.
9. Зізіулас Й. Буття як спілкування. Дослідження особистості і церкви / [пер. з англ. В. Верлок, М. Козуб]. К. : Дух і літера, 2005. 276 с.
10. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие / Прот. Иоанн Мейендорф ; Пер. с англ. Л. Волохонской. Изд. 4-е, испр. и доп. – К. : храм прп. Агапита Печерского, 2002. 360 с.
11. Максим Исповедник. Творения [пер. с древнегреч., вступит. статья и комм. А. И. Сидорова]. М. : «Мартис», 1993. Т.1. 354 с.
12. Мейендорф И. Империя и Церковь в эпоху Юстиниана / Свидетель истины. Памяти протопр. Иоанна Мейендорфа / Сост. А. В. Левитский. Екатеринбург : Изд. отдел Екатеринбургской епархии, 2003. С. 12–31.
13. Бейлин М.В. Реконфигурация религиозного опыта в образовательном дискурсе // Теология: история, проблемы, перспективы: материалы VI Всероссийской научно-практической конференции студентов, аспирантов и молодых ученых с международным участием. (г. Липецк – г. Задонск, 10 ноября 2017 г.) / Под. ред. Н.Я. Безбородовой, Н.В. Стюфляевой. Липецк: ЛГПУ имени П.П. Семенова-Тян-Шанского, 2018. С.87-91.

**Людмила Петровна Галенко**

магистрант ИОНИМК НИУ «БелГУ»

**Алексей Андреевич Нефедов**

аспирант НИУ «БелГУ»

**Марина Валерьевна Сахарук**

воспитатель МБДОУ д/с №57

(Россия, г. Белгород)

### К ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ СОДЕРЖАНИЯ ТЕРМИНА «ПРОПАГАНДА»

В современной картине мира информация занимает ведущую роль. Такие понятия как информационные технологии, информационный мир, информационные услуги, информационные войны давно стали для нас обыденными. Натан Ротшильд, как-то сказал фразу, которая сразу стала крылатой "Кто владеет информацией, тот владеет миром". Трудно с ним не согласится, учитывая то, что он стал основателем огромной банковской династии Ротшильдов. В разрезе настоящего времени можно эту фразу сказать по-другому «Кто управляет информацией, тот владеет миром». Самый

главный критерий информации «достоверность» давно уже перестал быть основополагающим, и история показывает нам много примеров того, что информация является невероятно действующим оружием, по своей мощности, порой превосходящее другие виды вооружений.

Особенно в последние десятилетия, когда техническая революция шагнула вперёд семимильными шагами и в мире научили обрабатывать информацию с помощью компьютерных технологий. В этом новом информационном мире ежедневно через человека проходит огромный поток информации, как через СМИ, так и через интернет. Очень важно уметь разбираться в ней, фильтровать её. Иначе, человек рискует «захлебнуться», стать жертвой непрекращающегося беспорядочного информационного потока. Что в дальнейшем может привести к дезориентации, отключению критического мышления и полной деградации человека.

Нужно уметь работать в информационном пространстве. Знать способы распространения, особенности её восприятия, понимать круг получателей информации, с какой целью информация была создана. Различные информационные сообщения нужно уметь классифицировать как просто нейтральное информирование или как агитацию, пропаганду, манипуляцию, рекламу на основании определенных признаков. Иногда наличие этих признаков очевидно, иногда слабо выражено.

Наш век называют эпохой пропаганды. Мы являемся очевидцами постоянного использования пропаганды в окружающем нас мире: в военных конфликтах, в государственных переворотах, в политических скандалах. С развитием мира также меняются технологии распространения пропаганды, они становятся всё более сложнее, изощреннее, не меняя при этом своей сути.

История возникновения термина «пропаганда» связана с Римской католической церковью, которая в 1622 году вынуждена была признать, что насильственными методами обратить в католицизм Европу не получится и что нужны другие методы. В результате в 1623 году папа Григорий XV основал организацию *Congregatio de Propaganda Fide* для распространения католической веры [8, p.477]. В дальнейшем понятие «пропаганда» стало использоваться для достижения политических и идеологических целей.

Дословно в переводе с латинского языка *propaganda* – то, что следует распространить. Сам термин «пропаганда» имеет много научных определений, рассмотрим некоторые из них:

1) В Большой Советской Энциклопедии пропаганда определяется как «распространение политических, философских, научных, художественных и других взглядов и идей с целью их внедрения в общественное сознание и активизации массовой практической деятельности. Основные элементы процесса пропаганды: её субъект (социальная группа, интересы которой выражает пропаганда), содержание, формы и методы, средства или каналы пропаганды (радио, телевидение, печать, система лекционной пропаганды и так далее), объект (аудитория или социальные общности, на которые направлена пропаганда). Решающим для понимания процесса пропаганды являются социальные интересы её субъекта, их соотношение с интересами общества в целом и отдельных групп, к которым обращена пропаганда. Это определяет её содержание и оказывает существенное влияние на выбор форм, методов и средств пропаганды» [5].

2) В философском энциклопедическом словаре пропаганда определяется как «популяризация и распространение политических, философских, религиозных, научных, художественных или иных идей в обществе посредством устной речи, средств массовой информации, визуальных или иных средств воздействия на общественное сознание» [7].

3) В словаре русского языка пропаганда – это «распространение и углубленное разъяснение каких-либо идей, учения, знаний. Пропаганда – тонкое и трудное

искусство. Для того, чтоб ей верили, она должна учитывать все факты жизни. Политическое или идеологическое воздействие на широкие массы, а также органы и средства, с помощью которых осуществляется это воздействие» [6].

4) В старейшей англоязычной энциклопедии «Британника» пропаганда определяется как «распространение информации – фактов, аргументов, слухов, полуправды, или лжи – чтобы повлиять на общественное мнение. Пропаганда – это более или менее систематическая попытка манипулировать убеждениями, отношениями или действиями других людей с помощью символов (слов, жестов, плакатов, памятников, музыки, одежды, знаков отличия, причесок, рисунков на монетах и почтовых марках и так далее). Умышленность и относительно сильный акцент на манипуляцию отличают пропаганду от обычного общения или свободного и легкого обмена идеями» [9].

Проблеме пропаганды посвящено много исследований как в отечественной, так и в зарубежной научной литературе. Значительное влияние на процесс возникновения теории пропаганды оказали работы Гарольда Лассуэлла и Уолтера Липпмана. Теория пропаганды Г. Лассуэлла была основана на объединении бихевиоризма и фрейдизма. Уже в 1927 году он определил пропаганду как «управление коллективными установками (установками) посредством манипулирования значимыми символами». Она не может быть «плохой» или «хорошей» и квалифицироваться в терминах этики. Пропаганда есть попытка изменить воззрения людей; она есть «массовое убеждение»; ее цель – насадить политическую мифологию. Пропаганда для него – это политика и вид оружия – более «экономного», чем традиционные: это «инструмент тотальной политики вместе с дипломатией, экономическими мероприятиями и вооруженными силами. Ее цель заключается в экономии материальных затрат на мировое господство» [4]. Согласно Лассуэллу кризисные явления в обществе такие как экономический кризис, политические или военные конфликты вызывают в обществе всеобщий психоз и из-за этого люди становятся более уязвимыми даже к грубым формам пропаганды, что в свою очередь, позволяет успешно манипулировать общественным сознанием [2].

Исследователь пропаганды и известный американский журналист У. Липпман считал, что медиа способствует формированию «псевдо-окружающей среды» вокруг человека [3, с.319]. В своей работе «Общественное мнение» он обращает внимание на то, что новости в средствах массовой информации не отражают подлинной реальности, а формируют параллельный мир, замещающий действительность. К тому же Липпман считал, что среднестатистический человек не способен объективно воспринимать происходящие вокруг него события и как следствие этого он не может иметь верные суждения и принимать правильные решения [3].

Поскольку народ уязвим перед пропагандой Липпман и Лассуэлл считали, что медиа нужно контролировать. По их мнению, эта функция должна перейти к «технократии – интеллектуальной элите, которая бы с помощью научных методов отделяла факты от вымысла и принимала правильные решения о том, кто должен получать ту или иную информацию» [1, с.42].

Таким образом, подводя итог вышесказанному хотелось бы акцентировать свое внимание на том, что в последнее время злободневным становится вопрос о информационной безопасности не только отдельно взятой личности, но и всего государства в целом, информация становится мощнейшим оружием XXI века.

#### Литература

1. Бакулев Г. П. Массовая коммуникация: Западные теории и концепции: учеб. пособие для студентов вузов. – М.: Аспект Пресс, 2005. – 176 с.
2. Лассуэлл Г. Техника пропаганды в мировой войне [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://search.rsl.ru/record/01008479520> (дата обращения: 11.04.2020).
3. Липпман У. Общественное мнение / Пер. с англ. Т.В. Барчуновой. – М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2004. – 384 с.

4. Панарин И. СМИ, пропаганда и информационные войны. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: – <https://public.wikireading.ru/29541> (дата обращения: 11.04.2020).
5. Пропаганда // Большая советская энциклопедия / Под. ред. А. М. Прохорова. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://bse.slovaronline.com/33206-PROPAGANDA> (дата обращения: 11.04.2020).
6. Пропаганда // Словарь русского языка: В 4-х т. / РАН, Ин-т лингвистич. исследований. – 4-е изд. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://feb-web.ru/feb/mas/mas-abc/16/ma350804.htm?cmd=0&istext=1> (дата обращения: 11.04.2020).
7. Философия: Энциклопедический словарь [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/encyclopedia/articles/1033/propaganda.htm> (дата обращения: 11.04.2020).
8. Guilday Peter The Sacred Congregation de Propaganda Fide (1622-1922) [Электронный ресурс]. - Режим доступа: [https://www.jstor.org/stable/25011717?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/25011717?seq=1#metadata_info_tab_contents) (дата обращения: 11.04.2020).
9. Propaganda // Британской энциклопедии Британика [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://www.britannica.com/topic/propaganda> (дата обращения: 11.04.2020).

**иерей Вячеслав (Станислав) Алексеевич Голик**

Студент 2 курса заочного отделения магистратуры Белгородской  
Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью)  
(Россия, г. Белгород)

## **ОСОБЕННОСТИ МИССИОНЕРСКОГО ОПЫТА ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В АМЕРИКЕ**

*Не знаете ли, что бегущие на ристалище бегут все,  
но один получает награду? Так бегите, чтобы  
получить.  
(1 Кор. 9:24)*

Миссионер не может руководствоваться исключительно опытом одной Поместной Церкви, членом которой он является, отбрасывая бесценный опыт православных миссионеров, применяемый в иных Поместных Православных Церквях. Апостол Павел в первом послании к Коринфянам говорит: “Ибо, будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести: для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона – как чуждый закона, – не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу, – чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых. Сие же делаю для Евангелия, чтобы быть соучастником его” (1 Кор. 9:19-23).

Конечно, в приведённом отрывке речь идёт больше о самоотверженности миссионера, поскольку главным побуждением, заставлявшим апостола быть всем для всех, состояло в том, чтобы больше приобрести. Следуя словам Писания “мудрый привлекает души” (Притчи 11:30), он был готов на все, на любые жертвы, для того, чтобы привести людей ко Христу. Апостол ограничивал себя ради тех, кому служил “всем поработив себя”, он изменял привычки, пристрастия, весь свой образ жизни, если хоть что-нибудь в его поведении могло бы заставить кого-либо из его слушателей соблазниться, обидеться или обрести помеху на пути ко Христу. Но кроме самоотверженности мы видим, что, когда для иудеев он становился иудеем – исполнял закон, он так же говорил и языком этого закона, а становясь чуждым закона для тех, кто его чужд – он говорил языком чуждых закона. Перефразируя, можно сказать: для иудеев апостол говорил языком иудейского закона, тогда как для эллинов он говорил языком античной философии, цитируя их же, эллинских писателей.

Может показаться, что это все не имеет отношения к современному миру, но “плавильный котёл” современного американского общества, сплавлявший многие

культуры США в единую нацию, теперь пытается сплавить весь мир, создавая единую “массовую культуру” и “массового человека”. Феномен “восстания масс” отметил ещё в начале 20 века известный писатель Хосе Ортега-и-Гассет, который писал, что если массовой станет вся культура, это не означает, что она должна стать при этом высокой. Напротив “масса – всякий и каждый, кто ни в добре, ни в зле не мерит себя особой мерой, а ощущает таким же, “как и все”, и не только не удручён, но доволен собственной неотличимостью”[8, с.7-8].

Восстание масс породило из себя не что иное, как безудержное общество потребления, которому необходимо “все попробовать, ибо человек потребления одержим страхом “упустить” что-либо, упустить наслаждение, каким бы оно ни было”[1].

Если Русская Православная Церковь, столкнувшись с пропагандой массовой культуры и последствиями её идей в обществе массового потребления, последние 20-30 лет пытается, помимо решения других задач, подобрать лучшие формы миссии в таком обществе массового потребления – Православная Церковь в Америке живёт и развивается в подобных условиях достаточно давно. Исходя из этого весьма актуальным является ознакомление с миссионерским опытом этой Поместной Церкви, и выяснить, что именно миссионерами Русской Православной Церкви может быть эффективно перенято в качестве миссионерских методов в современном российском обществе.

Православная Церковь в Америке (Orthodox Church in America - сокращенно ОСА) имеет основной своей канонической территорией в основном США и Канаду. Население США этнически многообразно, что обусловлено историей возникновения государства. Колонизация Америки, начавшаяся с открытия Америки Колумбом в 1492 году, по сути, продолжается и по сей день. Не только коренные индейцы, но и переселенцы, будь то европейцы, азиаты, жители африканского континента, переселившиеся на эти земли, считают американский континент своим домом. Этническое и культурное многообразие, сплавляющееся в общем котле, образуют новую нацию, со своими традициями и толерантным многообразием. “Едины в многообразии” – вот истинный девиз мультикультурных Соединенных Штатов. И всё это разнообразие является полем деятельности ОСА, что требует особого подхода к миссионерству на территории канонической ответственности Церкви.

Русские, как и прочие эмигранты, осев на новой земле, хранили свои родные обычаи и свою культуру, а в особенности Православную веру. Новая волна мигрантов из России, а точнее СССР в первой половине 20 века принесла пополнение в местную православную семью. Но уже к 50-м годам стало ясно, что дети, а особенно внуки первых мигрантов уже практически не говорят по-русски, и тем более не понимают богослужебный язык. Так началась американизация Северо-Американской митрополии. Приходы стали переходить на английский язык в богослужении, что позволило пополнять приходы верующими американцами, никак не связанными происхождением с Россией. Об этом, в частности, пишет доктор Кристи Боско Мерц следующее: “еще в 1943 году наш приходской совет почувствовал, что им нужно стимулировать интерес к церкви и увеличить посещаемость среди молодежи. Поэтому было решено, что о. Варлашкин, нынешний приходской священник, должен проводить часть церковных служб на английском языке”[7].

Конечно, доступный для понимания национальный (государственный) язык богослужения ОСА имеет больший миссионерский эффект, нежели сладкозвучный и не до конца понятный церковнославянский в РПЦ. Это можно отметить как первую особенность миссионерского опыта в ОСА. Олег Воскресенский отмечает, что в настоящее время в приходах ОСА “богослужение проводится на английском языке – на современном, понятном и вразумительном”[3], при этом существует практика в некоторых приходах петь отдельные молитвы на языках тех народов, которые основали

некогда данный приход, а также читать Евангелие на английском и национальном языке общины. Для русских это звучит вполне оправданно – ведь потомки переселенцев уже давно не говорят по-русски, а соответственно зачем заставлять американцев учить новый язык только лишь для того, чтобы иметь возможность помолиться.

Молитва в жизни христианина бывает не только общественной, но существует ещё и домашняя. Было бы странным разговаривать со Всемогущим Богом, понимающим все языки мира, на языке, которого сам не понимаешь. Интересно отметить, что как только подобный вопрос поднимается в России, многие совершенно убеждены, что та ситуация, когда молящийся только процентов на 50-70 понимает, что он говорит Богу, совершенно нормальная. Конечно не стоит бросаться “из огня да в полымя” и начинать принудительно переводить приходы на русский язык богослужения – если этот вопрос когда-то и будет решен в Русской Православной Церкви на общецерковном уровне, то именно опыт отношения к языку богослужения в ОСА можно принять за основополагающий: в ОСА это вопрос добровольный, и решается собранием прихожан каждого прихода. В самом деле, не лучше ли предоставить верующим молитвослов на русском языке, с качественным и красивым переводом молитв, нежели сделать “недоперевод” всего богослужения, который может вполне стать поводом для раскола.

Ещё одним сложным явлением для Православия в Америке является наличие огромного количества православных юрисдикций на ее территории. И несмотря на то, что все стремятся к мирному сосуществованию, совершая дело благовестия, порой это не может не создавать сложностей. Если, например, Румынская, Болгарская и Албанская епархии являются этническими, то есть окормляют национальные диаспоры в составе ПЦА, то Константинопольская, Антиохийская и многие другие Поместные Церкви (в том числе Болгарская, Румынская и Албанская) имеют свои епархии.

При описании общей конфессиональной картины США нужно отметить, что большинство христиан в Соединенных Штатах неправославные: католики (20.8%), протестанты (46.5%), а еще существуют и иные религии: иудеи (1.9%), мусульмане (0.8%) и представители новых религиозных движений, среди которых особо выделяются мормоны (1.6%), и др.[4].

Однако в последнее время все больше появляется таких удивительных фактов, когда чистокровные американцы инославных конфессий увлекаются церковнославянским языком настолько, что становятся прилежными прихожанами православных приходов и не только активно участвуют в богослужениях, но и становятся певцами клиросов, исполняя богослужебные песнопения на церковнославянском языке. Так, “в Сан-Франциско регент славянского хора на ранней Литургии не выходец из России и не потомок старых эмигрантов, а чистокровный американец, Джон. Он сам изучил церковнославянский язык и церковный устав и теперь управляет церковным хором, который поёт именно на церковнославянском. За 6–7 лет управления хором он ни разу не пропустил Литургию (разве что, когда был в отпуске) и не опоздал на неё. Он женат на православной вдове, тоже американке, у них трое детей”[6]. Влечение к церковнославянскому языку не единично, что весьма поразительно для англоязычной Америки.

С 1 сентября 1982 года Православная церковь в Америке официально перешла на новоюлианский календарь, оставив при этом приходам право выбора, каким календарём им руководствоваться в богослужебной жизни. Однако не все приходы приняли новый стиль; так, Аляскинская епархия сохранила юлианский календарь [9]. Конечно, тема календаря вряд ли соотносится с миссионерством, но возможность иметь свободный выбор во многих спорных вопросах в таком мультикультурном обществе, как США, является более привлекательной, нежели тотальное единообразие. Кроме того, немаловажно, что приходы ОСА пасхальный период живут по юлианскому календарю. Таким образом, православные христиане ПЦА проводят Великий Пост

(Great Lent) вместе с православными Русской Православной Церкви и встречают Воскресение Христово и Благодатный огонь.

Описывая отношение к чтению во время богослужения в православных приходах ПЩА, Олег Воскресенский обращает внимание, что этому вопросу “уделяется особое внимание – чтецы заранее назначаются и готовятся к произнесению текста и становятся либо лицом к собранию, либо посреди собрания”[3]. Здесь нельзя не вспомнить один случай середины XIX века, как однажды Великий миссионер, просветитель Сибири и народов Аляски и Америки митрополит Иннокентий Московский сказал как-то чтецу, приехавшему на Аляску из Москвы: “Вы читаете хорошо, но вижу, что в Москве не угас ещё странный обычай кричать изо всех сил в конце чтения”[5]. Размеренное и понятное чтение на понятном языке придаёт богослужению огромный миссионерский вес, а кичливое самолюбование собственным голосом при чтении делает порой читаемый текст не только невнятным, но и совершенно непонятым, а богослужение превращает в подобие “оперного театра” – где многое непонятно, зато красиво!

Ещё одна особенность миссионерской деятельности в США – это характер проповеди. Эта особенность связана с тем, что в большинстве своём американцы – протестанты. Проповедь, обращённая к протестантам, достаточно хорошо знающим Священное Писание, требует определённого подхода и требует высокого уровня подготовки от проповедника. При переходе в Православие они привносят с собой принятое в протестантской среде миссионерское служение мирян. Таким образом, не только духовенство, но уже и миряне, становятся провозвестниками Православия на американском континенте. “Американцы в целом – религиозные люди <...> в Америке, например, нет понятия “зайти в храм””[6], - пишет Петр Перекрестов. Как правило, протестанты, переходя в Православие, становятся добросовестными прихожанами.

Согласно официальной статистике, в США около 40% американцев еженедельно «ходят (не “заходят”) на богослужения <...> причем присутствуют на службе с начала и до конца»[6].

“Сделал я опыт рассказал им сколько можно проще о христианском законе, а как увидел величайшее их в том любопытство, то и захотел я воспользоваться сим случаем. И потому начал я любопытствующим в часы свободные преподавать точное понятие о нашем законе и до истинного доводить пути, чем и зажег их сердца”[2], – говорил в 18 веке Григорий Шелехов. Именно простота и доступность понимания христианского вероучения были заложены в основу проповеди и стали принципом миссионерской деятельности Православной Церкви в Америке.

#### Литература

1. Бодрийяр Ж. Общество потребления. – режим доступа: <https://fil.wikireading.ru/45987>.
2. Бурак В. Н. Русская Америка. – режим доступа: [https://www.booksite.ru/fulltext/russ\\_america/02\\_18\\_4.html](https://www.booksite.ru/fulltext/russ_america/02_18_4.html)
3. Воскресенский О. Опыт современной общинно-приходской миссии в США. – режим доступа: <http://missia.me/opyt-sovremennoj-obshhino-prihodskoj-missii-v-ssha-oleg-voskresenskij>.
4. Всемирная книга фактов ЦРУ. – режим доступа: <https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/attachments/summaries/US-summary.pdf>.
5. Гуличкина Г. Величие святой простоты. Часть 1. – режим доступа: <https://pravoslavie.ru/4493.html>
6. Легко ли быть православным в Америке? Беседа с протоиереем Петром Перекрестовым. – режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/116492.html>.
7. Мерц К. Б. История нашего прихода. – The History of Our Parish by Kristie Bosko Mertz, PhD. – пер. авторский. – режим доступа: <https://www.orthodoxpittsburgh.org/files/history/StNicholasMcKeesRocksOCAHistory2014.pdf>.
8. Ортега-и-Гассет, Хосе. Восстание масс. – пер. с исп. А. Гелескула. - М.: Издательство АСТ, 2018. – 256с.
9. Православная Церковь в Америке. – режим доступа: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Православная\\_церковь\\_в\\_Америке](https://ru.wikipedia.org/wiki/Православная_церковь_в_Америке).

**Игорь Викторович Гончаренко,**  
аспирант НИУ «БелГУ»  
**Павел Анатольевич Ольхов,**  
научный руководитель, профессор НИУ "БелГУ".  
(Россия, г. Белгород)

## **ФЕНОМЕН ВЕРЫ В ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОМ НАСЛЕДИИ ЕП. ФЕОФАНА ГОВОРОВА (ПАТРИСТИЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ)**

Особенностью христианского вероучения является неотделимость феноменов веры и спасения. Иными словами, для христианина важно не столько признавать существование мира Сверхъестественного, что обыкновено в мире секулярном понимается под верой, сколько выстраивать свою жизнь в соответствии с Евангельскими заповедями, и через новую теперь уже жизнь согласно вере обрести спасение<sup>2</sup>. Несомненно и интеллектуальная вера в христианском благовестии имеет существенное значение. По слову еп. Феофана Говорова «... полнота знания победительна, ибо тогда некуда укрыться лукавому сердцу» [8, с.178]. Но знание оставленное само по себе, не проникнутое стремлением к деятельной реализации полученных в сотворении внутренних резервов, позволяющих человеческому существу осуществить онтологическую трансформацию своего действительного существования, не решит для человека эсхатологического благо устройства, к которому он призван Божественным глаголом искать единого на потребу<sup>3</sup>. Согласно прот. Михаилу Помазанскому, «...христианство связано и с умственным знанием, оно дает мировоззрение. Но если бы оно оставалось только мировоззрением, пропала бы его движущая сила; без веры оно не было бы живой связью неба и земли» [5]. Решая задачу концептуализации феномена веры как динамического процесса приводящего человека ко спасению или, иными словами, веру устанавливающую живую связь с Инобытием, необходимо осознавать заложенные в человеческое существо онтологические возможности, позволяющие ему не только приблизиться, но в конечном счете и выйти за пределы топика антропологической Границы<sup>4</sup>: «"Человеческое бытие нельзя понять вне безумия" – говорит Жак Лакан. "Человеческое бытие нельзя понять вне обожения" – говорит Православие» [11, с. 123]. Феномен веры в своих высших проявлениях не раскрывается в человеке одномоментно. В Новозаветных текстах живая вера сравнивается с семенем брошенном в землю, которое восходит, растет, формируется, и в свое время начинает плодоносить<sup>5</sup>. Антропоструктура феномена веры изображает собой ступенчатую парадигму. В связи с этим целесообразно выделить некоторые ее этапы:

- ✓ Этап зарождения веры
- ✓ Этап развития веры

---

<sup>2</sup> См.: По слову ап. Павла, одного из главнейших учителей христианской традиции, возрождение человека к новой жизни происходит «силою Божиею через веру ... ко спасению», 1Пет 1:3-5 [1].

<sup>3</sup> См.: В Евангельских текстах Христос обращается к уверовавшим в Него со призывом: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его», Матф.6:33 [1].

<sup>4</sup> См.: Согласно С.С. Хоружему: «Антропологическая Граница не есть нечто единое и простое, она обладает некоторой структурой. Учитывая, что концепт Антропологической Границы должен трактоваться не субстанциально, а энергично, в измерении бытия-действия, мы различаем в строении Границы части разной природы: граница, осваиваемая в виртуальных практиках, граница, что отделяет "область безумия" - процессы, индуцируемые из Бессознательного (невроты, комплексы, перверсии...) и наконец, граница, отвечающая духовным практикам как процессам, что подводят к онтологической трансформации, изменению фундаментальных предикатов наличного бытия (онтологическая, или мета-антропологическая Граница)» [11, с. 145].

<sup>5</sup> См.: «Царствие Божие подобно тому, как если человек бросит семя в землю, и спит, и встает ночью и днем; и как семя всходит и растет, не знает он, ибо земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе», Марк 4:26-28 [1].



✓ Этап плодоношения веры

В предлагаемой статье ступенчатая парадигма процесса формирования живой веры будет рассмотрена в свете трудов одного из самых известных и почитаемых учителей восточной христианской традиции XIX столетия, прославленного в лике святых подвижника и просветителя – епископа Феофана Говорова.

Постепенно созревая и эволюционируя из одного состояния в другое, вера может достичь своего телоса, при достижении которого у уверовавшего, как сказано в евангельском тексте «... *из чрева потекут реки воды живой*», Ин 7:38 [1].

Вследствие того, что не все, по слову еп. Феофана, в конечной участи человека зависит от Единого Всемогущего, вера, в зависимости от реализации свободы, полученной человеком в самых истоках своего появления, может оказаться плодоносной, а может в свою очередь оказаться и пустоцветом.<sup>6</sup> Отсюда в восточной христианской традиции встречаются термины-антагонисты, двояко описывающие один и тот же феномен веры. Веру, приводящую ко спасению, выражают через термины: вера живая, вера истинная и т. п.<sup>7</sup> Веру пустоцвет описывают с помощью терминов: вера мертвая, вера бесплодная, вера суетная и т. п.<sup>8</sup>

Обратимся к первому этапу спасительной веры – этапу зарождения или по другому этапу генезиса живой веры.

Святитель Феофан указывает, что «*личное каждого спасение начинается от проповеди Евангелия*» [9, с. 199]. Христианство утверждает и исповедует идею о том, что Высшее благо бытие не отрешенно наблюдает за созданным им творением. Особенным образом это касается человека. Для изменения к лучшей жизни ему дано было Божественное Откровение, возлюбив которое человек удостоивается и получает в дар наследие вечной жизни. Первоначально на душу человека Инобытие воздействует посредством Своего логоса. Согласно евангельскому благовестию, перед Высшим началом, обладающим непостижимым всеведением открыты все даже и малейшие внутренние движения человеческого существа «*ибо слово Божие живо и действительно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные*», Евр 4:12 [1]. Взирая на душу, способную к принятию живой веры Господь всевает туда Свое Святое слово наподобие семени. Образ вхождения Небесного логоса в человеческое сердце достаточно отчетливо, ясно и доступно для понимания был раскрыт в Евангельской притче о сеятеле.<sup>9</sup> По слову еп. Феофана, «*слово Божие на земле ходит и до слуха нашего доходит многообразно*» [8, с. 178]. В повседневной христианской жизни логос небесного откровения попадает в сердце человеческое посредством проповеди.<sup>10</sup> Согласно еп. Феофану «*проповедники Богом посланы и Богом были руководимы, куда пойти и что говорить*» [9, с. 199].

Наиболее изобразительно таинственное воздействие Инобытия на душу благовестника раскрывается в новозаветных текстах при описании миссионерских путешествий святого ап. Павла<sup>11</sup>. Несмотря на то, что апостольская проповедь есть акт

<sup>6</sup> См.: Согласно еп. Феофану, «*если бы все зависело от Бога, то в одно мгновение все стали бы святы. Одно мановение Божие, и все бы изменилось. Но таков уж закон, что человеку надо самому восхотеть и взискать, и тогда благодать уже не бросит его, лишь бы только он пребыл верен ей*» [10, с. 121].

<sup>7</sup> См.: «*Иисус же ...сказал: дерзай, дочь! вера твоя спасла тебя*», Мф 9: 22 [1].

<sup>8</sup> См.: «*...вера, если не имеет дел, мертва сама по себе*», Иак 2:17 [1].

<sup>9</sup> См.: «*...вот, вышел сеятель сеять; и когда он сеял, иное упало при дороге, и налетели птицы и поклевали то; иное упало на места каменистые, где немного было земли, и скоро взошло, потому что земля была неглубока. Когда же взошло солнце, увяло, и, как не имело корня, засохло; иное упало в терние, и выросло терние и заглушило его; иное упало на добрую землю и принесло плод: одно во сто крат, а другое в шестьдесят, иное же в тридцать*», Мф 13:3 [1].

<sup>10</sup> См.: «*... как призывать [Того], в Кого не уверовали? как веровать [в] [Того], о Ком не слышали? как слышать без проповедующего? И как проповедывать, если не будут посланы?*», Рим 10:15 [1].

<sup>11</sup> См.: «*Пройдя через Фригию и Галатийскую страну, они не были допущены Духом Святым проповедывать слово в Азии. И было ночью видение Павлу: предстал некий муж, Македонянин, прося его и говоря:*

обязательного соучастия человеческого усилия и Сверхъестественного присутствия, по слову еп. Феофана проповедь не всегда достигает своей цели, поскольку у человека не отнимается свобода как принять ее живительные глаголы так и в конечном счете ее отвергнуть: *«Когда говорится проповедь, слушать или не слушать, слушая – внимать или не внимать, внимая – соглашаться и хотеть веровать или не соглашаться и не хотеть, – есть дело свободы»* [9, с. 199]. В этом месте еп. Феофан подступает к очень важной черте, линии за границами которой в душе человека может зародиться живая вера, способная в свое время принести желанный плод. По слову свт. Иоанна Златоуста, для зачатия такой веры обязательным условием должно стать согласие и решимость оглашаемого жить в дальнейшем по глаголам Божиим: *«Никто, находясь в заблуждении, не захочет, обратиться к вере, если предварительно не предпишет себе доброй жизни, и никто не останется в неверии, если предварительно не решиться навсегда оставаться злым»* [3, с. 182]. Как было упомянуто выше, спасительная вера не есть только «головная» или «умовая» вера, а есть вера, в которой характерное для христианства мировоззрение соединяется с богоугодной деятельностью и богоугодными расположениями внутреннего содержания человеческого существования. Еп. Феофан в своем литературном наследии не исчерпывается общими поверхностными высказываниями касательно внутреннего перехода человека от состояния интеллектуальной веры к вере плодоносящей, позволяющей впустить в себя оживляющее Инобытие. В корпусе его текстов логическая последовательность и предельная ясность доведенная до совершенства позволяет в достаточной мере отчетливо рассмотреть сам процесс таинственного вселения в человека Божественной благодати: *«Но далее, коль скоро в сердце изречено согласие и образовалось желание спасения верою, – самая вера печатлеется и преобразуется в живое, непоколебимое уверование опять воздействием благодати Божией на сердце. После сего благодать вселяется в сердце чрез таинства и делается неточным и руководительным началом жизни по вере»* [9, с. 199].

Момент согласия уверовавшего жить по Евангельскому откровению, называется в восточной христианской традиции актом обращения. Но обращение само по себе не позволяет в достаточной степени проследить динамику прохождения человеком антропологической границы к Инобытию. Отправным пунктом к выявлению антропологической границы в евангельских текстах служит образ духовных врат: *«Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется, и войдет, и выйдет, и пажить найдет»*, Иоан 10:9 [1].

Духовные врата изображают собой некоторую внутреннюю мистическую черту, границу, проходя через которую человеческое существо приобретает в себе уже качественно иные свойства, нежели имело прежде.<sup>12</sup> Еп. Феофан указывает еще на один важный аспект зарождения живой веры. Для того, чтобы произошло мистическое зачатие живой веры, необходимо, чтобы душа находилась в определенном духовном устройении, позволяющем семени новой жизни упасть на подготовленную плодоносную почву человеческого сердца. В понимании еп. Феофана приуготовительное воздействие на сердце человеческое осуществляется посредством соединения феноменов веры и покаяния: *«Покаяние и вера друг ко другу препровождают взывавшего спасения.*

---

*приди в Македонию и помоги нам. После сего видения, тотчас мы положили отправиться в Македонию, заключая, что призвал нас Господь благовествовать там»*, Деян 16: 6-10 [1].

<sup>12</sup> См.: Согласно С.С. Хоружему, *«предполагается, что, проходя через врата, попадают из некоторого места или пространства - в некоторое иное, наделенное другими свойствами или другим назначением. По разные стороны врат - разные миры или разные режимы, способы существования, так что прохождение врат - двойственный, обоюдонаправленный акт: в нем соединяются конец отношений с одним миром (акт ухода) и начало отношений с другим миром (акт входа). Наряду с исихастской традицией, аналогичная структура начального этапа практики прослеживается и в суфизме, где "Вратам" соответствует "тауба" (обычный пер. - "покаяние"), первая из десяти стоянок, "макамов", образующих Путь суфия»* [11, с. 133].

*Покаяние тяготит его бременем грехов и страшит неумытным судом правды Божией. Но приходит вера и указывает ему Избавителя, взявшего грехи мира. ... Вера, таким образом, зарождается из покаяния и на нем стоит»* [6, с. 8-9].

В высказываниях еп. Феофана красной нитью проводится мысль, согласно которой оторванная от покаяния вера не может стать плодоносной: *«Без покаяния она, будто без живительного тока дерево, вяла и неживодейственна»* [6, с. 8-9]. В данном случае вера, слитая во едино с покаянием, является некоторым жизнеутверждающим маяком, взирая на который человек освобождается от власти тьмы, греха и неведения<sup>13</sup>.

Итак, живая вера в душе человека кающегося зародилась, но это еще не телос, это только начало получившего свой исток спасения. Человеческое естество все еще остается в своем ветхом, искаженном состоянии. По слову еп. Феофана *«в христианстве все естественное не ценно по причине порчи естества в падении»* [8, с. 198]. Для достижения спасения нужно еще изрядно потрудиться. Необходимо начать жить по-новому, по-Евангельски, чтобы исцелиться от греховной поврежденности: *«Освяти свое добро верою во Христа Спасителя и жизнью по сей вере»* [8, с. 198]. Еп. Феофан фокусирует внимание на отличии понимания веры в христианской традиции от иных мировоззрений и подчеркивает при этом ее деятельный и одновременно рекреационный характер: *«Вера христианская – не система учения, а образ восстановления, падающего в силу смерти Богочеловека, благодатию Духа Святого»* [7, с. 89].

Этап развития и становления живой веры протекает при известных условиях. По слову еп. Феофана одним из таких условий становится принятие таинства Святого Крещения. В таинстве Крещения в понимании еп. Феофана происходит невидимое для глаз вселение Божественного Духа в естество человека по силе и степени своего воздействия сравнимого с актом сотворения человека. При этом если в сотворении человек создается из глубин небытия, то в Крещении человек воссоздается и восстанавливается из мрака повреждения греховного: *«Как в начале в образованное из персти тело вдунул Бог дыхание Свое, и стал человек человеком, так теперь в оземлененных нас страстьми и похотьми – ставших нечеловеками, по призвании к вере, вдыхает Он Духа благодати, и мы становимся снова человеками. Без духа человек – не человек. Но по падении дух забит страстьми и похотьми и всякими грехами. Нисходит Дух благодати, оживляет дух человека, и человек – опять человек, только уже с другим именем, человек-христианин, яко помазанный Духом благодатным»* [9, с. 204-205]. В таинстве Крещения, потерявший в грехопадении свою целостность Адам, по неизреченной к нему любви Божественной, вновь рождается как бы заново.<sup>14</sup> Крещение – это таинство облечения человека во Христа, а тот *«кто во Христе, [тот] новая тварь»*, 2Кор. 5:17 [1]. То, что Крещение по силе и интенсивности своего воздействия на человеческое естество сопоставимо с первозданным сотворением человека – очень глубокая и можно даже сказать дерзновенная мысль, которая прочно вошла в христианское богословие. В христианской традиции, принимая таинство

---

<sup>13</sup> Ср. напр.: Архиепископ Варлаам (Ряшенцев) также указывает на необходимость присутствия покаяния в душе в момент зарождения живой веры. Это состояние можно выразить другими словами – сокрушение, соединенное с отвращением от злых своих дел и расположений, которые присутствовали в жизни оглашаемого в прошлом: *«Зачинаясь в душе человека еще в период Божиих вразумлений и страданий от греха, семя веры теперь под влиянием настроения страха и покаяния начинает постепенно развиваться и расти, питаемое влагой сокрушения и печали о грехах. Кающийся всегда расположен к вере, ибо в вере он чаёт найти примирение с Богом и врачевание всех своих зол»* [2, с. 187].

<sup>14</sup> См.: Об этом странном на первый взгляд рождении свыше предупреждал в своем учении Христос Иисус в беседе с иудейским учителем Никодимом: *«... истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия. Никодим говорит Ему: как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться? Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие»*, Ин 3:3-5 [1].

Крещения, человек не просто изменяется к лучшему, а делается принципиально иным, новым для новой жизни. По слову свт. Иоанна Златоуста, *«наше спасение есть второе творение: чрез искупление мы точно из небытия приведены к бытию»* [4, с. 37]. Еп. Феофан также указывает о победе над поврежденностью человеческого естества и о начале новой жизни посредством принятия таинства Святого Крещения: *«Совершается сие в крещении, в купели коего хоронится ветхость, и вместо ее приемлется обновление жизни»*, [9, с. 205].

После принятия таинства Крещения христианин приступает к новому этапу живой веры – этапу развития и возрастания в вере. Чтобы полученные свыше силы не были растрачены понапрасну, с момента крещения, для христианина уверовавшего, важно начать творить добро или, если сказать иными словами, явить дела веры. Облекшись во Христа, родившись заново для новой жизни, обновленный человек не может жить, не творя добро. По слову еп. Феофана, если до принятия Крещения в деле получения Божественной благодати не требуются дела, а важно обращение и устремленность к Инобытию, разрыв с грехом и внутреннее расположение человека, то уже после Крещения от христианина потребуются явить и дела Веры: *«... иное дело – устройство спасения и призвание к нему, а иное дело – жизнь по призванию и благодатствованию. В первом не участвуют дела, а во втором – дела только и требуются: вера уже свое сделала, теперь делай, – будешь свят и непорочен, ибо в этом существо христианства»* [9, с. 202]. Этап развития живой веры можно также условно назвать этапом дел или лучше этапом подвига живой веры. В подвиге новый, возродившийся человек, «младенец во Христе» возрастает и приходит в возраст *«мужа совершенного»*, Еф 4:13 [1].

Итак, мы рассмотрели второй этап становления живой веры. Подведем промежуточный итог. Этот этап условно мы назвали этапом развития веры в человеке. Основные характеристики этого этапа заключаются в том, что он состоит из двух частей. Первая часть этапа носит экклезиологический характер – принятие Таинства Крещения и вхождение через это в мистический организм Церкви Христовой.<sup>15</sup> Вторую часть составляет мистико-аскетическая составляющая, известная в философском дискурсе как духовные практики себя, в христианском дискурсе – добродетельная жизнь и внутреннее трезвение по Слову или Заповедям Господним.

И далее, перейдем к третьему этапу спасительной веры – этапу плодоношения веры. Для того, чтобы уверовавший ощутительно узрел или ощутил в сердце своем плоды живительной веры, необходимо, чтобы вера его сочеталась с любовью. По слову еп. Феофана, живая вера и любовь настолько *со- существуют* и взаимопроникают друг в друга, что становятся неразъединимыми частями одного целого: *«...вера приводит к Богу, но, сочетавшись с Ним сердечно, исходит от Него не одна уже, но растворенная любовью. И одна вера истинная никогда не бывает, равно как и любовь. Вера – одна нога, любовь – другая. Как на одной ноге ходить нельзя, так жить по-христиански и христианских сподобляться благословений нельзя без веры и любви»* [9, с. 127].

По слову ап. Павла, по принятии живой веры *«... любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым»*, Рим 5:5 [1]. Согласно еп. Феофану, Господь любит всех людей, но христиане сподобляются больших даров вследствие экклезиологического *со- бытия* в Церкви или иными словами органического, живого сочетания с Его пречистой плотью и с Его животворящим Пресвятым Духом: *«Любовь, изливающаяся в сердце христиан Духом, и всех людей любит; но христиан любит, яко членов единого тела, родственно, живое сочетание с ними чувствуя во Христе»* [9, с. 127]. При этом согласно еп. Феофану сопричастие Благодати при вере возможно и утратить: *«Но, как она ни естественна в христианах, может, однако, быть ослабляема и погашаема эгоистическими стремлениями. Почему присутствие ее при вере есть знак и*

---

<sup>15</sup> См.: По слову еп. Феофана *«Церковь святая есть град Божий, дом Божий, живой храм, живое жилище живого Бога»* [9, с. 256].

*разумного устройства верующих, и особой благодати Божией, ибо все от нее» [9, с. 127]. И вот когда вера христианина, закаленная его жизненным подвигом, через благодатное вспомоществование Бога сочетается и растворяется с любовью, тогда она и становится спасительной, и приносит обильный плод. Почему плодоношение происходит именно в точке пересечения, а лучше сказать соединения веры и любви? По слову еп. Феофана само Инобытие есть первопричина и веры, и любви: «Господь Иисус Христос есть неиссякаемый источник и веры, и любви для всех к Нему прилепившихся. Вера здесь – чувство сердца, упокоивающегося во Христе, и во всякой помощи и всяком заступлении Его уверенная, вера, покоящаяся на лоне Христовом» [9, с. 127]. И любовь Христова, по слову еп. Феофана, веселит сердце любящее: «Христиане, имея истинную веру и любовь, вкушали сердцем все блага о Господе, – радость сердечную и сладостное горение духа от благодати Божией» [9, с. 127].*

Итак, третий этап веры, названный нами этапом плодоношения веры, приводит человека к усыновлению Божию во Христе Иисусе. На этом этапе душа уверовавшего наполняется новым совершенно не изреченным в полноте радости сердечной и сладостным горением духа от благодати Божией.

### **Заключение.**

В статье было рассмотрено и проанализировано понятие веры в христианском патристическом богословии восточного дискурса. Феномен веры в христианском осмыслении не вмещается и не ограничивает себя пределами рационального или «головного» признания факта существования Сверхбытия. Не отвергая от себя интеллектуальные раздумывания, вера простирается дальше и идет выше. Она становится невидимой для посторонних глаз, но реальной и ощутительной для воспринявшего ее лестницей или своего рода ступенями, возводящими на Небеса. Вера позволяет христианину выйти за пределы антропологической границы и устанавливает взаимопроникновение тварного и вечного в общении любви. По слову еп. Феофана Говорова: «Хранить веру и преуспевать в святости – се и иго, и венец христианина. Помни от чего исходил и куда идешь – точку отправления и цель – сии пределы всякого движения. Начало – в твоём облагодатствовании чрез общение с Господом по вере; конец – Богоподобие в святости. Ни то, ни другое не совершится без живого, личного общения с Господом Иисусом Христом» [9, с. 50].

### **Литература**

1. БИБЛИЯ [Электронный ресурс] // Библия онлайн и толкование Писания на ЭкзегетЪ.RU URL: <https://ekzeget.ru/> (дата обращения: 01.04.2020).
2. Варлаам (Ряшенцев), арх. Господь не осудит смиренного. Наставления преосвященного старца. – Самара: Издательство «Самарский дом печати», 2008. – 273 с.
3. Иоанн Златоуст, свт. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. – СПб: Издание СПб. Духовной Академии, 1902. Том 8, Книга 1-2, Беседы на Евангелие святого Апостола Иоанна Богослова, – с. 5-604.
4. Иоанн Златоуст, свт. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. – СПб: Издание СПб. Духовной Академии, 1905. Том 11, Книга 1. Толкования на послания к Ефесеям, – 905 с.
5. Помазанский Михаил, прот. Живая вера [Электронный ресурс] // интернет-портал «Азбука веры» URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Mihail\\_Pomazanskij/zhivaja-vera/](https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Pomazanskij/zhivaja-vera/). (дата обращения: 01.04.20)
6. Феофан Затворник, свт. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия. – М.: Правило веры, 2009. – 402 с.
7. Феофан Затворник, свт. Наставления в духовной жизни. – М.: Издательство «Отчий дом», 1997. – с. 104
8. Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. – М.: Правило веры, 2008. – 610 с.
9. Феофан Затворник, свт. Толкование послания апостола Павла к Ефесеям. – М.: Правило веры, 2004. – 646 с.
10. Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться? / Собрание писем. – М.: Правило веры, 2009. – 338 с.
11. Хоружий С.С. Православная аскеза – ключ к новому видению человека. – М.: Библиотека Веб-Центра «Омега», 2000. – 165 с.

**Илья Сергеевич Рудь**  
студент 4 курса ИОНиМК НИУ «БелГУ»  
Научный руководитель: **Тамара Ивановна Липич**  
д. филос. н., проф., зав. кафедрой философии и теологии института общественных наук  
и массовых коммуникаций НИУ «БелГУ»  
(Россия, г. Белгород)

## **ВКЛАД БЕЛГОРОДСКИХ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ В ПОБЕДУ В ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ И ЕГО РОЛЬ НА ФОРМИРОВАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ И ДУХОВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЁЖИ**

Проблема развития у молодёжи XXI века исторической памяти и духовной идентичности в настоящее время приобрела огромную актуальность в научно-исследовательских кругах. Причина в том, что в связи с различными внешними и внутренними факторами, которые, в большей степени, негативно влияют на социализации молодёжи, произошло качественное усложнение формирования исторической памяти и духовной идентичности. Однако, несмотря на все негативные условия, государство вкладывает большие ресурсы для правильной социализации современной молодёжи. Но, если не проводить, по мнению отечественного исследователя В.А. Авксентьева, - «формирование исторической памяти и воспитание нравственных ценностей, то неустойчивая духовная идентичность и исторического самосознание молодого человека будет являться удобным объектом манипуляций для постепенного разрушения государства» [1, с. 9].

Историческая память и духовная идентичность играет очень важную роль для воспитания полноценной социализированной личности, который в процессе воспитания духовно-нравственных ценностей, сопричастности к историческим, государственным, религиозным и многим другим явлениям, становится частью общей истории народа, целого государства, религии. Основная задача по воспитанию молодого поколения нашей стране возложена на общеобразовательные учреждения, на различные общественные организации. Также, большая роль по воспитанию духовно-нравственных качеств молодёжи лежит на священнослужителях Русской Православной Церкви.

2020 год стал годом празднования 75-летия Победы в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг. Эта Победа в страшной войне стала самым крупным событием в отечественной и мировой истории. В нашей стране праздник «День Победы», который отмечается 9 мая, приобрёл статус самого народного и любимого праздника со слезами на глазах. Сегодня в нашей стране пример героического подвига наших предков в Великой Отечественной войне играет огромное значение становления исторической памяти и духовной идентичности молодого поколения.

Неоценимый вклад в Победы в войне внесли священнослужители Русской Отечественной войны. Во время войны духовенство занималось различной деятельностью от сбора денежных средств, медикаментов и продуктов до службы в рядах действующей армии, участия в партизанском движении и работы в военных госпиталях. Личным примером священнослужители и монахи призвали народ к мобилизации всех сил на борьбу против агрессора. Среди духовенства Русской Православной Церкви активное участие в Великой Отечественной войне принимали священнослужители Белгородской земли.

В самый разгар Курской битвы в июле 1943 года, епископом Курским и Белгородским был назначен Питирим (Свиридов), переведённый из Калужской епархии в эти тяжелые военные годы. Его архиерейское служение началось 25 декабря

1941 года, когда состоялась хиротонизация его во епископа Куйбышевского и Сызранского. Уже ближе к концу войны в феврале 1945 года за усердное служение епископ Питирим был возведен в сан архиепископа. 13 ноября 1947 года архиепископ Питирим (Свиридов) был перемещён из Курска на Минскую кафедру [4, с. 110].

Протоиерей Олег Кобец в своем труде пишет, что «обращаясь к духовенству Курской и Белгородской епархии, Питирим призывал: *Родина требует от труженников наших необъятных полей дать стране, дать Красной Армии возможно больше хлеба. Хлеб – это тоже снаряды, которые разят врага. У кого больше хлеба, тот и будет победителем. Это и надо разъяснить верующим*» [2, с. 263].

3 сентября 1943 года епископ Питирим выступил со своим обращением к пастырям, в котором призывал: *«Вероломно вторгшиеся в наши священные пределы коварный и злой враг терпит одно поражение за другим. Война подходит к неизбежному концу. Эту победу куют отцы, сыновья и братья наши. Уйдя на войну, они оставили свою семью, своих детей в полной надежде, что о них позаботятся в тылу. Отцы, братья и сестры! Я призываю вас, сердобольных христиан, на оказание помощи раненым бойцам и детям воинов. Погибших на поле брани, сражающихся за нас с ненавистным фашистским зверем»* [2, с. 264].

В канун первого мая в 1945 году архиепископ Курский и Белгородский Питирим через печать обратился к духовенству епархии с таким призывом: *«Братья пастыри! Призываю вас - организуйте среди Вашей паствы сбор пожертвований на подарки Красной армии ко дню первого мая. Одновременно предлагается вам выделить щедрую сумму из церковных средств на святое дело»* [2, с. 264].

В исследовании протоиерея Олега Кобец упоминается тот факт, что уже после Победы над фашистской Германией, архиепископ Питирим обратился к своей пастве с призывом усилить помощь инвалидам войны, вдовам и сиротам погибших воинов. Сам архиерей внес на эти нужды 50 тысяч рублей от епархиального свечного завода. Также на основании постановления Священного Синода Русской Православной Церкви 8 мая, накануне Дня Победы архиепископ Курский и Белгородский Питирим обратился к всем настоятелям храмов епархии с призывом совершить поминовение погибших воинов, узнать, где возможно, имена павших героев и внести их в синодик на вечное поминовение.

Архиепископ Курский и Белгородский Питирим был участником Поместного Собора, избравшего митрополита Сергия (Страгородского) Патриархом Московским и всея Руси 8 сентября 1943 года.. В 1946 году он был награждён медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» [3, с. 74].

Среди Белгородского духовенства немало было тех, которые участвовали в боевых действиях в рядах Красной армии против фашистских захватчиков. Они на себе смогли испытать все тяжести фронтовой жизни. Например, в экспозиции Прохоровского краеведческого музея, посвящённой землякам – участникам Великой Отечественной войны есть фотографии протоиерея Кирилла Романовича Волошенко. Об этом протоиерей Олег Кобец в своём исследовании рассказывает: «отец Кирилл прошел войну от первого до последнего дня, участвовал в Курской битве, имел много боевых наград. После войны отец Кирилл служил во Владимирском храме в деревни Первая Ольшанка Губкинского района. Расстояние от дома в хуторе Балобановка, где он жил, до храма более двадцати километров, но в любую погоду он на ехал велосипеде на службу в свой храм. Кирилл Волошенко прожил долгу жизнь, и вся она была наполнена многими трудами и заботами о благе Церкви и людей. Умер он осенью 1996 года в возрасте 91 года» [2, с. 264].

26 июля 2001 года на 77-м году жизни скончался один из старейших священнослужителей Белгородской и Старооскольской епархии, ветеран Великой Отечественной войны и настоятель храма Рождества Пресвятой Богородицы села Новая Слободка Красногвардейского района протоиерей Александр Василевич

Перекрестов. В 1943 году он был призван в армию. В марте 1944 года в сражениях III Белорусского фронта он получил тяжелое ранение, но по Божьему промыслу, остался жив. После лечения в госпитале был комиссован и вернулся в родное село. 8 июня 1952 года, в день Святой Троицы, в Покровском соборе города Воронежа отец Александр был рукоположен архиепископом Воронежским Иосифом (Ореховым) в сан диакона, а уже через неделю в священнический сан, получив назначение на должность настоятеля Спасского храма в селе Стрелецкое Красногвардейского района. Более тридцати лет отец Александр был настоятелем этого храма. Почти за полувековое служение Русской Православной Церкви, - пишет о. Олег Кобец, «протоиерей Александр Перекрестов награжден многими церковными наградами» [2, с. 265].

Также, протоиерей Олег Кобец пишет, что всю войну был в действующей армии и Иван Дмитриевич Жуков. Его ратные подвиги были отмечены медалями: «За боевые заслуги», «За взятие Варшавы», «За взятие Берлина», «За победу над Германией». После войны Иван Дмитриевич стал настоятелем Вознесенского храма в селе Щербак Алексеевского района. Похожая судьба была и у священника Покровского храма села Ново-Александровка Ровеньского района Владимира Николаевича Ключарова. За мужество и отвагу, проявленные на полях сражений, Владимира Николаевича был награжден орденом Славы III степени, медалями «За оборону Ленинграда», «За победу над Германией», «За победу над Японией» [2, с. 265].

Ушел на войну молодым лейтенантом после окончания Рязанского военного артиллерийского училища, и будущий настоятель Богоявленского храма в селе Подсереднем Алексеевского района Григорий Карпов. К солдатам относился он всегда очень хорошо, называя их ласково «*братцы*». О своей вере отец Григорий никому никогда не рассказывал, но Господь, по его словам, всегда был с ним в самых тяжелых боях. О военных временах отец Григорий вспоминал: «*Я икону Спасителя всю войну в грудном кармане носил. Такие чудеса бывали. Что диву даешь: и пули мимо летели, и на морозе мерз, а не замерзал... Земля от мороза как камень, а нужно – и в одну секунду закапываешься...*» [2, с. 265]. Войну он закончил в звании майора в Кёнигсберге. За взятие этого города он был награжден именованным оружием – пистолетом ТТ. А всего ветеран Великой Отечественной войны отец Григорий имеет двадцать орденов и медалей. Священнический сан бывший фронтовик принял только в 1970-е годы. Сорок лет служил Богу, двадцать из них – в селе Подсереднем. Каждый год в День Победы отец Григорий облачается в священническое одеяние и идет служить панихиду по всем не вернувшимся с войны: по друзьям-однополчанам, по погибшему на фронте брату, по освободителям села Подсереднее, чей прах погребен в братской могиле рядом с местным Богоявленским храмом.

Белгородское духовенство перед лицом возникшей опасности для страны, как и всё духовенство Русской Православной Церкви, принимали самое активное участие в боевых действиях против фашистских захватчиков и на фронте, и в тылу. Большинство священнослужителей и монахов молилось о даровании победы нашей стране, павшим на поле брани, вкладывая в свою молитву все свои силы и душу. По моему мнению, героические подвиги священнослужителей Русской Православной Церкви нельзя забывать, а необходимо знать, как и другие события Великой Отечественной войны. В их честь также должны открываться монументы; в их честь нужно именовать улицы, площади, парки, населённые пункты; и, самое главное, на их подвиге необходимо формировать историческую память и духовную идентичность у современной молодёжи.

#### Литература

1. Авксентьев В.А. Политика идентичности в современной России и манипулятивные практики деконструкции // Сб. статей междунар. науч.-просвет. конф. 31-е Адлерские чтения. - Краснодар: Традиция, 2017. – 327 с.



2. Кобец Олег (протоиерей). История Белгородской епархии: по благословию Высокопреосвященнейшего Иоанна, Архиепископа Белгородского и Старооскольского / О. Кобец, А.Н. Крупенков, Н.Ф. Крупенков. 2-е издание - Белгород: Белг. обл. типогр. 2006 г. – 400 с.
3. Оккупация (Белгородчина в октябре 1941 – августе 1943 гг.) / Документы и материалы. Авторы – сост. А. Н. Крупенков, Т. И. Утенина, Л. Б. Хромых). – Белгород: Изд-во. КОНСТАНТА, 2010. – 376 с
4. Прот. Владислав Цыпин. История Русской Православной Церкви 1917- 1990. // Учебник для православных духовных семинарий. – М.: ИД Хроника, 1994. – 256 с.

**Ангелина Геннадьевна Горбатенко,**  
Магистрант НИУ «БелГУ»,  
(Россия, г.Белгород)

## **ОБРАЗ РЕБЕНКА В РОЖДЕСТВЕНСКИХ ИСТОРИЯХ XXI ВЕКА (НА МАТЕРИАЛАХ ЖУРНАЛА «ФОМА»)**

Роль православной периодической литературы в современной жизни сложно переоценить или обойти вниманием. На ряду с крупными православными СМИ, такими как телеканал «Союз», «СПАС», и Интернет-пабликами, которые не только несут Свет Христов пользователем, зрителем и читателям, но и создают качественные проекты для взрослых и детей. Православная периодика также остается востребованной, ориентируясь на потребности как воцерковленных и религиозно грамотных читателей, так и еще не пришедших в Церковь людей (например, с 2011 года в сотрудничестве с журналом Фома стал выходить цикл передач Детская христианская аудиоэнциклопедия «Вопросы Веры и Фома»).

Журнал «Фома» стал выходить в 1996-1997 годах под редакцией Владимира Легойды с подзаголовком «Православный журнал для сомневающихся». Информация с официальной Интернет-страницы журнала: «Фома» – православный журнал... прошел путь от черно-белого альманаха до ежемесячного культурно-просветительского издания. Наша основная миссия – рассказ о православной вере и Церкви в жизни современного человека и общества. Мы стремимся обращаться лично к каждому читателю и быть интересными разным людям независимо от их религиозных, политических и иных взглядов. «Фома» не является официальным изданием Русской Православной Церкви. В тоже время мы активно сотрудничаем с представителями духовенства и различными церковными структурами. Журналу присвоен гриф «Одобрено Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви». Журнал выходит ежемесячно тиражом 25 000 экз. и распространяется в храмах Русской Православной Церкви» [15].

Главная магистраль публикаций – размышление о вере и неверии, искренний диалог о православии, где действующими лицами становятся писатели, философы, публицисты, общественные деятели и другие эксперты. Первые публикации журнала были посвящены теме детей и смерти, встречи детей со смертью, детским пониманием смерти. В Рубрики журналов за 1996-1997 год появлялись публикации, посвященные теме любви, свободы, печатались заметки об известных писателях. Основные рубрики журнала на сегодняшний день: «Вера», «Люди», «Культура», «Дети», в которых известные деятели искусства, кино, педагоги, психологи, священники, писатели обсуждают актуальные для современного общества темы.

Следует сказать несколько слов о предыстории православной периодики в России. В начале XX века основным местом новых публикаций по церковным и богословско-философским тематикам были журналы. Такие журналы как «Церковный вестник», «Голос истины», «Душеполезное чтение», «Вера и Церковь» [6] выходили ежемесячно и охватывали широкий круг религиозно-философских и церковно-исторических, литературных и психологических вопросов. В журнале «Вера и Церковь» печатались статьи, посвященные таким темам как: атеизм, материализм,

эволюционизм, первобытная религия, единоверие, церковная обрядность, условия богопознания, теизм, пессимизм, критика ветхозаветных писаний, буддизм, язычество, национализм, лекции по «библейской науке», вера, церковь, христианские добродетели – и многие другие. Также, начиная с середины XIX века, в России регулярно издавались сборники рождественских историй под такими названиями «Рождественская ночь», «Светлая ночь», «На святках», «Зимой студеной» и другие [5]. В сборниках печатались рассказы В.Ф. Одоевского, В.А. Соллогуба, Ф.М. Достоевского, К.М. Станюковича, А.П. Чехова, Н.С. Лескова, А.И. Куприна, Н.А. Тэффи, Саши Черного, В.В. Набокова, А.С. Грина и главы из книги И.С. Шмелева «Лето Господне», посвященные Рождеству и Святкам. В этих сборниках помимо рассказов были описаны обычаи празднования Рождества Христова в России, особенности рождественских и святочных обрядов, также была представлено поэтическое и песенное творчество русского народа.

За XX век популярность рождественских историй резко упала, вместе тем и сократилось число литературы для детей. В конце XX века начинается существенный сдвиг в сторону возрождения православной церковной традиции празднования Рождества Христова, появляются первые журналы Русской Православной Церкви (разного рода «Богословские вестники»), издаваемые духовно-учебными заведениями; появляется православная периодика и детская православная литература возвращается в книжные магазины.

Первые рождественские истории в журнале «Фома» стали печататься в 2000 годах. В первом номере журнала за 2009 год можно прочесть: «...в наше время традиция рождественского рассказа начинает возрождаться. Появляются исследования по этой теме, проводятся сетевые конкурсы, выходят сборники (увы, реже, чем хотелось бы). Однако возрождение это идет непросто. С одной стороны, появляются крайне благочестивые, но при том литературно беспомощные тексты, с другой – форма рождественского рассказа может использоваться профессиональными авторами как антураж для произведений, по духу совершенно постмодернистских.» [16].

Итак, следует разобраться в том, какие литературные тексты о Рождестве предлагают авторы «Фомы», о чем рассказывают современные рождественские истории, какие образы предлагают нашему вниманию.

В номерах журнала за 2008-2020 годы можно встретить как рассказы современных авторов, так и переизданные сочинения классиков русской и зарубежной литературы. Обратим внимание на следующие рассказы о Рождестве Христовом: Лариса Подистова «Рождество, мама» (2008); Донна Фарли «Последнее окно» (2008); Виктория Дегтярева «Папа для Максима» (2008); Виталий Каплан «Звездой учусь» (2008); Мария Симанина «Лимон на елке» (2011); Наталья Савушкина «Здравствуйте, я Дед Мороз» (2012); Сергей Лукьяненко «Девочка с китайскими зажигалками» (2012); Максим Яковлев «Калямка» (2013); Светлана Горохова «Покажи мне звезду» (2013); Иван Шмелев «Рождество» (2014); Анна Невер «Письма в Усюг» (2014); Федор Достоевский «Мальчик у Христа на елке» (2014); Людмила Дунаева «Эльфрин» (2015); Наталья Ключарева «Юркино рождество» (2015); Николай Лесков «Христос в гостях у мужика» (2015); Борис Ширяев «Рождество на Соловках» (2016); Сельма Лагерлёф «Бегство в Египет» (2016); Александр Ткаченко «Так мы и промычали свое первое Рождество» (2016); Лариса Подистова «Плюшка» (2016); Джордж Макдональд «Портвейн в бурю» (2016); Максим Яковлев «Дар случайный» (2017); Александр Авдюгин «Сева» (2017); Светлана Статуева «Потрясенный таксист» (2018); Антонина Воронцова «Самая чудесная елка» (2018); Викентий Копытков «Дед Мороз в черном» (2018); Анна Авдеева «Еловые лапы» (2019); Виктория Корхова «Рождественская лошадка» (2019); Филипп Нефедов «Перевозчик Ванюша» (2020); О. Генри «Елка с сюрпризом» (2020); Дмитрий Григорьевич «Зима» из повести «Четыре времени года» (2020).

Большинство из перечисленных рассказов написаны современными авторами, в каждом из рассказов, так или иначе, присутствует образ ребенка, образ детского восприятия и переживания праздника Рождества. Также неотделима от рождественских рассказов тема волшебства и чуда, по словам героини рассказа Сергея Лукьяненко, девочки путешествующей во времени: «я знала, что в среднеарифметический вечер сочельника все люди добреют и случаются настоящие чудеса».

Рассмотрим содержание и тематику некоторых рассказов более подробно. Рассказ Виталия Каплана «Звездою учаясь» [7] описывает жуткое происшествие в жизни пожилого физика Михаила Николаевича, который в рождественскую ночь оказывается в ситуации исповедничества своей веры. Молодые люди, к которым он сел в машину, оказались бандитами, после нескольких неосторожных фраз на тему веры в Бога, они решили устроить над учителем эксперимент. Они вытолкнули Михаила Николаевича на мороз, раздели и привязали к дереву со словами: «...Ты же веришь в Него? Ты ж Его любишь? Ну вот Он тебя и выручит. Типа огненная колесница, или ангелы... как там у вас полагается? А если нет... значит, и бога никакого нет...». Но дальнейшие события показывают, что Бог есть. Один из хулиганов оказывается сыном учителя, и неожиданно для себя самого он решает оставить своих пособников и спасти отца. Со всех сил он спешит, смотря на ночное небо, вспоминает отца, водившего его в планетарий, смотреть на звезды...

«Юркино рождество» Натальи Ключаревой [8]. Рассказ повествует о семье Кривовых, страдающих от продолжительных запоев, и их сыне, мальчике Юрке. На глазах мальчика родители спиваются, чтобы не позволить им сломать ему жизнь, Юрка выгоняет их из дому, начинает жить сам. Проходят годы, Юрка вырастает, становится взрослым – и случайно встречает на улице свою мать, окончательно спившуюся, с признаками белой горячки. Юрка устраивает ее в больницу, начинает о ней заботиться, несмотря на то, что мать его не узнает, считает совсем другим человеком, жалуется ему на своего бессердечного сына. История заканчивается тем, что Юрка приносит матери в палату елку, которую когда-то он просил у нее в детстве. Мать просит Юрку быть ей сыном, вместо «того, плохого».

В этих рассказах мало говорится о празднике Рождества как о церковном событии, на первый план выступает жестокая реальность, в условиях которой происходит преображение души главных героев. Действующие лица – чьи-то дети, сыновья или отцы, поставленные в условия ответственности и выбора, поступают по велению совести, вопреки правилам игры, принятым в маргинальном мире. Обстоятельства благоприятно воздействуют на героев, пробуждая их лучшие качества души именно в момент ожидания, в момент празднования христианского праздника Рождества. В душе героев происходит рождение чего-то для них самих нового, разумного, светлого. Такая подача и изложение темы Рождества делает эти рассказы близкими для современных читателей, еще не пришедшим в Церковь, также созвучными дореволюционным рождественским рассказам, где основная жанровая специфика сочетается с усиленной социальной составляющей.

Вспомним о том, что первым писателем, затронувшим тему ребенка и праздника Рождества, был Ганс Христиан Андерсен. В своем рассказе «Девочка со спичками» он связал рождественскую тему и проблему социальной несправедливости, его рассказ заканчивается трагически, чуда не происходит. В журнале мы находим также классический рождественский рассказ с трагическим финалом Ф.М. Достоевского «Мальчик у Христа на елке» (1876) [4], где повторяется сюжет Андерсена о ребенке-попрошайке, который мечтает попасть на большой праздник в теплый уютный дом, но в итоге замерзает на улице. В этом рассказе также, как и у Андерсона на первое место выходит проблематика детской беспризорности, нищеты и тема праздника приобретает черты реализма.

Другой тип рождественских историй, которые можно найти в журнале, это необычная, более счастливая и радостная история, близкая к сказочной. Именно такой рассказ-быль – «Рождественская лошадка» Виктории Корховой [10].

Рассказ, основанный на реальных событиях, повествует о Рождестве, которое выпадает на военное время. В одной из деревень русской глубинки, подвергшейся разорению, живет девочка Алина, оставшаяся без родителей. Добрые соседи опекают девочку, поочередно принимая её у себя на какое-то время. Так, переходя из одной семьи в другую, девочка живет. В один из зимних вечеров, в канун Рождества Христова, соседи отправляют Алину к новым односельчанам. Те не принимают девочку, и она вынуждена идти обратно через темный лес, когда не видно дороги. Заблудившись, Алина начинает замерзать, но вспоминает о скором Рождестве и думает совсем не о грустном, а о радостном: «Скоро родится Христос... Ему-то ещё хуже было в ту ночь... А я потерплю!», тихо про себя она начинает молиться. Вскоре она находит ельник и прячется в его ветвях. На утро, дед Георгий, колхозный сторож, отправляется забирать Алину. В лесу, возле ельника его лошадь останавливается и никуда не хочет идти. Таким образом, Алину находят и спасают, а в ее памяти остается тропарь Рождества Христова.

К типу счастливых, но менее волшебных относятся также рассказы Виктории Дегтяревой «Папа для Максима» [3], Мария Симанина «Лимона на елке» [10], Максима Яковлева «Дар случайный» [17], где показано обретение семейного счастья по вере и горячей детской просьбе. В этих рассказах дети искренне верят и ожидают чуда так, что это чувство передается и взрослым. Такие простые житейские истории, вроде бы не имеющие отношения к традиционному праздничному рассказу, напротив, приближают тему таинственного и сакрального к реальной повседневной жизни.

Вспомним, что в России классикой «рождественского рассказа» с волшебством всегда был цикл повестей «Вечера на хуторе близ Диканьки» и «Ночь перед Рождеством» Н. В. Гоголя. Повесть Гоголя переносит читателя в чарующую атмосферу праздника: «...Зимняя, ясная ночь наступила. Глянули звезды. Месяц величаво поднялся на небо посветить добрым людям и всему миру, чтобы всем было весело колядовать и славить Христа. Морозило сильнее, чем с утра; но зато так было тихо, что скрип мороза под сапогом слышался за полверсты». Гоголь в своих повестях обращался к религиозным мотивам народного творчества, обращался к природе как к живому существу, тем самым вводя читателя в пространство, в котором существуют персонажи из сказочной мифологии.

В журнале также есть истории, где главные действующие персонажи – только дети, а не взрослые, и где события праздника Рождества разворачиваются вокруг взаимоотношений между детьми. Это рассказы Антонины Воронцовой «Самая чудесная елка» [2], Филиппа Нефедова «Перевозчик Ванюша» [12], Викентия Копыткова «Дед Мороз в черном» [9]. Так, в рассказе «Самая чудесная елка» мальчик Кирилл неожиданно узнает, что его одноклассница Наташа больна очень страшной болезнью и решает ей во что бы то ни было помочь: «Кирилл долго не мог заснуть в первый вечер своих каникул. Его мучило множество мыслей: и то, что он ничем не может помочь Наташке, и то, что до сих пор не попросил у Миши прощения за разбитую шишку, и, главное – что он виноват в том, что шишка разбилась. «Не я ее уронил! – думал он. – Не я катал по столу! Я не хотел ничего с ней сделать! И вообще, откуда нам было знать, что эта игрушка так важна. Жизненно важна!» [2]. В итоге, школьник Кирилл в поисках недостающего ёлочного шара для Наташиной коллекции, находит людей, которые помогают Наташе вылечиться от болезни.

Среди перечисленных публикаций есть и переизданные дореволюционные рассказы, такие как «Христос в гостях у мужика» Н. Леского, «Зима» Дмитрия Григорьевича, «Мальчик у Христа на елке» Ф.М. Достоевского, рассказ Дмитрий Григорьевич «Зима» из повести «Четыре времени года».

В связи с этим, следует обратиться к истории и проанализировать преемственность между современной и классической православной прозой. Образ ребенка в русской литературе стал появляться в начале XIX века в рассказах и историях, посвященных празднику Рождества Христова. Принято считать, что «рождественская тема» больше популярна на Западе, в католических странах, а в России уделяется большое внимание празднику Воскресения Христова. Но на самом деле рождественские истории были очень популярны в дореволюционной России, об этом свидетельствует наличие у каждого писателя рассказа или очерка, посвященного теме Рождества.

Такие мастера слова как Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, Н. Лесков, А.П. Чехов, И. Шмелев оставили в своей художественной коллекции рождественские истории, в которых, так или иначе, действующие лица – дети. Евангельский текст, повествующий о Рождении младенца Христа в пещере, в яслях для домашнего скота, чудесное явление Ангелов пастухам, сияние звезды на небе, путешествие волхвов с Востока, поклонение Младенцу, принесение даров – все создает таинственную волшебную обстановку чуда, где главным персонажем является ребенок.

Образ ребенка в рождественских рассказах XXI века – это новое прочтение событий рождественской ночи, образа Богомладенца Христа, рожденного в Вифлеемских яслях, среди животных, согревающих его своим дыханием, это иная подача и осмысление евангельского сюжета. Каждый ребенок в рассказе, не согретый, озябший и одинокий, но вместе с тем, это не только беспомощный младенец. Как и Христос, каждый ребенок несет в себе миссию примирения человека и Бога, примирения озлобленного, изменчивого, жестокого мира и мира детского, полного теплой веры и горячей молитвы; как и Христос, ребенок, Царь мира, способный объединить людей, дать нам почувствовать нашу связь с Богом, показать, что Рождество – это праздник нашего родства с Богом, праздник, когда отступает черная ночь и наступает светлое утро, в сердце каждого человека [15].

Все рассказы, описанные в данной статье написаны не по шаблону традиционного рождественского рассказа, где ведущей темой является рождественское чудо, скорее это – зарисовки из жизни реальных живых людей, где на первый план выходит внутренний мир героев, их мечты и надежды, проблемы и ожидания, что делает рассказы доступными, открытыми и близкими для любого читателя.

Можно сказать, что современные рассказы, представленные в журнале Фома открывают тему детского рождества для уже повзрослевших детей. «Образ ребенка» делает рождественские рассказы близкими и понятными для широкой аудитории, не привязывая их к строго религиозной символике, а обращая к Евангельскому тексту, к психологии конкретного героя. Еще с конца XIX века тематика рождественских историй приобретает социальное содержание, и внимание писателей обращено не столько к мотиву рождения Богомладенца, сколько к трагедии детства, детские образы обрисованы с глубоким психологическим и художественным мастерством и это частично передано и на страницах современных рождественских историй.

В современных рождественских историях, опубликованных на страницах журнала «Фома» переплетены различные тематики – социальное неблагополучие и детская вера в чудо, обида и милосердие, встреча с Богом и прощение, бедность, болезнь и победа над грехом. Маленькие герои самостоятельно принимают решения, испытывают все многообразие переживаний, преодолевают дурные наклонности (как в рассказе «Юркино Рождество», «Самая чудесная елка», «Звездой учася»). В отличие от классических рассказов, где дети поставлены в безвыходные или наоборот сверхъестественные ситуации, в рождественских рассказах от «Фомы» нет крайностей, нет героев, обреченных на выживание, голодную смерть или на жестокий выбор. Из всех критических ситуаций герои находят выход сами или с помощью добрых взрослых или людей Церкви (рассказы «Еловые лапы», «Дед Мороз в черном»).

Таким образом, в современных рассказах о Рождестве Христовом образ ребенка связан с добрыми и теплыми событиями или воспоминаниями, которые приходят в жизнь и меняют её в лучшую и светлую сторону.

#### Литература

1. Авдеева А. Еловые лапы. [Электронный ресурс] //Фома, 2019. – URL: <https://foma.ru/elovye-lapvi.html> (дата обращения 24.02.2020).
2. Воронцова А. Самая чудесная елка. [Электронный ресурс] //Фома, 2018. – URL: (дата обращения 24.02.2020).
3. Дегтярева В. Папа для Максима. [Электронный ресурс] //Фома, 2019. – URL: <https://foma.ru/authors/degtiareva-viktorija> (дата обращения 24.02.2020).
4. Достоевский Ф.М. Мальчик у Христа на елке. [Электронный ресурс] – URL: [http://az.lib.ru/d/dostoevskij\\_fm/text\\_0540.shtml](http://az.lib.ru/d/dostoevskij_fm/text_0540.shtml) (дата обращения 24.02.2020).
5. Душечкина Е.В. Русский святочный рассказ: Становление жанра. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 1995. – с. 20-34.
6. Журнал «Вера и Церковь». [Электронный ресурс] – URL: <https://foma.ru/o-nas>. <https://azbyka.ru/otechnik/pravoslavnye-zhurnaly/vera-i-tserkov/> (дата обращения 30.03.2020).
7. Каплан В. Звездой учуся. [Электронный ресурс] //Фома, 2008. – URL: <https://foma.ru/zvezdoyu-uchaxusya.html> (дата обращения 24.02.2020).
8. Ключарева Н. Юркино рождество. [Электронный ресурс] //Фома, 2015. – URL: <https://foma.ru/yurkinorozhdestvo.html> (дата обращения 24.02.2020).
9. Копытков В. Дед Мороз в черном. [Электронный ресурс] //Фома, 2018. – URL: <https://foma.ru/ded-moroz-v-chernom.html> (дата обращения 24.02.2020).
10. Корхова В. Рождественская лошадка. [Электронный ресурс] //Фома, 2008. – URL: <https://foma.ru/rozhdestvenskaya-loshadka-rasskaz-byil.html> (дата обращения 24.02.2020).
11. Лукьяненко С. Девочка с китайскими зажигалками. [Электронный ресурс] //Фома, 2012. – URL: <https://foma.ru/sergey-lukyanenko-devochka-s-kitayskimi-zazhigalkami.html> (дата обращения 24.02.2020).
12. Нефедов Ф. Перевозчик Ванюша. [Электронный ресурс] // Фома, 2020. – URL: <https://foma.ru/perevozhik-vanyusha-svyatochnyj-rasskaz.html> (дата обращения 24.02.2020).
13. Святочные рассказы от «Фомы»: от чуда к реальности и наоборот. [Электронный ресурс] // Фома. – URL: <https://foma.ru/obzor-svyatki-rasskaz.html>
14. Симанина М. Лимон на елке. [Электронный ресурс] //Фома, 2011. – URL: <https://foma.ru/limon-na-elke.html> (дата обращения 24.02.2020).
15. Уминский А., прот. Мы с тобой одной крови. Лекции.Беседы.Проповеди. – М.:Дарь, 2017. – с. 468-471.
16. Фома. Православный журнал для сомневающихся. [Электронный ресурс] – URL: <https://foma.ru/o-nas> (дата обращения 30.03.2020).
17. Яковлев М. Дар случайный. [Электронный ресурс] // Фома. – URL: <https://foma.ru/dar-sluchajnyj.html> (дата обращения 24.02.2020).

**игумен Даниил (Гулько Дмитрий Александрович)**  
магистрант заочной формы обучения  
Белгородской духовной семинарии (Россия, г. Белгород)  
**Павел Сергеевич Альбоций,**  
историк (Россия, г. Белгород)

### **МИССИОНЕРСКИЕ ТРУДЫ АРХИМАНДРИТА ПЕТРА (КАМЕНСКОГО), НАЧАЛЬНИКА ДЕСЯТОЙ РОССИЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ В ПЕКИНЕ (1820 - 1831 ГГ.), В МАТЕРИАЛАХ XIX-XXI ВЕКОВ**

В этом году исполняется 255 лет со дня рождения, а 29 мая 175 лет со дня кончины, архимандрита Петра (Каменского), выдающегося русского православного миссионера, дипломата, одного из первых русских синологов, участника 8-й и начальника 10-й Российской духовной миссии в Пекине, заложившего фундамент успешной Российской православной миссии в Китае, и по сути самой Китайской Православной Церкви. Также же исполняется 305 лет Российской духовной миссии в Китае и 200 лет начала 10-й Российской духовной миссии в Пекине, которая признана самой успешной за всю историю русско-китайских отношений.

Имя и деятельность архимандрита Петра (Каменского) в России и Китае XIX века были широко известны многим, от императора Александра I и высших представителей российской и китайской власти, руководства Синода, учёных Императорской Академии наук, до студентов, миссионеров и простых жителей обеих стран.

Почти весь XX век личность и труды отца Петра были незаслуженно забыты и упоминались только некоторыми учёными-востоковедами и отдельными исследователями. Отдавая должное огромным научным трудам учёного архимандрита, сфокусируем наше внимание на 10-й православной миссии в Китае. Только в 1990-е годы начались первые попытки осмысления масштаба этих миссионерских трудов. Тем не менее, специальных исследований именно миссионерской деятельности начальника десятой Российской миссии в Пекине, до недавнего времени, было не достаточно, и современными миссионерами этот опыт не достаточно изучен и воспринят. И теперь мы только попытаемся сделать некий обзор основных опубликованных, печатных, и некоторых архивных источников, по этой теме. Но сначала напомним краткую биографию выдающегося миссионера, исследователя и просветителя Китая.

Архимандрит Петр (в миру Павел Иванович Каменский) родился в июне 1765 года вблизи Нижнего Новгорода в семье священника Иоанна, настоятеля Богородицкой церкви села Каменки, производной от которого видимо и стала фамилия Каменский. Окончив приходское училище и Нижегородскую духовную семинарию, где, помимо богословия, философии, риторики, изучил в совершенстве латинский и древнегреческий языки, географию и математику. После он три года работал учителем в уездном училище, окончив которое поступил в Императорский Московский университет. Через год он был назначен помощником надзирателя в Санкт-Петербургский воспитательный дом. Павел Иванович Каменский состоял в Восьмой Российской духовной миссии в Пекине (1794-1808), после возвращения откуда служил переводчиком с китайского и маньчжурского языков в Азиатском департаменте. В 1819 году Павел принял монашеский постриг с именем Пётр, и, получив сан иеромонаха, а потом и архимандрита, возглавил Десятую духовную миссию в Пекине (1821-1831), ставшую очень успешной. Около четверти века он провёл в Китае, где внёс большой вклад в проповедь православной веры. До недавнего времени основная часть его трудов сохранялась в виде рукописей, а сведения и воспоминания о 10-й миссии в Пекине были рассеяны по разным архивам, мемуарам и общим исследованиям. По мнению историка О.В. Шаталова архимандритом Петром были «созданы возможности для долговременного и стабильного пребывания Российской Православной Миссии в Пекине в XIX в»[1].

Нам известно только несколько опубликованных статей Павла Каменского: «О китайском растении жень-шень, с рисунком оногo» 1815 года; «Журнал, веденный в Пекине по случаю прибытия из Российского государства посланника Николая Гавриловича Спафария»[2] и «Записки об албазинцах»[3], изданные в 1906 году в Пекине в Типографии Успенского монастыря при Российской духовной миссии. Другие работы архимандрита Петра так и не были изданы.

Судьбу рукописного наследия и дневников архимандрита 1832–1842 годов, которые содержали оценку конфуцианского учения, мы узнаём из монографии Дацышена В. Г. и Чегодаева А. Б. «Архимандрит Петр (Каменский)», в которой авторы указывают, что «рукописные труды П. И. Каменского, явившиеся результатом почти пятидесятилетних трудов его, сегодня разбросаны по многочисленным архивохранилищам России – от Петербурга до Красноярска. Эти документы находились в Нижнем Новгороде до 1931 года, после чего были переданы в Ленинград. Материалы времён второго пребывания в Пекине были приобретены Г. В. Юдиным, после 1917 года были переданы в Красноярский краевой музей, затем перешли в Государственный архив Красноярского края и долгое время считались утерянными. Немалое число материалов осталось в Центральном архиве Татарстана в Казани и т. д.» [4, с.16-17].

В 1822 г., когда архимандрит Петр (Каменский) только прибыл в Пекин во главе X миссии, в статье «О начале торговых и государственных сношений России с Китаем и о Духовной миссии в Пекине»[5], изданной в 1822 году в журнале «Сибирский

вестник», были опубликованы материалы по истории Российской духовной миссии в Китае, где была отражена деятельность миссионеров и показан состав X миссии. В 1820-х годах вышел ещё ряд материалов и воспоминаний о деятельности о. Петра.

Одни из ранних воспоминаний об отце Петре, и начале его Пекинской миссии, оставил, сопровождавший его в 1820 году в Пекине, Егор Тимковский в книге «Путешествие в Китай чрез Монголию в 1820 и 1821 годах», в начале которой он пишет: «Мая 15-го 1821 года... - В 8 часов утра о. Архимандрит Пётр с двумя иеромонахами совершил Литургию и, по окончании оной, молебствие Господу Богу, о даровании успеха в пути возвращавшимся в отечество...» и далее «...Позади следовали в Китайских колясках О. Архимандрит Петр и все члены новой Миссии...» [6, с.1-2].

Имя архимандрита Петра, как члена-корреспондента Императорской Академии наук и главы Российской духовной миссии в Пекине, было хорошо известно также научной общественности в XIX веке. Вклад отца Петра (Каменского) в науку и развитие русско-китайских отношений был отмечен уже в первых работах (изданных еще при его жизни) по истории отечественного китаеведения и истории Пекинской миссии. В опубликованной в 1856 г. в «Русском вестнике» статье было указано, что: «Преемником о. Иакинфа в Пекине был о. Петр Каменский, также трудолюбивый и знающий синолог, оставивший по себе много трудов в рукописи; напечатан был из его трудов едва ли не один только “Каталог китайским и японским книгам, в библиотеке императорской академии наук хранящимся (1818)”»[7]. В 1859 году в журнале «Русский художественный листок» К.А. Скачков в статье «Потомки албазинцев в Пекине» [8] отмечает миссионерские заслуги архимандрита Петра в возвращении в лоно Православной церкви бывших русских переселенцев в Китае. Когда в 1886 году отмечался 200-летний юбилей Пекинской миссии, то миссионерская деятельность отца Петра вызвала особый интерес, и была подробно проанализирована магистром Казанской духовной академии Аполлоном Фёдоровичем Можаровским в обширной статье «К истории нашей духовной миссии в Китае» [9, с. 405–416].

Он же приводит уникальное свидетельство, ныне прославленного в лике святых, будущего святителя, а тогда иеромонаха Гурия (Карпова), который работал в составе двенадцатой духовной миссии в Китае в 1840-1849 годах. Святитель Гурий, отмечая организаторские способности своего предшественника, и состояние миссии до отца Петра, указывал: "Миссия не приносила ожидаемой пользы до времен Александра Благословенного (Александра I) может быть потому, что штат был недостаточен, а может быть и потому, что в члены миссии имеет ли расположенность, способность к языкознанию, даже способен ли на что-нибудь: его избирали и посылали в Китай потому, что никакие исправительные меры попечительного начальства не действовали! Александр Благословенный, по представлению отца архимандрита Петра, увеличил штат, указав студентов и духовных избирать непременно в Петербурге и из высших учебных заведений с свидетельством об отличной нравственности и способностях"[10, с.412].

Уже в 1896 году А.Ф. Можаровский пишет первый специальный биографический очерк «Архимандрит Петр Каменский, начальник десятой российско-императорской миссии в Пекине», где автор отмечает: «Архимандрит Петр Каменский более полвека трудился на благо юной пекинской церкви и не вотще: с именем его связывается расцвет пекинской миссии и православного христианства в Китае. Как один из выдающихся начальников пекинской миссии, архимандрит Петр Каменский заслуживает того, чтобы вспомнить о нем спустя пятьдесят лет после его кончины. Предлагаемый рассказ составлен мною на основании подлинных своеручных бумаг архимандрита Петра и его «дневника» за некоторые годы, с выдержками, где нужно, сведений из равных печатных источников, касающихся пекинской миссии вообще»[11].

Биографическую статью "Архимандрит Петр Каменский" мы находим в газете "Нижегородские епархиальные ведомости"[12] за 1887 год. В этом же году в журнале



«Православный собеседник» выходит статья иеромонаха Николая (Адоратского) «Православная миссия в Китае за 200 лет её существования: история Пекинской Духовной миссии в первый и второй периоды её деятельности» [13, с. 299] где автор уделяет особое внимание миссионерским трудам архимандрита Петра.

Большое значение для изучения миссионерских трудов архимандрита Петра (Каменского) имеют и документы делопроизводства XIX века, материалы личного происхождения всех тех людей, кто общался, либо был как-то связан с этим миссионером. Документы делопроизводственного характера, отражающие историю X миссии, собирались и публиковались уже в XIX веке, и вошли в, подготовленный В. В. Миротворцевым, сборник «Материалы для истории Пекинской духовной миссии» [14], который был издан в 1888 году. Биография миссионера и его труды нашли отражение и в фундаментальной многотомной энциклопедии «Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона» [15]. Особо актуализируется миссионерская деятельность отца Петра в начале XX века, когда в 1905 году собираются и издаются «Материалы для истории Российской духовной миссии в Пекине» [16, с. 48].

Почти все дореволюционные авторы, писавшие о Пекинской духовной миссии (И. Я. Коростовец, Алексей (Виноградов), Николай (Адоратский)), как-либо упоминали личность, наследие и труды архимандрита Петра.

В советской научной литературе о личности и трудах отца Петра почти не упоминалось. Только некоторые профессиональные китаеведы, такие как П. Е. Скачков. А в 1970 году о Петре Каменском заметку опубликовал А. Н. Хохлов [17, с. 139–140.]. Об уникальном феномене миссии архимандрита Петра написал в 1990 году один из авторов «Истории отечественного востоковедения до середины XIX века» Е.И. Кычанов, отметивший, что «Именно миссия П.И. Каменского подготовила самое большое число учеников, способных по возвращении из Китая к практической работе с языками» [18, с. 270]. В 1990 году исследователь И.Л. Кармановская в статье «Сокровища российской духовной миссии в Пекине» [19, с. 195] особое место в миссионерской деятельности архимандрита Петра отводила пополнению библиотечного собрания русской миссии в Пекине. В 1993 году архимандрит Августин (Никитин) в статье «Петербургская духовная академия и Российская духовная миссия в Пекине» [20, с. 37] одним из первых церковных исследователей обращается к миссионерским трудам архимандрита Петра (Каменского).

В 2000 году воронежский историк О.В. Шаталов опубликовал обширную статью, посвящённую миссионерской деятельности архимандрита Петра. В статье «Архимандрит Пётр (Каменский) и Десятая Российская православная миссия в Пекине» автор делает следующий вывод: «Именно П.И. Каменский явился автором проекта той инструкции (с небольшими добавлениями иркутского генерал-губернатора Н.И. Трескина), которая и стала основой деятельности Российской православной миссии в Китае. Главными среди ее пунктов являлись следующие: забота о сохранении и приумножении православной паствы в Китае, правильная постановка учебных занятий и сбор материалов всеми без исключения членами миссии по интересующим русское общество и правительство отраслям знания, "сохранение в миссии отменного порядка, столь уважаемого в Китае", соответственно через это "снискание благорасположения начальствующих чинов и доверенных лиц" китайского правительства» [1].

Только в 2010-е годы исследователи В. Г. Дацьшен и А. Б. Чегодаев написали и издали наиболее полную научную биографию архимандрита Петра. В 2011 году А.Б. Чегодаев издал диссертацию «Научная биография синолога П.И. Каменского» [21]. А в 2013 авторами была издана совместная монография «Архимандрит Петр (Каменский)» [4].

В работе, помимо различных вопросов и проблем русской востоковедной науки и образования, исследуются подробности православной миссии, участником и руководителем которой был отец Пётр. Сами авторы резюмируют, что «работа

написана на основе сохранившегося в рукописях архивного наследия архимандрита Петра, неопубликованных документов и редких изданий XVIII–XIX вв. Жизненный путь и труды выдающегося ученого-востоковеда, государственного деятеля, православного миссионера дают пример высокого профессионализма, высочайшей самоотдачи в трудах, любви и искренности в служении» [4, с. 1].

До сих пор уникальный опыт и миссионерские труды отца Петра не достаточно включены в современные церковно-научные исследования по миссиологии. Этот недостаток мы надеемся хоть немного восполнить нашим кратким обзором материалов и исследований этих трудов.

Высочайшим признанием успеха миссионерской и административной деятельности архимандрита Петра является уникальный документ, находящийся в Государственном Центральном архиве Нижегородской области (ГКУ ЦАНО), это «Жалованная грамота императора Николая I о награждении орденом св. Анны 1-й степени архимандрита Петра (Каменского) – бывшего начальника Пекинской духовной миссии».

Этот документ, принадлежавший архимандриту, датированный 3 мая 1832 года, с собственноручной подписью императора Николая I и «канцлера российских императорских и царских орденов князя Александра Голицына» сообщает нам, что государь лично награждает отца Петра со следующей формулировкой: «Бывшему Начальнику Пекинской Духовной Миссии Отцу Архимандриту Петру. Неусыпные труды ваши по управлению монастырями и Миссиею Нашею в Пикине и примерное поведение, коим успели вы приобрести доверенность местных там властей, споспешествовавшие к удовлетворительному выполнению данных вам поручений, обратили на вас Монаршее Наше благоволение. В ознаменование онаго Всемилостевийше сопричисляем вас к Ордену Святыя Анны первой степени, Повелевая препровождаемые у сего знаки того Ордена возложить на себя и носить по установлению. Пребываем вам благосклонны. Николай» [22].

В труде 1872 года «Из описания Феодоровского Городецкого монастыря» [23, с.12] мы узнаём, что архимандрит Пётр в конце жизни предпочел миссионерским подвигам покой в Феодоровской обители города Городца своей, в родной Нижегородской губернии. Последние годы жизни он провел в хлопотах о возрождении этого монастыря, для чего он жертвовал большую часть своей пенсии и личного имущества, такого как бриллиантовый перстень, подаренный ему императором Николаем I. В этой же обители 29 мая (10 июня по ст. ст.) 1845 года архимандрит Пётр скончался и был погребён.

Само окончание жизни архимандрита Петра в Феодоровском мужском монастыре стало примером внутренней миссии, где были заложены основы будущей просветительской обители, на базе которой в наше время уже десятый год действует епархиальный Институт повышения квалификации имени архимандрита Петра (Каменского), где Народном университете монастыря обучаются все желающие. Дело просвещения отца Петра живёт и приносит свои плоды. А личность и труды выдающегося архимандрита-миссионера изучаются и популяризируются в его обители.

#### Литература

1. Шаталов О. В. Архимандрит Пётр (Каменский) и Десятая Российская православная миссия в Пекине // Исторический вестник № 2 (6) 2000 г. С. [http://www.orthodox.cn/localchurch/beijing/kamensk\\_ru.htm](http://www.orthodox.cn/localchurch/beijing/kamensk_ru.htm)
2. Пётр (Каменский), архим. Журнал, веденный в Пекине по случаю прибытия из Российского государства посланника Николая Гавриловича Спафария // Сибирский вестник. - 1823 . Ч. 3. С. 29-100
3. Записки об албазинцах. - Пекин. 1906
4. Дацышен В. Г., Чегодаев А. Б. Архимандрит Петр (Каменский). – М., Гонконг: Братство святых первоверховных апостолов Петра и Павла, 2013. – 360 с. – ISBN 978-5-900249-42-1
5. О начале торговых и государственных сношений России с Китаем и о Духовной миссии в Пекине // Сибирский вестник. 1822. Ч. 19.
6. Тимковский Е. Ф. Путешествие в Китай чрез Монголию в 1820 и 1821 годах. – Часть 1: Переезд до Пекина. – СПб.: Типография медицинского департамента Министерства внутренних дел, 1824. – 388 с.
7. Савельев П. Восточные литературы и русские ориенталисты // Русский вестник. 1856. Т. 3. Кн. 1. С. 37.
8. Скачков К.А. Потомки албазинцев в Пекине // Русский художественный листок. 1859. № 2. 10 января. С. 9.

9. Можаровский А. К истории нашей духовной миссии в Китае (архимандрит Петр Каменский) // Русский архив. М.- 1886. -№ 7.– Кн. 2.
10. Цит. по: Можаровский А. К истории нашей духовной миссии в Китае (архимандрит Петр Каменский) // Русский архив. М., 1886. № 7.
11. Можаровский А. Архимандрит Петр Каменский, начальник десятой российско-императорской миссии в Пекине // Русская старина, № 2. 1896
12. Архимандрит Петр Каменский //Нижегородские епархиальные ведомости . -1887, № 12
13. Николай (Адоратский), иеромонах. Православная миссия в Китае за 200 лет её существования: история Пекинской Духовной миссии в первый и второй периоды её деятельности // Православный собеседник. – 1887. – № 11.
14. Миротворцев В. В. Материалы для истории Пекинской духовной миссии //Православный собеседник. 1888. Сентябрь.
15. Н.В. Каменский, Петр // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 86 т. (82 т. и 4 доп.). – СПб., 1890–1907.11..
16. Материалы для истории Российской духовной миссии в Пекине / Под ред. Н.И. Веселовского. СПб., 1905. Вып. 1.
17. Хохлов А. Н. П. И. Каменский и его труды по истории Китая // Конференция аспирантов и молодых научных сотрудников ИВ АН СССР. – М., 1970.
18. История отечественного востоковедения до середины XIX века. М., 1990.
19. Кармановская И.Л. Сокровища российской духовной миссии в Пекине // Проблемы Дальнего Востока. 1990. № 5.
20. Августин (Никитин), архимандрит. С.-Петербургская духовная академия и Российская духовная миссия в Пекине // Православие на Дальнем Востоке / Отв. ред. М. Н. Боголюбов, арх. Августин (Никитин). – СПб., 1993.
21. Чегодаев А.Б. Научная биография синоведа П.И. Каменского. 2011
22. ГКУ ЦАНО Ф 2013 Оп 1 Д 254 Л 2-2об <http://www.archiv.mnov.ru/?id=9819>
23. Из описания Феодоровского Городецкого монастыря. СПб., 1872.

**Александр Андреевич Астапов**

сотрудник Пограничного управления ФСБ России  
по Белгородской и Воронежской областям

**Дарья Михайловна Дедова**

магистрант ИОНИМК НИУ «БелГУ»

**Галина Александровна Кадацкая**

учитель МАОУ Зареченская средняя

общеобразовательная школа

(Россия, г. Зареченск)

## **АНАЛИЗ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ БЕЛГОРОДСКОЙ И СТАРООСКОЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ РПЦ (МП) И СОТРУДНИКОВ УФСИН БЕЛГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ ПО ПРОТИВОДЕЙСТВИЮ РЕЛИГИОЗНОЙ ДЕСТРУКЦИИ В МЕСТАХ ЛИШЕНИЯ СВОБОДЫ**

Особой категорией лиц, подверженных пагубному влиянию деструктивных религиозных объединений и организаций, являются лица, отбывающие наказания в местах лишения свободы. Так, представители деструктивных культов зачастую пытаются проникнуть в исправительные учреждения с целью вербовки новых адептов не только из числа заключенных, но и из числа сотрудников исправительных учреждений; нередки случаи, когда лидерами, как местных, так и централизованных деструктивных религиозных организаций, становились бывшие заключенные или сотрудники силовых структур (Виссарион). Именно поэтому Комиссия по тюремному служению и Комиссия по работе с Вооруженными силами и связями с Правоохранительными организациями Белгородской епархии особое внимание в своей деятельности уделяют профилактике негативного воздействия религиозной деструкции среди представителей силовых структур и заключенных.

Так, например, 16 января 2020 года на территории Федерального Казенного Управления Исправительной Колонии (ФКУ ИК) № 7 города Валуйки состоялась юбилейная 25-я ежегодная совместная конференция сотрудников УФСИН Белгородской области и священнослужителей Белгородской митрополии РПЦ (МП) [2].

Торжественные мероприятия, как и любое благое дело, начались с молитвы. Его Высокопреосвященством Высокопреосвященнейшим Иоанном, митрополитом Белгородским и Старооскольским, на режимной территории ФКУ ИК №7 был отслужен молебен, после которого осужденным были вручены Рождественские подарки, а особо отличившиеся заключенные были отмечены благодарственными архиерейскими грамотами. В своем приветственном слове Владыка Митрополит отметил, что Рождество Христово вселяет в сердце человека надежду на новую обновленную и очищенную жизнь, и потому первыми пришедшими ко Христу были блудницы и грешники, и Сам Он пришел в этот мир, чтобы спасти и очистить их. Его Высокопреосвященство выразил надежду на то, что светлые воспоминания о сегодняшнем молебне станут благодатными семенами в душах осужденных, из которых произрастут деревья, приносящие плоды покаяния, открывающего двери в новую, очищенную от греха, жизнь [3].

По завершении молебна в актовом зале административного здания ФКУ ИК №7 приветственным словом главы Белгородской митрополии, Его Высокопреосвященства Высокопреосвященнейшего Иоанна, митрополита Белгородского и Старооскольского, было положено начало работы самой конференции. Владыка Митрополит отметил, что на сегодняшний день во всех исправительных учреждениях Белгородской области имеются храмы, в которых регулярно совершаются богослужения, причем четыре из них являются отдельно стоящими полноценными храмовыми сооружениями, а остальные пять расположены в специально оборудованных помещениях. За истекший 2019 год было совершено около 450-ти богослужений, из них 250 Божественных Литургий. К Таинствам Исповеди и Святого Причастия приступило около 3000-х тысяч заключенных, на территории исправительных учреждений совершено девять Таинств Крещения, одно из них над рожденной в ФКУ ИК №9 младенцем Вероникой, мать которой спустя некоторое время после совершения Таинства получила президентское помилование. В завершение своего слова Владыка Иоанн поблагодарил священнослужителей и сотрудников исправительных учреждений за активное плодотворное сотрудничество и вручил благодарственные архиерейские грамоты священнослужителям, сотрудникам исправительных учреждений Белгородской области и особо отличившимся заключенным [5].

Вслед за Его Высокопреосвященством Иоанном с приветственным словом выступил начальник УФСИН России по Белгородской области, полковник внутренней службы Игорь Игоревич Видашев. Игорь Игоревич выразил огромную благодарность лично Митрополиту Иоанну за его живое участие в жизни осужденных и сотрудников исправительных учреждений, а также всем священнослужителям, совершающим свое пастырское служение в храмах исправительных учреждений Белгородской области. Отдельно Игорь Игоревич отметил, что благодаря отеческой заботе священников в 2019 году значительно сократилось число суицидов среди заключенных и личного состава исправительных учреждений. В завершение своего выступления начальник УФСИН по Белгородской области полковник внутренней службы Игорь Игоревич Видашев наградил почетными грамотами священнослужителей и подвел итоги смотр-конкурса «Не числом, а смирением» на лучшую православную общину осужденных исправительных учреждений Белгородской области: первое место было присуждено общине храма Великомученика и Победоносца Георгия и храма в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» (ФКУ ИК №5), настоятель – протоиерей Вячеслав Чистяков, в качестве подарка община получила храмовый подсвечник, Примикирий и напрестольное Евангелие; второе место досталось общине храма Святителя и Чудотворца Николая (ФКУ СИЗО №3), настоятель – протоиерей Иоанн Борчук, получили в подарок кадило с бубенцами, елейницу со стрюжицей и кропило; третье место заняла община храма Великомученицы Анастасии Узорешительницы (ФКУ ИК №9), настоятель – иеромонах Андрей (Сумин), получили в подарок напрестольное

Евангелие. Первое место в конкурсе на лучшую «Рождественскую елку» в учреждениях УИС заняла ФКУ ИК №7 [2].

Также с приветственным словом в адрес участников конференции выступили: Мантулин Олег Викторович, секретарь Совета Безопасности Белгородской области, отметивший, что более 80% отбывших наказание за совершение преступления впервые после освобождения получают трудоустройство на предприятиях Белгородской области.

В связи с этим Его Высокопреосвященство Митрополит Белгородский и Старооскольский Иоанн отметил, что в грядущем 2020 году ожидается большая волна амнистий, приуроченная к 75-ти летнему юбилею Великой Победы, и участникам конференции следует всерьез задуматься над проблемой социальной адаптации, а в частности трудоустройства заключенных, подпадающих под эту амнистию уже сейчас, не отлагая решения этой проблемы на потом.

Уполномоченный по правам человека в Белгородской области - Панин Александр Григорьевич - в своем выступлении особо отметил то, что до сих пор остается нерешенной проблема материальной компенсации лицам, пострадавшим в ходе совершения преступления: так, из 406-ти миллионов рублей нанесенного материального ущерба за 2019 год компенсировано только 6 миллионов. Александр Григорьевич предложил участникам конференции всерьез задуматься о проблеме трудоустройства заключенных уже в исправительных учреждениях, с целью возможной компенсации части их заработка людям, пострадавшим от их противоправных действий.

С особой благодарностью к Главе Белгородской митрополии Высокопреосвященнейшему Иоанну, Митрополиту Белгородскому и Старооскольскому, и всем священнослужителям Белгородской митрополии, окормляющим исправительные учреждения, в своем приветственном слове обратился председатель комиссии по вопросам помилования на территории Белгородской области Пучков Валерий Васильевич. Валерий Васильевич отметил тот факт, что положительные рекомендации, даваемые священнослужителями заключенным-членам приходских общин на территории исправительных учреждений, оказывают немаловажное значение в принятии решения о их помиловании [1].

Председатель президиума Белгородского регионального отделения Общероссийской общественной организации «Российский Красный Крест» - Ушакова Нина Иосифовна также выразила особую благодарность за заботу о состоянии здоровья заключенных Его Высокопреосвященству Иоанну и священнослужителям, несущим послушания в местах лишения свободы, а также руководству и сотрудникам УФСИН Белгородской области и непосредственно сотрудникам исправительных учреждений. Решением Общероссийской общественной организации «Российский Красный Крест» Глава Белгородской митрополии, Его Высокопреосвященство Высокопреосвященнейший Иоанн Митрополит Белгородский и Старооскольский был удостоен высшей награды Общероссийской общественной организации «Российский Красный Крест» - «Золотое Сердце»; почетные медали Общероссийской общественной организации «Российский Красный Крест» получили начальник УФСИН России по Белгородской области полковник внутренней службы Видашев Игорь Игоревич и заместитель начальника УФСИН России по Белгородской области полковник внутренней службы Авдеев Виталий Николаевич [4].

С отдельным предложением о особом внимании к несовершеннолетним, совершившим преступление, но не отбывающим наказания, обратился начальник УФСИН России по Белгородской области полковник внутренней службы Видашев Игорь Игоревич. Игорь Игоревич выразил особую надежду на то, что священнослужители Белгородской Митрополии, несмотря на всю свою загруженность,

найдут время, чтобы особое внимание уделить несовершеннолетним, ставшим на преступный путь.

Таким образом, подводя итог всему вышесказанному, мы можем с уверенностью судить о том, что подобного рода мероприятия, организуемые совместно Белгородской и Старооскольской Епархией РПЦ (МП) и УФСИН Белгородской области способствуют предотвращению проникновения в места лишения свободы религиозной деструкции. Не только заключенные, но и сотрудники правоохранительных органов, входящих в систему исполнения наказаний имеют не только возможность полноценного общения со священнослужителями Русской Православной Церкви, но и участия в богослужениях, совершаемых на территории исправительных учреждений.

#### Литература

1. В Белгородской области прошел День милосердного отношения к заключенным [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://valeparh.ru/2018/01/11/v-belgorodskoj-oblasti-proshel-den-miloserdnogo-otnosheniya-k-zaklyuchennym.html> (Дата обращения: 28.02.2020).
2. В ИК-7 УФСИН России по Белгородской области прошел День милосердного отношения к заключенным [Электронный ресурс] - Режим доступа: [http://31.fsin.su/news/detail.php?month=12&year=2019&ELEMENT\\_ID=492682](http://31.fsin.su/news/detail.php?month=12&year=2019&ELEMENT_ID=492682) (Дата обращения: 28.02.2020).
3. День милосердного отношения к заключенным. Белгородская и Старооскольская епархия. Проповедь митрополита Иоанна. [Электронный видео ресурс] - Режим доступа: <https://www.beleparh.ru/index.php/arkhipastyr/propovedi> (Дата обращения: 28.02.2020).
4. День милосердного отношения к заключенным. Российский Красный Крест Общероссийская общественная организация. Вместе мы можем помочь! Белгородское региональное отделение РКК [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://www.redcross.ru/news?page=3> (Дата обращения: 28.02.2020).
5. День милосердного отношения к заключенным прошел в Святочные дни [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://www.beleparh.ru/index.php/novosti/item/den-miloserdnogo-otnosheniya-k-zaklyuchennym-proshel-v-svyatochnye-dni> (Дата обращения: 28.02.2020).

**Екатерина Сергеевна Журавлева,**

магистрант ФГАОУ ВО «ДВФУ»

**Денис Владимирович Гордеев,**

ст. преподаватель ФГАОУ ВО «ДВФУ»

(Россия, г. Владивосток)

## ГИМНОГРАФИЯ СТРАСТНОЙ СЕДМИЦЫ И ВОСКРЕСНЫХ ТЕКСТОВ ОКТОИХА КАК ЭКЗЕГЕЗА СОБЫТИЙ ЕВАНГЕЛЬСКОЙ ИСТОРИИ

Актуальность обозначенной темы продиктована необходимостью сделать восприятие особо значимых богослужений более доступными для людей, интересующихся содержанием богослужений Православной Церкви.

Во время церковных служб человек обучается вере, так как в них находится полное и всестороннее отражение учение об Иисусе Христе как Богочеловеке и Спасителе, соответствующее православному догматическому богословию [3].

Богослужебные тексты воскресных служб находятся в книге Октоиха, а во время Страстной Седмицы на первое место среди богослужебных текстов выходит гимнография Триоди Постной. В первом случае анализу подлежали песнопения с 1 по 3 гласы, на выявление смысловой нагрузки, связанной с историческими событиями начиная от Великой Пятницы до Воскресения Христова, которые упоминаются в Священном Писании. Во втором, службы от Великого Четверга до Великой Субботы на соответствие хронологии Евангельских событий этих дней.

Рассматривая гимнографию Осмогласника и Постной Триоди, было выявлено, что в них упоминаются и частично сотериологически осмысляются почти все события из Евангельского повествования. Рассмотрим общие темы для двух текстов. Первое, это суд над Христом. Это событие в текстах Октоиха упоминается эпизодически, и не

всегда ему дается истолкование. К примеру, в третьем гласе об этом говорится лишь в одном месте, на Утрени в 5-й песни 1-го стиха где, Христос, Всевидец и Судящий праведно всю землю был предан неправедному судье «Судии неправедному, / еврейскою завистию предан быв, Всевидче...» [2] вследствие чего Он избавил Адама от древнего осуждения. Песнопения Страстной седмицы не оставляют без внимания этот момент, к примеру, упоминают о первоначальном суде у Каиафы («Егда предстал еси Каиафе, Боже, / и предался еси Пилату...» – Седален, глас 8 на Утрени [4]).

О Страстях Христовых и Его Распятии говорится весьма часто, подчеркивается, что все Он принял добровольно, по человеколюбию Своему («Животодавче Христе, волею страсть претерпевый смертных ради...» – глас 2, на Великой вечерне ины стихирь, по алфавиту, 3 стих [2]). О добровольности страданий и самоумалении Бога говорят тексты с 1-3 гласы, также даются подробности Его страданий: пощечины, оплевание, раны, полученные от бичевания (глас 3, на Утрени Песнь 4 стих 1) и раскрывается сотериологический смысл этих действий («Пленил еси смерть, и врата ада сокрушил еси, Адам же связанный разрешен быв, вопияше Тебе: спасе мя десница Твоя Господи» – глас 5, Утренья, Канон, Песнь 6 [2]). В стихире на хвалитех 1-го гласа на утрене, говорится, что, когда Господь был пригвожден на «древе крестнем», тогда умертвилась держава врага, сам ад был пленен уже присутствием Бога, как и сказано в Евангелии, произошло многочисленное воскресение мертвых и первыми двери рая были открыты перед разбойником («Егда пригвоздился еси на древе крестнем, тогда умертвися держава вражия... и ад пленен бысть державою Твоею, мертвыя от гробов воскресил еси, и разбойнику рай отверзл еси...» [2]). По Триоди Постной, помимо вышеперечисленных фактов, к страстям Его можно также отнести и предательство сначала от Иуды («лобзанием льстивным предаю Его» – Антифон 5, глас 6 на Утрени [4]), а затем и от Петра (Антифон 7, глас 8 утренья), лжесвидетельство («Тебе же ложна свидетельствовоаху» – Песнь 9 на Утрени [4]). Также, Христос был предан на распятие ради нас, «яко агнец незлобивый», пригвожден был ко Кресту «от беззаконных мужей, грех ради наших» (2-й тропарь 8-го гласа первого часа Великого Пятка [4]). Этими действиями освобождает наше человеческое естество от рабства греху. Несмотря на то, что все действия Его были наполнены искупительным смыслом, направленные на примирение человечества с Богом, все же апогеем земного служения Христа является именно смертный час, о котором говорил и Он Сам: «на сей час я и пришел» (Ин.12:27).

Смерть Иисуса Христа. В воскресных текстах Октоиха 1-го гласа указывается, что добровольно Иисус принял смерть и Он воскреснув, воскрешает человечество, освобождает его от вечных уз, дарует жизнь, сокрушает смерть. В гимнографии следующего гласа говорится только об ее упразднении. Мотивы этого действия описываются в песнопениях третьего гласа («Да род наш от смёрти, Христé, избáвиши, / смерть претепёл есй...» – на Великой вечерне, на стиховне стихирь воскресны по алфавиту [2]). И опять же подчеркивается, что это было добровольно. Тема Кеносиса – самоумаления, обнищания Бога, осмысляется Церковью особенно глубоко и проникновенно в текстах Великой Пятницы. В святоотеческой литературе находим, что Своею смертью на Кресте Он разрушил державу супостата, «отомстил падение древнего Адама и воскресил его», обновил человеческое естество. [1] В гимнографии рассматриваемых дней неоднократно раскрывается смысл страданий Христа. Возвышен был на Древе ради нас и «грех ради наших» (Стихирь первого часа, глас 8 [4]) для того, чтобы: «спасение... посреде земли соделав, источиши мирови жизнь» (песнь 9 на малом повечерии Великой Пятницы [4]); «за еже спасти человека» – Седален, глас 8 на Утрени [4]). Указывается, что Он страдает «бо яко человек» (Антифон 5, глас 6, на Утрени [4]), однако природа Бога-Сына не претерпела никаких изменений после того, как Спаситель Сам Себя унижил до самых крестных страданий.

После Его Крестной смерти во всех богослужебных текстах следует упоминание о таких событиях, как прободение ребер копием, разделение завесы в храме, затмение солнца и землетрясение «Убоися земля, сокрыся солнце, и померче свет, / раздрася церковная божественная завеса, / камень же разседя: / на кресте бо висит Праведный, / Хвальный отцев Бог, и препрославлен» – глас 1, на утрени, песнь 7, канон 1» [2]). Таким образом, видим, что даже бездушное творение затрепетало и изменилось от страха, видя страдающего Бога (антифон 10, глас 6 на утрени [4]). Но не смотря на все эти великие знамения, чудеса, в том числе, и мертвых воскресение «не убедили еврейский народ», что Иисус долгожданный Мессия - антифон 11, 6 гласа на Утрени Великой Пятницы [4].

Воскресение Христово рассматривалось лишь в Осьмогласнике. Из Евангельского повествования встречаем здесь явление Ангела мироносицам с благой вестью о Воскресшем Господе [2].

Таким образом, выше проанализированные тексты не только поэтические хвалебные гимны, они содержат глубокий богословский смысл и повествуют подробно о событиях последних дней жизни Иисуса Христа. Тексты Октоиха и Триоди Постной можно назвать историческими источниками, в них в поэтической форме воспеваются евангельские события и предлагается толкование на них - экзегеза.

#### Литература

1. Афанасий (Сахаров), свт. Настроение верующей души по Триоди Постной. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. – 512 с.
2. Воскресная служба Октоиха на церковно-славянском и русском языке / Сост. Свящ. Антоний Лакирев. – М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2003. – 456 с.
3. Сергеев, А. Ипостась Спасителя в богослужебных книгах // Труды Саратовской православной духовной семинарии: Сборник. Вып. V. – Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2011. – С. 142-156. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.sarpsds.ru/2014-09-27-09-14-12/menu-trudy-spds/menu-sbornik-trudy-spds-vypusk-5-2011>
4. Триодь Постная. – М.: Правило веры, 2000. – 518 с.

**Елена Леонидовна Заболотная,**  
магистрант ФГАОУ ВО «ДВФУ»  
**Иван Валерьевич Мезенцев,**  
к. филос.н., доцент ФГАОУ ВО «ДВФУ»  
(Россия, г. Владивосток)

### ПРОЕКТ НОВОГО КАТЕХИЗИСА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ДИСКУССИЙ О СИМВОЛИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ

В настоящее время в Русской Православной Церкви идет дискуссия о символических текстах. Верующие любой конфессии нуждаются в максимально четком, кратком и авторитетном изложении их вероучения. В этой связи значение символических текстов для верующего человека сложно переоценить. Но в Русской Православной Церкви мы сталкиваемся с тем, что не всегда со всей определенностью можно определить, является ли тот или иной вероучительный текст символическим.

Проблематика определения символических текстов приобрела особую актуальность в связи с обсуждением проекта Катехизиса Русской Православной Церкви под редакцией Синодальной Библейско-богословской комиссии. Появление проекта нового Катехизиса вызвало жаркую дискуссию в церковно-богословской среде, несмотря на накопленный исследовательский материал в отношении символических книг в их православном понимании. Под символическими текстами принято понимать вероучительные документы Церкви, отражающие ее догматическое учение. В Русской Православной Церкви сама возможность говорить о «символических текстах» применительно к источникам православного вероучения обсуждалась еще в



дореволюционном богословии. Целый ряд статей в Православной богословской энциклопедии, издававшейся до революции, был посвящен данной проблематике. Обстоятельный анализ этой проблемы был дан архиепископом Василием (Кривошеиным) [2].

В этой связи возникает вопрос: соответствует ли проект нового Катехизиса статусу символического текста? Этот и многие другие вопросы, связанные с феноменом «символической книги», оказались в центре дискуссий в связи с выходом в свет проекта Катехизиса Русской Православной Церкви.

По авторитетному мнению архиеп. Василия (Кривошеина), символические тексты должны соответствовать критериям: «1) совпадение по существу рассматриваемых догматических текстов с учением Слова Божия, Вселенских Соборов и святых отцов» [2, с. 436]; 2) всякий символический текст должен быть православным не только «по существу, но и по формулировке, по выражению, по обоснованности должен стоять на высоте святоотеческого богословия;» [2, с. 437]; 3) новые тексты «должны давать тождественные по духу, но новые по форме ответы на нововозникшие заблуждения, духовные вопросы и трудности, уточнять или пополнять то, что раньше было недосказано или недостаточно ясно выражено» [2, с. 437].

Именно необходимостью отражения в изложении веры вопросов современности авторы нового вероучительного текста обосновывают актуальность составления проекта нового катехизиса. Кроме того, в числе оснований для издания нового катехизиса называют: желание приблизить язык Катехизиса к современным литературным нормам, необходимость убрать исторические анахронизмы, в некоторых местах изменить язык перевода и т.д. Но для того, чтобы одобрить и принять новый проект Катехизиса, надо доказать, что данный проект лучше уже имеющихся и показать, чем именно лучше.

В настоящее время в Русской Православной Церкви официальным изложением веры является Пространный Христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви митрополита Филарета (Дроздова) [10], который в различных редакциях используется Русской Православной Церковью уже почти 200 лет. В числе символических текстов Православной Церкви, которые получили в русском богословии особое значение, называются также «Православное Исповедание» киевского митрополита Петра Могилы и «Исповедание Православной Веры», составленное иерусалимским патриархом Досифеем.

На данном этапе в христианстве есть сложившееся представление о классической форме символической книги, на статус которой претендует проект нового Катехизиса. Катехизис – это «жанр христианской вероучительной литературы, для которого характерна тезисная форма изложения материала в связи с тем, что, с одной стороны, на практике он обычно предназначался для заучивания наизусть, с другой стороны – как учебное пособие, предполагал устные разъяснения наставника или учителя. Дидактизм катехизиса выражен в необязательной, но характерной для этого вида религиозной литературы форме вопросов и ответов, предполагающих беседу ученика и учителя» [5].

Текст катехизиса должен быть легко читаем и понятен самой широкой аудитории, так как его задача – быть максимально доступным для всех, независимо от образования, религиозной грамотности и интеллектуальных способностей. Соответственно, объем текста должен быть небольшим. При сравнении объема содержания Катехизиса св. Филарета и Проекта нового Катехизиса мы обнаруживаем, что текст проекта составляет 350 страниц формата А4, а это в шесть раз больше Катехизиса свт. Филарета. В качестве последних трех частей в Проект были включены документы, принятые на Архиерейских Соборах 2000 и 2008 гг.: «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» и «Основные принципы отношения

Русской Православной Церкви к инославию». Изначально эти три документа были приняты в качестве самостоятельных, они определяли позицию Церкви по некоторым актуальным вопросам и не имели катехизического характера. Включение их в состав проекта значительно увеличило «объем Катехизиса содержанием, не востребуемым при оглашении» [8]. Объем Проекта нового Катехизиса также значительно превышает и другие символические тексты Русской Православной Церкви.

Авторы проекта сообщают, что ими было принято решение отказаться от вопросоответной формы в пользу последовательного изложения. Но диалог читать легче, чем «последовательное изложение» [9]. Поэтому не случайно такая форма изложения присутствует в катехизисе св. Филарета. По мнению Киприана Шахбазяна, «по этой причине труд Синодальной библейско-богословской комиссии не может быть назван «Катехизисом». Правильнее его было бы определить как «Справочник по некоторым вероучительным вопросам» или «Пособие по догматике», но никак не «Катехизис» [11]. Также значительно усложняет восприятие текста проекта наличие большого количества цитат из Священного Писания. Безусловно, «совсем без цитат нельзя обойтись, но у авторов предыдущих катехизисов было чувство меры» [9]. Обращает внимание на себя большое количество отступлений с историческими справками, скорее всего, такая подача материала будет сложной для восприятия людьми, только что пришедшими в Церковь.

Композиция Проекта нового Катехизиса тоже вызывает ряд вопросов. В первую очередь это большое – на 3 страницы – введение [7]. Авторы в принципе отказываются от традиционной для Катехизиса формы изложения вероучения. В традиционных катехизисах вероучение Церкви излагается как комментарий к Символу веры, а нравственное учение – как объяснение Заповедей Декалога и Заповедей Блаженства. И это обусловлено тем, что Символ веры произносится в ежедневных утренних молитвах, а Заповеди блаженств звучат за каждой воскресной литургией. Такая подача материала, безусловно, более способствует восприятию и осознанию вероучения Церкви. В Новом Катехизисе от традиционной формы решили отказаться. Раздел «Экклесиология» оказывается в разделе «Каноническое устройство», а не в разделе «Вероучение»; учение о Богородице встречается в разных разделах; отсутствуют важные темы, которые есть в катехизисе свт. Филарета. Также проект имеет еще один существенный для вероучительного текста недостаток – наличие огромного количества ненужной для оглашения информации. Учитывая указанные выше недочеты, иерей Максим Колесник в своих комментариях к обсуждению Проекта нового Катехизиса предлагает следующий состав Катехизиса из четырех частей: а) основы православного вероучения; б) основы канонического устройства и литургической жизни; в) основы православного нравственного учения; г) Церковь и мир. Также он предлагает включить в состав Проекта нового Катехизиса документ «Церковь и экономика в условиях глобализации» [8].

Анализируя богословскую стилистику, мы сталкиваемся с трудным для чтения и понимания стилем. А это означает, что данный текст будет сложно применять в оглашении, так как «наши современники, в большинстве своем не читающие книги», просто не смогут его читать [6]. Обращает внимание и то, что авторы текста употребляют устаревшую и специальную лексику, что делает усвоение материала сложным.

Содержательная часть Проекта вызвала наиболее жаркую полемику со стороны современных богословов, священнослужителей и мирян. По мнению ряда исследователей, по своему составу документ более всего похож на католический катехизис 1992 г. и компендиум 2005 г. [8]. Жанр катехизиса предполагает «наставление в православной вере христианской, преподаваемое всякому христианину для благоугождения Богу и спасения души», «первоначальное учение о православной вере христианской, всякому христианину необходимое» [10, с. 3] для того, чтобы «дать

твердое основание осваивающему истинное учение (Лк.1:4), «наставить в начатках пути Господня и позволить «говорить и учить о Господе» правильно» (Деян. 18: 25). Всем этим критериям соответствует Пространный Православный Катехизис Православной Восточной Церкви свт. Филарета Московского, чего мы не можем сказать о Проекте Катехизиса. В ряду наиболее часто встречающихся замечаний к содержательной части Проекта можно назвать следующие: односторонняя подача информации; размытость в изложении православного вероучения; ложная трактовка критики экуменизма. «Излишняя толерантность вызывает подозрение, что задачей Катехизиса является не оглашение, а кодификация православного учения и постепенная адаптация сознания православного христианина к современным экуменическим тенденциям, противоречащим святоотеческому учению и преданию Церкви» [8].

Катехизис должен быть не только понятной, но и традиционной книгой, полностью соответствующей учению Святых Отцов. Свой статус Проект Катехизиса обозначает как «Пособие для верующих Русской Православной Церкви, а также для готовящихся вступить в нее через таинство крещения [7, с. 5]. Обращает на себя внимание и «неуниверсальность нового Катехизиса» [3]. Возникают вопросы: должна ли вся Церковь согласиться с положениями проекта? А если он предназначен для Поместной Церкви, то соответствует ли этот документ статусу символического текста? В Катехизисе свт. Филарета указано, что он предназначен для «наставления в православной вере христианской, преподаваемого всякому христианину для благоугождения Богу и спасения Души» [10, с. 3]. И хотя проект включает более широкий объем наставлений, так как, помимо вероучительных положений, он разъясняет основы церковной жизни, он не имеет такого высокого вероучительного статуса как действующий катехизис: «Соответственно, он не станет обязательным правилом веры, и поэтому в случае расхождений следует руководствоваться катехизисом свт. Филарета» [3]

Таким образом, можно сделать вывод, что Проект не может претендовать на статус основного вероучительного документа в связи с выявленными в нем несоответствиями с критериями, сформулированными архиеп. Василием (Кривошеиным).

Кроме того, обобщая высказанные в церковной среде мнения по поводу Проекта нового Катехизиса, следует добавить, что «даже после необходимых правок и доработок данный документ, несмотря на большую проделанную составителями работу, не может претендовать на статус основного вероучительного документа – его применение целесообразно в качестве вспомогательного пособия для катехизаторов и миссионеров» [9]. Предстоятель Русской Церкви предложил после внесения всех поправок сделать три самостоятельных текста катехизического содержания и издать их от имени Синодальной Библейско-богословской комиссии.

Сохраняет свою актуальность мнение архиеп. Василия (Кривошеина). Рассуждая о возможности создания нового изложения исповедания веры, он пришел к выводу, что такой текст «если не сразу, то по прошествии немногих десятилетий будет всеми ощущаться неудовлетворительным и неудачным, слишком отражающим состояние богословской мысли и науки своей эпохи с ее недостатками и односторонностями» [2, с. 481].

#### Литература

1. Буфеев К., прот. Отзыв на проект нового Катехизиса [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.odigitria.by/2017/10/12/protoierej-konstantin-bufeev-otzyv-na-proekt-novogo-katehizisa/>
2. Василий (Кривошеин), архиеп. Символические тексты в Православной Церкви //Архиеп. Василий (Кривошеин). Богословские труды. Нижний Новгород: Изд-во «Христианская библиотека», 2011. – С.430-481.
3. Веселов Е., иер. Читая проект нового Катехизиса //[Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://bogoslov.ru/article/>
4. Давыденков О., прот. Догматическое богословие: Учебное пособие. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 622 с.

5. Зайцев А. Катехизис // Православная энциклопедия. Т. 32. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2013. С. 8-39.
6. Канев А., прот. Отзыв на проект нового Катехизиса // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/otzyv-na-proekt-katehizisa-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi>
7. Катехизис. Проект. Синодальная библейско-богословская комиссия Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4966631.html>.
8. Колесник М., прот. Неточное изложение православной веры // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://stbasil.center/2017/10/26/netochnoe-izlozhenie-very/>
9. Максимов Г., свящ. Отзыв на проект нового Катехизиса // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://apokrisis.ru/sovremennye-vyzovy/193-newkath>.
10. Пространный Христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. – Тугаев: Православ. братство святых благовер. князей Бориса и Глеба, 2001 - 160 с.
11. Шахбазян К. Отзыв на новый Катехизис митрополита Илариона (Алфеева). Учение об Искуплении// [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://kiprian-sh.livejournal.com/423795.html>

**Наталья Андреевна Загубная,**  
магистрант ФГАОУ ВО «ДВФУ»

**Евгений Сергеевич Бубнов,**  
к. филос.н., доцент ФГАОУ ВО «ДВФУ»  
(Россия, г. Владивосток)

## **ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ТЕОЛОГИИ В КИНОФИЛЬМЕ «ДОГМА» В КОНТЕКСТЕ ДУХОВНОЙ СИТУАЦИИ ПОСТМОДЕРНИЗМА**

На ресурсе Youtube американский художественный фильм «Догма» (выпуск 1999 г., реж. К. Смит) за два года от даты публикации (2018 г.) собрал 175 тыс. просмотров. В социальной сети «ВКонтакте» существует одна группа фильма «Догма», в ней 403 человека, групп, посвященных Бену Аффлеку – 22, в общей сложности в ней состоит 22197 человек, групп, посвященных Мэтту Дэймону - 9, в них в общей сложности состоит 3723 человека. Групп, посвященных Кевину Смиту – 5, в них состоит 11253 человека. Итого 37 576 человек. В Инстаграме на Бена Аффлека подписано 4 млн. человек, на Мэтта Дэймона около 40 тыс. человек, и это лишь несколько ключевых фигур фильма «Догма». Эти данные свидетельствуют о том, что фильм продолжает пользоваться популярностью, вызывает интерес, более того, армия поклонников регулярно пересматривает данный фильм, что свидетельствует о необходимости анализа киноленты. Приведем несколько комментариев зрителей из пабликов, сохраняя орфографию и пунктуацию их авторов: «Фильм отличный. Один из немногих, которых хочется пересматривать снова и снова. <...> Уже наверное месяцев 6 его не смотрел. Ушел качать...» [3]; «Как раз близятся выходные, посмотрим фильм!» [5]; «почему на Пикабу все любят этот фильм? каждый день нет-нет, да и встретишь либо пост о нём, либо комментарий с отсылкой к нему... вы почти убедили меня его посмотреть» [3].

В современном мире высокоскоростного интернета складывается ситуация, когда главные характеристики моды – сезонность, сиюминутность и быстротечность – перестали быть определяющими. С уверенностью можно утверждать, что сейчас модно все. Множество сообществ посвящены как отдельным фильмам, так и фильмам определенного временного отрезка, определенного жанра, стилистики и пр. С появлением Интернета любой индивид сам для себя стал решать вопросы о том, кем, как, чем, когда ему быть, что ему любить и как об этом говорить [6]. Традиционность и преимущество опыта потеряли центральное место.

В 1999 г. на фоне предсказаний о приближающемся конце света в 2000 г., фильмов-катастроф, предрекающих близкий Армагеддон, в свет вышла комедия на религиозную тематику «Догма», получившая неоднозначные отзывы. Режиссер К. Смит совместил в своем фильме целый ряд жанров в виде сатиры, комикса, роад-муви, боевика, мистики и моралите. Основной персонаж – католичка, потерявшая веру, избранная свыше для того, чтобы нарушить планы двух падших ангелов по

возвращению в Рай через лазейку в католическом вероучении. Сам К. Смит считает себя католиком: «Я сделал «Догму» потому что я примерный католик. Но что еще важнее, я примерный христианин. Этот фильм – торжество моей веры и духовности, пусть и с некоторым количеством шуток ниже пояса...» [4]. Однако, наличие в фильме имени «Иисус» еще не делает фильм христианским и духовным. Надо заметить, что одна из главных ролей досталась Джорджу Карлину, прославившемуся в качестве комика разговорного жанра, известному воинствующему атеисту, который ненавидит религию и все, что с ней связано. «Именно его точка зрения на весь мир вдохновила меня снять этот фильм», – потом скажет К. Смит [4]. Фильм обвинили в антикатолицизме и богохульстве, еще до выхода фильма проводились акции протеста. Сборы в США составили 30 млн. долларов при начальном бюджете в 10 млн. долларов.

Несмотря на то, что фильм в своей основе рассматривает вероучение Католической Церкви, и главными действующими лицами являются католики, мы считаем, что он имеет отношение к христианству вообще. Во-первых, до 1054 г. Церковь была едина, то есть западное и восточное христианство имеют общую тысячелетнюю историю. Во-вторых, мы не можем сказать, что критика религии в фильме направлена исключительно на институт Католической Церкви или обусловлена человеческим фактором. Уже само название фильма указывает на то, что в «Догме» затрагиваются вопросы вероучения, в том числе, например, догмат непорочного зачатия и ряд других. В-третьих, в фильме католичество выступает символом христианской религии в целом. В-четвертых, у наших соотечественников зачастую весьма поверхностные представления о различиях между христианскими конфессиями.

Локи и Бартлби будучи падшими ангелами, отбывающими ссылку на земле в штате Висконсин США за ослушание Бога, пытаются найти способы вернуться в Рай. Кардинал католической Церкви Игнатиус Глик, пытаясь привлечь в церковь новых прихожан, проводит акцию: прошедшие сквозь арку в храме в Нью-Джерси получают отпущение всех грехов. Данная акция получила одобрение папы, который является наместником Бога на земле, а значит, его воля является значимой и определяющей для небес. Если Локи и Бартлби откажутся от крыльев, пройдут через арку, то смогут получить возможность вернуться на небо, однако тем самым они нарушат принцип непогрешимости Бога и приведут мир к Апокалипсису. На деле за этим стоит демон Азраил, который готов разрушить мир ради того, чтобы прекратить свое существование в аду. Напав на Бога, который иногда сходит с небес и воплощается в человека, чтобы поиграть в домино, он отправляет Его в кому, заключая в бессознательном теле для того, чтобы реализовать свой план. Однако к сотруднице абортария Вифании Слоун (она является родственницей Иисуса, поскольку после Него у Девы Марии были еще дети) с небес спускается ангел Метатрон, возвещая ей, что она избрана для спасения мира. Сама Вифания вовсе не уверена в своей вере, поскольку бесплодна. В помощь ей Метатрон посылает двух пророков – наркоторговцев Джея и Молчаливого Боба, которые ничего не смыслят в христианстве и заиклены на сексуальных отношениях. По дороге к ним присоединяется тринадцатый апостол, чернокожий Руфус. Руфуса вычеркнули из Священного Писания, потому что к власти в Церкви пришли белые. Кроме того, одной из помощниц становится муза Серендипити, подрабатывающая стриптизершей. В финальном противостоянии Вифания применяет эвтаназию в отношении Бога в коме, тем самым освобождает Его и спасает мир. Однако ее убивают, но она воскресает, и Бог дарует ей возможность непорочного зачатия. Бог предстает в виде женщины, а на вопрос «Зачем мы здесь?» дает ответ – «пластик».

Еще в начале фильма даются эпитафии, в которых говорится о потрясающем чувстве юмора Бога, а также о том, что право судить принадлежит только Богу. Звучит призыв воспринимать все показанное далее исключительно как шутку. Пользуясь этим, К. Смит в фильме высмеивает очень многие явления – церковь, атеизм, расизм, общество потребления, конец света, сексуальные меньшинства, проблемы эвтаназии и

абортов, показывая все в карикатурном виде, соединяя пародию, пафос, неоднозначность и серьезность темы в некий эклектичный сплав. Для всего фильма характерна тематическая эклектичность, а также интертекстуальность, при помощи которой «смешивается свое и чужое» [1, с. 253] Надо заметить, что для мировосприятия постмодернизма несерьезный взгляд на мир – это способ осмысления серьезных вещей через отрицание бинарных оппозиций. В фильме Джей и Молчаливый Боб представляют собой яркий образ поколения X, для которого характерно увлеченность массовой культурой, и, главное, идеология «безделья» [6].

Такое вольное обращение с религиозными сюжетами свидетельствует об утрате нормативной базы, регулирующей религиозную тематику в киноискусстве [7, с. 46]. Если ранее опора на трансцендентное, онтологическая определенность задавали норму, то в культуре постмодерна нормативная целостность отвергается в силу изменения положения субъекта, децентрации, деструктуризации и пр. Это дает возможность формулировать не согласующиеся с догматикой религиозные схемы, становится возможным разнообразная и противоречивая онтология. Также стоит отметить, что рядовой ситуацией становится сосуществование и взаимопроникновение традиционной и новаторской онтологии. Такое смешение мы и видим в фильме «Догма». Например, главные персонажи, Локи и Бартлби – ангелы, которые были на службе у Бога, но в то же время, Локи – один из богов в скандинавском эпосе, лжец, хитрец, шутник, предатель. И одновременно он Ангел Смерти или Бич Божий, разрушивший Содом и Гоммору. Его друг Бартлби в скандинавской мифологии – бог света Бальдр. Это «апокрифический метасюжет – результат скрещивания библейско-христианской картины мира с ментальностью современного западного потребителя зрелищ» [8]. Он со всей очевидностью демонстрирует смутное понимание религиозности и вероучения человеком постмодерна, свободное обращение с библейским текстом, интерпретирование его вне контекста и традиции. Главный антагонист «Догмы» Азраил – также персонаж, который присутствует в исламе и иудаизме. Архангел Метатрон упоминается в нехристианских источниках, но в фильме он рассматривается как аналог архангела Михаила, демонстрирует усталость от вечной жизни и алкоголизм. Другие «положительные» герои – Джей и Молчаливый Боб – употребляющие марихуану наркоманы, киноманьяки, сексуально озабоченные типы. Один из них все время молчит, другой без усталости говорит.

От художественного фильма мало кто ждет достоверности и полного соответствия духу Писания, главная цель – кассовые сборы, окупаемость, широкий охват аудитории. Необходимо учитывать и то, что для США характерна «религиозная всеядность», слабая дифференциация крайне разнообразных христианских общин и деноминаций, приводящая в итоге к тому, что обыватель слабо разбирается в религиозных доктринах, и ему достаточно знать, что есть Бог, есть Иисус, а подробности не так уж и важны. Христианство представляется среднестатистическому обывателю как этика, гуманизм или абстрактное человеколюбие. Однако, в «Догме» Вифания в разговоре с подружкой заявляет: «Бог умер!», то есть люди предоставлены сами себе, должны сами себя спасать. Но без уточнений и конкретизации, без нормативно-ценностных ориентиров такая логика зачастую приводит к безумию. Локи и Бартлби перед тем, как отправиться в Джерси, врываются в офис вымышленной компании «Мообу» и расправляются над всеми членами совета директоров – извращенцами, подлецами и преступниками, именем первой заповеди Декалога. Серендити – звезда стриптиза, дочь Зевса и Гармонии, состоит на службе Богу, своим стриптизом вдохновляя сценаристов на создание киношедевров. Перечислять можно и дальше, однако, главный посыл фильма – отказ от догмы, по сути, оказывается и отказом от работы над собой, Бог воспринимается женщиной (здесь усматривается реверанс в сторону феминизма), для спасения мира достаточно применить эвтаназию, и

в целом Бог рассматривается как «удобный», он может становиться каким угодно, следуя желанию верующего.

Поклонники фильма «Догма» оправдывают его тем, что «авторы фильма не ставили под сомнение саму веру в Бога, они смеялись только над религиозными догматами, давно превратившимися в заштампованные клише и окостенелые постные ритуалы» [4]. Пожалуй, это утверждение исходит из непонимания сути догматов. С одной стороны, в фильме на острие подаются такие вещи, как совмещение посещения Церкви и работа в абортарии, при этом главная героиня сетует на то, что она потеряла веру, признается, что не знает, для чего ходит в Церковь. Показателен и еще один момент: священник в церкви на проповеди призывает прихожан к сбору средств для «неизвестного из Джерси», при этом камера показывает прихожан: кто-то спит, кто-то читает комиксы, кто-то слушает музыку, дети дерутся. Ясно, что людям нет дела до Бога. С другой стороны, в конце фильма Вифания отключает от аппаратов жизнеобеспечения «неизвестного из Джерси», который и есть Бог, чтобы освободить Его, и тем самым получает возможность непорочного зачатия, по словам Бога «на будущее», то есть присутствует непонимание самого подвига Христа, его сути и значения для человечества. Смещение с человеческого фактора бытия Церкви на догматы, на то, что составляет сердцевину веры христиан, как минимум, неуместно. Подобные идеи не могут вернуть библейскую веру людям или очистить христианство от надуманных искажений. Такие продукты массовой культуры размывают границы между сакральным и профанным, приводя к аномии.

Когда Бартлби с Локи решают отправиться в Джерси, чтобы пройти через освященную арку и получить абсолютную индульгенцию, Локи сомневается: ведь это решение принял не Бог, а Папа. Однако Бартлби его убеждает, что у Бога не будет выбора, потому что Он Сам дал апостолу Петру, первому Папе Римскому, власть вязать и решить, а значит, вынужден будет подчиниться решению Церкви. Конечно, речь идет здесь также и о догмате непогрешимости папы, который не принимается Православной Церковью, но сама постановка вопроса о свободе воли Бога сложна. К этому присоединяется и вопрос о всемогуществе Бога, который впал в кому, и теперь «заперт в теле» неизвестного, то есть фактически беспомощен. Процедура эвтаназии играет в фильме ключевую роль средства спасения мира, несмотря на то, что отвергается христианами. В ходе беседы Бартлби с Вифанией он осознает, что люди, по сути, свободны в своем выборе верить в Бога или нет, принять Его или отвергнуть, это вызывает в нем жуткий протест, и в итоге он восстает против Бога. Азраил же, хоть и является падшим ангелом, но стал он им из-за того, что долго не мог выбрать сторону, ждал, когда преимущество какой-либо из сторон станет очевидным. Через этот сюжет К. Смит критикует интеллигенцию в период оккупации во время Второй Мировой войны, которая также не могла сделать решительный выбор.

Фильм «Догма» не только иллюстрирует «конспирологические» теории, например, о том, что был чернокожий тринадцатый апостол Руфус или что Бог – женщина. Кроме того, Вифания принимает на себя роль спасителя мира, она умирает от раны, воскресает и получает возможность непорочного зачатия. Смысл подвига Вифании сводится к возвращению беспомощного Бога на законное место через эвтаназию.

Этот карнавальный, пародийный фильм на серьезную тему вероучения христианства, конца света. И при этом он щедро «сдобрен» скатологическим и пошлым юмором, затрагивает и высмеивает социальные проблемы человеческого бытия. В то же время, он касается вопросов догматики, при этом упуская саму ее суть, что свидетельствует об отношении к религиозности, как к аморфной совокупности эклектичных верований, в которых нравственная составляющая стоит на самой нижней ступени, а христианское вероучение представляет собой лишь набор слов.

С одной стороны, серьезная доктринальная полемика с таким фильмом невозможна, а, с другой стороны, подобные фильмы формируют запросы общества, под которые корректируют свои взгляды либеральные теологи. Все вышесказанное заставляет нас серьезно относиться к таким фильмам как объектам изучения и поводам для просветительской работы.

#### Литература

1. Добровольский В. Ю. Понятие интертекстуальности в кинематографе (на примере фильмов Ларса фон Триера) // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. - 2018. - №8-2 (41). - С. 250-258. - [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-intertekstualnosti-v-kinematografe-na-primere-filmov-larsa-fon-triera>
2. Догма. История создания. - [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://dogma.film.ru/prod.html>
3. Догма: кое-что о фильме (длиннопост). - [Электронный ресурс]. - Режим доступа [\]https://pikabu.ru/story/dogma\\_koechto\\_o\\_filme\\_dlinnopost\\_1707890](https://pikabu.ru/story/dogma_koechto_o_filme_dlinnopost_1707890)
4. Коленский А. Даже у Бога есть чувство юмора. Взять хотя бы утконоса. - [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://distantlight.tv/index.php/ru/component/k2/item/102.html>
5. Отзыв о фильме «Догма». - [Электронный ресурс] - Режим доступа: [https://otzovik.com/review\\_1678779.html](https://otzovik.com/review_1678779.html)
6. Павлов А. В. Дивный новый «цифровой мир»: постирония как ценностная установка мировоззрения миллениалов // Горизонты гуманитарного знания. - 2019. - №3.- [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/divnyy-novyy-tsifrovoy-mir-postironiya-kak-tsennostnaya-ustanovka-mirovozzreniya-millennialov>
7. Савельева Е. Н. Религиозные кинематографические модели как фактор толерантности современной культуры // Вестн. Том. гос. ун-та. - 2007. - №301. - С. 46-49. - [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/religioznye-kinematograficheskie-modeli-kak-faktor-tolerantnosti-sovremennoy-kultury>
8. Сириля Н. Евангелие от Голливуда // «Искусство кино». - 2001. - № 3. - [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://old.kinoart.ru/archive/2001/03/n3-article17>

**Роман Анатольевич Ивашина,**  
ст. преп. НИУ «БелГУ»  
(Россия, Белгород)

### **ИСТОРИЯ ПРИХОДА И ХРАМА ВОЗНЕСЕНИЯ ГОСПОДНЯ СЕЛА БОГАТОЕ ГУБКИНСКОЙ ЕПАРХИИ (ИВНЯНСКИЙ РАЙОН, БЕЛГОРОДСКАЯ ОБЛАСТЬ)**

Эпоха гонений на церковь в XX веке принесла много бед как среди человеческих жизней, так и в культурно-историческом плане. Их последствия продолжают преодолеваются и сейчас. Среди них можно выделить явные – это разрушенные храмы, которые до сих пор далеко не все успели восстановить. Второй, можно обозначить идеологическую борьбу с религией, в результате которой за несколько поколений большая часть населения страны была отучена от участия в религиозной жизни церкви. Но можно выделить еще один – менее заметный, но все же вред – это масса утерянной и забытой истории. Религия была в СССР в опальном положении, потому, все, что к ней относиться старались уничтожить и забыть. Если советская историческая наука много внимания уделяла изучению древностей других стран, то свою историю, имеющую отношение к церкви всячески забывали, а так же пытались привить молодым поколениям безразличие к этим вопросам и ценностям. В качестве частного случая можно привести пример с историей храма в селе Богатое Ивнянского района Белгородской области. Храм в этом селе имеет историю не менее древнюю, чем само село, но в наши дни известны только крупницы, которые пытаются собирать, систематизировать и дополнять историки-краеведы, включая автора данных строк.

Впервые в документальных источниках Богатое упоминается в 1719 году. В то время Богатое относилось к Карповскому уезду Белгородской провинции Киевской губернии [8]. По мнению историков, село берет свое название от плодородных,



«богатых», чернозёмов. В двух старинных документах 1745 и 1752 годов находим свидетельства о плодородных черноземах.

Исторические документы упоминают Богатое с 1722 года как село. В 1779 году Богатое получает статус заштатного уездного города [1]. В 1797 году Курское наместничество было преобразовано в Курскую губернию, уезды подверглись укрупнению (вторая губернская реформа). Уезд Богатого упразднили и его земли разделили между Суджанским, Обоянским и Белгородскими уездами. Богатый стал городом заштатным, другими словами безуездным. Этот статус Богатое имело до 1909 года. После революции статус был понижен до села [1].

Впервые о наличии храма в Богатом упоминается в 1767 году. По не известной причине храм упомянут как Воскресенский. Церковь была деревянной, и находилась на площади. В «Историческом описании соборных и приходских церквей», изданном в 1828 году находим упоминание: «В Богатом, Курской губернии. Церковь соборная во имя Вознесения Господня» [6, с.15]. Вызывает особый интерес статус «соборная церковь», что позволяет предположить наличие двух и более престолов. В настоящее время жители села празднуют два престольных праздника: Вознесение Господня и Собор Архистратига Михаила (21 ноября). Объяснить этот факт можно как раз наличием соборной церкви. Правда, есть и другое объяснение второго престольного праздника. В период отсутствия храма в XX веке в селе Богатое, верующие относились к приходу храма соседнего села Новенькое. В этом селе храм освящен в честь Собора Архистратига Михаила, таким образом, возможно по этой причине празднование престольного праздника могло распространиться и на село Богатое, чем и вошло в традицию села.

Касательно года основания и постройки первой церкви ничего неизвестно. По косвенным фактам можно сделать определенные предположения. С 1722 года Богатое в источниках упоминается как «село». До революции 1917 года основным отличием деревни от села в канонической топонимике является отсутствие церкви в деревнях. До революции 1917 года неотъемлемым элементом села была церковь. Исходя из статуса Богатого как села, которое упоминается в данном статусе в 1722 году, можно сделать вывод, что в 1722 году в Богатом уже церковь была.

Вторым косвенным источником является житие святителя Иоасафа епископа Белгородского (1705-1754). В первом его житии, составленном одним из его племянников И.И. Квитка (сконч. в 1826 г.) повествуется, что святитель Иоасаф финансово поддерживал обучение детей приходских церковнослужителей, не имеющих на то средств. И отдельно, в качестве примера приводится один случай, когда святитель Иоасаф «выделил необходимую сумму подростку Савелию Кашлакову из села Богатое для продолжения учебы в Харькове»[4]. Фамилия «Кашлаков» и в настоящее время очень распространена среди жителей села Богатое. Этот факт доказывает, что в селе Богатое во времена святителя Иоасафа уже действовал храм, причем, с устоявшимся штатом священно и церковнослужителей. На Белгородской кафедре святитель Иоасаф был в период с 1748 – 1754 гг.. Соответственно, в это время храм в селе уже был. Так же, в житии святителя Иоасафа говорится, что он «не оставил ни одной церкви в своей епархии без личного осмотра»[4], причем объезды епархии он делал неоднократно. Это позволяет сделать вывод, что село Богатое было удостоено посещением великого святителя [5].

В 1786 году в Москве вышла книга Сергея Ларионова «Описание Курского наместничества», в которой находим следующее описание данного селения:

«Богатый лежит при реке Пене на правой стороне по течению её. Ныне он по учреждённому плану отстраивается очень хорошо. Когда селом начало возымел, не известно. Населён он был экономическими крестьянами, теперь же в нём находятся разного звания люди. Состоит он в одной части. Укрепляется обнесённым вокруг земляным валом и рвом... Улиц в нём, большая одна называемая Белгородская, и с ней

поперёк 4, больше ещё не отстроено. Пути из него, в Белгород, в Обоянь, в Суджу... в Хотмыжск и Мирополье... Строение в городе: всё деревянное, церковь 1, казённых разных связей для присутственных мест и прочего 16 частных домов, дворянских 11, священно и церковнослужительских 5, прочих всех вообще 82...» [7, с. 70-76.].

В 1841 году в сторожке рядом с храмом была открыта трёхлетняя церковно-приходская школа [2].

Источники сообщают, что в 1890 году в Богатом был построен новый деревянный Вознесенский храм, вместо обветшавшей старой церкви (также деревянной). Строительство нового храма и сбор пожертвований на строительство были начаты ещё в 1884 году. Данный факт находим в «Деле по прошению общества крестьян деревни Чертова Обоянского уезда о выдаче им денег из Пенской ссудосберегательной кассы на постройку храма» [9].

В начале XX века к приходу храма Вознесения относились помимо Богатого соседних деревень: Новосёловка, Выезжее, хутор Чертово. Общее число прихожан храма – 1533 человека. Источники сообщают имена священно и церковнослужителей Вознесенского храма: священник Ф. Д. Введенский, диакон И. И. Фильшин и псаломщик М. Ф. Чудимов.

В 1930 году храм был закрыт. В 1937 году было разрушено здание Вознесенского храма. Партийными активистами был инициирован сбор подписей жителей села Богатое о закрытии церкви, деревянное здание храма вскоре было разобрано по брёвнышку. Стройматериалы, оставшиеся после разборки храма, пошли на строительство школы.

Во время Великой Отечественной войны церковная служба в селе была возобновлена. Она проводилась в одном из купеческих домов. После Великой Отечественной войны богослужения долгое время совершались в церковной сторожке и за это время успели смениться несколько священников. Из архивных источников известно, что 24 февраля 1945 года епископом Курским и Белгородским Питиримом священник Иаков Петрович Беспалов из с. Богатого был переведен на соседний приход в с. Курасовка. Отец Иаков получил еще дореволюционное образование. В 1913 году он стал диаконом, а в 1921 г. был возведен в сан священника [3].

26 июня 1952 года решение о закрытии молитвенного дома в селе Богатое Курским облисполкомом было признано незаконным, так как закрытие произошло без согласования Совета по делам РПЦ при Курском облисполкоме. Но 25 августа 1952 года председатель Ивнянского райисполкома Шевченко вновь ходатайствует о закрытии общины и передачи здания молитвенного дома под библиотеку. Основания новой просьбы Шевченко видел в том, что до войны здание принадлежало начальной школе. В качестве свидетелей приводил учителей Богатенской школы Абросимову, Мухина и бывшего председателя колхоза «Красный пахарь» Бабанина. Эта просьба также была отклонена Курским облсоветом.

В период между 1955 и 1967 годами при загадочных обстоятельствах сторожка была сожжена, и приход прекратил свое существование. По слухам, организовала поджог этой сторожки председатель колхоза, чтобы заставить прихожан этого храма в праздники ходить на работу. Старожилы вспоминают, как люди толпами всегда шли со всех окружных сел на службу в эту сторожку с. Богатое. Приход Вознесенской церкви охватывал сёла Богатенского и Драгунского сельских советов Ивнянского района (Богатое, Драгунка, Выезжее, Новосёловка) и близлежащие сёла Ракитянского района: Вышние Пены (Хатмынка), Меловое и Венгеровка.

Известно, что последним священником храма (с начала 1950-х годов) был Владимир Иванович Случевский. Старожилы описывают его как человека высокого роста, так же прихожане сообщают, что он являлся бывшим советским офицером, но достоверность этого факта вызывает сомнения. Похоронен на старом кладбище г. Белгорода (на улице Попова)

В 1994 году в селе вновь организован церковный приход, но постоянных богослужений не было.

Указом преосвященного епископа (ныне митрополита) Белгородского и Старооскольского Иоанна, в июле 1996 года, настоятелем прихода был назначен священник Анатолий Ивашина. Два с половиной года служба велась в домике 6х5 кв. м. В июле 1998 года администрацией села на условиях аренды для проведения богослужений было передано другое помещение (здание бывшего детского сада). С октября 1998 г. по 5 января 1999 г., усилиями прихожан был сделан ремонт, в ходе которого в здании была сделана частичная перепланировка под совершение богослужений. В нём и был устроен храм Вознесения Господня (где располагался по 20 ноября 2014г.). Первое богослужение было совершено 6 января 1999 года.

В мае 2014 года спонсорами стал активно решаться вопрос о строительстве храма. В качестве образца, был взят проект храма с. Илек-Пеньковка Краснояружского района. Инициатором строительства выступил уроженец села Черкашин Игорь Васильевич. Главным организатором строительства храма выступил глава администрации Ивнянского района Старченко В.А.. Руководил строительством настоятель храма протоиерей Анатолий Ивашина, а так же непосредственное участие принимал глава сельской администрации с. Богатое Никулин В.Е.. 12 июля 2014 года в день памяти первоверховных апостолов Петра и Павла епископ Губкинский и Грайворонский Софроний совершил чин закладки камня перед строительством нового храма Вознесения Господня. 21 ноября 2014 года в день памяти Собора Архистратига Михаила и прочих Небесных Сил бесплотных епископ Губкинский и Грайворонский Софроний совершил освящение храма Вознесения Господня села Богатое Ивнянского района и первую Божественную литургию в нём.

За период возрождения прихода, храм посетили два правящих епископа, губернатор Белгородской области и депутат Государственной Думы РФ.

Подводя итог исследованию-повествованию, следует отметить, что история храма Вознесения Господня с. Богатое уходит во времена основания селения, причем храм был уже в начале XVIII века. Соответственно храм и приход входят в число старейших приходов епархии. К сожалению, советская атеистическая эпоха многое уничтожила и унесла в забвение – как сам храм, так и многое из его истории. Не смотря на это, многое восстановлено. История прихода на основании собираемых исторических фактов и документов восстанавливается.

#### Литература

1. Богатый. Энциклопедический словарь Брокгауза - Ефрона. 1891 г. [Электронный ресурс] // ресурс доступа: <http://www.onlinedics.ru/slovar/brok.html>.
2. Вся Россия 1900. том 2. [Электронный ресурс] // ресурс доступа: <http://istmat.info/node/47638>
3. ГАБО.Ф.Р-1179.Оп.1.Д.58Л.1-6-7-30-31-59-73. Документы о регистрации религиозной православной общины, исполнительных органов и служителей культа Космодамиановского молитвенного дома с. Курасовка Ивнянского района 1944-1969 гг.
4. Житие святителя Иоасафа, епископа Белгородского. - Белгород, 2000
5. Ивашина Р. А. Забытая история: село Богатое и святитель Иоасаф // «Родина» Общественно – политическая газета Ивнянского района Белгородской области. Среда 24 декабря 2014 года, № 103 (9575)
6. Историческое описание соборных и приходских церквей в Российской империи находящихся. Москва. Типография Семена Селивановского. 1828 г., 162 с.
7. Ларионов С. И. Описание Курского наместничества из древних и новых разных о нём известий вкратце собранное. - Москва: вольная типография Пономарёва, 1786. - 191 с
8. РГАДА. Разрядный приказ. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. Оп. 12. Ч. 1. Д. 303. Л. 830-835.
9. Хитрово Яков Тимофеевич. Материал из Википедии – свободной энциклопедии [Электронный ресурс] // ресурс доступа: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Хитрово,\\_Яков\\_Тимофеевич](https://ru.wikipedia.org/wiki/Хитрово,_Яков_Тимофеевич)

**Екатерина Анатольевна Кантарюк,**  
к. философ. наук, доцент кафедры дизайна и художественной обработки материалов  
ФГБОУ ВО ЛГТУ (Россия, г. Липецк)  
**Юлия Александровна Бордюгова**  
студентка 2 курса кафедры дизайна и художественной  
обработки материалов ФГБОУ ВО ЛГТУ, (Россия, г. Липецк)

## **РОЛЬ МОНАСТЫРЕЙ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ**

В кровопролитные годы Великой Отечественной Войны свой подвиг несли не только воины на фронте, люди, которые выпускали оружие и продовольствие, но и монахи. Их непрестанная молитва оберегала от смерти многих людей. Молитвенный подвиг несли все монастыри, но также они служили и госпиталями для раненых солдат и офицеров. Святой апостол Павел, научая первых христиан основам веры, сравнивал их с воинами Небесного Царя, ведущими брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных (Еф. 6:12). В дальнейшем образ христианина как «воина Божьего» ещё не раз использовался церковными писателями, учителями и святыми отцами. Но нигде лучше он не получил своего развития, как в образе совершенного христианина – монаха.

В годы правления советской власти Русская Православная Церковь подвергалась большому натиску гонений, закрывались храмы, священников отправляли в ссылки, значительно уменьшилось число духовенства. В 1938 году в Советском союзе не было ни одного официально действующего монастыря. В 1941 году, в первый год ВОВ И.В. Сталин разрешил верующим христианам посещать храмы, стали проводиться богослужения, а также начали открываться монастыри. Несчастья и невзгоды войны показали всю полноту любви Матери-Церкви к народу, которая проявилась в молитвах и трудах для победы над врагом. И особенную роль в этом играли монашествующие.

В первые дни войны будущий патриарх Сергей (Страгородский) обратился к верующим с воззванием и дал свое благословение на несение подвига для русского народа: «Православная наша Церковь всегда разделяла судьбу народа. Вместе с ним она и испытания несла, и утешалась его успехами. Не оставит она народа своего и теперь. Благословляет она небесным благословением и предстоящий всенародный подвиг» [1].

Молитвы монашествующих имели особую силу. Показательными являются воспоминания монахини Софии (Ошариной), которая в свое время была участницей военных действий и прошла всю войну от Москвы до Берлина. Она рассказывала о том, как брали Кенигсберг (нынешний Калининград): «Взяли Кенигсберг с Божией помощью, – вспоминала матушка, – Я сама видела, хотя наблюдала с некоторого отдаления. Собрались монахи, батюшки, человек сто или больше. Встали в облачениях с хоругвями и иконами. Вынесли икону Казанской Божией Матери... А вокруг бой идет, солдаты посмеиваются: «Ну, батюшки пошли, теперь дело будет!» И только монахи запели – стихло все. Стрельбу как отрезало. Наши опомнились, за какие-то четверть часа прорвались... Когда у пленного немца спросили, почему они бросили стрелять, он ответил: «Оружие отказало». Один знакомый офицер сказал мне тогда, что до молебна перед войсками священники молились и постились неделю» [2]. Монашествующие играли в этом деле одну из первых ролей. Многие священнослужители, которые вернулись из ссылок были призваны в ряды действующей армии. Так, уже побывав в заключении, заместителем командира роты начал свой боевой путь по фронтам войны С.М. Извеков, будущий Патриарх Московский и всея Руси Пимен. Наместник Псково-Печерского монастыря в 1950–1960-х годах архимандрит Алипий (Воронов) защищал советское государство от

немецких захватчиков все четыре года, оборонял Москву, был несколько раз ранен и награжден орденами. Будущий митрополит Калининский и Кашинский Алексей (Коноплев) на фронте был пулеметчиком; когда в 1943 году он вернулся к священнослужению, на груди его блестела медаль «За боевые заслуги». А знаменитый старший сержант Павлов, возглавлявший группу советских бойцов, несколько месяцев удерживавших «Дом Павлова» в центре Сталинграда, по некоторым сведениям, был до службы в армии монахом и т.д.» [3].

Каждый монастырь старался внести свою, хотя бы небольшую лепту в помощь советской армии. Всеми известной Троице-Сергиевой Лавре были разобраны стены крепости, освобождены от кирпичных закладок бойницы, а так же боевые стрельницы приспособлены для ведения огня по противнику. Троицкий собор был накрыт холстом, главы других церквей покрашены специальной защитной краской. На колокольне размещен наблюдательный пункт ПВО. В Лавре располагались жилые корпуса, промышленные артели, эвакогоспиталь № 2894. Маскировкой Лавры занимался известный архитектор В.И. Балдин. Верующие верили и знали, что Преподобный Сергей не позволит врагу надругаться над православной святыней. Их вера оправдалась, фашисты были в нескольких километрах от города, но на святую землю их нога не смела ступить» [6].

Более интересным является факт того, как относились к монастырям «верхушка» советской власти. Например, уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви при СНК УССР П.С. Ходченко говорил, чем занимались монахи и монахини в монастырях. В своем докладе он писал: «В большинстве своём монахи и монахини в монастырях занимаются молением и изысканием средств к существованию. Но некоторые монастыри занимаются кроме того и патриотической деятельностью, и посредством этой патриотической деятельности стремятся к влиянию на окружающее население. В особенности тенденция эта проявляется в форме шефствования над военными госпиталями» [4]. Многие монастыри с любовью и добротой откликнулись на зов помощи военным госпиталям М.В. Шкаровский замечает: «Многие неравнодушные священнослужители трудились в военных госпиталях. Такие госпитали были устроены в большей части монастырей и находились на полном содержании и обслуживании монашествующих. Например, сразу же после освобождения Киева в ноябре 1943 года Покровский женский монастырь исключительно своими силами создал госпиталь, который обслуживали в качестве медсестер и санитарок насельницы обители, а позже в нем разместился эвакогоспиталь, в котором сестры продолжали работать и после окончания войны. Монастырь получил несколько письменных благодарностей от администрации за отличное обслуживание раненых, а настоятельница игуменья Архелая была представлена к награждению орденом за патриотическую деятельность. Настоятельницу другого - Одесского Михайловского женского монастыря игуменью Анатолию (Букач) наградили медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной Войне», ведь она с сестрами оказала советской армии большую помощь, как медикаментами, так и продуктами, и одеждой.» [5], рис.1.



Рис. 1. Киев. Прибытие раненых в госпиталь, расположенный в Покровском монастыре 1943 год.

В конце, хотелось бы отметить, что в дни недугов монахи и монахини стали на молитвенную защиту страны. Своим предстоянием в молитве они ещё раз доказали верность слов преподобного Силуана Афонского о том, что «мир стоит молитвою». Но не только молитвенный труд, но также и продовольствие, помощь раненым тоже относится к заслугам монахов Русской Православной Церкви.

#### Литература

1. Обращение митрополита Московского и Коломенского Сергия (Страгородского) пастырям и пасомым Христовой Православной Церкви от 22 июня 1941 г. // Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. С. 39.
2. Священники и монахи – ветераны Великой Отечественной войны. [электронный ресурс] URL: <https://www.pravmir.ru/veterany-svyashhenniki-i-monaxini/> (дата обращения 03.04.2020)
3. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече, Лепта, 2010. С. 146-147.
4. Информационный доклад о работе уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви при СНК УССР П.С. Ходченко в Совет по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР по состоянию на 1 июня 1944 г. // Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. С. 309
5. Патриотическая деятельность Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны [электронный ресурс] URL: <https://spbda.ru/publications/m-v-shkarovskiy-patrioticheskaya-deyatelnost-russkoy-pravoslavnoy-cerkvi-v-gody-velikoy-otechestvennoy-voyny/>. (дата обращения 03.04.2020)
6. Федоров П., Калинина М.Л. История Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны [электронный ресурс] URL: <https://www.portal-slovo.ru/impressionism/43927.php> (дата обращения 03.04.2020).
7. Кантарюк Е.А. Православный храм как дар Божий/ Е.А. Кантарюк, М.В. Кантарюк «Православие – традиция и современность», V том, Пловдивский университет «Паисий Хилендарски», Философско-исторический факультет, кафедра «Теология», гр.Пловдив, Республика Болгария, СТУДИО 18-Пловдив, 2019. – С. 247 – 248.

**Екатерина Анатольевна Кантарюк**  
к. филос. н., доцент кафедры дизайна и художественной обработки материалов ФГБОУ  
ВО ЛГТУ (Россия, г. Липецк)  
**Марк Васильевич Кантарюк**  
студент 4 курса кафедры дизайна и художественной  
обработки материалов ФГБОУ ВО ЛГТУ, (Россия, г. Липецк),  
(иерей Марк, настоятель Космо-Дамиановского храма, Грязинское благочиние,  
Липецкая митрополия)

### **ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВА ЛАВРА И ЕЁ КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ В ДРАГОЦЕННЫХ ОКЛАДАХ ИКОН**

Культурное наследие – это ценность культуры для будущего поколения, которая является частью национального богатства. Русская культура всегда была неразрывно связана с православием. И первыми культурными центрами были и остаются храмы и монастыри. Именно там хранятся всё духовное сокровище, которое относится к нашему наследию русской культуры.

В своей работе, мы выбрали один из главных центров русской культуры – Троице-Сергиеву Лавру, в которой отчетливо можно увидеть те святыни, которые до сих пор поражают своей красотой и духовностью.

В современном обществе большую роль в воспитании человека играют иконы, от которых исходит божественный свет и покой, пронизывающий душу каждого человека. Такой духовной святыней является Свято-Троицкая Сергиева Лавра, где находится историко-художественный музей-заповедник.

Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник создан по Декрету Совета Народных Комиссаров РСФСР от 20 апреля 1920 г.

Значительную часть музейного собрания XVIII – XIX вв. составляют окладные иконы Троице-Сергиевой лавры. Они активно использовались в обрядовой практике, в частности, во время крестных ходов. Иконная живопись и золотые или серебряные оклады с венцами в виде огромных корон с жемчужными ризами, с привесами из драгоценных камней, как правило, составляли единое целое. Драгоценный оклад превратился в реликварий, «охранявший» сакральное значение иконописного изображения. В данной работе мы рассмотрим период третьей четверти XVIII века (от стиля рококо к классицизму) и период развитого классицизма (конец XVIII - начало XIX века).

В третьей четверти XVIII в. лидирующее положение занял европейский стиль рококо, символизирующий поступательное развитие орнаментальной мысли. В иконных уборах этот стиль проявился в наборе характерных элементов, сочетавшихся с традиционным растительным узором. В сравнении с орнаментами барокко усилилась фрагментарная обособленность элементов узора, которые превращались в основной композиционный прием. Каждый фрагмент строился по принципу крупного центра и сгруппированных вокруг мелких деталей [1-3].

Объединение принципиально разных образных тенденций в одном строе, их ритмические, пластические совмещения сообщают стилю фантазийность и безграничные возможности. В рокайльных (орнамент в виде раковин) окладах «размыты» границы рамы и фона, порой лишь условно разделенные тонкой чеканной полоской. Поле пластины практически остается гладким, а основные узоры разрабатываются по краю, рис. 1.



Рис. 1. Оклад иконы «Богоматерь Донская» 1784г.

*От рококо к классицизму. Последняя четверть XVIII века.*

Однако стиль рококо в чистом виде на иконных окладах проявился незначительно. С одной стороны, он смыкался с декорами барокко, с другой стороны, с 1780-х годов в нем отразились во множестве вариантов черты нарождающегося классицизма, рис.2.



Рис.2. Оклад иконы «Богоматерь Знамение», конец XVIII в.

В этот период одновременно с рокайльными завитками и цветочками в новую орнаментальную систему вошли гирлянды, банты, пальмовые ветви, вазоны сложной конфигурации. Затем в произведениях постепенно усиливался классицистический компонент, рис.3





Рис.3. Оклад иконы «Святитель Николай Чудотворец», 1789

В это время все мастера работали над окладами икон в двух направлениях одновременно, поэтому трудно различить, какой стиль был со своими особенностями на иконных окладах. Стилевые признаки классицизма с наибольшей полнотой проявились в золоченый оклад со стразовыми накладками на икону «Богоматерь Казанская»), рис.4. Подавляющее большинство иконных окладов XVIII в. выполнено в технике чеканки, как наиболее адекватной устремлениям барокко и рококо в выявлении объемов [2].



Рис.4. Оклад иконы «Богоматерь Казанская»

*Период развитого классицизма. Конец XVIII - начало XIX века*

Уровень технического мастерства русских серебряников в конце XVIII в. необычайно возрос и позволял профессионально справляться с любой поставленной задачей. На всех окладах конца XVIII в. использован традиционный узор из виноградной лозы с пышными листьями, крупными цветами и плодами винограда, дополненный иногда вкраплениями классицистического орнамента: вазонами, гирляндами, рис.5.



Рис.5. Оклад иконы «Святой Антипа Пергамский», 1795

В заключении, хочется сказать, что роль Троице-Сергиевой Лавры, как сокровищницы русской культуры состоит в том, что этот культурный центр духовности является не только архитектурным ансамблем, в котором хранятся реликвии русского наследия. Но она является Домом Божиим, где иконы в её храмах – это не музейные экспонаты, это неотъемлемая часть «храмового действия». Именно в Лавре русская культура выступает во всей своей полноте [4].

#### Литература

1. Шитова, Л.А. Русские иконы в драгоценных окладах. Конец XVII - начало XX в./ Л.А. Шитова. - Сергиев Посад, 2005 г. - 224 с.: 304 цв.ил. (текст на русском и английском языках).
2. Власов, В.Г. Стили в искусстве. Словарь Т.1. / В.Г. Власов – Санкт-Петербург, 1995. – С.378.
3. Кантарюк, Г.В. Иконный оклад в русском стиле 1870-1890-х годов (исторический контекст) / Г.В.Кантарюк, Е.А. Кантарюк, М.В.Кантарюк, В.А. Кукушкина Наука и образование в области технической эстетики, дизайна и технологии художественной обработки материалов: матер. XI междунар. науч.-практ. конф. вузов России / СПбГУПТД. - ФГБОУВО «СПбГУПТД», 2019. – С. 508- 512 с.
4. Троице-Сергиева Лавра и русская культура [Электронный ресурс] URL: <http://stsl.ru/news/all/troitse-sergieva-lavra-i-russkaya-kultura> (дата обращения 02.04.2020 г.).

**Иерей Иоанн Дмитриевич Майоров,**  
магистрант БПДС (с м/н)

**Роман Валерьевич Капинос**  
к.э.н., магистр теологии,  
доцент НИУ «БелГУ», БПДС (с м/н),  
Белгородского ГАУ имени В. Я. Горина  
(Россия, г. Белгород)

### **ЛЮДИНОВСКИЕ ПОДПОЛЬЩИКИ (НА ПРИМЕРЕ ПРОТОИЕРЕЯ ВИКТОРИНА ЗАРЕЦКОГО)**

Религиозно-нравственное осмысление уроков Великой победы имеет огромное значение в деле патриотического воспитания современной российской молодежи, прежде всего в сфере духовного образования [1, с. 72].

В годы Великой Отечественной войны служители церкви вставали на патриотические позиции и призывали верующих к защите нашей Родины. Самоотверженная работа в тылу священников и мирян, участие в боевых операциях на фронте и в партизанских отрядах, обращения руководства Московской Патриархии способствовали решению главной задачи для всего народа – разгрому оккупантов. Поэтому всестороннее изучение и обобщение исторического опыта Русской

Православной церкви в деле патриотического служения Отечеству, исследование трудовых подвигов духовенства и мирян представляется весьма важной задачей.

Стоит отметить, что Русская православная Церковь перед Великой Отечественной Войной была в состоянии кризиса, вызванного репрессиями 1920-1930 гг. Власти запрещали созыв Поместного собора для избрания патриарха. На тот момент Церковью управлял митрополит Московский и Коломенский Сергей (Страгородский), местоблюститель патриаршего престола, которого многие верующие не признавали своим предстоятелем. К 1939 г. в Церкви осталось всего 4 правящих архиерея. Закрывались духовные учебные заведения, уничтожались храмы.

22 июня 1941 года Германия напала на Советский Союз. Начало войны должно было обострить противоречия между государством и Церковью, однако это не случилось. Патриотические и национальные взгляды православных оказались сильнее обид и предубеждений. Несмотря на гонения, верующие приняли очень активное участие в борьбе с фашистами [2, с. 112].

Одним из активных православных иереев – защитников Отечества, был о. Викторин Зарецкий. Зарецкий Викторин Александрович родился в 1898 году 16 февраля, в селе Пеневичи Хвастовичского района. Он продолжил семейное дело и поступил в Калужскую семинарию. После окончания семинарии, спустя некоторое время женился и принял священный сан. В 1934 году о. Викторин был поставлен настоятелем Людиновского Свято-Лазаревского храма, так же служил в храме Казанской иконы Божией Матери. До начала оккупации Людиново, у отца Викторина состоялась встреча с командиром партизанского движения Василием Ивановичем Золотухиным, который предложил помогать партизанам и советской разведке. Отец Викторин дал свое согласие, и Василий Иванович стал обучать тонкостям работы в подполье.

Из воспоминаний Василия Ивановича Золотухина, отец Викторин был весьма способным учеником. Проанализировав отношение советской власти к Церкви, отец Викторин и Василий Иванович подготовили обращение к властям о недопущении закрытия храма в городе Людиново и предложив свой план по обеспечению разведданными партизан и частей Красной Армии. Оккупанты дали разрешение совершать богослужение в Казанском соборе.

В первое время на оккупированной территории отец Викторин поддерживал связь в личной встречи с Василием Ивановичем, но немецкая власть строго следила за всем происходящим в городе. Поэтому свои донесения отец Викторин передавал через свою сестру Олимпиаду, или через Клавдию Озарову, которые работали в это время в больнице. В городе действовала и еще одна подпольная группа, которая состояла из Клавдии Азаровой, Олимпиады Зарецкой, Марии Беловой и Евдокии Апатьевы. Клавдия Азарова держала связь с настоятелем храма отцом Викторином и командиром партизанского отряда Василием Ивановичем Золотухиным [3].

Отец Викторин помогал не только самим партизанам, но и семьям самих партизан. На исповедь приходили к отцу Викторину не только люди, которые имели желание покаяться Богу в своих грехах, но и люди с донесениями о противнике. Не все было гладко у отца Викторина: так, к нему на исповедь стал приходиться следователь полиции Дмитрий Иванов [3]. Следователю было интересно, почему большевики репрессировали всех священников, и только о. Викторина, потомственного священнослужителя, они не трогают. Так же следователь приходил и в дом священника, но Зарецкие сразу поняли причину частого появления Дмитрия Иванова. У отца Викторина была дочь Нина. Выяснив, что Нина Викторинична отлично знает немецкий язык, некто Столпин, друг Дмитрия Ивановича, предложил ей устроиться на службу в управу или в полицию переводчиком. Отец Викторин понимал, какие возможности могут открыться при этом в дальнейшем. Он посылает в партизанский отряд записку, где излагает всю сложившуюся ситуацию. Эта записка была подписана

позывным «Ясный». Вскоре был дан положительный ответ, и Нина Зарецкая устроилась на работу переводчицей в полицию. Нина Зарецкая имела возможность иногда подписывать пустые пропуска, которые передавала своему отцу. Так же отец Викторин просил дочь докладывать ему обо всем услышанном и увиденном. Всю информацию он передавал Золотухину. Кроме того, Нина ходила по квартирам в качестве переводчицы, а это давало возможность знать, где живут офицеры. Сама Нина Зарецкая только догадывалась, что ее отец помогает советской разведке. Обремененный великими трудами на благо Родины, отец Викторин при этом постоянно страдал неврастенией, язвой желудка, пороком сердца. Тяжело заболев в июле 1944 года, отец Викторин больше не служил в храме, а 15 августа 1944 года он отошел ко Господу [4].

Весьма показателен тот факт, что ни в документах, ни в рассказах очевидцев, не нашлось ни одного факта ненависти со стороны жителей города к семье отца Викторина. В 1957 г. члены Людиновского подполья получили правительственные награды (посмертно), а вся информация по Зарецким была засекречена в архивах ФСБ [5]. Спустя 53 года гриф секретности был снят, и в 2007 году медалью за отвагу и самоотверженность в годы Великой Отечественной войны по указу президента Владимира Владимировича Путина отец Викторин был награжден посмертно. Мемориальная доска украшает храм, где служил отец Викторин. 16 июня 2014 году умерла дочь отца Викторина Нина Зарецкая [6, 7].

#### Литература

1. Капинос Р.В. Духовное православное образование: современное состояние и перспективы научной деятельности / Р.В. Капинос // Труды Белгородской духовной семинарии. - 2017. - № 6. - С. 72-85.
2. Капинос Р.В. Общинное хозяйство в рыночном мире // Мировая экономика и международные отношения. - 2003. - № 5. - С. 112-114.
3. ГАКО, ф. 33, оп. 3, д. 1932, л. 277 об. Сведения о семействе священника церкви села Пеневицы Жиздринского уезда Александре Зарецком.
4. Гладков Т. Шестнадцатилетний резидент. - Москва: Золотая Аллея, 2000. – 205 с.
5. КЦОВ. 1907, № 11 С. 13 Сведения о награждении священника Владимира Зарецкого камиллавокю (04 1904).
6. ЛТЗ НМ (Брянск). Воспоминания командира Людиновского партизанского отряда Золотухина В.И. о Великой Отечественной войне 1941 – 1945 гг.
7. Переписка Иоанна Дмитриевича Майорова, иерея, с дочерью о. Викторина Ниной Викторинной Зарецкой, 2000.

**протоиерей Сергей Дергалев**

к. филос. н. доцент НИУ «БелГУ»

**иерей Роман Кирей**

студент второго курса очного отделения магистратуры

Белгородской Православной Духовный семинарии

(с миссионерской направленностью)

(Россия г. Белгород)

## СОТЕРИОЛОГИЯ В ТРАДИЦИОННОМ И СОВРЕМЕННОМ КАЛЬВИНИЗМЕ

На сегодня существуют три основных осмысления кальвинизма, которые исторически развились в пресвитерианстве. Можно условно назвать три ветви пресвитерианства: ортодоксальный кальвинизм, или традиционный кальвинизм, либеральная теология и неоортодоксия. Между собой данные направления могут быть объединены одной общиной. Несмотря на заметную разницу в богословии, все эти три ветви пресвитерианства остаются единым целым. Предполагается, что они в той или иной степени имеют своим основанием учение Кальвина. Однако либеральная теология, как мы покажем далее, сильно отклонилась от традиционного кальвинизма.

В традиционном кальвинизме основные богословские положения – это вера во

всемогущего Бога, Абсолюта, имеющего верховную власть (так называемое «первостепенное положение»), и своего рода визитная карточка кальвинизма - учение о предопределении Богом одних людей ко спасению, других к гибели.

Рассмотрим вкратце «тюльпан» кальвинизма. Пять пунктов кальвинизма составляют акроним TULIP. Это ряд богословских положений в контексте «предопределения».

Total Depravity. Данное положение означает, что в грехопадении человеческая природа полностью поражена грехом. Испорченность человека чрезвычайно глубоко поражает его состав. Без особого воздействия Бога никто не может делать добро, ни воздерживаться от зла. Человек не способен даже пожелать добра. Вот что мы читаем касательно данного пункта в «Вестминстерском исповедании веры»: «по причине этой изначальной испорченности мы в высшей степени не расположены и не способны к добру, сделались его противниками, всецело склонны к греху и совершению всяческих проступков» [1].

Unconditional Election - это положение говорит о избрании Богом одних ко спасению, других к гибели. Предопределение является безусловным. Читаем в «Вестминстерском исповедании веры»: «ко всем тем, для кого Христос приобрел искупление, Он безусловно и действительно прилагает и сообщает его» [1]. Другими словами, никакие условия христианской жизни не изменяют загробную участь человека. Участь определена Богом. Эта позиция возникла исторически. Первые богословы данного христианского направления, такие как Гийом Форель, Жан Кальвин, Джон Нокс, Теодор Беза исходили из принципа противопоставления заблуждениям. Все четыре деятеля являлись чадами Католической Церкви до разрыва с ней в XVI веке. Католическая Церковь в XVI веке уже имела в своём арсенале ряд искажений христианства. Среди всего прочего существовала система принесения Богу удовлетворения посредством индульгенций, добрых дел, мучений в чистилище. Католическую схему взаимоотношений человека с Богом отвергли упомянутые богословы. К чему же они пришли? Что или Кто может определять спасение человека? Конечно же, не дела человека, и не вера, в том виде, что предлагала Католическая Церковь. Никакие условия или человеческие усилия не могут решить загробную участь человека. Это может только Бог. В этом и заключается безусловность предопределения. При рассмотрении этого понятия мы видим логическую связь его с «первостепенным положением». Бог руководствуется не тем, что делает человек. Бог движим неизвестной нам мотивацией, сокрытой в Его автономной воле.

Limited Atonement – это положение означает, что жертва Христа принесена не за всех, а только за тех, кто заранее избран ко спасению. Прочитаем в документе - «Вестминстерском исповедании веры»: «людей, предопределенных к вечной жизни, Бог, еще прежде создания мира, согласно Своему вечному и неизменяемому намерению и тайному изволению Его благой воли, избрал во Христе в вечную славу, и это исключительно по Его благодати и любви, без какого бы то ни было предвидения их веры или добрых дел, или их верности, или чего-нибудь иного в людях, что было бы для Бога условием или причиной сделать это. Все соделано только для прославления Его великой благодати» [1].

Irresistible Grace – главная идея этого положения заключается в том, что предназначенные ко спасению не имеют никакой возможности сопротивляться действию спасающей благодати Бога, т.е. всепреодолевающая благодать произведёт в избранном ко спасению необходимое состояние. Вот как это объясняют составители «Вестминстерского исповедания веры»: «Предустановив избранных к славе, Бог, по изволению Своей вечной и независимой от чего бы то ни было воли, предопределил все, что для этого необходимо. Падшие в Адаме избранные искуплены Христом, действительно призваны к вере во Христа Его Духом, действующим в должное время, оправданы, усыновлены, освящены, сохраняются Его силой чрез веру ко спасению» [1].

Спасённые соблюдают «Его силой».

Perseverance of the Saints – это положение означает, что спасённые или святые не могут потерять своё избранничество. Поскольку у Бога есть определение о каждом человеке, то спасённые не могут отпасть. Другими словами, стойкость святых обусловлена Богом. Вестминстерское исповедание веры «сообщает»: «все ангелы и люди, и предопределенные и предназначенные, предоставлены лично и неизменно, их число определено и установлено таким образом, что оно не может быть увеличено или уменьшено» [1].

Как видим, в традиционном направлении кальвинизма есть своего рода догматы или фундаментальные положения веры. Существует основополагающий документ – «Вестминстерское исповедание веры». Это исповедание составили более чем сто реформатских богословов. Заседания начались в Шотландии в 1647 году и закончились в 1648 в Вестминстерском аббатстве, в Англии. Изначально реформаторы исповедовали непогрешимость одного источника вероучения - Святой Библии. Сейчас этот принцип - «только Писание» формально остаётся. Тем не менее, сообщество, которое отвергло Предание Христианской Церкви, создало своё. Для традиционного кальвинизма «Вестминстерское исповедание веры» является своего рода мерилем веры. В настоящих тезисах мы не будем рассматривать все богословские положения «Вестминстерского исповедания веры». Нас интересует лишь одно: предопределение ко спасению и предопределение к гибели в данном «исповедании» есть и выражается следующими словами: «по Божьему предопределению, для явления славы Его, одни люди и ангелы предопределены к вечной жизни, другие предназначены к вечной смерти» [1].

Как же современный кальвинизм принимает такое неудачное богословское понятие? Или может быть есть новое осмысление старого догмата? На эти вопросы мы найдём ответ ниже, в богословии неоортодоксии.

Библия, «Вестминстерское исповедание веры» - что вообще значат эти источники вероучения? Может быть, их написание было обусловлено историческими особенностями социума? Может быть при рассмотрении этих, да и вообще других источников вероучения нужно учитывать личность автора, авторов? Играет ли роль степень образованности автора? Не является ли что-либо из написанного аллегорией? Подобного рода вопросами задались представители теологии, которую назовут либеральной, т.е. свободной «от чего-либо» теологией. Одним из родоначальников данного течения является Фридрих Шлейермахер.

Для либеральной теологии источниками являются лишь догматы, определения, исповедания веры, Библия. Каждый источник можно рассматривать сквозь историческую перспективу, степень учёности автора, этнические или культурные особенности. Тот или иной автор подходил к вопросам веры с точки зрения своих знаний. К каким же выводам пришли либеральные богословы? Возникновение христианства аналогично появлению других религий. Но за долгие годы человечество развивалось. Следовательно, веру можно выразить другим языком, более современным. Такие события из Нового Завета как Воскресение Христа, Вознесение, Евангельские чудеса, могут быть результатом аллегорического изложения. Значит, всего этого в реальности могло и не быть. Иисус Христос может рассматриваться как просто человек. А ведь Боговоплощение - это один из фундаментов в деле спасения человечества! Однако либеральное богословие утверждает, что Иисус был просто идеалом нравственного человека. Он не давал вероучительных основ. Ещё одним «открытием» либеральной теологии является то, что Иисус Христос является собирательной личностью, Библия не Откровение, а способ выражения веры древним языком.

Как видим, склонность к научному подходу в данной теологии рождает скептицизм. Принцип научности сквозь либеральную теологию отвергает многие

фундаментальные позиции христианства. Взгляд на религию и Библию сквозь науку и исторический контекст разрушает правильное понятие о Боге.

Традиционный кальвинист может примирить в себе обе позиции: трансцендентность и имманентность Бога. Для либеральной теологии приблизиться к высшей реальности можно только на уровне человеческих эмоций. Бог не открывал Себя людям. Нет никакого Божественного Откровения. Категории сверхъестественного не предмет для изучения либеральной теологией. Либеральная теология антропоцентрична.

Богословская истина или откровение в либеральной теологии становится примерно таким же нестабильным понятием, как и в философии. Либеральный взгляд основан на принятых допущениях, и это не порождает религиозного мировоззрения. Есть исходные недоказуемые предположения, рабочие гипотезы, которые рождены посредством умозаключений. С таким осмыслением положений веры ещё труднее согласиться, чем с традиционным кальвинизмом.

Генри Митер замечает: «либералов обычно узнают по одной отличительной особенности. Часто расходясь между собой во всевозможных деталях, все они согласны в отрицании всего подлинно сверхъестественного, – например, чудес, откровения и вдохновения свыше, непорочного зачатия, воскрешения плоти (Христа или верующих), ответов свыше на молитву, – в отрицании любого деяния Бога, несообразного с законами природы и обычными явлениями человеческой жизни. Для многих из них (либералов) нет даже сверхъестественного Творца, Божественной Личности, мыслящей и изъясняющей волю помимо человека, Личности, способной слышать вас, когда вы молитесь. Бог для либерала – просто безличная сила во Вселенной. Если вы верите подобным образом, то, что даст вам ваша вера? Бог не может услышать вас. С вами не случится ничего необычного, даже если вы молитесь. То, что понимает пантеист-либерал под верой в Бога, сводится к следующему: веруйте в Божественное в вас самих, иначе говоря, будьте уверены в себе, ибо вы – часть Бога. Кроме того, либерал не может верить в Библию как в высшее откровение Бога» [3, с. 29-30].

Здравомыслящий богослов не может удовлетвориться приведенным подходом. И представители богословия неоортодоксии стали одними из таких богословов. Среди них наиболее интересен Карл Барт. Парадоксальный факт из его жизни - основная часть его учителей были представителями либеральной теологии. Тем не менее, у К.Барта мы находим другое богословие. После того как он пошел на разрыв со своими учителями, кардинально меняется и его богословие. Уважаемый К.Бартом учитель Адольф фон Гарнак подписал манифест в поддержку Германии и начавшейся Первой мировой войны. Многие некогда его учителя так или иначе поддержали или приняли действия Германии. К.Барт участвовал в социальном движении против Первой войны. Также он был противником Второй мировой войны. Карл Барт являлся вдохновителем Барменской декларации (1934 год), которая была направлена против профашистского движения «немецкие христиане». Все эти штрихи говорят нам о Карле Барте, как о человеке, честном со своей совестью. Можно сказать, что характер его богословия сокрыт в его собственном характере как личности.

Один из первых трудов К.Барта с новым осмыслением веры, пресвитерианства является «Послание апостола Павла к Римлянам».

Богословие К. Барта мы относим к неоортодоксии, потому что находим новую трактовку традиционного (ортодоксального) кальвинизма. Его богословие родилось в противовес либеральной теологии. Библия воспринимается как Откровение Божие.

Все позиции христианства, обоснованные Евангелием, проповедуются неоортодоксией. Такое понятие как абсолютный и всемогущий Бог исповедуется. Антропоцентризм отвергается. Немаловажное значение уделяется пониманию повреждения человеческого естества после грехопадения. Данное направление теологии называется «богословием кризиса».

Рассмотрим его главные идеи. Человек собственными силами не способен познать Бога ни через историю, ни через культуру, ни через науку. Грехопадение, глубоко поразившее человечество, создало непреодолимую пропасть между человеком и Богом. Вот в чём «кризис». С одной стороны надмирный, трансцендентный Бог, с другой - падший человек, неспособный к познанию Бога. Кто же преодолевает эту пропасть? Кто разрешает этот «кризис»? Сам Бог. Бог становится человеком. Бог сделал возможным для человека познание Себя.

Достойна внимания бартовская трактовка Божьего предопределения. Отрицательное отношение Бога к человеку Барт обозначил словом «нет», положительное отношение - словом «да». Согласно традиционному пониманию одни люди предопределены ко спасению, другие к гибели. А почему бы это двойное предопределение не отнести к каждому человеку? Барт считает, что каждый человек предопределён как к спасению, так и к гибели. К человеку протянуты обе Божьи руки - Божье «да» и Божье «нет». Как читаем у Карла Барта: «Он не отнимает у нас «я» без того, чтобы возратить его нам вновь в Иисусе Христе. Однако Он должен отнять его у нас, чтобы вновь вернуть его нам - искупленным» [2, с.92]. Таким образом Божье двойное предопределение можно обратить к каждому человеку. Некогда грешный, а теперь - как объясняет Барт - «...праведный перед Богом через веру описывался как примирённый с Богом человек: он - враг Божий, который в силу непостижимой любви Божьей в Иисусе Христе был сделан другом Божьим» [2, с.62].

Само «предопределение» для Барта не мыслится в качестве неизбежного фатума. К.Барт ставит под сомнение ригористическое предопределение следующими словами: «Вопреки природе дикого и благородного оливкового дерева произошло то, что язычники были вырваны из состояния своего безнадежного отчуждения от истинного Бога и призваны к вере в Него, Бога Израиля» [2, с.144]. Выходит отчуждение язычников не окончательное. У К.Барта есть своё объяснение предопределения людей.

В Самом Христе оба аспекта предопределения реализовались. Во Христе было Божье «нет» (Он понёс грехи наши, был распят). Во Христе мы находим и Божье «да» (Его Крестом мы оправдались). Читаем у Барта: «именно Иисус Христос есть сумма и совокупность закона, поскольку Он исполнил и совершил его, поскольку Он оставляет истинному слушателю закона лишь веру как настоящее деятельное послушание - веру в Него как в осуждённого за нас Судью, через которого мы праведны только перед Богом, однако тем самым действительно и совершенно праведны» [2, с.45].

Вкратце упомянутые тезисы Карла Барта говорят нам о христоцентричности его богословия. Христос - центр откровения о Боге и основоположник спасения.

Удивительные изменения в богословии пресвитерианства происходят благодаря новому осмыслению. Неоортодоксия Карла Барта становится близкой к православию, насколько это возможно для протестантского богословия. Чрезвычайно сильно искажённое христианство в руках Барта оживает. Из трёх основных направлений протестантизма кальвинизм отошёл от правильного понимания Евангельского Спасителя дальше всех. Имеется ввиду начало протестантизма в Англии, Германии, Швейцарии (англиканство, лютеранство, кальвинизм). И какой положительный результат мы видим благодаря отказу от либеральной теологии! Если положительные богословские идеи сотериологии неоортодоксии будут формировать религиозное сознание пресвитерианского сообщества, то у нас возникнут большие перспективы в диалоге.

Протестантизм не в состоянии дать православию что-либо новое или обогатить. Православие же может научить, обогатить, открыть глубину христианского вероучения протестанту, потенциальному православному. Гораздо легче привить к той основе, которая лучше. Другими словами – научить кальвиниста традиционалиста или либерала богословию неоортодоксии – это положительный путь.

#### **Литература**

1. Вестминстерское исповедание веры 1648 года. М.: Протестант, 1995. Всероссийская государственная



библиотека иностранной литературы (ВГБИЛ) им. М. И. Рудомино Режим доступа: <https://ru.b-ok.cc/book/2977372/fa4705>

2. Барт Карл. Толкование посланий к Римлянам и Филиппийцам. - М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. 2010 г. - 306 с.

3. Х. Генри Митер. Основные идеи кальвинизма. - Спб.: Христианский мост. 1995 г. - 236 с.

**Ольга Вячеславовна Коровина,**  
Магистрант НИУ «БелГУ»  
Заведующий музейным отделом  
Пушкинской библиотеки-музея  
ЦБС г. Белгорода

## **ВЗЯТЬ КРЕСТ СВОЙ: К ИСТОРИИ ОДНОГО БЛАГОСЛОВЕНИЯ (ПРОТ. СИМЕОН СЦЕПЕНСКИЙ – А.В. НИКИТЕНКО)**

История приходского священства XIX в. исследована крайне скудно. Многие документы, которые могли бы пролить свет на личность и опыт жизненного служения сельских батюшек, безвозвратно утрачены. Но порою исследователям (подчас занятым совсем другими предметами) удаются счастливые находки. Для меня такой неожиданной и, думаю, промыслительной находкой была встреча с документами, которые содержат свидетельство о практически забытом теперь священнике протоиерее Симеоне Сцепенском. Информация о нем скудна, но, по счастью, нашелся ключ, который теперь может способствовать лучшему, органическому осмыслению того, что известно. Этим ключевым документом стали некоторые воспоминания А.В. Никитенко, знаменитого уроженца села Удеровка слободы Алексеевка (ныне – Мухоудеровка Белгородской области).

Исследование личности цензора, профессора Санкт-Петербургского университета, члена Академии наук и, одновременно с этим, бывшего крепостного графа Н.П. Шереметева, основывается, прежде всего на «Моей повести о самом себе и о том, чему свидетелем в жизни был» (1851г.) и обширного дневника, который автор вёл с 14 лет до конца жизни. История духовной жизни самого А.В. Никитенко восстанавливается с трудом, и мне пришлось особенно тщательно анализировать все его записи, имеющие отношение к его духовному опыту. В «Повести», которую автор писал, будучи уже зрелым и состоявшимся человеком, с целью восстановить памятные события своей юности до этапа ведения дневника, содержатся его детские и юношеские впечатления, а вместе с ними и истоки зарождения религиозного чувства, переживаний и ощущений, возникавших при его участии в церковных таинствах. В дневнике автор останавливается на фактической стороне изложения событий – деловых встреч и разного рода небогослужебных ситуаций общения со священством и архиереями разных иерархических положений. Стало быть, целостного представления об особенностях духовной жизни А.В. Никитенко при работе с этими документами не возникало. Мне оставалось надеяться на биографические ключи, некоторые диалогические моменты его биографии.

Выяснилось, прежде всего, что после окончания Воронежского уездного училища Никитенко не мог продолжать своё обучение в гимназии, будучи крепостным. В 1818 году он приезжает в уездный город Воронежской губернии – Острогожск, где живёт частными уроками. Описывая своё острогожское прошлое, Никитенко даёт общую характеристику религиозной жизни этого города: «Говоря об острогожском обществе, нельзя обойти молчанием его духовенство. В мое время оно там, поистине, стояло на высоте своего призвания. В городе насчитывалось восемь каменных церквей. Соборная, красивой архитектуры, хвалилась хорошими образами, работы известных академиков. Причты церковные пользовались приличным содержанием, что позволяло им держать себя с достоинством» [3;69]. В числе священнослужителей Никитенко особо выделяет

протоиерея Симеона Сцепенского «Лицо его, с крупным римским носом, дышало умом, а манеры приветливостью. Никогда и после не встречал я духовного лица, которое производило бы более выгодное впечатление. Он был не только умен, но и многосторонне образован и начитан, следил за наукой и литературой». «Непосредственное чувство, однако, часто влекло меня в церковь, особенно, когда пели певчие или богослужение совершал величественный Симеон Сцепинский» [3;69].

Было понятно, что внимание Никитенко к «величественному» священнику не являлось чем-то мимолетным. Но необходимо было исследовательски, ситуативно уточнить содержательные моменты этого внимательного отношения А.В. Никитенко к священнику, понять, кто он, с некоторой большей исторической конкретностью. Результат ситуативного исследования оказался двойным: по мере поиска ответа на вопрос о том, кем был прот. Симеон Сцепинский, стало возможным уточнить и особенности священнического и жизненного положения действительно незаурядного приходского батюшки, и, вместе с тем, все же понять яснее специфику духовной жизни А.В. Никитенко, уточнить его религиозную индивидуальность через характерный перихоресис – приобщение к православно-церковному самосознанию совместно со вразумляющим и благословляющим его отцом Симеоном.

### **Благочинный с посохом**

Биография Семёна Афанасьевича Сцепенского не является широко известной. Её первоисточники – «Указатель храмовых праздников Воронежской епархии» и «История Воронежской духовной семинарии», написанные в конце XIX в. Эти источники в контексте биографии Сцепенского были введены в научный оборот исследователями книжного собрания М.В. Ломоносова [2;33]- Фрагменты «Повести о самом себе...» А.В. Никитенко дополняют биографию теперь малоизвестного, но тогда весьма примечательного острожского священника.

Семён Афанасьевич Сцепинский родился в 1767 или 1768 году в семье священника села Тернового Землянского уезда Воронежской губернии. После окончания Воронежской духовной семинарии, с 1778 по 1792 обучался в Санкт-Петербургской Александро-Невской семинарии, куда направляли лучших семинаристов со всей Российской империи. Среди сокурсников Семёна Афанасьевича был будущий известный государственный деятель М.М. Сперанский. Об этом знал Никитенко: «Сцепинский кончил курс в Петербургской духовной академии, знал Сперанского и мог бы достигнуть высших духовных степеней, если б согласился, как его склоняли, принять монашество. Но его влекла обратно на родину любовь к ней, а может быть, и какие-нибудь другие юношеские стремления» [3;69].

На взаимоотношения Сцепенского и Сперанского указывает ещё один неожиданным образом проявившийся факт. Учёными Академии наук СССР среди ценнейшего книжного собрания, принадлежащего М.В. Ломоносову, была выявлена книга Николая Коссена «О риторике духовной и светской», изданная в Кёльне в 1626г. [1;15]. В 1948г. книга была принята фонд в музея М.В. Ломоносова, и находится там по настоящее время. Не будем останавливаться на истории приобретения Ломоносовым этого издания [См. об этом «Библиотека Ломоносова: научное описание рукописей и печатных книг», 2010г, с. 109]. В данном случае нас интересует запись на оборотной стороне форзаца книги: «Книга эта приобретена в 1789 году из библиотеки Ломоносова с собственноручною его подписью С. Сцепенским. Товарищ Сцепенского по Академии, бывший после граф Сперанский, просил его эту книгу уступить ему. Сцепенский не согласился, и Сперанский вдруг схватил перо и замарал подпись Ломоносова, чтобы она не служила поводом к неудовольствию двух товарищей-академиков, которые назывались тогда – друзьями» [1;109]. Согласно предположению К.Н. Лемешева, [2;35] Семён Афанасьевич Сцепинский не мог оставить эту запись, так как умер в 1830 г., за девять лет как М.М. Сперанский получил титул графа, а в записи Сперанский назван именно графом, причем «бывшим», это указывает на то, что запись, видимо, была

сделана после смерти Сперанского. Поэтому ни Сцепенский, ни Сперанский не могли быть авторами этой записи, однако источником этих сведений мог быть каждый из них. В результате скрупулёзного изучения других помет, нанесённых на эту книгу и исследования почерка писавшего [2;39] было установлено, что автором записи является средняя дочь Семёна Афанасьевича Дарья Сцепенская.

К.Л. Лемешев даёт исчерпывающую филологическую интерпретацию записи Дарьи Сцепенской: «Несмотря на небольшой объем текста, можно заметить, как к концу меняется его манера: на смену нарративности, сближающей его с историческим анекдотом, приходит лиричность (что в целом, конечно же, производит впечатление осознанной и продуманной литературности). Действительно, яркая кульминация динамического повествования («Сперанский вдруг схватил перо и замарал подпись Ломоносова») разрешается в интонационной и смысловой каденции («чтобы она не служила поводом к не удовольствию двух товарищей-академиков, *которые назывались тогда – друзьями*») (курсив – К. Н. Лемешева)). Упоминание о дружеских отношениях, интонационное тире, создающее эмфатическую, смысловыделительную паузу перед последним словом, – все это придает концовке текста эмоциональную, стилистическую окраску. Возникает даже впечатление некоего намека на продолжение-антитезу: «...но *которые не сохранили своей дружбы (да и была ли она?)*» [2; с.34-35].

Конечно, трактат Коссена «О риторике духовной и светской» в библиотеке Сцепенского отнюдь не случаен. Семён Афанасьевич изучал этот предмет и в Воронежской, и в Александро-Невской семинариях. После окончания обучения, он возвращается в Воронежскую духовную семинарию, где с 1792г. становится учителем риторики и поэзии [4; с.144].

Спустя шесть лет, Сцепенский был возведён в сан протоиерея острогожского собора. Об этом периоде жизни Сцепенского А.В. Никитенко пишет: «В Острогожске Сцепинский скоро достиг первенствующей роли: он был сделан благочинным. Его осыпали почестями и наградами: он имел золотой наперсный крест, камилавку, набедренник и даже – редкое среди белого духовенства отличие – посох. Впоследствии он получил еще орден св. Анны.

#### **Духовный отец (благословение)**

Личность отца Симеона в контексте разговора о Никитенко примечательна ещё и тем, что кроме Сцепенского ни в «Повести», ни в своём дневнике, упоминая многих духовных лиц, с которыми был знаком, Никитенко не называет ни одного из них своим духовным отцом. Возможно, такового у Александра Васильевича и не было. Прямого указания на то, что отец Симеон являлся духовником юноши, автор «Повести» не делает. Однако, он поверяет священника в свои переживания и обращается к нему за благословением в один из самых непростых эпизодов своей жизни перед поездкой в Санкт-Петербург, сулившей тогда крепостному Никитенко желанную свободу. Никитенко одолевала сомнения: может ли он оставить свою семью, для которой был единственной опорой? Отец Семён убеждает Александра Васильевича «не сворачивать с пути», идти и не оглядываться назад. «Бог сохранит твою мать, как хранил ее, когда ты был так мал, что не мог заботиться о ней, а сам составлял предмет ее забот. Думать теперь о чем другом, кроме того, что зовет тебя вперед, было бы мало назвать ошибкою – преступлением» [3;117].

В этом решительном евангельском ответе (ср.: Мф. 10:37-42, 11:1) видится убежденность Сцепенского в наличии у человека своего пути, особого крестного предназначения. С этим эпизодом, на наш взгляд вполне созвучен факт из жизни самого Семёна Афанасьевича. Епископ Воронежский и Черкасский Антоний (в миру – Алексей Фёдорович Соколов) в 1815г. назначил отца Симеона на должность протоиерея в соборе города Новочеркасск. Однако, священник отказался от этого места. Как указано в его биографии: «прот. Сцепенский за лучшее счёл остаться в Острогожском соборе без места и терпеть житейские невзгоды, нежели отправляться в

Новочеркасск» [5;194]. Истинная причина отказа доподлинно неизвестна. Но, вспомним, что писал Никитенко о выпускнике Александро-Невской духовной семинарии: «его влекла обратно на родину любовь к ней, а может быть, и какие-нибудь другие юношеские стремления» [3;69]. Возможно, нежелание покидать родные места и стало поводом непослушания протоиерея епископу.

Епископ Антоний, разгневанный, по всей видимости, своеобразием Сцепенского, назначил его простым священником в Рождество-Богородицкую церковь Отрогужска, определив на место протоиерея своего брата Николая Соколова, частые жалобы на которого (об этом рассказывает и биография Сцепенского и Никитенко в «Повести») от духовенства и горожан заставили нового епископа Воронежского Епифания (в миру – Евдоким Саввич Канивецкий) вернуть Симеона Сцепенского на должность протоиерея с совмещением должностей благочинного и цензора проповедей [5;195,3;70]. Казалось бы, ситуация разрешилась наилучшим образом, но, как пишет Никитенко: «на самого Сцепенского нанесенное ему оскорбление произвело неизгладимое впечатление и губельно отразилось на его здоровье. Лет пятнадцать спустя, когда я был уже в Петербурге, ему, пожалуй, и вернули с избытком все, что перед тем отняли. Антоний умер, Николай был отрешен от должности благочинного, а Сцепенский в ней восстановлен. Но ни сил, ни здоровья ему уже не могли вернуть: он умер пять лет спустя, всего пятидесяти лет от роду» [3; 70]. В цитате Никитенко есть большая неточность относительно возраста, ушедшего из жизни Сцепенского. Судя по биографии протоиерея Симеона, он ушёл из жизни 26 апреля 1830 года, когда ему было уже за шестьдесят лет. Как видим из этой цитаты, Никитенко, уже живя в Санкт-Петербурге, продолжает получать сведения о «названном друге» (Ин 15, 15), сочувственным евангельским словом поддержавшем его и им, судя по всему, сердечно любимом. Происходило ли это в личной переписке с Сцепенским или через общих знакомых, пока, к сожалению, неизвестно.

\*\*\*

Реконструкция биографии острогужского протоиерея Симеона Сцепенского приближает исследователя к пониманию контекста становления христианского самосознания А.В. Никитенко. Дальнейшее изучение религиозной жизни профессора и цензора будет основано на материале дневника, в котором мы уже не найдём подробных эмоциональных описаний состояний автора во время религиозных таинств, однако его рефлексированная позиция, связанная с его сложившимся церковным опытом будет проявлена.

#### Литература

1. Библиотека М. В. Ломоносова: научное описание рукописей и печатных книг/ред. И.М. Беляева. – М.: Ломоносов, 2010. – 280с.
2. Лемешев К.Н. «Трактат Николая Коссена «DE ELOQUENTIA SCARA ET HUMANA» в издании 1626г. из музея М.В. Ломоносова (предварительные замечания)// Ломоносовские чтения в Кунсткамере. К 270-летию издания первого «Атласа Российского» (1745) и 250-летию со дня смерти М. В. Ломоносова (1765) / Под ред. Н. П. Копаневой, М. Ф. Хартанович. – СПб.: МАЭ РАН, 2016. – Вып. 2. – 323 с.
3. Никитенко А.В. «Моя повесть о самом себе и о том, чему свидетель в жизни был. Записки и дневник». Том 1. Санкт-Петербург, Типо-литогр. «Герольд», 1904г. – 629с.
4. Никольский П.В. История Воронежской духовной семинарии. Ч. 1-2. – Нов. изд., доп. – Воронеж: Образ, - 2011. - 565с.
5. Указатель храмовых празднеств в Воронежской епархии. Составитель архиепископ Димитрий (Самбикин) Воронеж: Тип. В. И. Исаева, 1884–1886. Вып. 3. 1885, с. 192-196

**Ольга Васильевна Маишева,**  
магистрант ФГАОУ ВО «ДВФУ»  
**Иван Валерьевич Мезенцев,**  
к. филос.н., доцент ФГАОУ ВО «ДВФУ»  
(Россия, г. Владивосток)

## **ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД НА ПОПУЛЯРНЫЕ МЕТОДИКИ ПСИХОТРЕНИНГА (НА ПРИМЕРЕ МЕТОДИКИ «ТУРБО-СУСЛИК»)**

В наши дни огромной популярностью пользуются различные психотренинги, направленные на личностное развитие. Некоторые из них не просто предлагают использование естественных психических механизмов. Обращение к определенным психологическим приемам здесь оказывается обусловленным некой оригинальной картиной мира, задающей ценностные ориентиры, а также включающей элементы эзотерических учений. В силу этого данные практики должны стать предметом анализа со стороны не только профессиональных психологов, но и специалистов в области религиоведения и теологии. В частности, нуждается в прояснении отношение к подобному рода практикам со стороны православного богословия, поскольку они затрагивают проблемы внутренней жизни человека. Поэтому актуальным является вопрос о том, насколько лежащие в их основе представления соответствуют христианскому мировоззрению. Между тем, систематический обзор и обстоятельная оценка указанных феноменов в православной богословской литературе пока отсутствует.

Одна из таких практик – система «Турбо-Суслик», автором которой является Дмитрий Лёушкин. Его сайт «Протоколы.Ру», распространяющий книгу о данной системе, зарегистрирован в 2008 г. [4]. Этот же год можно считать публичным рождением системы. История происхождения необычного названия следующая: после создания и проверки своей системы на себе Д. Лёушкин обратился на различные форумы с предложением испытать новую методику. Один из первых откликнувшихся назвал себя «сусликом для опытов». Название «суслики» закрепилось за всеми подопытными. Приставка «Турбо» появилась после того, как «суслики» стали рассказывать о эффекте, который дала им методика [2].

В начале книги автор предупреждает, что его техника не предназначена для исцеления от болезней, хотя эти исцеления могут произойти в процессе прохождения техник [3, с. 7]. Но, тем не менее, книга содержит предупреждение о запрете использования данных техник лицами, не достигшими 18-летнего возраста, страдающими опухолью мозга, эпилепсией, повышенным артериальным давлением и беременными. Кроме этого, автор слагает с себя всякую ответственность за прямые и косвенные последствия, которые могут случиться после прочтения его книги и использования его методики [3, с. 6]. Для освоения методики достаточно самостоятельной работы без руководителя. На сайте выложены бесплатные протоколы (программы для обработки «ментального мусора»), но в процессе чтения читателю предлагаются более совершенные платные «протоколы», если ему самому лень создавать собственные [3, с. 135]. Автор, по собственным словам, «не психолог ..., не психиатр, университетов не кончал», но вопросами «личностного развития», «духовности» занимался около 20 лет [3, с. 7].

Целью данной системы является избавление от лишнего ментального багажа, который, по мнению автора, мешает человеку жить. Результатом практики является переход к состоянию «Великого Пофига» и «спокойной жизни без глупых заморочек» [3, с. 121].

Достижение этого состояния включает в себя следующее. Во-первых, речь идет об освобождении от негативных воспоминаний. Во-вторых, предлагается практика «деполяризации ума» [3, с. 15], т.е. нейтрализации всех ментальных полярностей, например, «абсолютный – относительный, абстрактный – конкретный, ад – рай, альтруизм – эгоизм, белое – черное, блуд – целомудрие, Бог – дьявол, божественное – материальное, брать на себя ответственность – увиливать от ответственности, великодушный – непорядочный, вера – неверие» [3, с. 69]. По мнению автора, эти противопоставления мешают воспринимать мир единым и не дают свободно реагировать на него: «Полярности служат основой оценочности восприятия и разделения мира на части» [3, с. 29]. После нейтрализации полярностей, перечень которых приводится в книге, автор обещает уменьшение оценочности восприятия, появление понимания, что полярности являются иллюзиями [3, с. 30]. В-третьих, автор предлагает «опустошение ума» – освобождение своего мировоззрения от «всех без исключения убеждений, идей, верований, представлений о самих себе, о мире и его функционировании, о людях, и том, как нужно и не нужно жить, и так далее» [3, с. 7].

По словам автора, мозг человека напоминает бочку с нечистотами, поскольку заполнен часто неосознаваемым неприятием себя, людей, мира, комплексами и страхами, насажденными извне иррациональными верованиями и убеждениями [3, с. 31]. Личность обычного человека состоит из нескольких тысяч «субличностей», которые откололись в результате психических травм, к этому прибавляются разнообразные автоматические модели реагирования. Автор ставит цель превратить массу субличностей в одну цельную личность в течении нескольких месяцев [3, с.33]

С точки зрения автора, все подходы к работе с человеческим мозгом упрощенно сводятся к двум путям – перепрограммирование и депрограммирование. Метод «аффирмаций» и гипноза – это перепрограммирование. Автор проводит параллель между перепрограммированием и закрашиванием стены с облупившейся краской – в обоих случаях со временем маскировка пропадет.

Свой метод он относит к депрограммированию, которое, по его мнению, выгодно отличается от перепрограммирования, поскольку учит человека решать проблемы, а не прятать их [3, с. 22]. Работа по депрограммированию сознания совершается на уровне подсознания с помощью автоматических программ [3, с. 7]. На самом деле, по признанию самого автора, механизм действия до конца не ясен, но ему этот момент кажется неважным, главное, что это работает [3, с. 21].

Система основывается на использовании инструкций для подсознания (модулей-обработчиков), в которых находится алгоритм обработки ментального материала. Оригинальность методики заключается в том, что читатель получает обработчики сознания. В книге содержится инструкция для подсознания для каждого ментального обработчика (о них подробнее будет сказано ниже). Она зачитывается один раз вслух или про себя – для подсознания этого достаточно [3, с. 34]. В инструкции содержится ссылка на обработчик (невидимый глазу, но воспринимаемый подсознанием). Сам обработчик находится в подсознании у автора. Таким образом, подсознание читателя, соединяясь с подсознанием автора, получает программу-обработчик [3, с. 46]. В инструкции заложено правило, в соответствии с которым подсознание читателя регулярно раз в месяц будет подсоединяться к автору для получения обновлений [3, с. 54]. Кстати, сами программы защищены механизмом блокировки против нечестного пользователя [3, с. 52]. Система передачи данных из подсознания в подсознания автор объясняет тем, что человечество, на самом деле, – одно, и вся вселенная есть единое целое, а внешняя разобщенность иллюзорна [3, с. 49].

Охарактеризуем методики, именуемые автором «ментальными обработчиками». Прежде всего, это так называемый «слив». Эта нацеленная на нейтрализацию полярностей программа состоит в следующем: человек выбирает пару полярностей, например, «добро – зло», и повторяет вслух или про себя: «добро – зло – слив». Эту

фразу нужно повторять до десяти раз или до наступления зевания, после чего можно брать следующую пару полярностей. Результатом должно стать понимание того, что в реальности полярностей либо не существует вовсе, либо они, в сущности, одно и то же [3, с.55]. Автор приводит пример, когда человек пытается «слить» полярности «любовь и ненависть», но у него это не получается из-за того, что кто-то блокирует нейтрализацию. Вернее, блокирует не сам человек (или собака), а образ человека в сознании сливающего. В таком случае автор рекомендует работать по следующему алгоритму: определить мешающий объект, идентифицировать себя с ним, произвести слив полярностей от лица объекта, под конец произвести разидентификацию [3, с.52].

«Круговой процессинг» – это методика проработки ментального материала от лица другого человека или существа путем отождествления себя с ними. Автор утверждает, что, на самом деле работа идет не с конкретным объектом, а с «образом» объекта, который зафиксирован в нашем разуме [3, с.100]. Автор приводит из своей практики пример «кругового процессинга». В ходе «чистки от ментального мусора» его клиент выяснил, что в решении проблемы мешает его собака. Он отождествился с нею и проработал материал от ее лица. И выяснилось, что у собаки была претензия к пище, которой кормила ее его жена [3, с.101]. В этой связи возникает вопрос: если работа идет не с реальным объектом, а с ментальной моделью, то каким образом открываются обстоятельства, известные именно реальным объектам?

Автор рекомендует использовать обработчик «слив» для слияния со всеми, с кем приходится общаться, а также с теми, кто был в вашем круге общения, но уже умер: «Сливаясь с уже умершими любимыми людьми, вы поймете, что вы с ними на самом деле никогда не расставались, так как вы и они суть одно» [3, с.105]. «Слив» пригоден для работы с негативными чертами своего характера (что является негативной чертой характера, автор оставляет на усмотрение читателя), отрицательными эмоциональными состояниями и телесными заболеваниями. К примеру, при простуде рекомендуется ощутить «как можно более полно ту «штуку», которая вам мешает, постаравшись, как можно более точно, выделить ее – почувствовав ее цвет, размер, силу, возраст, массу, температуру, и так далее» [3, с.106] и совершить сливание к ней.

Сливаться можно со всем чем угодно, например, с модемом (или картой сети, с самим Интернетом) – при неполадках в работе Интернета. Также можно сливаться с автомобильной пробкой, сломанной машиной и так далее. Автор обещает, что во всех этих случаях неисправности исчезнут. На приеме у должностного лица слив с должностным лицом, документом и подписью обеспечивает получение необходимого. Даже сливание с уличными голубями может воздействовать на них так, что они всей стаей сядут на руки [3, с.101-106].

Обработчик «обработай это» используется при очистке от эмоций, убеждений, состояний, верований и от прочего ментального материала. Иногда так удается даже вылечить головную боль. К примеру, это может быть проблема «Меня бесит этот урод – обработай это» или «Я не способен на успех – обработай это», «Я ненавижу Васю – обработай это». И так повторяется до десяти раз или до зевка [3, с.57]. Одна из важных частей методики – это обработка перечня эмоциональных состояний. К негативным состояниям относятся Апатия, Горе, Страх, Вожделение, Злость и Гордыня, а к позитивным – Смелость, Принятие и Мир. В результате, человек избавляется от автоматического включения этих эмоций через удаление их корневых причин и получает большую свободу в эмоциональной сфере [3, с.63].

Ментальная программа «Кибер-живо» – это робот-обработчик, предназначенный для начальной чистки памяти от неприятных эпизодов прошлого. Он автоматически запускается в ночное время суток. После однократного прочтения инструкции, содержащей ссылку на программу, робот-обработчик запускается на 30 дней. Он подчистит эпизоды не только этой жизни, но и жизнью прошлых, а также и будущих.

Правда непонятно, почему такой уникальный робот, чистящий и прошлые и будущие жизни, предназначен только для чистки на начальных этапах [3, с.66].

Составление перечня негативных эпизодов прошлого необходимо и для освобождения от прошлого (все-таки робота-обработчика Кибер-Живо недостаточно!), и для получения обратно энергии, затраченной в эти моменты. Перечень составляется кратко, без эмоциональных описаний. Например, «отец побил в день рождения в 7 классе», «мать дала подзатыльник при всех на собрании» [3, с.90]. Потом эти эпизоды обрабатываются с помощью обработчиков «Чпок» и «Хоппо». «Чпок» удаляет заряд из эпизодов прошлого, который состоит из эмоций и картинок в памяти, ощущений в теле. Стоит обратить внимание на то, что если программа способна воздействовать на тело, значит, автор преуменьшает возможности своей методики, когда говорит, что его система работает только с человеческим мозгом. «Хоппо» – это более сложная программа, направленная на автоматическое прощение: «Она эмулирует древнюю гавайскую технику прощения под названием «Но'ороропо»» [3, с.92]. На практике эти обработчики используются следующим образом: например, существует проблема «бросила девушка». Все эпизоды с ней прорабатываются «чпоком», потом проводится прощение с помощью «хоппо», потом сливание с ней при помощи «Слива». При появлении последующих воспоминаний о бросившей девушке используется методика «обработай это» или «чпок». Хотя автор и предупреждает, что его методика не предназначена для лечения, при описании «чпока» он оговаривает возможность его использования для лечения соматических заболеваний. Таким образом, его методика может воздействовать на физическое тело [3, с.95].

Автор подчеркивает, что нельзя опускать обработку убеждений и верований, так как они играют в создании и сохранении проблем еще большую роль, чем травмирующие инциденты прошлого. Эти ментальные конструкторы определяют полностью всю жизнь человека вплоть до каждого события. [10, с.98]. Д. Леушкин предлагает примерить к своему новому мышлению разные картины мира, чтобы выработать нужную и полезную «текучесть» [3, с.99]. В процессе очистки старые самоидентификации начнут отваливаться, вплоть до состояния пустоты, когда человек не сможет сказать, чем он вообще является. Автор называет это приближением к своему «Истинному Я» [3, с.45].

Автор предупреждает, что избавление от «ментального мусора» может иметь побочный эффект, именуемый «маятником». Это может выражаться в некоем эмоциональном (например, злость, апатия, депрессия) или физическом состоянии (упадок сил, тошнота, обострение заболеваний). Это объясняется тем, что изменение в мировосприятии может дать «откат», то есть после некоторого продвижения вперед в пути от избавления себя от «ментального мусора», может произойти скачок назад [3, с.36]. Методика прорабатывания маятника состоит в следующем: приставить к груди два пальца и повторять «даже несмотря на то, что мне сейчас плохо и я чувствую, что все безнадежно, я целиком и полностью люблю, и принимаю себя, свое тело, свою личность, а также то, что мне сейчас плохо и все безнадежно» [3, с.41]. Но очистка сознания по платным протоколам дает существенно меньший эффект отката [3, с.43].

Теперь перейдем к анализу концепции «Турбо-суслик».

Прежде всего, книга «Турбо-Суслик...» отличается вульгарным стилем изложения. Автор считает допустимым сквернословие, а неприятие другими людьми его манеры выражения он относит к их недостаткам и рекомендует либо проработать свою излишнюю чувствительность с помощью соответствующих программ, либо не читать его книгу вообще [3, с. 142]. Видимо, несмотря на «очистку», моральный облик автора несколько не изменился, и возможно, даже деградировал, что уже наглядно показывает «эффективность» методики.

Автор утверждает, что его методика приводит к свободе. Для определения «свободы» он цитирует М. Сандора: «Свобода – способность по желанию занимать,



держат, изменять и покидать любую возможную точку зрения» [3, с.147]. На его взгляд, все убеждения человека навязаны ему извне, являются основной причиной ограничения его возможностей и подлежат обработке, как и всякий иной «ментальный мусор». Исключение допустимо только для убеждения «Я – существо с неограниченными возможностями» [3, с.148]. Автор методики признает реинкарнацию и единство вселенной и человечества [3, с. 66, 49]. Убеждение в существовании этих феноменов, как и в возможности передавать информации из подсознания в сознание характерно для эзотерических учений.

Хотя автор начинает с утверждения, что его методика предназначена для работы с человеческим мозгом, но, как мы показали выше, далее речь идет о том, что его техники способны активизировать и лечить соматические заболевания, воздействовать на сознание других людей, на механизмы и другие неживые объекты. Таким образом, автор косвенно признает, что его методика способна влиять на физический мир.

Следует отметить, что смысловым ядром движений, основанных на так называемом «позитивном мышлении», являются не позитивные «аффирмации», а «религиозное учение, согласно которому сам человек ...может сознательно и целенаправленно управлять ... обстоятельствами своей земной жизни, определенным образом формулируя свои слова и мысли» [5, с. 34]. Поэтому, хотя автор и критикует последователей «позитивного мышления» [3, с. 45], но, на самом деле, его техника в русле этого мышления.

Социальная активность, социальная справедливость, желание сделать мир лучше – все это автор относит к навязанным извне установкам, которые нуждаются в «проработке» [3, с. 133]. Автор обещает, что в какой-то момент появится ощущение, что все прежние верования являлись иллюзией, что каждая концепция является одновременно и истиной, и ложью, либо всего лишь одной из вероятностей [3, с. 98].

Автор не рекомендует заниматься его методикой глубоко верующим людям – после проработки системы все «иллюзии» исчезают [3, с. 6]. Логично предположить, что веру в Бога он также относит к иллюзиям. Уже одно это делает методику Д. Леушкина несовместимым с православным мировоззрением. Кстати, Бог, по мнению автора, как и понятия «смысл жизни» и «добро», являются ментальными конструктами [3, с. 131], то есть относятся к категории «ментального мусора».

Слияние полярностей по линии «Бог – дьявол» и признание их одним целым также противоречит православному учению, которое говорит о Боге как об источнике жизни, а о дьяволе как о человекоубийце от начала (Ин. 8: 44).

С православной точки зрения, призвание человека никак нельзя свести к обеспечению себе «спокойной жизни без заморочек». Церковь видит его в соединении с Богом (Деян. 17:26-27).

Желание стать «лучше» и «всех любить» автор рекомендует обрабатывать так же, как и любой ментальный мусор: «Просто позвольте себе быть такими, какие вы есть, вот и все» [3, с. 10]. Эта позиция вступает в противоречие с православной аскетикой, которая направлена на исцеление падшего человеческого естества [1]. Да, заповедь о любви к ближним трудна, но для этого и существует Церковь, чтобы давать нам Таинства, где «в соединении со Христом в Церкви, через таинства крещения и причащения Телу и Крови Его, мы получаем в дар Его Любовь, причащаемся Его любви, и она живет и любит в нас» [6].

Таким образом, теория и практика системы «Турбо-Суслик» находится в очевидном противоречии с основами христианского мировоззрения и православной аскетической практикой.

#### Литература

1. Аскетика // Азбука. Ру. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/asketika>
2. История возникновения названия «Турбо Суслик» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://yandex.ru/turbo?text=https%3A%2F%2Fwww.centri-crm.ru%2Fturbo-suslik%2Fistoriya-vozniknoveniya-nazvaniya-turbo-suslik.html>

3. Лёушкин Д. Турбо-Суслик. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://turbosuslik.org/Books/turbosuslik.pdf>
4. Протоколы.ру [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.protokoly.ru>
5. Розет Д. А. Богословие позитивного исповедания // Позитивное исповедание. Материалы научно-практического семинара. Санкт-Петербург, 24-25 февраля 2012 года. - СПб., 2012. - С. 33-41.
6. Шмеман А., протопресв. Новая заповедь о любви: Как полюбить тех, кого не любишь? // Правмир [Электронный ресурс]: <https://www.pravmir.ru/novaya-zapoved-o-lyubvi-kak-polyubit-teh-kogo-ne-lyubish>

**Алексей Геннадиевич Масалов,**  
к.филос.н., зав. отделом Научной библиотеки им. Н.Н. Страхова НИУ «БелГУ»  
(Россия, г. Белгород)

## **ЧЕЛОВЕК И ПОЗНАНИЕ В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ П.Д. ЮРКЕВИЧА**

Для русской религиозной философии XIX века характерно стремление к целостному познанию, которое должно опираться не только на интеллект, но и на эмоциональные, моральные, религиозные, эстетические и прочие стороны духовной жизни человека. Согласно И.В. Киреевскому, «в том-то и заключается главное отличие православного мышления, что оно ищет не отдельные понятия устроить сообразно требованиям веры, но самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня... Первое условие для такого возвышения разума заключается в том, чтобы он стремился собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия; чтобы он не признавал своей отвлеченной логической способности за единственный орган разумения истины... но чтобы постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума» [1, с. 318]. Таким образом, когда достижение истины требует собрать все способности личности в одно целое, вопрос о границах и методах познания становится, по сути, вопросом о границах и способах человеческого бытия.

Не самая видная, но значительная роль в раскрытии антропологических оснований познания в русской религиозно-философской традиции принадлежит П.Д. Юркевичу (1826-1874), профессору Киевской духовной академии и Московского университета. Взгляды философа сочетали элементы платоновского учения об идеях с признанием необходимой роли опыта в научном познании. За изменчивыми явлениями природы, доступными чувственному восприятию, П.Д. Юркевич пытался усмотреть вечную идею объекта, в которой мышление и бытие тождественны. Но «сердцем» его философского умонастроения, включая антропологические принципы, было христианское мирозерцание.

В работе «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия» (1860) мыслитель излагает философско-антропологическую концепцию сердца как основы физической, эмоциональной и умственной жизни личности.

На основе Священного Писания Ветхого и Нового Заветов П.Д. Юркевич рассматривает сердце как «средоточие всей телесной и духовной жизни человека, как существеннейший орган и ближайшее седалище всех сил, отправлений, движений, желаний, чувствований и мыслей... Сердце есть седалище всех познавательных действий души... мысли суть сердечные намерения...» [2]. Там же, - утверждает мыслитель, - сосредоточено все доброе и злое, что есть в душе, «все нравственные состояния человека» [2], определяющие его мысли, слова и поступки.

Таким образом, познание, эстетическое чувство и мораль не есть принадлежность одной только «головой», но целостного человеческого существа, средоточием духовной жизни которого П.Д. Юркевич считал «сердце» - единство способностей души.

От богословских доводов мыслитель считал возможным перейти к данным современной ему психологии в деле обоснования своих антропологических установок. П.Д. Юркевич утверждал, что «науки богословские особенно нуждаются в точных психологических наблюдениях и верных теориях душевной жизни» [3]. Богослов не должен игнорировать положений даже материалистической философии, «если он хочет успеха своему собственному делу» [3].

П.Д. Юркевич уделял существенное внимание выработке подлинно научных, непредвзятых оснований психологии. Мистицизм, с его иррационализмом и эмпиризм, отрицающий метафизику, представлялись ему крайностями, искажающими истинные положения науки о человеческом духе.

«Возможна ли эта наука, – вопрошает философ, – и существует ли она? В своем историческом ходе она представляет необозримое множество противоречащих теорий...» [3]. Примечательно, что обращаясь к вопросам психологи, особенно – к проблематике субъекта, приходится заимствовать понятия и методы из других наук. Происходит это от того, что предмет ее предстает взору исследователя «не в такой удобной и доступной форме, как предметы мира физического» [3].

Когда психолог пытается определить, что такое душа, то «здесь самый субъект (в логическом смысле - А.М.) не представляется как вещь, на которую можно указать, душа не открывается его наблюдению в готовом и неподвижном образе вещи... Но так же и в другом отношении, при вопросе о предикатах этого субъекта, психолог встречает затруднения, о которых ничего не знает естествоиспытатель. Душевная жизнь в своих явлениях представляется величиной так изменчивой, так текучей, что почти нельзя указать в ней двух моментов совершенно сходных» [3]. Мыслитель отмечает исключительную восприимчивость человеческого духа<sup>16</sup> ко всякому изменению «в безмерном мире Божиим».

П.Д. Юркевич констатирует тот факт, что психология долгое время строилась «на началах и идеях метафизических». Будь то идеализм или материализм во всех своих разновидностях, качество теории будет зависеть от качества этих идей и начал. Так материализм (например, атомизм) теорию, которую он принял для объяснения явлений внешнего опыта, «переносил и на явления опыта внутреннего» [3], так что факты, данные в *самом этом опыте*, зачастую не принимались в расчет. В то же время идеализм, по мнению мыслителя, «мало интересовался частными законами и формами человеческой душевной жизни... Он спрашивал: каким образом из общей идеи мира выходит разумность и необходимость тех явлений, совокупность которых мы называем душевной жизнью, как относятся эти явления к общему смыслу или к идеальному содержанию мира явлений?» [3]. Тем самым игнорировалось конкретное человеческое существование, данное в разностороннем опыте.

И все же, признавая значение и пользу эмпирической психологии и плодотворность индуктивного подхода в данной области исследований, П.Д. Юркевич полагал, что «психология, если она должна обнять все явления душевной жизни и отвечать на все вопросы, возникающие в духе» [3], едва ли сможет вслед за естествознанием полностью отрешиться от метафизических представлений о сущности мира. «Если бы человеческий дух имел такое же бытие для другого, - утверждает философ, - если бы он не знал о себе, о своем существовании, о своих состояниях и трудах, мы согласились бы признать психологическую задачу идеализма праздною и не естественною» [3]. Но в том-то и дело, что естественные науки, как полагал П.Д. Юркевич, подробно исследуя телесные реакции и состояния под воздействием внешних условий, ничего не могут нам сказать ни о субъективном восприятии внешних раздражителей, ни об индивидуальном отношении к ним. Поэтому «психология и требует признать только это феноменальное, или гносеологическое, различие, по

---

<sup>16</sup> В приведенном отрывке понятия «дух» и «душа» употреблены взаимозаменяемо.

которому ее предмет... не имеет ничего сходного и общего с предметами внешнего наблюдения. Только на этом предположении возможна точная наука о душе, т. е. о душе как определенном явлении, подлежащем нашему (интроспективному – А.М.) наблюдению» [3]. Вопросы о соотношении материальных и душевных феноменов принадлежат, по мнению мыслителя, к области метафизики «и равно не могут быть разрешены никакой частной наукой» [3].

То, что множество отдельных наблюдаемых явлений представляются нам как нечто целое (например, «материальные частицы, не имеющие между собою внутреннего единства и сочетающиеся по общим физическим законам»), «происходит от свойств зрителя, от свойств души, которая переводит каждое явление на свой язык и налагает на него синтетические формы, свойственные ее воззрению и пониманию» [3]. Чувства и опыты «говорят только о связи пространственной и временной, а не о внутренней и необходимой» [3]; последняя – предмет философского познания.

В выдающейся критической работе «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» (речь, произнесенная на торжественном собрании Московского ун-та, 12.01.1866) Юркевич сравнивает дух человеческий с художником, вопрошая, «какими основными убеждениями он руководствовался при построении той, или другой науки» [4, с. 2].

Он выделяет два возможных подхода в познании явлений: «Первый различает между предметами, как они даны в опыте, и предметами, как они даны в разуме; второй – между предметами, как они даны в нашем субъективном взгляде, и предметами, как они есть сами по себе или в самой натуре вещей. Первый находит возможным знание истины, второй – только знание общеегодное...» [4, с. 3].

Считая учение Канта об опыте выдающимся открытием «одной безусловной метафизической истины, а именно, что разум, перерабатывающий данные чувственности... может признавать и познавать только явления вещей» [4, с. 65], П.Д. Юркевич отвергал его скептицизм, отдавая предпочтение Платону в вопросах познания конечных истин. «Когда сознательная рефлексия, – пишет он, – подвергает критике эти явления вещей и ищет... того, что могло бы быть удержано чистым разумом как его предмет, то отсюда происходит познание самой сущности вещей» [4, с. 65]. Согласно Юркевичу, во-первых, нет опыта «который не мог бы... быть разложен на понятия»; во-вторых, «опыт дает познания, которых годность единственно зависит от строгости анализа. Уже эти два общеизвестных действия отбрасывают нас из области опыта в область разума...» [4, с. 4], и вообще, «всякая форма предметности и истины есть собственное дело души, руководящейся знанием сверхопытных идей ... [4, с. 8-9]. В идее знание совпадает с тем, знанием чего оно являются, поскольку «идея есть истинно сущее» [4, с. 24].

Мыслитель утверждал, что способность мыслить – значит образовать не следующие непосредственно из опыта понятия о вещах, значит обладать самосознанием, «которое есть сознание не только в актах души, но и об этих актах...» [3].

То, что человек сотворен по образу и подобию Божию, определяет предназначение и специфику его духовного бытия. Человеческому духу, как духу вообще, присущи начала, делающие возможным познание самой истины.

Для познания истины не достаточно рассудка и даже разума, способного подняться до осознания идей, категорий и своих собственных законов: «человеческий дух рождает действительное знание и действительную добродетель и вообще освобождается от призрачного существования только в той мере, в какой он проникнут стремлением к добру, так и всякая действительность оправдывается, безусловно, из того, что должно быть, или из идеи добра» [4, с. 28-29].

Истина, по мнению Юркевича, познается не только мышлением, но и «сердцем», так как ее обнаружение связано с религиозными и нравственными стремлениями

человека. Без любви невозможно богопознание: «Бог есть любовь» (1 Ин. 4: 7–8); без любви к истине не может быть ни философии, ни вообще науки. В области морали мыслитель признает первоочередное значение не рассудочных, но глубинных сердечных намерений человека: «в сердце зачинается и рождается решимость человека на те или другие поступки; в нём возникают многообразные преднамерения и желания; оно есть седалище воли» [2]. Свои тезисы П.Д. Юркевич основательно подкрепляет Св. Писанием.

В соответствии с христианской традицией, философ излагает соотношение «головой» и «сердца» следующим образом: «Христианские аскеты часто жаловались на медлительность разума в признании того, что непосредственно и прямо известно сердцу, и нередко называли ум человеческий чувственным и плотяным; и конечно, он может показаться таковым, если сравнить его посредственную (опосредствованную – А.М.) деятельность с теми непосредственными и внезапно возникающими откровениями истины, которые имеют место в нашем сердце. Этим, впрочем, не отрицается, что медлительное движение разума... отличается определенностью, правильностью и рассчитанностью, каких недостает слишком энергическим движениям сердца. Как жизнь без порядка, так и порядок без жизни равно несообразны с назначением человеческого духа. Тем не менее, если свет знания должен сделаться теплотою и жизнью духа, он должен проникнуть до сердца, где бы он мог войти в целостное настроение души» [2].

Из этих замечаний можно сделать следующие выводы: во-первых, «сердце может выражать, обнаруживать и понимать... такие душевные состояния, которые по своей нежности, преимущественной духовности и жизненности не поддаются отвлеченному знанию разума» [2] (частное, конкретное, связанное с психическим миром личности); во-вторых, «понятие и отчетливое знание разума, поскольку оно делается нашим душевным состоянием, а не остается отвлеченным образом внешних предметов, открывается или дает себя чувствовать и замечать не в голове, а в сердце; в эту глубину оно должно проникнуть, чтобы стать деятельною силою и двигателем нашей духовной жизни» [2]. Вклад П.Д. Юркевича в преодоление односторонности «отвлеченных начал» в русской философии получил дальнейшее развитие в философии Вл.С. Соловьева. В наследии мыслителя в полной мере нашли выражение такие черты национальной философии, как экзистенциальность, антропоцентризм, интерес к религии и стремление к мировоззренческой цельности, что выражается в тенденции к пониманию действительности не рассудком только, но и «сердцем» - единством умственных, эмоциональных и нравственных сил человека.

#### Литература

1. Киреевский И.В. Критика и эстетика / Сост., вступ. статья и примеч. Ю.В. Манна. – М.: Искусство, 1979. – 439 с.
2. Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия [Электронный ресурс] URL: <https://arminiantheology.wordpress.com/2010/08/26/siezvdz/> (дата обращения 25.04.2020).
3. Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе [Электронный ресурс] URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Pamfil\\_Yurkevich/iz-nauki-o-chelovecheskom-duhe/](https://azbyka.ru/otechnik/Pamfil_Yurkevich/iz-nauki-o-chelovecheskom-duhe/) (дата обращения 25.04.2020).
4. Юркевич П.Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта: (Речь, произнес. в торжеств. собр. Моск. ун-та, 12 янв. 1866 г.) / П. Юркевич. – М.: Унив. тип. (Катков и К°), 1866. – 72 с.

**Роман Владимирович Шилишпанов**  
доцент ИОНИМК НИУ «БелГУ»,  
**Кира Ивановна Мигулина**  
**Татьяна Семеновна Петрова**  
**Анастасия Валерьевна Маслакова**  
магистрант НИУ «БелГУ»  
(Россия, г. Белгород)

## **ОТРАЖЕНИЕ РЕЛИГИИ В ПЕДАГОГИЧЕСКИХ СИСТЕМАХ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

В отечественной истории религия и образование всегда были связаны между собой самым тесным образом. Русская культура первоначально выстраивалась по образцу культуры Византии. А для византийцев весь мир, по удачному выражению Сергея Аверинцева, был школой, и в первую очередь школой религиозной [1]. Религия и воспитание - это основные формы социально-культурной деятельности, оформляющей общественное воспроизводство, совершаемое институтами школы и церкви.

В русском обществе до модернизационных реформ XVIII века религиозность была абсолютной, поэтому часть задачи по приобщению человека к религиозной жизни решалась через взаимодействующие с церковью институты семьи и школы. Именно в церкви семья получала начальное религиозное образование и воспитание, в то время как «светской» школы в то время просто не существовало – все школы были церковными. В дореволюционной России существовали церковно-приходские школы, которые учреждались при церковных приходах, а также действовали училища и классические гимназии, в которых Закон Божий преподавался в качестве символического напоминания о том, что страна имеет православную веру и сохраняет христианскую традицию. Русское просвещение развивалось как духовно-религиозное, и основные педагогические представления в это время связывались с преобладанием веры над разумом.

Однако в условиях модернизационного периода и наступления «нового времени», начала XVIII – первой половины XIX века, школа начала оппонировать церкви. Оба этих института стали конфликтовать между собой в вопросах веры и разума, науки и религии. Утверждение «светскости» привнесло в интеллектуальное пространство отечественной педагогики представления о личности человека, поставив вопрос о «философии сердца» - не столько в религиозном плане, сколько в свете общекультурного развития человека. Педагог и философ того времени, Г.С. Сковорода обращал особое внимание на то, что главное в человеке не внешние его проявления, его телесные и умственные способности, а глубинная, иногда прикрываемая красивыми социальными масками, суть естества. «Человек зрит на лице, а Бог зрит на сердце», – писал в своих трудах философ [5]. Либеральные настроения XIX века стимулировали разработку понятия свободы в воспитательном процессе и углубили представления об индивидуализации обучения и воспитания, превращение обучаемого из объекта в субъект педагогики. И это созвучно К.Д. Ушинскому, который считал, что преподавание религии не является задачей школы: «школа не проповедница религии; но настоящая прогрессивная школа менее всего противоречит частным принципам православной религии, имеющей историческое основание и обращающейся, прежде всего, к чувству человека» [7]. Развитие просвещения, распространение рационализма и нарастание демократических настроений в общественной среде вели к активному поиску внецерковных идей, изучению философии, и как следствие, способствовали развитию педагогики в этом направлении. В этот период Л.Н.Толстой разработал и придерживался концепции «свободного воспитания», философии и педагогики

«ненасилия», основанные на христианской этике [6]. В Новое время выработалось понимание религии как «уходящей реальности», и на ее место утвердилась концепция отечественной педагогики, которая заключалась в актуализации традиционных ценностей и в необходимости преломления научных знаний через православную картину мира.

Такая позиция укрепилась и в «новейшее время», где с одной стороны, атеизм был официальной государственной идеологией, и после революции 1917 года школа, как институт, лишившись связи с церковью, стала черпать идеи и принципы из наук и революционно-просвещенческих воззрений. А с другой стороны, на фоне массового разрушения церковью стали особо значимы философские, философско-религиозные и педагогические исследования отечественных мыслителей в эмиграции, «русского зарубежья». Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, В.В. Зеньковский рассматривали традиционную для России образовательно-воспитательную систему в ее первоначальном, истинно христианском смысле, но в свете новейших достижений философии, психологии и педагогики. В своих размышлениях, в свете происходящих в стране изменений, И.А. Ильин обращал внимание на факт упадка культуры в стране, причину которой он видел в упадке духовности общества: «Культура без сердца есть не культура, а дурная цивилизация, создающая гибельную технику и унижительную, мучительную жизнь» [3]. В период СССР советская власть полностью отвергла традиционную систему ценностей православной культуры, на которой основывалась и вся православная педагогика. В ситуации господства атеистической доктрины большие надежды в воспитании возлагались на педагогику и систему образования на фоне полного отрицания традиций религиозной педагогики, которая рассматривалась в советской науке как историческое явление, которое лишено будущего.

После распада СССР в период 1991-2000-х годов в России вновь стали появляться православные школы и гимназии, священники стали посещать и некоторые государственные «светские» школы. Современный период характеризуется условиями демократизации и гуманизации общества, возвращением утраченных традиций, нарастанием интереса к религии и духовно-нравственному воспитанию, к истокам христианской культуры и православной веры. В то же время в нашей стране произошел мировой оккультный поворот к возрождению языческой культуры, всевозможных форм язычества, мистических традиций древности, которые, перемешиваясь с новейшим оккультизмом и миром виртуальности, образовали и новые направления в педагогике. Появляются новые педагогические системы и методики преподавания, образовавшиеся в среде новых религиозных объединений, нахлынувших в то время «извне».

В августе 2009 года президентом РФ Д. А. Медведевым был введен в учебный процесс общеобразовательных школ, сначала в виде экспериментального, курс «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ). С 1 сентября 2012 года курс «Основы религиозных культур и светской этики» вводился по всей стране в качестве обязательного во всех четырех классах начальной школы. До начала введения ОРКСЭ многим людям вопрос о религии в школе представлялся как альтернатива: интеллектуальная история или Закон Божий. Православные педагоги и священники считали, что Закон Божий предпочтительнее, ибо он спасет детей от разлагающего влияния современной массовой культуры. Странники другого мнения указывали на недопустимость конфессионализации школы и выступали за преподавание только исторического курса в старших классах. Безусловно, важным фактором воспитания молодёжи в коммуникативной многонациональной культуре, развитие социальной сплоченности, межрелигиозного и межкультурного диалога может быть преподавание в старшей школе истории и культуры мировых религий с необходимым углубленным изучением религий народов России. Условия, в которых живет нынешняя школа,

формируют новые воззрения, требующие сохранения самобытности отдельных национальных культур.

На современном этапе представители русской православной церкви размышляют о путях актуализации православной педагогики в современной России. Русская православная церковь (РПЦ) ставит, прежде всего, задачи тесной взаимосвязи процесса обучения и воспитания. Приоритетной является задача воцерковления подрастающего поколения. Речь идет о том, чтобы учить молодёжь не только жить, но и мыслить по-христиански, обращаться за руководством не только к науке, но прежде всего к учению церкви. По мнению Патриарха Кирилла, основными инструментами воспитания остаются семья, школа и церковь, которые должны тесно взаимодействовать друг с другом и действовать сообща [4]. Иегумен Георгий (Шестун) считает, что целесообразно очень тщательно осмыслить и внимательно изучить традиции религиозного воспитания в России вплоть до конца XIX века. По мнению иегумена, необходимо преодолеть противоречия в православном воспитании, возникающие при сотрудничестве школы, семьи и церкви, в таких вопросах как: христианское понимание вечности жизни и образовательного обеспечения земного этапа такой жизни, отчуждение семьи и общества в целом от школьного образовательного процесса и др. [2].

Проблема религиозного обучения и воспитания подрастающего поколения остается актуальной на сегодняшний день. В настоящее время в стране наблюдается процесс включения в общеобразовательную среду религиозной, в частности, православной педагогики, реализации ее некоторых принципов, созвучных новой гуманистически ориентированной образовательной парадигме. Многонациональную российскую культуру можно будет сохранить, способствуя тесному взаимодействию представителей различных ее сегментов. Новая стратегия ОРКСЭ, то есть объяснения, что такое религия, - лишь начальная часть большой общеобразовательной программы. Религия не может присутствовать в современной российской школе как практика, но знание о религиозных потребностях и религиозной практике человечества сможет научить детей внимательно и уважительно относиться к религии, уважать верующих людей и в конечном итоге вывести институты из того сложного положения, в котором они оказались в процессе модернизационного скачка России.

#### Литература

1. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М: 1977.
2. Иегумен Георгий (Шестун). Православная педагогика. М: ПРО-ПРЕСС, 2010.
3. Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. М: Русская книга, 1993.
4. Патриарх Кирилл [Электронный ресурс] URL. <http://www.patriarchia.ru/db/text/934483.html> (дата обращения: 30.04.2020)
5. Сковорода Г.С. Повне зібрання творів: у 2-х т. К: Наукова думка, 1973.
6. Толстой Л.Н. Педагогические сочинения. М: Педагогика, 1989.
7. Ушинский К.Д. Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии. Л.: Академия Педагогических Наук РСФСР, 1950.

**Дмитрий Игоревич Михайлов**  
ассистент, НИУ «БелГУ»

**Виктория Игоревна Осьмакова**  
старший преподаватель, НИУ «БелГУ»  
(Россия, г. Белгород)

## **К ВОПРОСУ О РЕЦЕПЦИИ ДОРЕВОЛЮЦИОННОГО ОПЫТА ПРЕОДОЛЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ДЕСТРУКЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

Человечество на протяжении многих веков стремилось перенимать опыт прошлого. Этот процесс получил название «рецепция». Само слово имеет латинские корни и подразумевает «восприятие», «перенимание» [1]. Также, рецепция также имеет широкий спектр применений в гуманитарной области науки, где этот термин



обозначает «усвоение и приспособление данным обществом социологических и культурных форм, возникших в другой общественной среде» [2].

В философию рассматриваемый термин, по мнению В.Л. Махлина [3], был введён в XX в., в работе Г. Блюменберга, посвящённой переходу от античной философии к христианству, и превращению античной философии в позднеантичную теологию. Кроме того, рецепция отображается в арабоязычной философии, которая переняла философию античного периода. В качестве примеров рецепции также представляется возможным упомянуть перенимание философии И. Канта, А. Шопенгауэра, Ф. Шеллинга западным и российским философским сообществом.

В свою очередь, в качестве метода рецепцию представляется возможным выделить в процессе осмысления религиозных процессов. Так, исследования М. Вебера [4], Э. Трёльча [5], Х.Р. Нибура [6] легли в основу рассмотрения западных и отечественных государственно-конфессиональных отношений. В частности их труды были посвящены не только общему положению религии в государстве, но и религиозной деструкции, которая развивалась внутри западного общества. Также, они описывали методы её исследования, которые были использованы внутри отечественного рассмотрения схожей проблемы.

Помимо этого стоит отметить, что на территории нашего государства существовали подобные механизмы, возникшие ещё в середине XVIII в. Так, среди первых работ осмысления религиозных процессов в России представляется возможным выделить труд Д.С. Аничкова [7], который одним из первых затронул вопросы религии. Рецепция этого философского трактата стала основой для дальнейшего изучения религиозной деструкции в дореволюционное время.

Последующее изучение религиозной деструкции также опиралось на метод рецепции. По сути, начало рецепции опыта изучения религиозного разномыслия было положено ещё в XVI в., благодаря работе И. Волоцкого [8]. В дальнейшем этот опыт был использован в середине XIX в., в процессе формирования государственно-конфессиональных отношений. Так, государственно-конфессиональные отношения строились на рецепции опыта предыдущих столетий. Например, в середине XVII в., был использован опыт осмысления отношений государства и религиозной деструкции в XVI в. Также, в середине XIX в., был использован опыт XVII в. Подобная ситуация складывалась и в отечественном законодательстве, которое опиралось на рецепцию мир преодоления религиозной деструкции, возникших их ещё в XI в.

Современное осмысление религиозных процессов, происходящих на территории нашей страны в конце XX в., в основном, реципировалось из опыта советского и постсоветского периода. Помимо этого осмысление религиозных процессов также получило частичную рецепцию дореволюционного периода, что привело к сохранению традиционной религии на территории России и отделило её от государственной власти. Несмотря на это, влияние традиционной религии на формирование духовно-нравственного воспитания через рецепцию этого опыта вновь стало актуальным.

Кроме того, на данный момент времени современные меры преодоления религиозной деструкции в нашей стране получили рецепцию из западного религиозно-философского опыта XX в., в то время как отечественный дореволюционный опыт имел более глубокий уровень познания в данной сфере с учётом культурных особенностей. Поэтому на данный момент времени существует необходимость в рецепции именно отечественного опыта, который бы учитывал эффективность аналогичных дореволюционных мер в современных условиях. Например, такой опыт отражён в работах таких авторов, как И. Липранди [9], Ю. Юзова [10], В.Д. Бонч-Бруевича [11].

Сами меры были представлены с позиции светской и конфессиональной власти дореволюционной России. Среди них в рамках государственно-конфессиональных отношений изначально существовали радикальные способы преодоления религиозной

деструкции, рецепция которых на данный момент времени невозможна. С другой стороны, внутри конфессиональных мер многие из них либо сохранились, либо получили частичную рецепцию. Отдельно стоит отметить, что на данный момент времени в большей степени отражены светские меры. На наш взгляд, наиболее удачными для рецепции дореволюционными методами преодоления религиозной деструкции являются: укрепление законодательной и информационной базы в этом вопросе, развитие методологии изучения этого явления, воздействие через духовно-нравственное воспитание. Такие методы отражены в трудах А.С. Пругавина [12], А.А. Введенского [13], Д.И. Боголюбова [14].

Исходя из этого, представляется возможным сделать вывод, что современное отечественное состояние государственно-конфессиональных отношений нуждается в рецепции именно отечественного опыта, который формировался на протяжении многих столетий, постоянно опираясь на социологические и культурные формы, возникавшие в отечественной общественной среде в разные эпохи с учётом менталитета социума.

#### Литература

1. Полный словарь иностранных слов, вошедших в употребление в русском языке / Составитель: Попов. Москва. - 1907. [Электронный ресурс]. - URL: <http://rus-yaz.niv.ru/doc/foreign-words-popov/fc/slovar-208.htm#zag-1230> (дата доступа 05.06.2020).
2. Толковый словарь русского языка. Под ред. Д.Н. Ушакова. – Москва. - Гос. ин-т «Сов. энцикл.»; ОГИЗ; Гос. изд-во иностр. и нац. слов. - 1935-1940. [Электронный ресурс]. - URL: [https://biblioclub.ru/?page=dict&dict\\_id=117](https://biblioclub.ru/?page=dict&dict_id=117) (дата доступа 05.06.2020).
3. Махлин В.Л. Что такое «рецепция» (к истории понятия). - 2016. [Электронный ресурс]. - URL: [https://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/bogoslov/SocRelig/\\_Intro.php](https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/SocRelig/_Intro.php) (дата доступа 05.06.2020).
4. Вебер М. Избранные произведения. - Пер. с нем. // Сост., общ. ред. и послесл. М.И. Левина, А.Ф. Филиппов; Предисл. П.П. Гайдено. – Москва: Прогресс. - 1990. - 808 с.
5. Трёльч Э. Церковь и секта / Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии // Сост. Гараджа В.И., Руткевич Е.Д. - Москва: Аспект Пресс. - 1996. [Электронный ресурс]. - URL: [https://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/bogoslov/SocRelig/\\_Intro.php](https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/SocRelig/_Intro.php) (дата доступа 05.06.2020).
6. Нибуэр Х.Р. Социальные истоки деноминационализма // Niebuhr H.R. The social sources of denominationalism. - N.J. - 1929. - 316 с.
7. Аничиков Д.С. Разсуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания. - Москва. - 1769. - 144 с.
8. Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель или Обличение Ереси Жидовствующих. - Казань: типо-литография Императорского Университета. - 1896. - 551 с.
9. Липранди И.П. Краткое обозрение существующих в России расколов, ересей и сект, как в религиозном, так и в политическом их значении. - Лейпциг: издательство: Э.Л. Каспровича. - 1883. - 83 с.
10. Юзов Ю. (Каблиц И.И.). Русские диссиденты: староверы и духовные христиане. - СПб.: издательство: тип. (б.) А.М. Котомина. - 1881. - 180 с.
11. Бонч-Бруевич В.Д. Старообрядчество и самодержавие // Жизнь. - 1902. - С. 3, 294 - 307.
12. Пругавин А.С. Раскол и сектантство в русской народной жизни. - Москва: Тип. И.Д. Сыгина. - 1905. - 94 с.
13. Введенский А.П., прот. Действующие законоположения касательно старообрядцев и сектантов. - Одесса, тип.: Одесских Новостей. - 1912. - 197 с.
14. Боголюбов Д.И. Православный противосектантский катехизис. - СПб.: типо-литография М.П. Фроловой. - 1904. - 59 с.

**Сергей Геннадиевич Монтус**  
Магистрант БПДС (с м/н)  
(Россия, Белгород)

### **КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ ПАТРИАРХ МЕЛЕТИЙ И НОВЫЙ СМЫСЛ ТИТУЛА «ВСЕЛЕНИСКИЙ»**

В течение последнего тысячелетия в истории Константинопольской патриархии, некогда величественная кафедра постепенно угасает. Под гнетом иноверцев с юго-востока паства сокращается, а с ней и площадь юрисдикции патриарха. В начале XX века случился новый виток в этом процессе. После поражения Османской империи в Первой мировой войне, Стамбул был занят войсками Антанты и греки, во главе с иерархией Константинопольского патриархата воспользовались ситуацией защиты и различными способами стали демонстрировать непризнание турецкой власти [3, с.82]. В скором времени эти действия приведут к большим репрессиям со стороны турецкой

власти. Большая часть греков была депортирована. Турецкие власти стали предпринимать попытки переноса Константинопольской кафедры из Стамбула за пределы Турции. Только вмешательство и поддержка некоторых европейских держав не позволили туркам сделать это. Но процесс сокращения юрисдикционного влияния шёл полным ходом.

Нужно было что-то делать и решение было найдено. Константинопольские патриархи всегда использовали Русскую православную церковь в своих политических интересах.

После Революции в России 1917 года был собран Поместный собор, одним из решений которого было восстановление патриаршества в России. Это событие через представителя в Москве 21 ноября Константинопольский Патриарх приветствовал в своем послании новоизбранного на патриарший престол Тихона (Белавина) [5, с.324], чем в свою очередь высказывал прямую поддержку и признание каноничным Московского патриарха.

В мае 1918 года святейший патриарх Тихон отправляет Константинопольскому патриарху Герману V послание, в котором сообщает о начавшемся на русскую церковь гонении со стороны власти [5, с.130-133]. Буквально через полгода, константинопольский патриарх как бы пользуется опальным положением русской церкви, не спрашивая согласия канонической иерархии православной церкви (относящейся к русской церкви) в Северной Америке, отправляет туда своего представителя. В задачи представителя входило объединение греческих приходов, находящихся в Северной Америке в юрисдикции Элладской Православной Церкви [8, с.21].

В декабре 1921 года на патриарший престол в Константинополе был избран Мелетий (Метаксакис) [8, с.30]. Он был не только активный сторонник антитурецкой политики, но и сторонник расширения канонического влияния Вселенского патриархата по всему миру, путём присоединения православных приходов других церквей. Используя сложное положение Русской православной церкви, в 1921 году он, без согласия на то канонической иерархии начал процесс отделения православных приходов (по национальному признаку) и состава Североамериканской русской епархии. Из них образовал епархии церквей своих национальностей. Таким образом, константинопольский патриарх демонстрировал неуважение не просто к канонам церкви в пользу своих политических интересов, а в том числе пренебрежение к Московскому патриарху.

В начале 1923 года турецкое правительство на Лозанской международной конференции обратилось с просьбой перевести Константинопольского патриарха за пределы Турции, по причине враждебного отношения к правительству Турции. Вопрос был рассмотрен и, под влиянием Великобритании, США и Франции принято решение патриархию оставить в Стамбуле, но с лишением ее какой-либо политической власти [6, с.101]. В этот же день, в защиту Константинопольского патриарха стал Синод русских архиереев за границей. Они обратились с официальным прошением в защиту Вселенского патриарха [7, с.1-2].

Не смотря на такие дружественные акты со стороны русской православной церкви, патриарх Мелетий IV продолжил свою антиканоническую экспансию на территорию Русской православной церкви. В нарушение канонов, 6 июня 1923 года Константинопольский патриарх принял в свою юрисдикцию Финляндскую Православную церковь [3, с.101]. В это же время патриарх Мелетий IV в своих обращениях начал склонять управляющего приходами Русской православной церкви в Западной Европе митрополита Евлогия (Георгиевского) вместе с клиром перейти в юрисдикцию Константинопольского Патриархата. Это предложение было отклонено. 7 июля 1923 года, так же вопреки канонам, патриарх Мелетий IV издал Томос о принятии Эстонской православной церкви в юрисдикцию Константинопольского

патриархата [7, с.102]. Митрополит Антоний (Храповицкий) в письме от 24 августа 1923 года патриарху Московскому Тихону сообщал, что Константинопольский патриарх делает попытки подчинить своей юрисдикции и другие епархии и приходы Русской православной церкви, находящиеся за пределами СССР [2].

В мае 1923 года в Константинополе открылись заседания инициированный патриархом Мелетием IV и им же названный «Всеpravославный Конгресс». На повестке стояли вопросы очень схожие с нововведениями обновленцев, по этой причине, иерархи многих его церквей бойкотировали. Несмотря на это от Русской православной церкви, в конгрессе участвовал архиепископ Анастасий (Грибановский). Целью его участия было привлечь внимание иерархов православных церквей, в особенности Константинопольского патриарха к гонениям на православие в СССР.

Определения собора были довольно скандальны, так как во многом они противоречили действующим канонам церкви. Патриарх Мелетий их пытался утвердить, давая своим авторитетом и обосновывая это возникшей необходимостью в виду происходящих в мире перемен. В итоге, многие положения были приняты. Один из делегатов от Русской православной церкви архиепископ Александр (Немоловский), участвовавший в заседаниях собора, поставил свою подпись под всеми определениями несмотря на то, что во время заседаний против некоторых возражал. Исследователи эту непоследовательность объясняют попыткой пойти на уступки Константинопольскому патриарху в надежде, что и он пойдёт на уступки в вопросе объявления постановления Второго обновленческого собора недействительными, а так же от отказа на претензии подчинения своей юрисдикции русской православной диаспоре за рубежом. Патриарх Мелетий не оценил этой уступки. Он, или не замечал уступок, или следовал путём папизма. Буквально уже на девятом заседании, он поставил на обсуждение вопрос о юрисдикции православных диаспор за пределами стран поместных церквей. Он, в искажённом понимании толковал 28-е правило IV Вселенского собора, чем пытался обосновать каноничность юрисдикционных претензий на все православных приходы и епархии, находящихся за границами государств Поместных церквей. Владыка Александр, являясь управляющим русской Северо-Американской епархией Русской церкви, обосновано возражал на натянутые доводы вселенского патриарха. Именно аргументированные возражения. Архиепископа Александра (Немоловского) стала причиной отклонения конгрессом предложения патриархом Мелетием IV подчинить юрисдикции вселенского патриарха все зарубежные православные диаспоры [6, с.14].

После освобождения из под ареста патриарха Тихона стал вопрос о возвращении из юрисдикции Константинопольского патриарха Финской православной церкви, в виду того, что условиями передачи был временный переход на период нахождения патриарха Тихона под арестом. Фанар это проигнорировал, а из Финляндского церковного управления пришёл ответ, что отделение было окончательным [8, с.76]. За три дня до своей кончины, Григорий VII, без каких-либо договорённостей с патриархом Тихоном, как того требуют каноны, подписал Томос о даровании автокефалии Польской православной церкви. Патриарх Тихон пытался это оспорить, но эту ситуацию никак не изменило. Эта ситуация очередной раз показала лживость в политике Фанара.

В последующие десятилетия патриархи Константинопольские продолжили политику экспансии с целью расширения своей юрисдикции за счет национальных православных диаспор в других странах.

Продолжение этого процесса можно наблюдать и в наше время, когда приходы Русской православной церкви в Европе переходят в юрисдикцию Константинополя. Ярким примером этой же политики является антиканоничное дарование Томоса Украинской православной церкви, причём, при его подписании, Вселенский патриарх перевёл все приходы, относящиеся к украинской диаспоре под свою юрисдикцию.

Таким, образом, можно сделать вывод, что уже около ста лет, Константинопольская кафедра ведет планомерную политику экспансии на приходы Православных диаспор, находящихся за пределами их стран. Этим, они пытаются восполнить естественное убывание своей паствы. Каноничных оснований на это нет. Но, основателем учения, что титул «Вселенский» подразумевает распространение юрисдикционных прав Константинопольского патриарха по всему миру, является патриарх Мелетий. Причем, исходя из этого учения, все остальные поместные церкви имеют права только в рамках границ своих государств. Хотя это учение не закреплено постановлениями соборов, оно влияло и продолжает влиять на внутри церковные политические процессы.

#### Литература

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917-1943/Сост. М.Е.Губонин. М.,1994.
2. ГАРФ, ф. 6343, оп.1,д.4,л. 177-186.
3. Мосс, В. Православная церковь на перепутье (1917-1999). СПб., 2001.
4. Обращение к Президенту Лозанской конференции // Церковные ведомости. 1923. № 1-2.
5. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917-1943/Сост. М.Е.Губонин. М.,1994.
6. Слесарев, А.В. Участие архиереев Русской Православной Церкви Заграницей в работе Всеправославного конгресса 1923 г.
7. Утренняя заря. 1938 г. № 12.
8. Шкаровский, М.В. Константинопольская и Русская Церкви в период великих потрясений (1910-е – 1950-е гг.). – М.: Издательский дом «Познание», 2019.

**Игорь Олегович Морозов**

аспирант кафедры философии и теологии

Науч. руководитель - доцент, доктор философских наук **Павел Анатольевич Ольхов**

(НИУ «БелГУ», РФ, г. Белгород)

### МУЖЕСТВО КАК ВОИНСКАЯ ДОБЛЕСТЬ ХРИСТИАНИНА (К ИСТОРИЧЕСКИМ СМЫСЛАМ ПСАЛТИРИ)

Христианская аскеза, или подвижничество, «есть ревность и сила пребывать в деятельном, путем подвигов (постничества, девства, отшельничества и других), общении с Богом, по вере в Господа нашего Иисуса Христа, при помощи благодати Божией, для обретения истинно христианской настроенности как залога к участию в Царствии Небесном» – такое определение дает нам православная энциклопедия[6].

Иными словами, аскеза – это подвиг приобретения праведности в глазах Божиих, благочестия, которое возводит от земли на небо, это подвиги непрестанной молитвы, поста, безбрачия и иные атрибуты монашеской жизни, помогающие человеку приобрести то самое благочестивое настроение, благодаря которому мы становимся «един дух с Господом» (1 Кор. 6:17).

Аскеза является инструментом к достижению главной цели христианской жизни – обожению. Учение об обожении мы узнаем из слов Спасителя: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:21). Учение, получившее особое развитие в трудах таких святых Отцов, как Григорий Палама, Максим Грек, но более развернуто, было воспринято исихастской традицией, к примеру, в «Лестнице» преподобного Иоанна Лествичника. Вопрос обожения не был не замечен и богословами последнего времени.

Владимир Николаевич Лосский об обожении пишет следующее: «С точки зрения нашего падшего состояния цель Божественного домостроительства называется спасением, искуплением. Это негативный аспект конечной цели, рассматриваемой по отношению к нашему греху. С точки же зрения конечного призвания человека она называется обожением. Это положительное определение той же тайны, которая должна

совершаться в каждой человеческой личности в Церкви и полностью раскрыться в будущем веке, когда, соединив все во Христе, Бог станет всем во всем» [5].

Искушение и спасение, по мнению В.Н. Лосского, относится к греховному состоянию, но предназначением человека является причастие естества Божественного: «Так как Божественная сила Его даровала нам все для жизни и благочестия чрез познание Призвавшего нас по Его собственной славе и совершенству, ими она даровала нам многоценные и величайшие обещания, чтобы чрез них вы стали участниками Божественного естества, убегая от растления похотью, которое в мире» (2-е Петра 1, 3-4).

Ядром аскетической практики является убежание от растления похотью и приобретение целомудрия. Приобретение целомудрия связано с покаянием, то есть изменением ума, по словам св. Иоанна Лествичника: «Покаяние есть возобновление крещения. Покаяние есть очищение совести. Покаяние есть завет с Богом об исправлении жизни. Покаяние есть примирение с Господом через совершение благих дел, противных прежним грехам. Покаяние есть помысел самоосуждения... Покаяние есть дочь надежды и отвержение отчаяния» [3].

Изменение ума является тем основанием, на котором возможно начало подвига очищения, подвига аскезы, как писал прп. Исихий Синайский: «Наука наук и искусство искусств есть умение управляться с помыслами» [4]. Управление помыслами предполагает внимание к себе, к своей духовной и душевной настроенности, к мужеству выстоять испытания. Но все это не есть совершенство, без главного компонента христианства – без Любви. Любви не как психологического фактора в человеческих взаимоотношениях, а Любви истинной, по словам апостола Иоанна Богослова: «Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев» (1-е Ин. 3, 16) и «любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1-е Ин. 4, 7–8).

Следует отметить, что все упражнения в аскезе, молитве, посте, милостыне, самопокаяние и безбрачие устремлены к созиданию настоящей личности, личности, способной любить и идти на мужественный подвиг ради своей любви, для уподобления высшей Любви – Богу.

Призыв к подвигу произносится Христом в Евангелии от Матфея: «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною, ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Мф. 16, 24-25); и у апостола Иоанна Богослова: «Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Ин. 12, 25); «Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир» (Ин. 15. 18-19). С самых первых времен христианство позиционирует себя как аскетически направленная религия, в составе которой неотъемлемой частью присутствует аскеза, подвиг, волевая компонента по преодолению падшего естества. Признание человека духовно-телесным существом, в котором телесность, или же плоть, немощна и всегда рождает необходимость обуздания ее.

Однако может показаться, что аскеза является уделом лишь небольшого числа людей, а именно монахов, но это не так, ведь каждый христианин для настоящей христианской жизни обязан вести борьбу со своими страстями. Аскеза – это воспитание воли и духа человека. В I веке нашей эры Филон Александрийский приближается к этому в своих рассуждениях по существу аскезы, утверждая, что «аскеза является необходимым условием по пути мистического гнозиса, пути к созерцательному познанию Бога и также необходима борьба со всем чувственно-материальным миром» [8].

Мысль об аскетизме развивалась и в Александрийском богословии во II – III веках, и его основными инструментами являются молитва и преодоление страстных желаний и влечений. Возникновение монашества в некотором роде поставило аскетизм и подвиг в прерогативу монашеского делания, но это не так. Если рассматривать подвиг не как некое действие, а как установку, направленность и путь, то это заблуждение рассеивается само собой, сфера подвига и сфера монашества не тождественны. Внешнее монашеское утверждение является лишь благоприятными условиями, и институт монашества не гарантирует духовного преуспеяния автоматически, исключая человеческую волю, направленную на борьбу со страстями, и внутреннюю целостность, воздержание и самоотречение.

Аскеза рождается естественно при условии правильного осознания своего существования. Ведь известно, что человек находится в плену страстей, которые безжалостно и всеохватывающе подчиняют человека себе. Подчиняя ум, душу и тело грех делает человека несвободным. Приобретение свободы естественно вытекает из отказа от страстей и совершения грехов, и это очень непростой путь для христианина.

Понятно, что необходимо исправление и исцеление самой причины греха и для этого необходимы упражнения на развитие тех качеств личности, которые дают освобождение. Но для этого необходимо приложить серьезные усилия. «...Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11. 12); «многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие» (Деян. 14. 22). Преодоление сложностей и усилия это и есть аскеза, упражнения, благодаря которым происходит постепенное развитие качеств, считающихся спасительными. Методичное повторение физических упражнений способствует развитию мускулатуры и других систем организма, подобно этому и постоянное совершение дел милосердия и раздаяние милостыни приводит к развитию этой способности. Такой путь требует большой решимости от человека, решимости принять подвиг, к которому призывает Христос.

По мнению святителя Григория Богослова, самым верным средством для внутреннего очищения от страстей и проявления любви к Богу в живой и тесной связи с Ним, является молитва, «восхождение его ума к Богу производится молитвою. Когда кто пребудет в сей собранности ума и в таком его простертии к Богу, тогда, сильным самопринуждением утесняя быстротечность своих мыслей, мысленно приближается он к Богу, встречает неизреченное, вкушает будущего века и духовным чувством познает, сколь благ Господь, как и Псалмопевец говорит: вкусите и видите, яко благ Господь (Пс. 33, 9). Поставить ум в состояние трюйственности, чтоб он, один и тот же сущий, и хранил, и храним был, и молитву деял, может быть, не очень трудно, но долгое время пребывать в сем состоянии, порождаящем неизреченное нечто, крайне трудно. Труд над всякою другою добродетелью мал и очень сносен сравнительно этим. Почему многие, отказываясь от тесноты молитвенной добродетели, не улучают просторности дарований; а претерпевающие это сподобляются величайших божественных заступлений, которые дают им силу удобно все поднимать и переносить, и с удовольствием простираться в предняя, деля для них трудное легким, и ангельскую, так сказать, естеству нашему сообщал силу совершать то, что выше естества...» [2].

Стоит отметить, что среди книг Священного Писания Псалтирь занимает особое место для молитвенного делания. Особая ценность Псалтири в том, что в ней изображены движения человеческой души, стремящейся к Богу, даётся высокий образец молитвенного противостояния скорбям и искушениям и славословия Богу. Святитель Афанасий Великий говорит: «В словах этой книги измерена и объята вся жизнь человеческая, все состояния души, все движения мысли, так что сверх изображенного в ней ничего более не отыщется в человеке» [7].

Древние христиане сопровождали всю свою жизнь псалмопением, воодушевляя себя этим на подвиги благочестия. Псалом был на устах и у идущего на смерть

мученика, и у удалившегося от мира пустытника. И в повседневной жизни христиане не оставляли Псалтыри. Блаженный Иероним пишет: «Земледелец идя за плугом поет «Аллилуйя»; покрытый потом жнец поет псалмы, и виноградарь, срезая кривым ножом виноградные ветви, поет из Давида» [1].

Для простого чтения псалмов, если христианин не принимает какого-то обета или постоянного дополнения к общепринятому правилу, и благословение у духовника брать не нужно. Но обязательно берётся благословение, если мирянин возлагает на себя особое постоянное молитвенное правило или же аскезу.

Христианин, исполняющий данное ему ежедневное правило чтения псалмов, подобен воину стоящему на посту, и отгоняющему друга тьмы: вора, разбойника. Он укрепляет в себе бдительность перед грехом, и замечает его ещё издалека. Таким образом он может подготовить свой дух мужественно перенести соблазн, и волю, чтобы ею дать отказ греху. Чтение псалмов – это собеседование с Богом, назидание души и поддержание ненарушимой памяти божественных слов. Для начинающих учение – это самое первое и основное наставление, для успевающих в учении – прирост познаний, для оканчивающих – утверждение в приобретенных познаниях. Отцы и подвижники церкви говорили о том, что чтение псалмов укрепляет веру в трудных испытаниях, дает в руки духовные щит и меч для выстаивания в подвиге.

Таким образом, можно сказать, что аскеза в виде пения псалмов воспитывает мужество как воинскую доблесть христианина, волю и дух человека, укрепляет решимость отвергать соблазны и помыслы, преодолевать ветхого человека и находить истинное христианское мужество в любви к Богу и ближнему, той любви, что затмевает страх перед опасностью и даже смертью.

#### Литература

1. Блаженный Иероним Стридонский. Письма // Электронный ресурс. [https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim\\_Stridonskij/pisma/#0\\_34](https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/pisma/#0_34) (дата обращения: 20.04.2020).
2. Григорий Палама, св. Добротолюбие. О молитве и чистоте сердца // Электронный ресурс. URL:[http://azbyka.ru/otechnik/prochee/dobrotoljubie\\_tom\\_5/21](http://azbyka.ru/otechnik/prochee/dobrotoljubie_tom_5/21) (дата обращения: 20.04.2020).
3. Иоанн Лествичник, прп. Лествица, Слово 5. Добротолюбие. Т. 2. М., 2007. С. 495-496.
4. Исихий Синайский, прп. Слово о трезвении и молитве. Добротолюбие. Т. 2. М., 2007. С. 183.
5. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Ч. 1: Мистическое богословие. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2013. С. 12.
6. Православная энциклопедия. Т. 3: Аскетизм / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия – К 2000-летию Рождества Христова. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 593–608.
7. Протоиерей Серафим Слободской, Закон Божий // Электронный ресурс. URL:[https://azbyka.ru/otechnik/Serafim\\_Slobodskoj/zakon-bozhij/](https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Slobodskoj/zakon-bozhij/) (дата обращения: 20.04.2020).
8. Смирнов Н.П. Терапевты и сочинение Филона Иудея «О жизни созерцательной». Киев, 1909. С. 1-31.

**Луиза Анасовна Низамова,**  
студентка ФГАОУ ВО «ДВФУ»

**Иван Валерьевич Мезенцев,**  
к. филос.н., доцент ФГАОУ ВО «ДВФУ»  
(Россия, г. Владивосток)

## ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БОГООБРАЗНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В ХРИСТИАНСКОЙ ТЕОЛОГИИ ДОНИКЕЙСКОГО ПЕРИОДА

В данной статье мы рассмотрим осмысление человека, как образа и подобия Бога, апологетами неразделенной Церкви. Актуальность темы связана, прежде всего, с неоднозначной интерпретацией некоторых аспектов библейской антропологии в различных христианских конфессиях.

В первой главе книги Бытия можно прочесть о сотворении 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. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1: 27). Проведенный нами анализ показал, что среди богословов нет однозначного понимания данного фрагмента.

В первую очередь рассмотрим интерпретацию данных стихов сщмч. Иринеем Лионским. Его взгляды исторически способствовали оформлению важных положений христианской догматики. Он считал, что человек, созданный по образу Бога, состоит из души и тела. Плоть человека (тело) не включает сама в себе начало жизни, так как создана из праха земного. Она способна стремиться и к жизни, и к смерти. Душа – это дыхание жизни, делающее человека живым, дающее жизнь телу. Сщмч. Ириней говорит о том, что ни душа, ни тело в отдельности не составляют целого человека, а являются всего лишь его частями. Он считает, что образ Божий заключен не только в душе, но и в теле человека [5, с. 6]. Человек сотворен по образу Иисуса Христа. Именно на этом основывается учение сщмч. Иринея о спасении не только души человека, но и тела.

В ряде случаев сщмч. Ириней Лионский говорит о том, что в человеке, помимо души и тела, должен присутствовать Дух, а тот, кто не имеет его, является несовершенным. Под Духом сщмч. Ириней понимает не составляющую человеческого естества, а благодать Святого Духа, исходящую от Бога и сообщаемую человеку божественную энергию. В этом ключе строится учение сщмч. Иринея о «подобии Божию» в человеке или о бытии человека «по подобию». Согласно сщмч. Иринею, Дух, являясь благодатью, помогает людям совершенствоваться: «Если же не будет в душе Духа, таковой человек поистине есть человек душевный и, оставшись плотским, будет несовершенный: он имеет образ Божий в создании, но подобия не получает через Духа и потому несовершенен» [5, с. 7].

В отличие от сщмч. Иринея Лионского, христианский апологет Тертуллиан придерживается другого толкования фрагмента Быт. 1: 26-27. В трактате «Против Маркиона» Тертуллиан пишет о том, что образ человека создала Благость, которая действовала «не повелевающим словом, но дружескою рукою, предпослав этому все же ласковое слово: сделаем человека по образу и подобию Нашему» [7, с. 102]. Она вылепила человека из глины в сущность величественную и телесную, которая обладала многочисленными свойствами. Благость вдохнула не мертвой, а живой душой в человека и дала ему власть пользоваться и управлять всем, и каждому нарекать имена. Уже в самом акте творения Тертуллиан видит разницу в поведении Бога: Он создает человека не приказом («Да будет...»). Так Бог, по мнению апологета, создает человека «величественной телесной сущностью», которой необходимо господствовать над всеми существами. Эта благость позволяет человеку познать Творца, так как в Нем проявляется доброта, от которой Бог не стал скрываться, а позволил познавать Себя. Привилегии, которые человек получает от Творца, возводят его в исключительное положение и ставят его во главе иерархии творения [7, с.102-104].

В этом же сочинении Тертуллиан, основываясь на стихах Быт.1:26-27, описывает человека как образ и подобие Иисуса Христа. Тертуллиан считает, что уже в момент сотворения человека Бог подразумевал будущее Воплощение Слова: «И какую бы форму прах ни получил, при этом мыслился Христос, Который однажды станет человеком, ибо Слово имело стать прахом и плотью, которые тогда были еще землею. Ибо сначала Отец сказал Сыну: «Сотворим человека по образу Нашему и подобию» (Быт. 1:26). «И создал Бог человека», – именно то, что было Им создано, – «и создал его по образу Бога» (Быт. 1:27), то есть по образу Христа» [7, с. 230-232].

Также Тертуллиан считал, что человек является свободным. Он способен самостоятельно распоряжаться собою и также может принимать решения. Образ и подобие человека проявляются и в его правах. Телесно человек, по мнению

Тертуллиана, не похож на Бога, он принимает от Творца только душу, где был запечатлен образ Его, гарантирующий ему свободу и возможность выбора [7, с. 136].

Душа в человеке играет особую роль. Тертуллиан говорит, что человек получил душу непосредственно от самого Творца, и называет ее «божественной субстанцией». Тертуллиан подчеркивает два элемента: первый относится к телу человека, которое принадлежит Творцу, а второй – к душе, происхождение которой следует искать в самом Боге. Только в душе автор видит образ и подобие Бога, и именно в ней человек был наделен свободой [7, с. 514-518].

Теперь рассмотрим представления о человеке, как об образе и подобии Бога, у Оригена. Он считал, что Бог сотворил человека только по образу, но не по подобию: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию» (Быт. 1:26). Далее он добавляет: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божьему сотворил его, мужчину и женщину сотворил их, и благословил их» (Быт. 1:29). Этим он показывает, что достоинство человек получил в первом творении, совершенство подобия он получает в конце, так как сам должен стремиться получить его, через исполнение дел [3, с. 290-291].

Ориген считает, что в создании человека присутствует что-то «замечательное», чего нигде больше нет. Относительно остальных творений, которые упоминаются в Священном Писании, нет подобных уточнений: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (Быт. 1:27). Но человек, по мнению Оригена, не может быть плотским, так как форма тела не имеет в себе образ Творца. Также сказано, что Бог «создал», а не «сделал» человека, то есть образовал из праха земли (Быт. 2:7). Апологет утверждает, что наш внутренний человек создан «по образу Божию», и поэтому эта часть обладает такими качествами, как бестелесность, нетленность, невидимость и бессмертность. По мнению Оригена, те, кто считает, что человек создан из плоти, ошибаются, так как из этого можно утверждать, что и Бог имеет плоть в человеческом облики. Ориген говорит, что все люди должны уразуметь, что есть образ Божий, и со всем прилежанием исследовать, по подобию какого образа создан человек, ибо сказано не «Бог сотворил человека по образу или подобию», но «по образу Божию сотворил его» [4, с. 11-12].

Для св. Иустина Философа Адам является тем образом, который Бог сотворил. Он дал первочеловеку дыхание жизни. По его мнению, богообразность человека проявляется в мыслительной способности, которая отделяет его от всех остальных животных.

Также св. Иустин Философ говорит о том, что душа и тело дополняют друг друга и тем самым составляют целостного человека. Другими словами, одно без другого не способно существовать. Как плоть, так и душа имеют греховное состояние, поскольку по отдельности они не могут совершать какие-либо поступки. Из этого следует, что эти две составляющие имеют превосходство над всеми существами. Поэтому он считает, что как душа, так и плоть являются творением Бога, следовательно, они имеют возможность воскресения [2, с. 477].

Климент Александрийский, комментируя отрывок из книги Бытия, проводит различие между созданием «по образу» и «по подобию Божию», но подчеркивает взаимосвязь этих понятий. Образ Бога дается человеку при рождении. Подобие же приобретается в ходе дальнейшего совершенствования. Для Климента Александрийского только Иисус Христос обладает всей полнотой образа и подобия Отца. Поэтому, благодаря Его боговоплощению все люди могут стремиться к подобию. Апологет считает, что под руководством Христа человек способен реализовать Божий замысел о себе, что является исполнением слов книги Бытия: «по образу Нашему и по подобию Нашему».

Приобретение подобия для Климента Александрийского является самой важной задачей для человека. Согласно автору, каждый человек, имея образ Бога, отличается

от животных лишь наличием ума и словесности. Тогда как человек, стремящийся следовть в своих делах замыслу Бога, обретает подобие.

Апологет считает, что в образе изначально заложена возможность подобия, так как ум человека, созданный по образу Бога, по природе своей способен к уподоблению Божественному началу. Ум призван подчинить к себе все более низкие части тела для практического движения к уподоблению. Климент Александрийский отождествляет понятия образа и подобия, тем самым указывая не только на природные достоинства человека, но и на достигнутое им состояние уподобления Иисусу Христу [6, с. 563].

У свт. Афанасия Великого понимание образа Божия в человеке в сравнении с раннехристианской мыслью не претерпело существенных изменений. Его подход близок к рассуждениям Климента и Оригена. Богоподобие усматривается им в Богопознании первобытного человека. Образ Божий для свт. Афанасия не есть нечто субстанциальное, данное человеку в готовом виде. Александрийский святитель усматривает в процессе восстановления утраченного образа придает большое значение благодати Св. Духа [1, с. 340].

По мнению свт. Афанасия Великого, Адам был создан по Образу и подобию Бога, также он был наделен способностью мыслить для того, чтобы не отступать от замысла Творца. Кроме разумности (словесности) богообразность человека состоит также в свободе воли. Тем самым образ Божий в человеке заключается в его высших способностях, в то время как подобие Божие состоит в реализации этих способностей в познании сущего и его Творца, а также в стремлении к благу и в уподоблении Богу в добродетелях.

Человек по своей природе состоит из души и тела. Душа человека сотворена одновременно с телом. Она разумна и бессмертна. Душа имеет различные силы и способности. Прежде всего, она обладает чувствами, связанными с телом. Затем в душе есть движущая и жизненная сила. Выше этих сил, которые роднят человека с животными, стоит разум (или рассудок). Разум может представлять что-то отсутствующее, мысленно преодолевать пространства, возноситься на небо, в то время как тело и его чувства покоятся и пребывают бездеятельны. Благодаря ему человек, в отличие от животных, знает различие добра и зла. Но выше рассудка в человеческой душе стоит ум, которым человек размышляет о бестелесном, бессмертном и вечном, что естественно для бессмертной души, но неестественно для тела. Только умом человек может созерцать и познавать Бога [1].

Наш анализ позволяет сделать вывод о том, что Отцы Церкви понимали существо человека по-разному. Св. Ириней Лионский считал, что образ Божий заключен не только в душе, но и в теле человека. Тертуллиан, рассматривая данную проблему, пришел к выводу, что богообразность человека проявляются в его свободе, поскольку он способен принимать решения самостоятельно. Ориген, интерпретируя фрагмент библейского текста о сотворении человека, напоминал о том, что человек похож на Творца только душой, а не плотью. Для св. Иустина Философа богообразность проявляется в мыслительной способности человека. Климент Александрийский говорил о том, что человек должен стремиться к уподоблению Богу с помощью своих деяний. Св. Афанасий Великий, осмысляя данную проблему, пришел к выводу, что образ и подобие Бога проявляется в человеке в разуме и свободной воле.

Таким образом, при интерпретации богообразности человека в христианской теологии доникейского периода был обозначен ряд мотивов, которые получили более детальную разработку в последующие периоды патристической письменности.

#### Литература

1. Афанасий Великий, свт. Творения. Ч.2. Свято-Троицкая Сергиева лавра: Собственная типография, 1902. – 492 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Afanasij\\_Velikij/Poslanie\\_na\\_Arian slovo\\_vtoroe/](https://azbyka.ru/otechnik/Afanasij_Velikij/Poslanie_na_Arian slovo_vtoroe/)
2. Иустин Философ, св. Отрывок о воскресении //Интернет-портал «Азбука веры». [Электронный ресурс] – Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Iustin\\_Filosof/otryvok-o-voskresenii/](https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Filosof/otryvok-o-voskresenii/)

3. Ориген. О началах //Творения. Вып. 1. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1899. – 386 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Origen/o\\_nachalah/](https://azbyka.ru/otechnik/Origen/o_nachalah/)
4. Ориген. Гомилии на книгу Бытия. - М.: Познание, 2019. - 312 с.
5. Скурат К.Е. Сотериология святого Иринея Лионского // Богословские труды. – 1971. – С. 47-78. [Электронный ресурс] – Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Irinej\\_Lionskij/soteriologija-svjatogo-irineja-lionskogo/](https://azbyka.ru/otechnik/Irinej_Lionskij/soteriologija-svjatogo-irineja-lionskogo/)
6. Смирнов Д. Климент Александрийский // Православная энциклопедия. Т. 35. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2014. – С. 562- 663.
7. Тертуллиан. Против Маркиона в пяти книгах / Пер. с лат., вступ. ст. и комм. А. Ю. Братухина. – СПб.: Издательство Олега Абышко; Университетская книга – СПб., 2010. – 576 с.

**Никита Александрович Николаев,**  
студент ФГАОУ ВО «ДВФУ»

**Виктория Викторовна Бондаренко,**  
к. мед.н., магистр философии, доцент ФГАОУ ВО «ДВФУ»  
(Россия, г. Владивосток)

## **ОСОБЕННОСТИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФЕНОМЕНА ЧУДА В БОГОСЛОВСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И В СВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЕ**

У каждого человека есть свое мнение относительно религии, Бога и, следовательно, феномена чуда. Хотя каждое отдельно взятое мнение является уникальным, все они в совокупности могут быть систематизированы и подвергнуты анализу. Стоит начать с систематизации и объяснений различных интерпретаций, которыми пользуются люди в своём, внутреннем принятии чудесного [6, с.153-173].

*Нормативная интерпретация.* Среди мнений людей касательно феномена чуда есть такое, согласно которому, человек не может осознавать чудеса в силу того, что они невозможны с точки зрения существующих законов природы. Если случившееся противоречит всем возможным и невозможным сценариям совершения данного события, его можно назвать чудесным. Если произошел акт чудесного, то для того, чтобы закрепить за ним этот статус, должны быть опровергнуты все возможные, теоретические и реальные, способы совершения этого события. И только тогда возможно будет подтвердить его сверхъестественность. Данная интерпретация была описана Л. Витгенштейном в работе «Лекция об этике» [1, с. 82].

*Генетическая интерпретация.* Если рассматривать чудо, как результат вмешательства сверхъестественных сил, то в качестве чуда можно воспринимать любой факт действительности, а также всю окружающую нас реальность, поскольку, в конечном итоге, мир имеет нечеловеческое происхождение.

*Экзистенциальная интерпретация.* Многие люди понимают чудо, как событие или совпадение событий, которое стало важным для них. Здесь важно не само событие, оно может быть на первый взгляд обычным, важно его соответствие некому идеальному прообразу и совпадение его с какой-то существенной для человека вещью. В данной интерпретации игнорируются иные толкования чуда. Принимается во внимание только значимость этого события для жизни человека.

*Психологическая интерпретация.* В данной интерпретации, которая исходит из приведенной выше, для человека чудом является способность видеть в мире явление Божьей благодати. При этом люди не ждут какого-либо события в их жизни, через которое они смогут уверовать в чудо. Для них чудо – это факт окружающей их действительности. Естественно, данное мнение относительно феномена чуда преобладает среди верующего населения. Д.Г. Трунов в работе «Архетип чуда» [5, с. 20] сравнивает такой подход к вере в чудо с периодом младенчества, когда ребенок ничего не объясняет, потому что у него нет никаких представлений о причинности событий. Следовательно, всё для нас в младенческом возрасте являлось чудом. Но по мере взросления у человека появлялись причинные связи, которые и разрушали чудеса.

Д.Г. Трунов считает, что и во взрослом возрасте у нас остаётся желание поиска и ожидание чуда. Человек, сам того не замечая, может искать потребность в удивлении на фоне обыденной потребности в спокойном и безмятежном существовании. Существование, когда неизвестно ничего, и всё является чудом, невозможно. Некоторая часть воспринимаемой реальности должна выходить из рамок чудесного в рамки обыденного. Данные причинные связи необходимы, ибо они создают максимально простую для нашего мозга и интуитивно понятную цепочку, которая и составляет для нас реальность, максимально адаптированную условиями сознания, необходимыми для выживания.

Выше были рассмотрены некоторые варианты того, как человек для себя может обосновывать феномен чуда. В любом случае, здесь шла речь о тех, кто так или иначе для себя уже внутренне принимает факт чудесного. Но и не редко встречается и полное отрицание. Важно понять, какими аргументами при этом пользуются люди.

*Отрицание на основе причинно-следственных связей.* Сущность данного отрицания заключается в том, что в мире нет ничего беспричинного, всё имеет свои основания и законы. Если следовать данной логике, то чудеса выглядят как нарушение причинно-следственной связи, так как совершенное нарушает законы природы, и, следовательно, они невозможны. Потому что получается так, что Бог, являясь создателем законов природы и естественных причинно-следственных связей, сам же нарушает их, действуя вопреки им.

Оппоненты отвечают на эту аргументацию, что человек ежедневно нарушает естественный ход вещей, например, удобряя почву, прививая новые побеги, меняя русла рек, осушая озера, взлетая в небо на самолетах. Даже подбрасывая вверх обычный камень, мы нарушаем закон тяготения. Так же и Бог может вмешиваться в ход вещей, и обычно это чудеса, которые не выходят целиком и полностью из ряда естественных явлений. Подобно тому, как врач возвращает здоровье больному, Христос говорил больному: «Встань, возьми свою постель и иди» (Ин.5:1-15). И если рассмотреть остальные чудеса Иисуса, то, по сути, это ускорение естественных процессов жизнедеятельности организмов, например чудо умножения хлебов (Мф.14:15-21; Мф.15:32-38), ловля рыбы, которая является направлением её и сбором вместе (Мф.4:18-22). Само воскресение не противоречит природе, потому что неестественна как раз смерть, а воскресение – это возвращение естественного процесса жизни. При таком взгляде мы можем прийти к выводу о том, что чудеса – это не нарушение законов, а проявление силы Божией. В данном ключе о проблеме рассуждает, в частности, С. Голощапов [2, с.56]. Он заключает, что чудо есть не что иное, как прямое доказательство Божьей силы. Оно происходит не по одному лишь желанию Господа, для совершения чудес нужны весомые причины

*Отрицание на основе редкости феномена чуда.* Данный тип рассуждений схож с экзистенциальной интерпретацией. Человек приходит к отрицанию чудесного на основании того, что лично он не был свидетелем каких-либо чудес. Факт уже произошедших чудесных событий для него не имеет значения, ведь они происходили не у него на глазах. Иисус Христос называл таких людей лицемерными (Мф.12:39; Мф.16:1-6), ибо по большей части они жаждали чудес не для каких-то благих целей, а лишь для того, чтобы понаблюдать и подивиться явлениям, как фокусам. Чудеса Христовы совершались по любви и не напоказ. Напротив, он предпочитал не говорить о них и запрещал рассказывать другим, за исключением тех случаев, когда он обращал внимание людей на свои чудеса, за тем, чтобы обличить их упорное и слепое неверие (например, Лк.10:13). Он совершал их в тех случаях, когда проблему нельзя было решить человеческими силами.

Нельзя отрицать, что в наше время чудес, знамений и т. д. стало меньше, чем в ранней Церкви. Уже в IV веке свт. Иоанн Златоуст говорил о чуде, как о редком явлении. Это можно объяснить тем, что чудеса нужны были для того, чтобы вразумить

неверующих. Но по мере распространения христианской веры отпадает необходимость в чудесах, и главным средством проповеди становится пример благочестивой, высоконравственной жизни. Главным для последователя христианского учения является свидетельство о своей вере жизнью по заповедям Божиим.

*Отрицание на фоне общего неверия.* Данный тип отрицания является достаточно распространенным в наше время. Для начала нужно понимать, что неверие, атеизм, и, как следствие, отрицание чудесного приходит в человеческий разум различными способами. Дореволюционный автор в работе «Главнейшая причина религиозных сомнений и неверия» предлагает классификацию форм неверия, которое связано с отрицанием чудесного [3, с.1-17]. К положительным атеистам, по мнению автора, можно отнести, в частности, материалистов, которые находят в мире только материю и бессознательную, неразумную, механическую силу, отрицают бытие особого духовного начала, т. е. Бога, допускают существование только видимой и ощущаемой реальности. Исторические факты показывают, что материалистами являются не всегда ученые, философы и т. д. Материалистическое учение нередко привлекало поверхностные умы, людей, не стремящихся к самостоятельному мышлению, а почерпнувших свои воззрения извне, поддавшихся влиянию чужих мыслей и т.п. Материализм не пользовался бы популярностью, если бы многие люди не желали обосновать своё неверие, для чего, по мнению многих, материализм является подходящим мировоззрением.

Далее стоит различать неверие практическое и теоретическое. Приведенный выше пример материалистического обоснования неверия можно отнести к теоретическому типу, когда отрицание вытекает из философской, научной интеллектуальной деятельности и стремится основаться на их началах. Обычно человек, мировоззрение которого относится к данному типу неверия, старается оправдать свою точку зрения научными данными и доводами рассудка. К практическому же неверию относится такая ситуация, когда человек своей безнравственной, преступной жизнью сначала приходит к забвению Бога, потом к отрицанию Его, к последующему отрицанию всех Его действий, в том числе и чудесных.

Таким образом, обобщая сказанное выше, мы можем вывести несколько причин, которые приводят к искажению сути чудесного, либо к отрицанию его.

С одной стороны, это «внутреннее» искажение, связанное с состоянием греховной поврежденности человека. По этой причине искажению подвергается не только понимание чудесного, но и вся система морально-нравственных ценностей. Человек при этом может вообще отрицать религиозность, и может увлекаться к еретическими, сектантскими учениями, которые по сути своей будут являться лишь отражением его искаженного мировоззрения. Люди обращаются к ложным учениям, потому что находят в них некие моменты соответствия своему внутреннему миру.

С другой стороны, возможны «внешние» факторы, в частности, увлечение какой-либо философской системой, либо представление о возможностях исчерпывающего объяснения мира средствами научной деятельности. В основе данной позиции могут лежать и благие побуждения, например, стремление к знанию. К заблуждениям в этом случае может привести абсолютизация каких-то представлений или знаний, которые отражают лишь часть реальности, вследствие чего человек начинает стремиться объяснять любые явления, основываясь на полученных им частичных знаниях. Данное стремление к исключительно рационалистическому обоснованию картины мира не приводит к положительным результатам, но лишь вытесняет из сознания человека сложность и многообразие реальности.

Не менее важным является рассмотрение человеческого разума, как самого по себе чудесного явления. Одно из основных правил науки состоит в том, чтобы допускать как можно меньше причин и стараться объяснять новые факты посредством

уже известных. Но невозможно объяснить всё, исходя только из базовых законов бытия, понятий о материи и жизни. Это было бы возможно, если бы в сферу такого объяснения мог входить человек, ибо между человеком, одаренным разумом и словом, и остальными живыми существами явно есть коренное различие. Считается, что в некоторых низших существах есть зачатки сознания. Некоторые считают возможным привести в пример Венерину мухоловку – растение, которое схватывает соприкасающихся с ней насекомых, но здесь нет осознания происходящих действий, нет «Я», отсутствует усвоение и синтез различных ощущений единым субъектом. Кроме того, сознание может существовать только там, где есть особая физиологическая организация. И такая организация не могла возникнуть исключительно благодаря биологическим законам, иначе сознание было бы присуще не только человеку. Конечно, можно сказать, что всякое психическое явление обуславливается определенными физиологическими явлениями. Но попытки свести сознание к органическому факту в действительности являются попытками исследовать либо условия сознания, либо его предмет. Но само по себе сознание человека – это не сводимая к физиологии данность. Попытки же объяснить сознание путем аналитического построения, комбинирования рефлекторных действий по их собственным законам противоречит его природе.

Таким образом, происхождение человека, как сознательного существа, не объясняется простой игрой физических и физиологических факторов. Его существование вносит в природу такие изменения, которую законами самой природы не объяснить. Человеческая личность более, чем все другие существа, обладает собственным существованием и является особенным миром. П.П. Соколов, опираясь на идеи Э. Бутру, говорит о том, что сознание возвышается над самой жизнью, оно держится на её основах в мире, в котором оно становится объектом чувства, ума и воли [4, с. 32-65]. Чувства – состояние личности, которая, находясь под влиянием физического мира, ещё не различает себя и составляет с ними как бы одно. Ум – это отношение личности к вещам, от которых она отличает себя. Воля – это действие личности, которая в силу своего превосходства упорядочивает, организует и сводит к единству разнообразие своих состояний и множественность вещей. И благодаря этому превосходству сознание – это действенное выражение власти над другими существами, в способности более или менее преобразовывать их и познавать согласно с его идеями и в силу этих самых идей. Если мы рассматриваем сознание, как появившимся не путем физиологического развития, а благодаря Божественному творению, мы можем прийти к выводу, что в стремлении к познанию добра, в нравственном совершенствовании человек движется к высшей нравственной цели, соответствующей замыслу Творца. Поскольку мы не можем свести человеческое сознание к физиологическому основанию, то из этого вытекает возможность отнести его к сфере чудесного.

Мы рассмотрели различные особенности интерпретаций и осмыслений феномена чуда, как со стороны тех, кто этот феномен принимает, так и тех, кто его отрицает. Мы предприняли попытку систематизации различных воззрений на проблему чуда, внешних и внутренних факторов, влияющих на его восприятие.

#### Литература

1. Витгенштейн Л. Лекция об этике // Историко-философский ежегодник 1989. Москва: «Наука», 1989 С. 238–245.
2. Голощапов С. Вера в чудеса с точки зрения современной богословской науки // Вера и разум. 1912. №6. С.749-771
3. Н.М. Главнейшая причина религиозных сомнений и неверия // Вера и разум. 1899. Т.II Ч.II С.1-17
4. Соколов П.П. О случайности законов природы // Вера и разум. 1899. Т.II Ч.II С.259-288.
5. Трунов Д.Г. Архетип чуда // Миф и рациональность в XX веке. Материалы 14-ой Всероссийской конференции студентов, аспирантов и докторантов. Пермь: РИО ПГТУ, 2002. С. 20-21
6. Фрумкин К.Г. Теории чуда в эпоху науки // Эпистемология & Философия науки. 2005.Т.V.№3. С.153-173.

**Тамара Ивановна Липич**

профессор, доктор философских наук  
заведующая кафедрой философии и теологии  
ИОИМК НИУ «БелГУ»,

**Татьяна Семеновна Петрова**

**Кира Ивановна Мигулина**

**Анастасия Валерьевна Маслакова**

магистранты НИУ «БелГУ»

(Россия, г. Белгород)

## **ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ПРАВОСЛАВНОГО СЕМЕЙНОГО ВОСПИТАНИЯ И ИХ РЕАЛИЗАЦИЯ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ**

Воспитание представляет собой целенаправленный и организованный процесс формирования личности. Вопросы православного семейного воспитания нашли свое отражение в трудах Филарета Московского, Иоанна Златоуста, Аввы Дорофея, Феофана Затворника, О.К. Труниной, Н.В. Маслова.

Православное воспитание состоит из двух неразрывно связанных между собой частей: собственно из воспитания и обучения наукам. Об этом свидетельствует святитель Филарет Московский: «Истина есть жизненная пища духа человеческого» [8].

Православное воспитание направлено на восстановление истинной природы человека и его всестороннее развитие. Наиболее общие правила, в которых выражены основные требования к содержанию, методам организации воспитательного процесса в православном воспитании Т.М. Гончарова называет принципами воспитания. Основой принципов православного семейного воспитания Н.В. Маслов называет, прежде всего, научение детей вере, потом другим наукам [4]

Принципами православного воспитания являются:

- 1) соответствие воспитания уровню умственного и нравственного развития детей;
- 2) доступность воспитания для всякого ума;
- 3) высокие истины воспитания должны соответствовать пониманию детей;
- 4) отсутствие односторонности, разнообразие изложения;
- 5) удовлетворение познавательных потребностей детей;
- 6) соответствие детских занятий обстоятельствам места и времени.

Н.В. Масловым отмечено, что главный принцип воспитания сформулирован в Библии, в обращении Бога к Аврааму: «Заповедай сынам своим сохранять пути Господни, творить правду и суд». (Быт. 18, 18–19) [1]. В соответствии с этим принципом святитель Московский Филарет учит родителей давать детям воспитание благочестивое и нравственное, сообразное с Законом Божиим. Результаты этого оказывают самое положительное влияние. Семьи, воспитывающие детей в соответствии с Библейскими канонами, получают возможность увидеть свое потомство многочисленным, уважаемым и благополучным. Согласно Святителю Филарету, несоблюдение этого подобно «построению благовидного здания без прочного основания» [8].

Главный принцип воспитания в православной семье Н.В. Маслов выражает так: «Старайся образовать воспитанника так, чтобы он любил Бога всем сердцем, а ближних, как самого себя» [4].

Следующим принципом воспитания является искоренение нравственных недостатков и воспитание добродетели в детях, что можно сравнить с искоренением зла в детях. Святые отцы рекомендуют родителям быть внимательными к словам и поступкам детей, не пропуская даже малейших дурных проявлений. «Зло есть в самой душе ребенка, заключено в самой природе ее и, следовательно, непременно



обнаруживается во вне, в словах и его поведении. Зерно эгоизма, погребенное на дне детской души, весьма скоро даст о себе знать, пуская многочисленные ростки самых разнообразных дурных расположений и влечений, начиная областью чувственной, и постепенно переходя в область духовную, где тоже начало проявляется уже в своем чистом виде, без всякой чувственной оболочки. Что же остается делать родителям? Как бороться с этим неизбежным злом?» [3].

Поэтому следующим принципом православного семейного воспитания родителями является искоренение возникающих у детей страстей. С взрослением детей растут и страсти греховные. Чтобы ребенок не поддавался пагубному воздействию страстей, необходимо использовать наказания и учение Господне. Наказания и учение Господне отсекают страсти подобно тому, как садовник срубает сучки на дереве.

Многие страсти возможно искоренить только наказаниями - порицанием, обличением, пристыжением, вразумлением, укоризной и т. п. Однако важно, чтобы искорененные страсти сменились добрыми поступками. Поэтому необходимо насаждать все доброе, учить детей добронравному поведению, благоговению перед Богом и молитве, послушанию, благодарности, к справедливости, терпению и другим добрым расположениям.

Следующим важным принципом воспитания в православной семье является недопустимость отчуждения родителей от детей. По словам святителя Феофана Затворника, «Если вы то за чтением, то за рукоделием, а детьми мало занимаетесь, что дивного, что они отчуждаются от вас? ... Вам нельзя одним спасти душу свою. Часть в этом неотложную имеет и попечение о детях, ласки к ним, материнская нежность, безмолвное вразумление» [7]. Поэтому необходимо, чтобы родители не только любили своих детей, но и вникали в жизнь детей (их интересы, дружеские связи, проблемы). Это способствует поддержанию добрых отношений в семье.

Еще одним принципом воспитания в православной семье является молитва. Просить Бога о помощи детям необходимо, поскольку без помощи Божией добрых результатов воспитания не будет, как не будет успеха в любом важном деле.

Обучение детей просить прощения («быть готовыми на каждое слово, которое слышим, сказать «прости») также является принципом воспитания в православной семье. Это позволяет выровнять разность характеров, особенностей воспитания, что приобретает большое значение в условиях общежития. Важно научить ребенка просить прощения искренне, как можно с более раннего возраста, чтобы ребенок с детства получил опыт самоосуждения и искреннего раскаяния в совершенном проступке или недобром слове. Обретение такого опыта делает человека послушным заповедям, освобождает от зла, способствует приобретению добродетели, в первую очередь, добродетели смирения. Именно добродетель смирения, по мнению Аввы Дорофея, «покрывает душу и от всякой страсти, и от всякого искушения». Сердечно сказанное «прости» способствует разрыву связи со злом (злбный дух вражий не способен просить прощения) [5].

Умение просить прощения способствует восстановлению семейного мира и нравственному совершенствованию (освобождению от зла, сопротивлению своим дурным наклонностям, воспитанию смирения, исполнению заповедей, приобретению добродетели).

Важным принципом воспитания в православной семье является соблюдение последовательности и разумности в своих требованиях. Родитель должен понимать, что ребенок – еще не взрослый, поэтому нельзя требовать от него невозможного.

Принципом воспитания в православной семье является также оказание помощи своему ребенку в овладении знаниями и конкретными навыками и умениями; готовность отвечать на его вопросы.

В своих работах, посвященных исследованиям ценностей в современной православной семье, О.К. Трунина обращает внимание на два основных принципа

православного воспитания - любовь и иерархия [6]. Любовь является мотивом жертвенного служения, а иерархия обеспечивает устойчивость ценностных отношений. Православные традиции семейного воспитания не вступают в противоречие ни со светскими представлениями о семейных ценностях, ни гражданской этике, ни семейным нормам, заложенным в Конституции России.

Гончарова Т.М. отмечает, что в современных условиях реализация принципов православного семейного воспитания связана с использованием традиционных и поиском новых форм взаимодействия семьи и образовательных учреждений и общественных институтов [2].

И раньше, и сейчас православное воспитание должно быть направлено на воспитание страха Божия, поддержание у детей живой веры в Бога, постоянной заботы о том, чтобы не оскорбить его грехами.

Реализации православного воспитания в семье способствует соблюдение православных традиций (чтение детских книг с духовным содержанием, особенно, детской Библии, правильное соблюдение православных праздников не только с внешними, но и «внутренними» атрибутами, паломнический туризм).

Таким образом, основой принципов православного семейного воспитания является научение детей вере. Основными принципами православного семейного воспитания являются следующие: давать детям воспитание благочестивое и нравственное, соответствующее Закону Божию, воспитание любви к Богу, искоренение нравственных недостатков и воспитание добродетели в детях, искоренение возникающих у детей страстей, недопустимость отчуждения родителей от детей, молитва Богу о помощи детям, обучение детей просить прощения, соблюдение последовательности и разумности в своих требованиях, оказание помощи своему ребенку в овладении знаниями и конкретными навыками и умениями; готовность отвечать на его вопросы. В современных условиях реализация принципов православного семейного воспитания включает чтение детских книг с духовным содержанием, особенно, детской Библии, правильное соблюдение православных праздников, паломнический туризм, воспитание страха Божия, поддержание у детей живой веры в Бога, постоянной заботы о том, чтобы не оскорбить его грехами.

#### Литература

1. Быт. 18, 18–19 [Электронный ресурс] URL. <https://azbyka.ru/biblia/?Gen.18:19> (дата обращения: 14.04.2020)
2. Гончарова Т. М. Традиции православного воспитания [Электронный ресурс] URL. (дата обращения: 15.04.2020)
3. Иоанн Златоуст [Электронный ресурс] URL. [https://ru.wikipedia.org/wiki/Иоанн\\_Златоуст](https://ru.wikipedia.org/wiki/Иоанн_Златоуст) (дата обращения: 15.04.2020)
4. Маслов Н.В. Православное воспитание как основа русской педагогики [Электронный ресурс] URL. <https://azbyka.ru/deti/pravoslavnoe-vospitanie-kak-osnova-russkojj-pedagogiki> (дата обращения: 14.04.2020)
5. Преподобный Авва Дорофей [Электронный ресурс] URL. <https://azbyka.ru/otechnik/Dorofej/>(дата обращения: 15.04.2020)
6. Трунина О.К. Традиционные семейные ценности православной культуры в воспитании младших школьников Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. – 2016. – Вып. 1 (40). – С. 27–37.
7. Феофан Затворник [Электронный ресурс] URL. [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A4%D0%B5%D0%BE%D1%84%D0%B0%D0%BD\\_%D0%97%D0%B0%D1%82%D0%B2%D0%BE%D1%80%D0%BD%D0%B8%D0%BA](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A4%D0%B5%D0%BE%D1%84%D0%B0%D0%BD_%D0%97%D0%B0%D1%82%D0%B2%D0%BE%D1%80%D0%BD%D0%B8%D0%BA) (дата обращения: 15.04.2020)
8. Филарет Московский [Электронный ресурс] URL. [https://azbyka.ru/otechnik/Filaret\\_Moskovskij/mysli-i-izrechenija/](https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/mysli-i-izrechenija/) (дата обращения: 15.04.2020)

**Марина Анатольевна Полякова,**  
магистрант ФГАОУ ВО «ДВФУ»  
**Виктория Викторовна Бондаренко,**  
к. мед. н., магистр философии, доцент ФГАОУ ВО «ДВФУ»  
(Россия, г. Владивосток)

## **ПРОБЛЕМЫ МЕДИЦИНСКОЙ ЭТИКИ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ И ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ РАБОТЫ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В УЧРЕЖДЕНИЯХ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СИСТЕМЫ ЗДРАВООХРАНЕНИЯ**

Актуальность обозначенной в заглавии темы определяется как с духовно-просветительской, так и с научной точки зрения. Анализ применения святоотеческого учения о человеке в области просвещения медицинского сообщества с позиции православной традиции определяет пути противостояния кризисным явлениям в области здоровьесбережения человека и позволяет оценить роль святоотеческого опыта в истории и культуре. Кроме того, в современной православной богословской и медицинской литературе активно обсуждается тема духовных подходов к здоровью, в связи с чем обращение к наследию выдающихся православных священников, профессионально занимавшихся медицинской деятельностью, представляется насущной задачей [1, 3, 4, 7, 10].

Наше исследование в целом выполнено в междисциплинарном ключе, ориентировано на пространство диалога светского и религиозного мировоззрений. Мы анализируем этические проблемы современной медицины с позиций православного вероучения, возможности использования православного опыта душепопечения медицинским сообществом в контексте взаимосвязи духовно-нравственных и телесных проявлений человека.

Роль Русской Православной Церкви в социальной жизни страны была значительной на протяжении всей ее истории. С конца 1980-х гг. началось возвращение Церкви в сферу медико-социального служения, активизировался взаимный интерес Церкви и государства в области охраны здоровья народа. Реализуются положения Социальной концепции Русской Православной Церкви, принятой Архиерейским собором 2000 г. Церковная миссия в сфере здравоохранения выразилась в создании больничных храмов, церковных больниц, богаделен. Необходимо отметить увеличение числа монастырей, занимающихся социальной деятельностью, создаются сестричества и братства, душепопечительские центры. В современных достаточно непростых социально-экономических условиях в России возрастает напряженность медико-социальных факторов риска для образа жизни различных групп населения, поэтому важен поиск дополнительных ресурсов в оказании доступной медицинской помощи. Вклад Православной Церкви в развитие медицины и социальной защиты населения заключался в оказании медицинской помощи, просветительской, социальной и благотворительной деятельности [13, с. 318].

Медицинское сообщество призвано бороться за продление земной жизни человека для дарования времени покаяния перед перспективой вечности. Священники занимаются пастырским сопровождением тяжелобольных людей, что создает условия для «взаимного уважения и сотрудничества (синергии) врачей и священников в деле лечения, реабилитации и душепопечения страждущих и болящих в рамках профессиональной компетенции каждого на своем месте» [4, с. 491].

Значительное количество алкоголе-, нарко- и игро- зависимых в современном обществе необходимо рассматривать как чрезвычайную социально-психологическую ситуацию и проблему национальной безопасности. Изучение богословских подходов к осмыслению аддиктивного поведения, как греха, а также анализ святоотеческих

взглядов на осмысление зависимого поведения позволяют сделать вывод о возможности и необходимости совместной деятельности Церкви и медицины при решении проблемы патологических зависимостей. При определенном количестве повторений грех переходит в страсть, образуется схема последовательного перехода: грех – страсть – болезнь. Духовные средства применяются к страждущим [6, с. 967], но не исключается применение лекарственных препаратов и помощи медицинских специалистов [7, с. 29]. Духовное исцеление средствами православной психотерапии имеет целью преобразование человека во всей его целостности: духовной, душевной (психической) и физической.

Анализ информированности медицинского сообщества относительно христианских ценностей, возможности использования духовного подхода при лечении больных, готовность медицинского сообщества к взаимодействию с религиозными организациями показывает логическую и этическую связь, общность позиций: милосердие и оказание помощи страдающему человеку в разных обстоятельствах; справедливость; бескорыстие и безвозмездное служение; признание моральных принципов в практической врачебной деятельности, в том числе и современной медицины [13, с. 319]. Руководителям органов управления в системе здравоохранения предстоит создавать условия для развития и поддержания соответствующих связей [2, с. 305].

Ряд социальных проблем биоэтики, специфика проявления в биомедицине моральных ценностей, способствующих поддержанию и укреплению общественного здоровья; разночтения в понимании таких категорий, как жизнь, смерть, здоровье, их критерии; решение связанных с ними вопросов о праве человека на жизнь и смерть, статусе эмбриона, моральных проблемах искусственного оплодотворения, клонирования, генетики человека, трансплантологии, реаниматологии, эвтаназии, которые могут подорвать возможность существования или интересы будущих поколений, определяют необходимость разработки в области здравоохранения протокола регулирования их применения.

Мы разделяем ту позицию, что междисциплинарность биоэтики детерминирована антропологическим поворотом в науке, ее центральная проблема – «формирование в общественном сознании аксиологии жизни – иерархически организованной системы ценностей, главной из которых является жизнь человека, а в качестве подчиненных выступают ценности, наполняющие жизнь смыслом» [13, с. 30]. Правила разрешения биоэтических проблем должны строиться на принципах справедливости и конфиденциальности, и, самое главное, уважения автономии личности, уважения человека, обладающего достоинством не в силу социального статуса, образования или материального положения, а в силу рождения его человеком.

С точки зрения биоэтического знания и святоотеческой традиции нами рассмотрен ряд дискуссионных вопросов:

а) проблемы начала жизни: обсуждение вопроса о статусе эмбриона, об оправдании практики абортов, об обоснованности использования новых репродуктивных технологий – искусственного оплодотворения, суррогатного материнства, экстракорпорального оплодотворения;

б) проблемы, связанные с окончанием жизни: проблемы смерти и умирания, критериев смерти, этической оправданности эвтаназии и ее легализации (биоэтика обращает внимание на то, что в современной медицине начало и конец человеческой жизни теряют статус естественной заданности, становятся событиями, зависящими от чьего-то решения: отдельного пациента, семьи, врача, исследователя);

с) проблемы, связанные с возможностью вмешательства медицины в психическую и физическую целостность человека при трансплантациях, в экспериментировании, при оказании психиатрической помощи;

d) проблемы, возникающие как конфликт между интересами государства, общества, с одной стороны, и интересами индивида, с другой стороны, в вопросах охраны здоровья, ситуации, связанные с необходимостью вакцинации, ограничения свободы человека на перемещение, если он, оказался на территории, где объявлен карантин по какому-либо заболеванию.

В России консервативная позиция биоэтики утверждалась в условиях противостояния различным формам либерального сознания, что вызвало необходимость условно разграничить некоторые эτικο-аксиологические позиции современной биоэтики [12, с. 35]. На примере работы Церковно-общественного совета по биомедицинской этике Московской патриархии РПЦ показаны возможности решения биоэтических проблем. С позиции Православной Церкви рождение и смерть – два события, непосредственно относящиеся к жизни человека, но совершающиеся произвольно, т.е. без его согласия прийти в этот мир или уйти из него. Наша жизнь, её начало и конец, не в нашей власти, не в нашей компетенции.

Развитие молекулярной генетики, появление генной инженерии, различного рода биотехнологий на основе которых разрабатываются методы терапии некоторых заболеваний человека, его зародышевых и соматических клеток, получения идентичных генетических копий организма, требуют этической оценки и обсуждения последствий, пользы и вреда, связанных с их применением. Исследования в этом направлении следует продолжать, однако главной целью их должно быть не улучшение природы человека, а лечение болезней. Наряду с проблемой получения и доступа к индивидуальной информации новой биоэтической проблемой является общее согласие на использование генетических данных.

Хранилищами собраний человеческого биоматериала различного типа являются биобанки – увеличивающие потенциал исследований коллекции образцов ДНК, тканей, опухолевых клеток или крови, вместе с которыми обычно хранятся связанные с ними медицинские или фенотипичные данные доноров. Общая цель биобанков заключается в хранении уже собранных образцов и использовании их не только в текущих, но и будущих исследованиях. Основные этические вопросы в отношении биобанков возникают в связи со степенью доступа посторонних к их содержимому; наличию или перспективам промышленных и коммерческих интересов; характеру связей с другими национальными или международными биобанками; к особенностям получения и использования информированного согласия от участников исследований (доноров биобанков). Размещение генома конкретного пациента в свободном доступе связано с серьезными рисками, а именно возможностью раскрытия информации (в том числе и секретной) о членах его семьи.

На наш взгляд, важна возможность обращения медицинских работников различных направлений к православному опыту душепопечения с целью сочетания пастырской и врачебной помощи. Духовный подход к больному человеку не подменяет медико-биологического взгляда, но обогащает, дополняет и завершает представление о человеке.

Соглашение о сотрудничестве между Министерством здравоохранения РФ и Русской Православной Церковью от 18.06.2015, создание постоянно действующей Совместной Комиссии для реализации Соглашения, являются важнейшими результатами плодотворного сотрудничества, осознанием совместной ответственности за обеспечение здоровья народа, формирование здорового образа жизни. Это служит знаком признания роли Русской Православной Церкви в истории становления и развития российской медицины, значения Церкви в жизни российского общества и ее возможностей в содействии оказанию необходимой помощи нуждающимся.

#### **Литература**

1. Авдеев Д.А., Невярович В.К. Наука о душевном здоровье. Основы православной психотерапии. М.: Русский Хронограф, 2001. - 512 с.

2. Авчинникова, Д.А. Взаимодействие медицины и религии на институциональном и личностном уровнях // Университетская наука: взгляд в будущее. Сборник научных трудов по материалам Международной научной конференции, посвященной 83-летию Курского государственного медицинского университета. В 2-х томах. Под редакцией В.А. Лазаренко. Курск: Изд-во Курского государств. мед. ун-та. -2018. - С. 304-307.
3. Григорьев Г.И., Терлецкий О.В. Духовно ориентированная терапия. Школа здоровья. – СПб.: ИИЦ ВМА, 2016. – 664 с.
4. Григорьев Г.И. Богословские аспекты аддиктивного поведения: основания и современный опыт // Теология и образование. - 2018. - № 1. - С. 482-493.
5. Гриднева Л.Г., Барабанова Л.В., Гриднев Ю.В. Этические аспекты в медицине // Актуальные направления научных исследований XXI века: теория и практика. - 2016. - Т. 4. № 3 (23). - С. 144-146.
6. Засухина В.Н. Русская религиозная философия как теоретическая основа формирования комплекса биоэтических знаний в России// Гуманитарный вектор. - 2011. - № 2 (26). - С. 24-30.
7. Иерофей (Влахос), митр. Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. - 368 с.
8. Кривова Л.В. Духовно-нравственный аспект современной медицины: Медицина и православие. Бюллетень медицинских интернет-конференций. 2015. Т. 5. № 6. С. 967. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://elibrary.ru/item.asp?id=25771869>
9. Особенности душепопечения в преклонном возрасте //Под общей редакцией к. м. н. священника Сергия Филимонова – СПб.: Общество святителя Василия Великого, 2003.- 32 с.
10. Перцева Л.В., Галышева Е.А., Филиппов М.Е. Реализация права пациентов на удовлетворение религиозных потребностей //Культура. Духовность. Общество. - 2014. - № 15. - С. 37-41.
11. Сидоров П.И. История и перспективы развития религиозно-интегрированной медицины // История медицины. - 2015. - Т. 2. № 2. - С. 192-206.
12. Силуянова И.В. О плюралистическом пространстве биоэтического знания. Биоэтика. - 2017. - № 2 (20). - С. 34-36. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://elibrary.ru/item.asp?id=30476184>
13. Чучалин А.Г., Силуянова И.В. Врачебная этика в истории медицины. Феномен «святых врачей»: исторический образ Е.С. Боткина // История медицины. 2017. - Т. 4. № 3. - С. 317-322. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://elibrary.ru/item.asp?id=32537216>
14. Швецов В., прот. Церковное душепопечение лиц с психическими расстройствами (Теоретические аспекты) // Милосердие и профессионализм. Сборник. – СПб.: - 2003. - С. 138-150.
15. Шувалов А.В. Духовно-психологические потенциалы здоровья человека // Тысячелетие просветителя Руси: Проблемы просвещения в зеркале духовной школы. Сборник материалов II Международной научно-практической Свято-Тихоновской конференции. - 2015. - С. 314-342.

**Дмитрий Станиславович Ромашкин,**  
 студент ФГАОУ ВО «ДВФУ»  
**Денис Владимирович Гордеев,**  
 ст. преподаватель ФГАОУ ВО «ДВФУ»  
 (Россия, г. Владивосток)

## ЗНАЧЕНИЕ ВОСКРЕСЕНИЯ ХРИСТОВА В ПАСХАЛЬНОМ КАНОНЕ ПРЕПОДОБНОГО ИОАННА ДАМАСКИНА

Актуальность обозначенной темы продиктована сложностью восприятия церковной гимнографии во время богослужения, но проникнув в смысл звучащих текстов не легко выстроить богословскую систему в рамках конкретного произведения, в данной работе выявим богословско-сотериологическое содержание пасхального канона преподобного Иоанна Дамаскина. С XV века на Руси в Пасхальную ночь и всю светлую седмицу словесно прославляют таинство Христова Воскресения, текстом преподобного Иоанна Дамаскина, церковного гимнографа VIII века. Значение личности и творчества Дамаскина не потеряло своей силы до последнего времени. Преподобный Иоанн Дамаскин является автором Октоиха, и его особой заслугой является упорядочение напевов, разделение их на восемь гласов, чередующихся из недели в неделю. Житие преподобного хранит описание чуда исцеления, с которым связан и его труд гимнографа. По преданию, халиф приказал отрубить Иоанну кисть правой руки, той руки, что «укрепляла правоверных о Боге». Преподобный молился Богоматери, и чудесным образом наутро рука была исцелена [4]. Говоря о песнопениях Иоанна

Дамаскина, нельзя не отметить "глубокое религиозное одушевление и теплоту чувств" его песнопений, их "редкую поэтическую образность и художественный драматизм." Его влияние в христианской гимнографии трудно переоценить.

Попытаемся хронологически описать значение Воскресения Христова для мира, основываясь на Пасхальном каноне прп. Иоанна Дамаскина. Необходимо вспомнить историю празднования ветхозаветной Пасхи, и для этого обратимся к тропарю 4 песни канона Святой Пасхи [5]. В этом тропаре упоминается ягненок, которого приносили в жертву на праздник Пасхи в Ветхом Завете, который был образом Новозаветной Пасхи, Христа, действительно закланного в самый день Великой Пятницы. Поэтому как ягненок был мужского пола, молодым, без недостатков, совершенным, таковым был и изображаемый Христос, Которому надлежало стать жертвой за первородный грех [6].

Преподобный Иоанн Дамаскин в Тропаре 6 песни Пасхального канона напоминает о Рождестве Христовом, где Святая Дева уподобляется святому Гробу Господню: «Сохранив печати нетронутыми / целыми / неповрежденными, Христе, Ты восстал из гроба, ключи Девы не разрушивший во время Своего рождения, и открыл нам райские врата / двери» [5]. Богомладенец «изшел непостижимо» из девственной утробы Своей Матери, совершенно без повреждения «ключей Ее девства», – так и когда воскрес, подобным образом сохранил целыми и невредимыми «печати гроба». Господь, без тления и превыше разума проник через двое заключенных врат – как девственной утробы, так и запечатанного гроба, открыв для людей заключенные врата рая, через крестную смерть на Голгофе [6].

В следующем Тропаре 6 песни гимнограф раскрывает тайну Жертвы Христовой, говоря: «Спаситель мой, живое и не принесенное в жертву жертвенное животное, как Бог, Сам Себя добровольно приводя к Отцу, Ты совоскресил всеродного в себе весь род Адама, прежде воскреснув из гроба» [5]. Иоанн Дамаскин в понятие «живое и не принесенное в жертву жертвенное животное» говорит о природе Божества, где Бог, в силу того, что Он – Бог, остался живым и не принесенным в жертву, а в силу того, что Он – человек, как архиерей (приносящий жертву), добровольно принес Самого Себя в жертву Богу и Отцу и отдал в Его руки Свою святую душу, и таким образом был принесен в жертву и умер как человек. В силу божественной природы Он воскрес из гроба, вновь соединив Свою душу с телом и оживотворив его. Христос воскресил вместе с Самим Собой и «Адама всеродного», т. е. всех людей [2].

Преподобный Иоанн Дамаскин, желая напомнить предвечность Иисуса Христа, в ирмосе 7 песни Пасхального канона упоминает Спасителя, который в древности сошел в вавилонскую печь в виде и образе ангела и сохранил трех отроков невредимыми от пламени печи, так что огонь не погубил даже волоска на них. Вскоре Он, Тот Самый, Кто спас трех отроков, став человеком и «обнищав человеческой смертностью», страдает на Кресте, как смертный [6]. Однако посредством Своего страдания Он одевает благолепием нетления смертное растленное грехом человеческое естество, т. е. являет феномен обожения [2]. Иоанн Дамаскин удивительным образом согласовал этот ирмос и с седьмой песнью трех отроков, и с праздником Воскресения: как три отрока были сохранены невредимыми и не тронутыми огнем печи, так и тленное и смертное тело Господа не только не потерпело истления во гробе, но и приобрело сверх того нетление и бессмертие.

В ирмосе 6 песни канона Святой Пасхи повествуется о Сошествии Христа во ад, выполняя спасительную роль: «О богочеловече Иисусе Христе! Ты сошел в самые низменные части земли – в ад, а спустившись туда, Ты разбил засовы, которые удерживали во веки заключенных в аду» [5]. Иоанн Дамаскин говорит, что в Пасху христиане празднуют низвержение и разрушение ада, ибо после того, как Христос за нас сошел во ад и освободил заключенные там души праведников, ад больше не имеет никакой силы над нами. Верующие во Христа и хранящие заповеди Его, после смерти не отходят в мрачный ад, как древние праведники, но наши души отходят в небесные и

преисполненные света обители и получают частичное воздаяние, ожидая Второго Пришествия [6]. И уже во 2 тропаре 7 песни Пасхального канона повествуется о роли несоизмеримых великих благ, которые люди будут вкушать благодаря Воскресшему Христу: «Смерти празднуем умерщвление, ада разрушение / уничтожение / убийство, иного жития вечного начаток и, прыгая / радуясь, воспеваем Того, Кто есть причина этого, – Единого благословенного Бога отцов и препрославленного» [5]. Преподобный Иоанн Дамаскин отмечает, что христиане празднуют «умерщвление смерти», которая осталась праздной и бездейственной, и больше не действует в людях ее мертвоубивающее и смертоносное действие.

Развивая тему спасения человека из преисподней, преподобный Иоанн Дамаскин особое внимание обращает на нетварный свет Спасителя в тропаре 3 песни Пасхального канона: «Ныне все наполнилось светом: и небо, и земля, и преисподняя; поэтому пусть празднует все творение восстание Христа, в Котором оно утверждается» [5]. Преподобный отмечает, что прежде сошествия Господа во ад Небесные чины ангелов были вторыми светами, щедро освещаемыми первым светом Трисолнечного Божества. А небо небес, то есть так называемое огненное небо, само было местом света, потому что было жилищем Бога, Который есть первый и высший свет. Земля же и то, что на ней, освещалась солнцем, луной и звездами. Один только ад был лишен света и был ужаснейшим мрачным местом. После того, как Христос сошел во ад, и ад наполнился недоступным и невечерним светом Самого Божества, явив миру славу Воскресения [6].

Чтобы отразить тему Пасхальной радости, преподобный Иоанн Дамаскин упоминает древнюю историю ковчега завета, ибо когда ковчег был захвачен иноплеменниками, а потом вновь освобожден из их рук и возвращен иудеям домом Аведдара, как написано в шестой главе Второй книги Царств, – тогда царь Давид, вдохновленный чрезвычайной радостью, начал прыгать и танцевать перед ковчегом. В 3 тропаре 4 песни Пасхального канона преподобный Иоанн Дамаскин, считая эту историю образом гроба и Воскресения Господа, говорит, что в древности богоотец Давид прыгал в танце перед ковчегом завета, а мы, народ Божий святой, видя исполнение и конец этих древних предзнаменований и прообразов, да возвеселимся сегодня, однако радостью, приятной Богу и Им вдохновленной [6].

Преподобный Иоанн Дамаскин, желая напомнить человеку личную ответственность перед Богом в деле своего спасения, в 3 тропаре 3 песни повествует: «Вчера я был предан погребению вместе с Тобой, Христе – восстаю сегодня вместе с Тобой, воскресшим; я был распят вместе с Тобой вчера – Сам меня ныне сопрославь, Спаситель, в Царствии Твоем» [5]. Преподобный соблюдает терминологическую хронологию: поскольку Господь сначала воскресает, а затем прославляется, то противоположностью Воскресения является гроб, и по этой причине Дамаскин сначала поставил слово «спогребохся» ради Воскресения, а потом «сраспинахся» ради той славы, которая следует за Воскресением [1].

Преподобный Иоанн уделяет особое значение Таинству Евхаристии, упоминая о нем во 2 тропаре 3 песни канона Святой Пасхи, обращаясь к древней истории книги Исход, в которой написано, что из расколотого жезлом твердого камня истекла вода: «Придите, питье будем пить новое, изводимое чудесным образом не из бесплодного камня, но из гроба Христа, дождем излившего источник нетления, – в Нем мы утверждаемся» [5]. Гимнограф призывает «христолюбивые народы» прийти, чтобы пить воду новую, которая обновляет нас и делает нетленными, – не такую, какой была та, которую пил народ израильский. Та, благодаря чудотворению, истекла из камня бесплодного и твердого. Если она и была новоизведенной благодаря тому чудесному способу, которым она излилась, но она не была новой, чтобы обновлять и делать нетленными тех, кто пил ее [1]. Преподобный призывает пить воду из источника нетления, то есть воду, которая делает нас нетленными и обновляет, воду, которую



испускает из каменного гроба восставший сегодня Христос, как Тот же Самый Христос испустил прежний источник тленной воды из камня [6].

Подводя итог, можно сказать, что преподобный Иоанн Дамаскин является выдающимся гимнографом, которому удалось раскрыть тайну Воскресения Христова в Каноне Святой Пасхи, аргументируя ветхозаветными примерами пророчеств и прообразов. Преподобный позволил проследить радость Воскресения Христова, начиная с Его Рождества, Крестной смерти, Сошествия во ад и спасения кающихся грешников, вводя их в райские обители. Иоанн Дамаскин делал акцент на личной ответственности человека перед Богом, призывая к синергии. Раскрыл тайну осуществления теозиса через Христа. Христос – та Дверь, через Которую человек способен войти в рай.

#### Литература

1. Асмус М., свящ. Объяснение Пасхального канона. URL: <https://azbyka.ru/molitvoslov/obyasnenie-pasxalnogo-kanona.html>
2. Григорий Богослов, свт. Слово на Святую Пасху. URL: <http://www.paskha.ru/holies/bogoslov.html>
3. Желтов М., свящ. Краткий комментарий к канону Пасхи. URL: [http://tsargrad.tv/articles/kratkij-kommentarij-k-kanonu-pashi\\_8295](http://tsargrad.tv/articles/kratkij-kommentarij-k-kanonu-pashi_8295)
4. Минея служебная. Декабрь. Ч. 1. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1982. - С. 144-145.
5. Православный молитвослов. - М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 351 с.
6. Толкование на канон Пасхи прп. Никодима Святогорца в переводе сестёр Ново-Тихвинского монастыря г. Екатеринбурга. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim\\_Svjatogorets/tolkovanie-na-kanon-paskhi/](https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Svjatogorets/tolkovanie-na-kanon-paskhi/)

**Александр Михайлович Сафонов**

магистрант 2 курса Белгородской духовной семинарии  
(Россия, г. Белгород)

## СОВРЕМЕННОЕ КАТОЛИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ И УЧЕНИЕ РПЦ

Известно, что на протяжении многих столетий между Русской Православной Церковью (РПЦ) и Ватиканом сохранялись напряженные отношения. Римско-Католическая Церковь (РКЦ) проводила довольно агрессивную униатскую политику продолжая относить православных к схизматикам [1, с. 22].

В настоящее время наблюдается тенденция активного сближения РКЦ с РПЦ – между ними ведётся тесный и весьма оживленный *диалог*. Возьмем, к примеру, знаменательное событие произошедшее в начале 2016 года – «Гаванская встреча» Папы Франциска и Патриарха Кирилла. Данная встреча состоялась 12 февраля на Кубе и вызвала сильнейший резонанс в православной среде, поскольку часть верующих и духовенства восприняла эту встречу как проявление экуменизма, в смысле предательства православия. Между тем, председатель РПЦ заявил, что *сотрудничество Русской Церкви с католиками исключает компромиссы по вероучительным вопросам* [5]. Таким образом, говорить о преодолении противоречий между двумя церквями не приходится. Как пишет обозреватель данного события протоиерей Олег Трофимов: «*В итоге, спустя время, авторитет... католики в глазах православных верующих так и не приобрели. Об исцелении и преодолении раны раскола говорить рано, а учитывая богатую палитру экуменических встреч и извинения Папы, начиная от извращенцев и заканчивая экзотическими конфессиями, всё это породило только отвержение*» [5].

Непростая обстановка во взаимоотношениях двух Церквей, усугубившаяся введенными экономическими санкциями и внешнеполитической блокадой России со стороны стран Запада, обусловила и предопределила позицию Русской Православной Церкви в нашей стране и за рубежом: незыблемость догматов православной веры, их защита от попраiania, искреннее служение Родине и патриотизм, единение русского православного народа с Церковью и Богом. Ввиду этого огромная нагрузка и

ответственность лежит на плечах православного священника, поскольку он является проводником всех этих возвышенных идей и своим служением и жизнью подает пример православным людям [3].

Современная ситуация вне и внутри страны требует от священнослужителя высокой образованности, эрудированности, большого запаса теоретических знаний, в частности, в области богословия. Учитывая существующие проблемы во взаимоотношениях Русской Православной и Римско-Католической Церквей, изучение основных богословских направлений современного православно-католического диалога, их анализ, является просто необходимым.

В данной статье представлены результаты изучения основных направлений современного католического богословия, в рамках которого, автором, были изучены и обобщены взгляды ведущих теологов католицизма, а также проведен их критический анализ в сопоставлении с учением Русской Православной Церкви, что на наш взгляд является весьма важным в современных условиях сосуществования двух Церквей.

В связи с поставленной задачей нами были исследованы биографии ведущих представителей основных направлений традиционного католического богословия – *неотомизма Жака Маритена и Этьена Анри Жильсона, и католического традиционализма Ганса Урса фон Бальтазара*. Деятельность данных теологов сыграла ключевую роль в формировании социальной доктрины Ватикана, а также оказала существенный вклад в развитие и последующую эволюцию традиционного католического богословия как на протяжении XX века, так и в настоящее время.

Изучив богословско-философские концепции *Жака Маритена и Этьена Жильсона* – представителей *неотомизма* [4, с. 401] и теологические взгляды *Ганса Урса фон Бальтазара* – ведущего представителя *католического традиционализма*, мы можем сделать следующие выводы:

- богословско-философские концепции данных исследователей были построены на синтезе религиозных представлений в духе католицизма и светской науки – философии. Таким образом, произошло некое слияние богословия и философии;

- данные концепции разрабатывались в условиях и с учетом формирования социальной доктрины Ватикана, что обусловило их идеологическую направленность. В связи с этим, ключевой становится проблема человека, его сущности, мировоззрения, духовно-нравственного начала, в отличие от традиционной религиозной философии сводившей все философские проблемы, в том числе и вопрос о человеке, к проблеме Бога;

- что же касается богословских аспектов, то исследуемые нами богословско-философские концепции признают факт божественного творения мира, в котором божественное провидение управляет его развитием и изменением. Бог же есть некая духовная субстанция, а человек, как Его творение обладающее душой, занимает в мире привилегированное положение.

Бог даровал человеку свободу воли, поэтому ответственность за сделанный выбор полностью лежит на нем. В связи с этим, задача человека состоит в том, чтобы правильно использовать данную ему свыше свободу и развивать в себе божественное начало, видя смысл своего существования в Боге. Любовь к Богу - мысль, главенствующая во всем традиционном католическом богословии, так же как и вера в искупленность грехов человека Божьей Любовью.

Также в исследуемых богословско-философских концепциях Бог определяется как единая, высшая, вечная и неизменная сущность, которой принадлежит бытие. Он первопричина всего существующего. Бог обладает разумом, волей и жизнью. Причем отмечается, что в высшей степени Бог обладает разумом. Он является причиной жизни самого себя и всего мира. Тайна же Святой Троицы открывается нам как тайна триипостасной любви.

Отметим, что в исследуемых нами концепциях утверждается принцип гармонии веры и разума. Католические богословы убеждены в том, что вера и разум не исключают, а дополняют друг друга, интерпретируя это тем, что разум, постигая сущность сотворенных вещей, ведет к Богу, а вера, путем божественного откровения, к познанию мира, при этом вере отводится главенствующая роль.

Ключевой проблемой исследуемых богословско-философских концепций является то, что они пытаются создать некие новые, чисто рациональные, схоластические определения. Сравнительный анализ традиционного католического богословия с учением Русской Православной Церкви наглядно показывает это. Приведем результаты данного анализа.

Проанализировав богословско-философские концепции теологов традиционного католического богословия, представленные идеями *Маритена, Жильсона и Бальтазара*, мы пришли к выводу, что расхождение православного учения с их взглядами будет заключаться в следующих аспектах:

- В учении о Святом Духе.
- В учении о первородном грехе.
- В учении о непорочном зачатии Девы Марии.
- В учении о Папе и о Церкви.

Мы рассмотрели данные догматы традиционного католического богословия, в их сопоставлении с учением Русской Православной Церкви. Здесь важно отметить то, что исследуемые нами богословско-философские концепции были построены на синтезе религиозных представлений в духе традиционного католического богословия и светской науки – философии, в связи с чем, произошло слияние богословия с философией и как следствие его рационализация и теоретизирование.

Следует также подчеркнуть и тот факт, что данные богословско-философские концепции разрабатывались в условиях и с учетом формирования социальной доктрины современного католицизма, что обусловило их идеологическую направленность.

Также, различным будет и понимание ключевого, на наш взгляд, вопроса о спасении. В православии это *осознание и видение своей греховности, понуждение себя к исправлению, борьба со своими страстями, смирение*. В католицизме же *искание Божьей любви, идея грешного и искупленного творения Божьего* [2].

На наш взгляд, главная проблема исследуемых богословско-философских концепций состоит в том, что они пытаются создать некие новые, чисто рационалистические определения, в то время как православие предлагает деятельный путь восстановления целостного человека.

#### Литература

1. Дубов И.Г. Феномен менталитета: психологический анализ [Текст] / И.Г. Дубов // Вопросы психологии. - 1993. - №5. - С. 20-29.
2. Зноско-Боровский М., еп. Православие, римо-католичество, протестантизм, сектантство [Электронный ресурс] / Сравнительное богословие // М. Зноско-Боровский. - Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Mitrofan\\_Znosko\\_Borovskij/pravoslavie-rimo-katolichestvo-protestantizm-sektantstvo/](https://azbyka.ru/otechnik/Mitrofan_Znosko_Borovskij/pravoslavie-rimo-katolichestvo-protestantizm-sektantstvo/) - (Дата обращения: 14.02.2020).
3. Сергей (Страгородский), архим. Православное учение о спасении [Электронный ресурс] / архим. Сергей. - Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Sergij\\_Stragorodskij/pravoslavnoe-uchenie-o-spasenii/](https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Stragorodskij/pravoslavnoe-uchenie-o-spasenii/) - (Дата обращения: 14.02.2020).
4. Симонова С.А. Жак Маритен: Неотомистский опыт этико-эстетического синтеза [Текст] / С.А. Симонова // Вестник Тамбовского университета. Серия Гуманитарные науки. - Тамбов: ТГУ имени Г.Р. Державина, 2008. - Вып. 7 (63). - С. 400–406.
5. Трофимов О., прот. Православный анализ главных религиозных событий ушедшего года и тенденций 2017 года / Русская народная линия [Электронный ресурс] // О. Трофимов. - Режим доступа: [http://ruskline.ru/special\\_opinion/2017/yanvar/pravoslavnyj\\_analiz\\_glavnyh\\_religioznyh\\_sobytij\\_ushedshego\\_goda\\_i\\_tendencij\\_2017\\_goda/](http://ruskline.ru/special_opinion/2017/yanvar/pravoslavnyj_analiz_glavnyh_religioznyh_sobytij_ushedshego_goda_i_tendencij_2017_goda/) - (Дата обращения: 12.02.2020).

**Светлана Петровна Соболевская,**  
магистрант ФГАОУ ВО «ДВФУ»  
**Анна Владимировна Здор,**  
к. филос.н., доцент ФГАОУ ВО «ДВФУ»  
(Россия, г. Владивосток)

## **СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ЭПИСТОЛЯРНОМ НАСЛЕДИИ СВТ. ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА**

Выдающийся православный подвижник и духовный писатель еп. Феофан (Говоров, 1815-1894) в своих сочинениях и письмах подробно рассмотрел условия спасения в миру. Экзегетические творения свт. Феофана, его антропология и сотериология, общие принципы его аскетических и педагогических воззрений неоднократно становились предметом рассмотрения в научной литературе. При этом внимание исследователей чаще сосредоточено на его крупных сочинениях. Но его эпистолярное наследие изучено ещё недостаточно. Между тем оно представляет интерес в аспекте того, как в нём преломляются антропологические основания аскетики свт. Феофана в связи с конкретными духовно-нравственными проблемами.

Свт. Феофан исходил из представления о том, что у человека есть три (а с промежуточными пять) «яруса» жизни: духовный, душевный и телесный [12, с.82]. Для человека естественно удовлетворение потребностей всех ярусов. Но достоинства этих потребностей разные. Приоритет удовлетворения духовных потребностей над душевными и телесными способствует тому, что «в человеке водворяется полная гармония всех движений и обнаружений его жизни: гармония мыслей, чувств, желаний предприятий, отношений, наслаждений. И се – рай!» [12, с. 83]. Господство духа, как естественная гармония всех потребностей, дает внутренний покой, душевный мир и осознание счастья.

Эпистолярное наследие свт. Феофана содержит его суждения о том, что человек создан для вечной блаженной жизни в общении с Богом. Но поскольку одному человеку трудно прожить земную жизнь, ему придана склонность к жизни в обществе, которая сопряжена с житейскими делами и различными обязанностями. И в письмах к мирянам свт. Феофан касался вопросов труда, дел милосердия, семейных и гражданских обязанностей. «Дела житейские и общественные, от которых зависит стояние домов и обществ, суть Богом определённые дела, исполнение их не есть отбегание в область небогоугодную, а есть хождение в делах Божеских» [12, с. 222]. Святитель исходил из представления о том, что «житейская жизнь есть жизнь душевная, следовательно, не такая, которой жить должен человек; ибо он должен жить жизнью духовной, чтобы быть таким, каким быть предназначила ему творческая десница Божия» [8, с.111]. Страх Божий, совесть и жажда Бога дают покой в Боге и возвышают жизнь христианина. Поэтому труд и гражданские обязанности для человека являются спасительными и богоугодными, если в них реализуются евангельские заповеди и изживаются страсти. Эти обязанности верующий человек подчиняет христианскому духу.

Святителю в письмах к мирянам часто приходилось отвечать на вопросы о христианском отношении к житейским хлопотам, обустройстве домашних дел. Он советовал к труду и житейским обязанностям относиться так, чтобы они не отвлекали, а совмещались со служением к Богу. В письме к молодой девушке свт. Феофан замечал, что без дела жизнь христианина будет грешной праздною, наставлял трудиться ответственно, но не подвергаться суете: «Делайте с усердием всё, что вам велят. Это Ваш долг. Но хлопотать не хлопочите» [12, с. 280]. Всё нужно делать с мыслью о Боге: «Всё, что Вы делаете по дому и вне, по делам общежития, как дочь, как сестра,... есть Божеское и Богу угодное. ... Если настроитесь так, то ни домашнее, ни

внедомовое – ничто не будет отвлекать ума Вашего от Бога» [12, с.222]. В то же время свт. Феофан советовал постараться понять, какие дела действительно необходимы семье и обществу, а какие привнесены суетой, страстями и угождением людям. Чрезмерная забота о земных нуждах и суета – это болезнь падшего человека, который своими силами пытается устроить судьбу и мечется в разные стороны. «Она разбивает мысли и даже на том деле, о котором хлопочет, не даёт им сосредоточиться» [12, с.224]. Свт. Феофан давал советы о том, как обращать житейские дела к духовной пользе: «Надобно Вам все вещи, какие бывают у вас на глазах, перетолковывать в духовном смысле, и это перетолковывание так набить в ум, чтобы, когда смотрите на какую вещь, глаз видел вещь чувственную, а ум созерцал истину духовную» [12, с. 229]. Например, вид грязных пятен на одежде может навести на мысль о том, как неприятны Господу греховные пятна на душе человека. Когда дети подняли шум, можно вспомнить о том, какой немирной становится душа, когда внимание человека отходит от Бога. Минуты, свободные от домашних обязанностей, он советует посвящать молитве и богомыслию [11, 8, с.6]. Свт. Феофан советовал в трудах не забывать просить помощи у Бога. Богу неуютно лишь всецелое поглощение трудами, излишнее любостяжание, забвение Его и надежда на свои силы. Свт. Феофан говорил о том, что труд – это всеобщая епитимия: «На то и обречена настоящая жизнь, чтобы работать в поте лица, а не философствовать, это наша всеобщая епитимия» [10, с. 275]. Облегчить бремя, полученное при изгнании прародителей из Рая, можно умственными интересами, эстетическими удовольствиями, общением с друзьями, но более всего духовными занятиями. Опасность хозяйственных дел в том, что они могут заглушать религиозные чувства, «но это не от природы житейских дел, а от нашей оплошности, по которой попускаем себе погрязнуть: и мыслями, и чувствами, и желаниями и заботами в одно житейское» [10, 2, с.127]. Один из адресатов свт. Феофана потерял своё имение, семья его терпела нужду и лишения. Он готов был пойти и в услужение. Святитель ему отвечал, что всякий труд почётен: «Ни одного положения нет низкого. Низко одно – быть неисправным и в чём-либо неверным. И водовоз и дровосек – почтенны, и пользуются в самом деле почётом, когда как следует работают» [9, с. 366].

Одной из главных обязанностей по отношению к ближним свт. Феофан считал милосердие. В письме к госпоже NN святитель пояснял: «Есть дела милосердия и милость сердечная. Первые получают цену от последней, но возможно и без ней, и тогда они настоящей цены не имеют» [10, 1, с.116]. Свт. Феофан советовал подвергать рассмотрению происхождение милостивого чувства: нужно смотреть, природное ли это расположение у человека или делается ради любви к Богу. Природное чувство тоже богоугодное, но если только им одним руководствоваться, то это будет меньшей добродетелью. «Чтобы оно получило настоящую добротность, – надо освятить своё сердоболье боголюбием и покорностью воле Божией или заповедям, делая всякое дело, как бы оно прямо вам самим Богом было поручено» [10, 1, с.115]. Похвальным является евангельское побуждение себя к добродетели. Милосердие должно освящаться любовью.

Таким образом, труд и дела милосердия в жизни христианина – это Богом определённые дела. Они спасительны, если христианин исполняет евангельские заповеди.

Свт. Феофан был монахом, но при этом обращавшимся к нему он давал много советов относительно семейной жизни. Находясь в священном сане, святитель имел большой опыт общения с разными людьми. Будучи в затворе, он вёл большую переписку с мирянами.

Свт. Феофан благословлял семейную жизнь, называл её богоугодной, считал, что спасение везде возможно, оно зависит не от внешней обстановки, а от внутренней наполненности человека. Условиями спасения в семейной жизни он считал хранение памяти о Боге, исполнение заповедей, искоренение страстей, терпение и смирение. В

письме к Н.И.К-вой читаем: «Кто в семье живёт, тому и спасение от семейных добродетелей» [11, 8, с.5]. Святитель считал, что имеющий семью человек может достичь совершенства.

В письмах свт. Феофана можно найти советы о выборе невесты. К этому владыка советовал подходить обдуманно, возложив упование на Бога. Матери он давал совет о том, чтобы в молитве сын испрашивал «смирненную, послушную, трудолюбивую, хозяйку – домоседку, а не разгульную» [10, 1, с.57]. Владыка советовал не искать материальных благ и тщеславия. Посланную Богом жену нужно принять как дар для взаимного спасения.

Свт. Феофан подчеркивал, что основу счастливых супружеских отношений составляют искренняя любовь, мирное согласие и доверие супругов друг к другу [10, 1, с.198; 11,8, с. 160]. Своего племянника А.Г. Говорова и его жену святитель призывал беречь взаимно свою любовь: «В этом источник счастливой семейной жизни. Но надо блюсти его, чтобы не засорился» [10, п.146]. Святитель высказывал свой взгляд на искусство семейного счастья: «Хорошо ты делаешь, что всё дома. Худо, когда кто в семье своей не находит себе счастья. ...Но постарайся, чтоб и всегда так было. Искусство одно: всякий день начинай так, как бы он был первый после свадьбы» [10, 1, с. 170]. Это искусство требует труда над собой, основу которого должен составлять страх Божий.

Основную обязанность семьянина свт. Феофан усматривал в заботе о родных: «Вам нельзя не хлопотать о житейском. Это и не запрещено, напротив, повелено трудиться, чтоб иметь содержание и другим помогать» [10, 2, с.83]. Он пояснял, что при этом важно «не томить себя заботою» и, работая, надежду возложить на Бога, а всё, что даст Бог лишнего, возвращать Ему через бедных [10, 2, с. 82].

Муж – глава семьи, но его власть не должна быть тиранической. Жаловавшейся на суровость мужа Н.И.К-вой святитель отвечал: «Муж ваш глубоко любит вас; суровость его только видимая. Такой бывает склад у людей. И не смотрите на это... Бог свёл вас: верно вам так быть, есть наилучший быт на земле» [11,8, с. 25]. Послушания жены следует добиваться с любовью. В христианском понимании власть – это служение. Правильно употреблённая власть – это искренняя забота о членах семьи. Свт. Феофан наставлял мужей заботиться о нравственном и умственном совершенствовании жен и об их духовном росте, благодушно сносить их недостатки, терпеливо устранять их, вкоренять доброе и полезное ко спасению. В свою очередь жена должна быть преданной мужу, слушаться его, ничего не замышлять против его воли. Жене следует не стремиться проявлять своё главенство над мужем, но быть терпеливой и уступчивой, иначе мира в семье не будет. Но это не значит, что жена не должна заботиться о добром нраве супруга. Для этого она сама должна стяжать христианские добродетели [11, 8, с. 19].

Свт. Феофан предупреждает своих адресатов о том, что вступая в брак, нужно быть готовым к тому, что супружество, наряду со многими радостями, сопровождается и многими тревогами и скорбями [11, 8, с. 156]. Понимание трудностей семейной жизни важно и для тех, кто желал бы, но не может вступить в брак [11, 8, с. 168]. Поддерживая ухаживавшую за заболевшим супругом женщину, святитель советует заботу о муже осуществлять благодушно [11, 8, с. 65]. Болезнь мужа – это благо для обоих супругов, «ибо всё от Господа, а что от Господа, то благо, как бы горько ни было» [10,1, с. 122]. Такое понимание помогает часть случившегося воспринимать, как наказание за свои грехи.

В переписке с мирянами святителю приходится высказывать своё отношение к ревности. Ревность свидетельствует о действии самости, которая требует для себя исключительности. В письме к молодой девушке свт. Феофан указывал на антропологическое основание ревности: «Ревность – движущая сила воли – из сердца исходит» [12, с. 37]. Если ревнующий супруг в мыслях будет держаться здорового

смысла, а в делах разумности, то будет иметь «наибольшую долю счастья» [12, с.37]. Избегать ревности – это не просто долг, а супружеский подвиг.

Владыка дает практические советы о том, как семейным парам избегать разлада и неприятностей. «Муж мрачен, – верно пропустил порядком... Пусть она не точит его, а жалеет и воодушевляет, что-де авось всё как ни будь понемногу поправится. ... Теперь он ... наперёд зарюки даёт – так не поступать» [11, 8, с.72]. Если жена станет ругать мужа, разразится скандал.

Святитель советовал супругам не рассказывать о неурядицах в семье никому, кроме духовника, который молитвенно помогает им преодолевать трудности. Главная обязанность супругов – сохранять освященный Богом союз, делить скорби и радости, вместе духовно и нравственно возрастать. Обзор писем свт. Феофана позволяет увидеть, что он не считал семейную жизнь чем-то второсортным по сравнению с монашеской. Основу спасения в семье он видел в приобретении христианских добродетелей – любви, терпения и смирения.

Приняв монашеский постриг в 23 года, свт. Феофан не имел своей семьи и детей. Но его труды в духовных учебных заведениях позволили ему обрести десятки воспитанников. Глубина знания духовного мира и святоотеческой традиции, личная преподавательская практика стали фундаментом педагогических воззрений свт. Феофана и позволяли ему наставлять мирян в вопросах христианского воспитания детей.

Основу педагогических воззрений свт. Феофана составляют его антропологические представления [4; 5; 6]. М. Морозов отмечает: «Святитель Феофан своё учение о воспитании выводит из христианской антропологии, по учению которой человек состоит из тела, души и духа. Каждая часть человека имеет свои силы и потребности, составляющие три стороны человеческой жизни» [3, с. 23]. Свт. Феофан полагал, что каждая сторона должна получить своё воспитание. Телу необходимо физическое и трудовое воспитание, душе – умственное и эстетическое. Но главное – это духовное воспитание ребёнка, на которое оказывают влияние молитва, богослужение, участие в Таинствах Церкви, чтение Священного Писания. Необходимо иерархическое подчинение низшего высшему, и «именно поэтому воспитатель, по Феофану Затворнику, должен всячески стремиться к тому, чтобы в ребёнке поддерживалась иерархия сил (тело подчиняется душе, душа духу), а силы, действующие в каждой из этих частей, получили должное направление развития» [5, с. 175].

На родителях лежит обязанность христианского воспитания детей. Одной из задач воспитания свт. Феофан считал крещение ребёнка и сохранение благодати крещения до его сознательного возраста. Святитель писал о важности для детства и отрочества участия в таинствах Церкви и благочестия родителей: «Благодать действует в нас с малолетства сокровенно. Её подновляют в нас причащением Святых Таин Тела и Крови; среда же, в коей мы растём, если она верующая и благочестная, даёт простор действию её в нас через христианское воспитание» [12, с. 117]. При таком подходе ребёнок выйдет из детства и отрочество укрепленным духовно и нравственно. П. Иванов следующим образом обобщает педагогические принципы свт. Феофана: «Правильные христианские понятия, благой пример родителей, обретение навыка добрых дел и молитва доставляют прочную основу для последующей благочестивой жизни» [2].

Свт. Феофан указывал на важность родительского долга, как возложенного Богом: «Дети заботят. Это Божие бремя. Он попечитель о всех. А исполнители его попечений первые родители, потом и все, как-либо заправляющие ходом дела» [10, 1, с. 254]. Родительский долг – не оставлять детей без назидания. Так, он писал князю Илье И. К-ву: «Детей вразумлять есть долг родителей, – стало быть и ваш... Слово любовное никогда не раздражает. Командирское только никакого плода не производит» [11, 5, с.

122]. В отношении маленького ребенка с непокорным характером святитель советовал избегать строгостей, «коль скоро возможно», поступать с осторожностью и в то же время постоянно давать ему посильные поручения. Он приводил в пример семью, в которой «так вели детей, что у них весь день был разделён по занятиям, – и они не смели не делать в назначенный час, что определено, или делать другое что» [11, 6, с. 139]. Игры чередовались с занятиями.

Свт. Феофан часто писал о важности молитвы родителей за детей. Князя Илью И. К-ва владыка наставлял тревогу о судьбе детей молитвенно возложить на Бога: «Чтобы детям благословил Господь избежать опасностей, надо молиться и день и ночь» [11, 5, с. 122]. Господу возможно по молитве родителей не только избавить детей от неблагоприятных обстоятельств, но и исправить их [11,8, с. 80; 11, 8, с. 223]. В письмах к Н.И.К-вой о её сыне свт. Феофан в приводил в пример мать блаж. Августина, которая неусыпной молитвой выплакала сына [11, 8. с. 228]. Матери непослушного молодого человека святитель советовал не надоедать ему наставлениями, а дожидаться момента, когда у него появится готовность слушать [11, 8, с. 80]. Святитель также советует не досаждать религиозными поучениями колеблющемуся в вере сыну, а лишь усерднее молиться о нем [11, 8, с. 125]. По молитве матери Бог его просветит светом благодати, который разгонит сомнения, «устроит его спасение, если встретит хоть малую податливость» [11, 8, с. 139].

Свт. Феофан разделял боль матери о невнимательных сыновьях и вместе с советом подавал Н.И.К-вой утешение: «Невнимание от сыновей должно быть очень чувствительно. Потерпите и их, любовью покрывая их неисправность. Бог даст, придут в чувство и раскаются» [11, 5, с. 129]. Когда Н.И.К. сетовала на отчуждение детей, свт. Феофан отвечал, что с подобной проблемой сталкиваются те, кто не уделял достаточно внимания воспитанию детей: «Посмотрите, не вы ли виноваты в том, если вы то за чтением, то за рукоделием, а детьми мало занимаетесь» [11,8, с. 23]. Дети, которые не видели достаточно заботы, отчуждаются от родителей. В то же время, святитель предостерегал и от другой крайности – чрезмерной заботы о взрослых детях. Так, госпоже NN он писал: «Положите себе, во-первых, не пытаться, что им нужно, а когда узнаете без пытания, тогда что важно и трудно, за то беритесь, а что мало и легко, то и сами справят. Так понемногу и отвыкните» [10, 1, с. 126]. Святитель советовал родительнице больше доверять Богу. Родительское внимание необходимо, но следует не придавать ему избыточного значения и умерять многозаботливость о выросших детях.

А. Алмаев подчёркивает, что свт. Феофан «особо пекся о сиротах» [1]. На опекуне лежит ответственность за сироту перед Богом и людьми: «Взялись? – Должны предоставить из неё обществу и церкви – члена, гожего на всякое дело благое» [11, 8, с. 160]. В письме к П.А.Б. владыка высказывал суждения об умственно отсталых детях и детях, умирающих без крещения: «Идиоты! Да они ведь только для нас идиоты, а не для себя и не для Бога. Дух их своим путём растёт» [11,8, с. 216]. Больных детей, как и некрещённых, следует предоставлять милосердию Бога, Который печется о каждой человеческой судьбе.

Свт. Феофан считал, что «дети – одна из целей супружества и вместе обильный источник семейных радостей» [7, с. 492]. Но владыка не оставлял без утешения и бездетных мирян. Так, женщине, скорбящей об отсутствии детей, святитель советовал положиться на волю Божию: «Что деток нет, конечно скучно... Но надо это предать на волю Божию и Ему покориться... Может быть придёт срок, – и дети будут» [11,8, с. 165]. Бездетному мещанину С.Е.Е, который уже и не мог ждать наследника, владыка давал наставление: «Когда наследника нет, раздавай неимущим. Руки их – Божии руки» [10, 1, с. 201].

Таким образом, согласно свт. Феофану, воспитание, как путь ко спасению, должно начинаться с ранних лет, строиться на основе христианского мировоззрения,



быть нацелено на формирование в ребёнке образа и подобия Божия. Основной задачей семейного воспитания является подготовка к христианской жизни и служению ближнему теми талантами, которые дал Бог.

Анализ писем свт. Феофана к мирянам позволит уточнить и конкретизировать представления православной нравственно-аскетической традиции об особенностях христианского подвига в условиях мирской жизни.

#### Литература

1. Алмаев А. Воплощение педагогических воззрений святителя Феофана Затворника в его деятельности на Тамбовской кафедре // Феофановские чтения. Рязань: Ряз. гос. ун-т им. С.А. Есенина, 2018. – С. 296 – 300.
2. Иванов П.К. Педагогические воззрения святителя Феофана Затворника // Феофановские чтения. Рязань: Ряз. гос. ун-т им. С.А. Есенина, 2018. – С. 191–195.
3. Морозов М., Ткачёв А.А. Основные идеи педагогики в трудах святителя Феофана Затворника // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. 2016. – №1. – С.21 – 27. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osnovnye-idei-pedagogiki-v-trudah-svyatitelya-feofana-zatvornika/viewer>
4. Нейгум П. Феофан Затворник и духовно-нравственное воспитание юношества // Рязанский богословский вестник. 2013. № 1 (7). – С. 125 – 135.
5. Никулина Е.Н. Вопросы педагогической антропологии в творениях русских мыслителей конца XVIII – середины XIX века // Новое в психолого-педагогических исследованиях. – 2013. – № 1. – С. 170-185. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=19137780>
6. Ткачёв Р. Христианская антропология, как основа педагогического наследия святителя Феофана Затворника // Известия Воронежского педагогического университета. 2018. № 2 (279). – С. 29 – 32.
7. Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. – М.: Правило веры, 1998. – 522 с.
8. Феофан Затворник, свт. Письма к разным лицам. – М.: Благовест. 2001. – 511 с.
9. Феофан (Говоров), свт. Письма о разных предметах веры и жизни. М.: Правило веры, 2003. – 592 с.
10. Феофан (Говоров), свт. Собрание писем. Т. 1. Вып.1- 4. – М.: Правило веры, 2000. – 998 с.
11. Феофан (Говоров), свт. Собрание писем. Т. 2. Вып.5- 8. – М.: Правило веры, 2000. – 952 с.
12. Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? – М.: Сибирская Благовонница, 2014. – 509 с.

**Ирина Александровна Стрелкова**

к.и.н., доцент НИУ «БелГУ»

(Россия, г. Белгород)

### **ОСОБЕННОСТИ ПАЛЕХСКОЙ ЖИВОПИСИ КОНЦА XVIII - СЕРЕДИНЫ XX ВЕКА (ОТ ИКОНОПИСИ К РЕАЛИЗМУ)**

Точная дата возникновения палехской иконописи не установлена. «Палех, старинное гнездо Владимиро-Суздальского иконописного дела, расположен в глухом северном углу древнего края, ныне – Ивановской Промышленной области, в тридцати верстах от Шуи и железной дороги, близ границы с Костромщиной» [1, с. 11].

В основе стиля палехской иконописи лежат традиции древнесуздальской школы и некоторые особенности московской иконописи XV-XVI веков. Лучшие палехские иконы были расчищены и реставрированы не так давно. Один из самых ранних образцов палехского стиля – икона «Всех скорбящих радости» начала XVIII века.

В самом мастерстве декоративной обработки поверхности, в узорочье виртуозно-каллиграфического письма выразилось народное чувство красоты. В этом заключена художественная ценность лучших образцов палехской иконописи конца XVIII и начала XIX века. Такие произведения писались подолгу, с особым настроением и отношением к ним, о чем свидетельствуют сохранившиеся рисунки, переводы и тончайшие наколы миниатюрных композиций. Среди подписанных рисунков встречаются имена Никиты Вакурова, Степана Михайлова, Белоусова, П. Наговицына.

«В сохранившихся от этого времени рисунках, как и живописных произведениях Палеха, много артистизма древнего иконописного мастерства, свободного, непринужденного чувства. В них нетрудно уловить дыхание подлинного живого искусства» [2, с.75]. Ремесленность в палехской иконописи также занимала значительное место и была необходимым качеством народного промысла.

Самобытность живой ветви могучего искусства Древней Руси, ушедшего вместе с ней в прошлое, заключается в тех народных корнях, которые продолжали питать творчество палешан, также как искусство многих других провинциальных городов в XVIII веке. Своеобразие этого народного начала в Палехе выражалось тем сильнее, чем глубже иконописание входило в народную жизнь. Еще раньше, иконопись, став предметом ремесленного производства, тесно переплелась с бытом народа, проникая в самые глухие уголки Руси. Икона стала неотъемлемой частью городского и деревенского дома. Она сопутствовала всем празднествам, всем событиям в жизни народа, потому что была не только предметом религиозного почитания, но и украшением – «красой» дома. Если раньше икона чаще всего была связана со стеной, то уже с XVI века помещается в определенных местах в киотах церкви или дома. В крестьянской избе она находилась в «красном углу». Здесь под иконами, было почетное место, куда за столом сажали гостя. Иконы украшались узорчатыми домотканными полотенцами, что создавало основное яркое пятно интерьера, выделяло его праздничный центр.

«В богатых домах был распространен обычай устраивать молельни. В иконы вкладывались значительные капиталы и по богатству икон часто судили о зажиточности хозяина дома» [2, с.75].

Все это говорит о том, что икона рассматривалась не только как предмет религиозного культа, но и представляла для древнерусского человека материальную ценность. Это отношение способствовало усилению предметно-декоративного начала в иконописании еще в XVI веке и определяло его новый эстетический смысл.

Именно тогда стали появляться такие собиратели и знатоки иконной живописи, как Никита Григорьевич Строганов. Иконы, в особенности строгановского тонкого, изысканного мастерства, собирались подобно драгоценностям. И уже в строгановской иконописи мастерство исполнения приобретало самостоятельную эстетическую ценность. «Тончайшие плавки просвечивающих красок и изысканная каллиграфия линий твореным золотом, изощренность в отделке заставляли икону мерцать при слабом, трепетном свете лампы или свечи в темных интерьерах XVII века, будь то изба, городское жилище или церковь. И икона была неотъемлема от интерьера» [2, с.78].

Но если в строгановском письме под роскошью тонкой ювелирной отделки нередко пропадало живое чувство, то в палехской иконописи XVIII века оно лежит в основе образа, определяя его эмоциональность. Образ иконы осмысливается художником не столько в плане религиозных идей, сколько в сказочно-фантастическом и как выражение человеческих чувств и переживаний. Это накладывает определенный отпечаток на весь художественный стиль палехской иконописи. Для нее прежде всего характерен, и это важно для понимания традиций Палеха, поэтически песенный строй образа, где фантастически тесно переплетаются с реалистическим восприятием жизни. А затем – поэтический характер самих средств выражения. Последнее роднит палехскую живопись с народной песней или сказкой.

Типично для иконописи развитие принципов миниатюрной живописи – теперь орнаментальность лежит не только в основе построения сложных композиций, ей подчиняется трактовка каждой отдельной формы, разделка колерами одежд, пробелка золотом. Прием изображения отдельных сцен внутри архитектуры способствует развитию сюжета и помогает пластически объединить в одну композицию всю сцену.

В передаче пространства также используется прием уменьшения фигур дальнего плана. Все формы как бы распластаны по плоскости, хотя иллюзия некоторого объема

дается в пробелке форм в местах света или глубинной трактовкой архитектуры. Здания, горки, деревья здесь уже оказываются не условным обозначением места действия, а изображаются как вполне конкретное окружение, в котором оно происходит.

Принципам миниатюрной живописи, перенесенным в решение больших икон, соответствует и технический прием. «Мелкие цветовые пятна на больших поверхностях отрабатываются сложной системой плавей – одна краска просвечивает сквозь другую, создавая вместе с тонкой линией твореного золота впечатление драгоценности живописной поверхности. Это также стало потом существенной чертой палехской традиции» [2, с. 78].

Травчатый орнамент, знакомый по ярославским фрескам, покрывая архитектуру, одежды, позднее переходят на поля иконы, окаймляя средник. На рисунке, изображающем летящих апостолов из композиции «Преображение», можно почувствовать напряженность и остроту орнаментальной внутренней линии в пробелах. Энергичная, живая она придает драматическую взволнованность образу, но в то же время находится на грани превращения формы в плоский узор.

Об уровне мастерства палешан в начале XIX века, о его технической тонкости дает представление подписная икона «Суббота всех святых» из музея П.Д. Корина. Написана эта икона в 1813 году Василием Ивановичем Хохловым – мастером тонкого миниатюрного письма. Строгая симметричность композиции, уравновешенность изображения подчинены декоративным задачам. «Средник иконы, обрамленный орнаментом, на красном фоне окружен каймой живописных клейм с изображением святых. Форма клейма – то вытянутая вверх, то растянутая вширь, то плотно заполненная, конструктивно соответствует самой иконе и выражает понимание ее как декоративного предмета» [2, с. 80]. Композиция насыщена множеством лиц и фигур, мелкими деталями, которые прихотливо сплетаются, стелются по плоскости. Текучести мягких плавных линий вторят пятна нежных полутонов в одеждах святых, то сиренево-розовых, то голубых и светло-бирюзовых, затянута тончайшей росписью орнамента и золотом пробелов. Икона переливается, сверкает, играет на свету.

Палешане открывают новую роль света и соответственно решают новые колористические задачи. На гладком фоне цвета слоновой кости объединяются краски, обтекаемые золотыми линиями и напоминающие эмаль. Орнаментальная разделка палат разбеленным тоном создает впечатление рельефности самой поверхности.

Если взглянуть в отдельные маленькие клейма, в особенности сюжетные, то можно заменить присущую Палеху фантастичность в трактовке палат, растительности, горок, в узорочье, сочетающуюся с реальностью деталей. Так, святые Василий и Максим изображены на фоне Московского Кремля. В другом клейме изображено убиение царевича Димитрия в Угличе. Пространственные отношения приобретают здесь совсем плоский характер. Узорность иконы, изощренность ювелирно тонкого письма постепенно вытесняют пластическую цельность иконописного образа. В старые каноны вливается новое восприятие мира, и в соответствии с новой образной концепцией постепенно меняются, перестраиваются стилистические устремления художников. И если, с одной стороны, они воплощались в узорочье и сказочности, то, с другой стороны, в тяготении к большей правдоподобности и жизненности образа. Все большее развитие получало фряжское письмо. Возникновение фряжского стиля восходит к середине XVII века. Главные особенности его – уход от строгости иконописных схем, приближение к натуре в трактовке форм, написание светлых округлых лиц и преодоление аскетичности древней иконописи. В колорите – преобладание полутонов: розовых, голубых, светло-зеленых, коричневых.

В свое время «фряжь» явилась особым рода реакцией против старых икон, почитаемых старообрядцами. В ней претворялись элементы западной живописи в изображениях архитектуры и пейзажа. Это было связано с ростом тех реалистических тенденций, с которыми так яростно боролся известный протопоп Аввакум.

Представителям нового направления в живописи XVII века были Симон Ушаков, Иосиф Владимиров, Кирилл Уланов, Федор Ухтомский и другие» [2, с. 80].

Фряжский стиль в произведениях Палеха отмечен большой живописностью. Письмо стало размашистее, свободнее трактовка сюжета. Наиболее ранним палехским произведением этого стиля является подписная икона Ильи Балякина «Не рыдай мене, мати» (1769). Хотя композиция этой иконы и сделана по западной гравюре с картины художника К. Ле Брена, тем не менее она самостоятельна в поэтическом истолковании образа.

Это направление в иконописи не было сильным в Палехе и, хотя имело свое продолжение в XIX веке, тем не менее оставалось не характерным для развития палехского искусства, его орнаментальных традиций.

Начиная с 60-х годов XIX века, наряду с живописными иконами и иконами в духе XVII века, широкое распространение получает иконопись, которая явилась своеобразным соединением стремления к правдоподобию в трактовке изобразительной формы с принципом плоскостности и орнаментальности. Декоративный образ в таких иконах подменялся украшательством, блеском золота, поглощавшим звучание цвета. На развитие этого рода иконописи в Палехе большое влияние оказала мастерская Пешехонова в Петербурге, где «работали палешане Волковы, Юдин, Наговицыны и другие. Пешехонов не раз, подбирая мастеров в свою мастерскую, приезжал в Палех. Со слов Н.М. Голикова, записанных А.В. Бакушинским, известно, что он останавливался у одного из лучших мастеров Палеха – Николая Илларионовича Корина. Однажды из его мастерской он увез нескольких иконописцев: К. Лятова – мастера по пробелке золотом, Д. Вицына – доличника и Д.Н. Корина – специалиста по доличному и по личному. Позднее у него работали еще Вечерины» [2, с. 82].

Примером пешехоновских писем является целый ряд икон в Палехе и в том числе икона «Да молчит всякая плоть человека» 1853 года из собрания П.Д. Корина, подписанная Василием Скопиным.

Для этих икон характерны академические каноны в трактовке форм, пропорций, блеклые краски, совсем погашенные золотом, узорной рамой обработанная кайма и обильное применение в целях украшения изысканного приема цыровки. Этим приемом достигалась особо утонченная фактурная обработка поверхности. По накладному золоту одежда прописывалась краской, а затем процарапывался тонкой иглой орнамент. Цыровкой проходили нередко и фон. Густо накладываемой краской создавали в украшении венцов и одежде впечатление жемчуга, драгоценных камней.

Во всех этих приемах фактурного обогащения иконной поверхности, в которое мастер вкладывал всю свою изобретательность, выразилось желание подражать дорогим, ювелирно сделанным окладам, ризам с узорной чеканкой, басмой и драгоценными камнями. Такие иконы были рассчитаны на близкое рассмотрение, в них ценилась изощренность письма и дороговизна отделки, что особенно приходилось по вкусу купечеству.

В пору общего упадка иконописания, к концу XIX века, потомственное ремесло в Палехе оставалось достоянием каждого поселянина. Среди них продолжали существовать отдельные таланты.

Хорошими рисовальщиками были «М.И. Нефедов, А.А. Солопин, В.Н. Салаутин (талантливый мастер, о котором упоминает М. Горький в повести «В людях») и И.М. Баканов. Многие наиболее талантливые иконописцы уходили из своей среды, уезжали в Москву и поступали в Училище живописи, ваяния и зодчества или переходили на тонкие работы, становились мелочниками» [2, с. 83]. Нередко они создавали иконы собственных композиций или писали «старину», то есть в старом стиле. В таких иконах сохранялся элемент творчества.

Интересно, что иногда на обратной стороне иконописных переводов и рисунков этого времени можно встретить зарисовки бытовых сцен, которые по своему стилю и

даже по мотивам необычайно близки будущим палехским лаковым миниатюрам. Уже в этих рисунках можно почувствовать тот строй образа, в котором все бытовое, повседневное преломляется в поэтическое, все внешние впечатления организуются ритмически.

Связь палехской живописи с поэтическим текстом есть одна из важных художественных традиций в искусстве современного Палеха. Ее, с одной стороны, определяет поэтически-песенный строй, напевность, основанная на ритмичности, с другой – сильное развитие повествовательного начала, конкретизация образа, наглядность деталей и, наконец, подчинение иконы задачам создания декоративного предмета. Это, естественно, определило известную ограниченность содержания образа, большую камерность по сравнению с произведениями древнерусского искусства предшествующего периода.

Существенно, что между всеми формами композиции действует связь не изобразительно-правдоподобная, а орнаментальная, которая, в свою очередь, подчинена развитию сюжета. Сказочной затейливости рассказа соответствует композиция с орнаментальным переплетением то плавных, то прерывистых прямых и кривых линий. Увлеченно следуя за подробностями религиозного текста, художник стремится все конкретизировать, все овеществить, даже символы и догматические понятия. В этом проявился демократический дух палехской иконописи. Одна из важных сторон ее традиций, связанная с фольклорностью.

В искусстве Палеха, уходящем своими корнями в глубину столетий древнерусского искусства и народного творчества, нам показано не только сложная система приемов мастерства, но и сами творческие принципы художественного выражения, все богатое наследие поэтических традиций древнерусского искусства его линейностью и красочностью. Без них было бы немыслимо возрождение Палеха, о котором мечтали в конце XIX века.

Однако для этого возрождения должны были появиться такие условия, при которых смогло бы развиваться личное творческое начало. Эти условия возникли после Великой Октябрьской социалистической революции, давшей новое содержание и развитие традициям. Многовековое художественное мастерство по-новому оживило в орнаментально-тонком искусстве палехских лаков.

После революции 1917 года художники Палеха были вынуждены искать новые формы реализации своего творческого потенциала. В 1918 году художники создали Палехскую художественную декоративную артель, которая занималась росписью по дереву. Союз художников Палеха возник в 1932 году. В 1935 году артель преобразована в Товарищество художников Палеха, в 1954 году образовались Палехские художественно-производственные мастерские Художественного фонда СССР.

Теперь рассмотрим, что произошло в 40-е и 50-е годы XX века. В декоративном искусстве в этот период отрицается творческое преображение факта реального в поэтический декоративный образ. Это разрушительно сказывается на искусстве Палеха. Уничтожалось все своеобразие художественных средств миниатюры, специфика декоративного творчества. Ее изобразительно-орнаментальной условной природе противопоставлялось требование правдоподобности, которое сводилось внешнему подражанию станковому искусству. «Правда художественного образа подменялась претенциозными названиями произведений, декларативным решением темы» [2, с. 233]. Также разрушительно на искусстве Палеха сказались парадность, украшательство, ложно понятая монументальность, которые в эти годы господствовали в архитектуре и других видах советского искусства.

В 1946-1947 годах вернулись те живописцы, которые ушли на фронт сразу после окончания художественного училища. Эти художники, прошедшие через войну, стремились рассказать о народной героике, запечатлеть боевые подвиги защитников Родины. Они хотели выразить все то, что их волновало. Однако, будучи долгое время

оторванными от творчества, они оказались далеки от многих тонкостей и специфических особенностей палехского искусства. Имея суженное понимание реализма в декоративном искусстве, они отождествляли его с внешним правдоподобием. Произведения, которые появлялись, в результате были достаточно грубые и натуралистичные. Неправильное художественное руководство и низкие запросы торгующих организаций способствовали процветанию в палехской миниатюре натурализма.

К сожалению, сказочная и былинная тема в искусстве Палеха в конце 40-х и начале 50-х годов почти исчезли. «Мастеров, обратившихся к ним, считали отсталыми и чуть ли не формалистами. Вместе с тем большие общественно значимые темы, такие, как темы мира и дружбы народов, труда, единства партии и народа, требующие для своего выражения большого художественного обобщения, может быть символа, трактовались примитивно» [2, с. 234].

В произведениях на темы войны психологизм, героике подменяли натуралистическим изображением расстрелов, виселиц, крови, что чуждо природе декоративного творчества. Исчезает выразительность иносказания, эмоциональность пластического выражения темы, достигавшаяся посредством всей системы художественных условностей палехского искусства. В этот период быстро утрачивается чувство материала, предметной формы, плоскости, ритма. Примитивный станковизм под маркой новаторства внедрялся в искусство Палеха. Мы видим огромное количество фигур и нагромождений, отсутствовали движение, ритм, цвет, исчезали принципы миниатюрной живописи со всеми тонкостями палехской иконописи. Краска наносилась тяжелыми, грубыми слоями. Все мастера были похожи один на другого. Исчезло эстетическое начало палехского искусства.

Но несмотря на это, многие старые мастера (Д.Н. Буторин, Г.К. Буреев) всячески старались сохранить и развить коренные традиции, а у нового поколения художников можно также найти очень удачные произведения (И.И. Зубков, А.В. Котухин, Ф. Ключкин).

Таким образом, искусство Палеха, прошедшее сложный путь и возрожденное талантливыми художниками, завоевало мировую известность и является уникальным явлением русской культуры.

#### **Литература**

1. Бакушинский А.В. Искусство палеха: Academia. – М.-Ленинград, 1934. 266 с.
2. Некрасова М.А. Палехская миниатюра: «Художник РСФСР». – Ленинград, 1978. – 362 с.

**Сергей Сергеевич Почепцов**

доцент кафедры философии и теологии ИОНИМК НИУ «БелГУ»,

**Анна Владимировна Табачкова**

**Анна Алексеевна Шатова**

магистранты НИУ «БелГУ»

кафедра теологии и философии

(Россия, г. Белгород)

## **ПРАВОСЛАВНЫЕ ТРАДИЦИИ СЕМЕЙНОГО ВОСПИТАНИЯ**

Рассмотрение православных традиций мы начнем с характеристики понятия «традиция». В ходе анализа литературы нам было выяснено, что понятие традиции является одним из самых многозначных понятий в научной лексике.

В энциклопедическом словаре под редакцией А.А. Ивина традиция рассматривается, как анонимная, стихийно сложившаяся система образцов, норм, правил и т.п., которой руководствуется в своем поведении достаточно обширная и устойчивая группа людей. В традициях, с одной стороны, концентрируется весь

предшествующий опыт успешной коллективной деятельности, с другой, традиции являются своеобразным его выражением, предписанием будущего поведения людей. Благодаря традициям осуществляется преемственность между поколениями, соединение «настоящем» прошлого и будущего.

Х.Г. Гадамер обращает внимание на то, что сохранение традиций требует согласия, принятия, заботы. В повседневной жизни моральные нормы во многом определяются традициями.

Ожегов определяет традиции, как то, что перешло от одного поколения к другому, что унаследовано от предшествующих поколений (идеи, взгляды, вкусы, образ действий, обычаи и т.д.).

Г.В. Лобкова, М.В. Захарченко считают целесообразным рассмотрение традиций в контексте исторического наследования культуры, поэтому большинство традиций преимущественно рассматривает, как культурно-исторические.

Перейдем определению понятия «православные традиции». В нашем исследовании мы берем за рабочее определение православных традиций, как основополагающих христианских верований, принятых всеми христианскими церквями, часто понимаемых так, как они выражены в традиционных Апостольском и Никейском Символах веры.

В Православии традиция в первую очередь рассматривается как традиция Церковная (Церковное Предание). В.В. Медушевский подчеркивает, что передаются при этом не сведения (информация), а Жизнь, о которой Господь сказал: «Аз есмь путь и истина и жизнь»... Священное Предание является передачей людям полноты Божественной жизни, бессмертия в неопикуемой красоте крестной любви Спасителя и сокровенности веры. Это может произойти только в Теле Христовом, коим является Церковь. Церковные таинства дают людям силу к исполнению заповедей спасения, обожание человеческой природы действием Божественной благодати - приобщения естества человека к естеству Божескому... Традиции осуществляются с преображением человека, вознося его в таинственную жизнь Троицкой любви, становясь сыном Божиим по благодати.

Исследования Предания православными богословами XX века (архиепископ Василий (Кривошеин), о. Георгий (Флоровский), о. Иоанн (Мейендорф), архимандрит Киприан (Керн), игумен Иларион (Алфеев), В.Н. Лосский, Христос Яннарас и др.) показали, что сутью Предания является не возвращение к древности, а утверждение непрерывности опыта христианства в истории. В православии понимании Предание включает в себя совокупность опыта Вселенской Церкви (Священное Писание Ветхого и Нового Заветов, христианское учение, передаваемое устно из поколения в поколение, богослужение, таинства и обряды, Символы и правила веры, деяния Вселенских Соборов, писания Отцов Церкви, жития святых, и, наконец, личный духовный опыт каждого верующего с момента возникновения истинного Богопочитания вплоть до настоящего времени. Эту мысль продолжает Игумен Иларион (Алфеев), определяя Предание как «живое преемство учения, духовности и опыта, которые берут начало от Христа и сохраняются в Церкви на протяжении столетий».

Священное Предание основывается на традиции, преданиях, преемственно передаваемых от апостолов через их учеников, их преемников. Из поколения в поколение и из века в век передавалась традиция духовной жизни, соответствующее ей толкование Библии. Священное Предание позволило Православию сохранить верность изначальному христианству.

Патриарх Кирилл (Гундяев) указывает на повышение значения традиции, преемственности в жизни церкви во время глубоких исторических перемен. Патриарх отвергает мнение о том, что православные традиции связаны «с чем-то давно прошедшим, ненужным, мешающим» и рассматривает традицию в качестве способа сохранения и передачи ценностей из поколения в поколение. Преемственность не

является копированием прошлого. Важно сохранить традицию «в самом главном», но находить ответы на вопросы времени нынешнего исторического бытия.

Возрождение идеологии Великой России, основанной на древних православных святынях и традициях Митрополит Иоанн Санкт-Петербургский и Ладожский считал, что одной из важнейших задач современности, источником понимания того, что без Веры и Родины невозможна полноценная жизнь не только отдельных людей, но и семей, общества и государства.

Приверженность русского народа Святому Православию веками помогала в преодолении напастей нашим народом. Митрополит Иоанн Санкт-Петербургский и Ладожский в своем труде «Русь соборная» писал, что сохранение русской нации стало возможным благодаря скреплению Руси прочным союзом благодатных Заповедей Христовых Церковь.

Святая Русь всегда была преданна высоким нравственным идеалам, традициям русской духовности. Защитников Руси всегда отличала готовность к богоугодному делу победы Добра над злом, защите Отечества, как реализации чувства долга и ответственности перед Богом, уверенность в помощи Бога, готовность к самопожертвованию во имя Отечества, за товарища, милосердное и доброжелательное отношение к побежденному врагу.

Сегодня интерес людей к исконным православным традициям Руси повышается. Это представляется нам отрадным в связи с тем, что пока живет язык и культура нации, традиции передаются из поколения в поколение, нация живет.

К сожалению, так было не всегда. В истории нашей страны были временные отрезки, когда православные традиции уничтожались вместе с ее носителями (духовенством, мирянами, православными монастырями и храмами, литературой, песнопениями, величественным православным богослужением). По отношению к церкви традиционность означает преданность христианским истинам, которая возможна лишь при сохранении православного предания. Соблюдение православных традиций не может сводиться только к «неподвижности», «охранению истины». Это может привести к выпадению из ритма истории, к снижению влияния на общество. Несоблюдение традиций, в свою очередь, может привести к отказу от сущностных оснований христианства, его «растворению» в явлениях современного мира.

Русские православные традиции в современном обществе постепенно становятся основой, вытесняя чуждые нашему народу традиции других стран и религий (альтернативой католическому дню святого Валентина стал праздник памяти православных покровителей брака, преподобных Петра и Февронии, альтернативой Halloween – рождественские ряжение и колядование).

В лекции архиепископа Аверкия (Таушев) сказано, что православные традиции включают в себя все аспекты жизни христианина от купели крещения до христианской кончины, элементы бытовой, хозяйственной, семейной, общественной храмовой жизни. Бытие христианина определяют места, где проходит большая часть его жизни: храм, дом, общественная деятельность (работа).

Столетиями на Руси была традиционной тесная связь между церковной и домашней жизнью людей. Верующие люди все стороны жизни старались проживать согласно своей религиозной традиции.

Стержнем традиции Л. Е. Шапошников называет церковное предание, которое может пониматься и как «хранилище веры», и как «живая и развивающаяся мысль».

Самой главной и самой древней православной традицией, является активная церковно-богослужебная жизнь. Русь не знает праздников, во время которых храмы не были полны прихожан, семейное посещение храма в воскресный день приравнивалось к празднику и было обязательным. По русской православной традиции, в воскресенье оставляли мирские заботы и предавались молитве, занимались делами милосердия (например, посещали больных, малоимущих, заключенных). Домашняя молитва веками



являлась не только обычаем, но и прямой обязанностью православного христианина. Сейчас православная традиция домашней молитвы возвращается в дома наших современников. Многие из них, воспитанные на атеистических традициях, стараются научиться молитве самостоятельно и приучить к ней своих детей. Молитва является благоговейным стремлением души человеческой к Богу. Молиться Богу - значит прославлять, благодарить и просить Его о прощении своих грехов и о своих нуждах.

Еще одной важной и доброй православной традицией является совместная семейная молитва, совместное посещение храма, совместное причащение по воскресеньям.

Жизнь христианина тесно связана с православным храмом. Вне Церкви и без Церкви невозможна христианская жизнь по заповедям Божиим, не может быть истинного христианства. Проходя мимо храма, следует снять головной убор и перекреститься, помолиться.

Без Церкви человек вне спасительной благодати, дара Божьего человеку ради веры во Христа. Для спасения христианина, благодать выступает силой заступающей, милующей, просвещающей, спасающей, располагающей к добродетели. Божественная благодать даруется человеку в Таинствах (Таинство Крещения; Таинство Миропомазания; Таинство Покаяния; Таинство Св.Евхаристии; Таинство Священства; Таинство Брака; Таинство Елеосвящения). Все Таинства являются важными. Но возможность обновления открывается человеку в Таинстве Крещения.

Среди православных традиций важное место занимают посты и праздники.

Среди православных традиций России нельзя не упомянуть посты. Я думаю, что многие со мной согласятся: из всего православного мира именно на Руси издавна люди умели приносить Богу покаяние и соблюдали традицию религиозных постов. Люди строго придерживались правил употребления количества и вида продуктов в тот или иной день Постов. Однако сейчас, по данным современных исследований, строго придерживаются традиций питания в Пост, главным образом, в монастырях (например, как питаться в первую неделю Великого Поста, как – по средам и пятницам, какие недели в году называются сплошными).

В Православной Церкви положены на все случаи жизни, но особенно следует молиться утром (чтобы благодарить Бога за сохранение нас в ночи и просить Его благословения на наступающий день), в начале дела (просить Божией помощи), по окончании дела (обращение к Богу с благодарностью за помощь и успех в деле), перед обедом (просьба о благословении пищи во здравие), после обеда (благодарность Богу), перед сном (благодарность Богу за день, просьба о прощении наших грехов, о хорошем сне). Неотъемлемой принадлежностью православного храма и хранильницей дома являются иконы. Традиционно молиться можно перед иконой, правильно написанной и освященной священником.

#### Литература

1. Архиепископ Аверкий (Таушев) Лекция «Православные традиции – уклад жизни христианина» [Электронный ресурс] URL. [https://azbyka.ru/otechnik/Averkij\\_Taushev/lektsija-pravoslavnye-traditsii-uklad-zhizni-hristianina/](https://azbyka.ru/otechnik/Averkij_Taushev/lektsija-pravoslavnye-traditsii-uklad-zhizni-hristianina/) (дата обращения: 21.04.2020)
2. Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при старом порядке / Пер. с франц. Я.. Старцева при участии В. А. Бабинцева. Екатеринбург, 1999.
3. Батурина Г.И., Кузина Т.Ф. Народная педагогика в воспитании дошкольников / Г.И. 4. Батурина, Т.Ф. Кузина. М., 1995. С.22-24.
5. Беседы о браке [Электронный ресурс] URL. [http://azbyka.ru/otechnik/Joann\\_](http://azbyka.ru/otechnik/Joann_) (дата обращения: 11.04.2020)
6. Богов А.С., иерод. Православная педагогика, православное образование, православное воспитание: границы и содержание дефиниций. [Электронный ресурс] URL. <http://mic.org.ru/8-nomer-2014/272-pravoslavnaia-pedagogika-pravoslavnoe-obrazovanie-pravoslavnoe-vozpitanie-granitsy-isoderzhanie-definitzij> (дата обращения: 11.04.2020)

**Сергей Сергеевич Ходячих,**  
студент 4 курса НИУ «БелГУ»  
Научный руководитель  
к.социол.н., доцент НИУ «БелГУ»  
**Дмитрий Вячеславович Босов**  
(Россия, г. Белгород)

## **МОЛОДЕЖЬ КАК СОЦИАЛЬНО-ДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ ГРУППА: ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ И СОЦИАЛИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ**

В соответствии с возрастной классификацией Всемирной организации здравоохранения, к молодым людям относятся граждане в возрасте от 15 до 30 лет. В нормативном документе «Основы государственной молодежной политики Российской Федерации на период до 2025 года» дано следующее определение: «Молодежь - социально-демографическая группа, выделяемая на основе возрастных особенностей, социального положения и характеризующаяся специфическими интересами и ценностями. Эта группа включает лиц в возрасте от 14 до 30 лет». На сегодняшний день в России проживает около 33 млн. человек этой категории граждан, что составляет около 22 % всего населения страны.

Актуальность проблемы обусловлена тем, что в настоящее время в современном обществе огромное значение имеют процессы социализации молодежи. Молодежь отличается наличием социально-психологических свойств, определяющих процесс становления молодого человека как личности, поэтому нуждается в поддержке на всем пути ее становления. Молодежь чутко реагирует на перемены, происходящие в обществе, что сказалось на росте социальных проблем, среди которых нарушенная социальная адаптация, гражданская идентичность и др. Поэтому вопросы социальной поддержки, защиты и социальной адаптации молодежи стоят в нашем обществе достаточно остро и требуют решения. Необходима социальная работа по обеспечению благоприятных условий для развития каждого молодого человека, его включения в жизнь общества. Молодёжь – это будущее страны, и от того, насколько успешной будет социализация молодежи сегодня, зависит наше будущее.

Вопросам социализации молодежи посвящены многочисленные работы отечественных авторов, в которых обсуждаются актуальные молодежные проблемы. Среди ученых, исследовавших проблемы молодежи, пути и способы их решения, можно назвать Н.Ф. Басова, А. Ермолина, В.Н. Кузнецова, Ю.В. Манько, А.С. Маркелова, А. Сапронова, В.Е. Семенова и др.

Проблемы социальной адаптации молодёжи относятся к числу особо актуальных в социологии молодежи. Этому важному вопросу уделяли внимание Э. Дюркгейм, М. Вебер, А. И. Кравченко, В. Т. Лисовский, Б. А. Ручкин, П.А. Сорокин, В.А. Ядов, Ж.Т. Тощенко, П.Д. Павленок, О. В. Ромашов, А.И. Ковалёва, В.Н. Кузнецов и др.

Большое внимание исследователей на современном этапе привлекла проблема социальной адаптации молодежи в условиях общественных преобразований. В своих работах В.Н. Кузнецов, рассматривая тему социальной адаптации и социализации молодежи, полагает, что она сегодня весьма актуальна и нуждается в пристальном изучении [5, 44-56].

Как справедливо отмечает в своем исследовании Н.Ф. Басов, события последних тридцати лет в России привели к тому, что у большинства молодежи выявляется отсутствие системы ценностей, норм и установок, явные противоречия в сознании, далее он делает вывод, что причины моральной деградации молодых людей кроются в социальном неблагополучии, а именно, в отсутствии возможности найти хорошую

работу и соответственно низких доходах, в потере социальных и нравственных ориентиров [1,56-64].

Анализ источников позволяет выделить в молодежной проблематике актуальные проблемы социального воспитания молодых людей. По мнению С.С. Гиль, именно в рамках социального воспитания решаются вопросы социализации, социальной адаптации, гражданской идентификации, социального развития и становления молодежи [2]. Согласен с этим и А.А. Ермолин, который считает, что стержнем молодежной политики должны стать гуманистические ценности и стремление к высшему духовному поиску. Поэтому настоятельной необходимостью является формирование системы социализации молодежи [3, 10-17].

Мы придерживаемся мнения исследователей, которые считают, что молодежь нацелена на успех, выраженный в материальном достатке. Так, по итогам социологического опроса, проведенного автором среди молодежи в социальной сети, для опрошенных наиболее значимыми являются: материальный достаток (деньги) (55%), работа, карьера (36%), жилищные условия (29%), образование (24%), здоровье (22%).

К сожалению, в современных социальных условиях достичь цели многим не представляется возможным, что является дополнительным фактором риска. Так, по причине неустроенности сегодня в России из 100 тыс. юношей 53 кончают жизнь самоубийством. В. Садовничий пишет: «Зная о том, что старые идеалы разрушены, а новые, нацеленные на потребление, сомнительны, у молодых людей понижается иммунитет к неприятным действиям в обществе».

Данные проведенного исследования свидетельствуют, что труд все еще остается значимым фактором личностного самоопределения большей части молодежи. Однако вызывают тревогу выводы о том, что возможности для вхождения молодежи в сферу труда складываются под влиянием случайных факторов, среди которых названы неформальные и корпоративные связи.

Вызывают обеспокоенность изменения направленности социальных ориентаций молодежи. Анализ материалов опроса свидетельствует, что в настоящее время у значительной части молодых людей отсутствуют навыки и способы поведения в обществе, поскольку у них не сформирована социальная компетентность, и они плохо понимают, что нужно делать в конкретных ситуациях.

В условиях постоянных изменений, происходящих в нашем обществе, большое значение приобретают процессы социальной адаптации личности молодого человека к новым, постоянно изменяющимся условиям. Следовательно, социальные учреждения призваны помочь молодому человеку в гармонизации взаимосвязи с новыми для него условиями. Социальная адаптация помогает преодолеть молодым людям негативные психологические последствия, активизировать их силы на освоение социальных компетенций.

Как показывает практика, наиболее действенными механизмами социализации, формирования исторического сознания и гражданской идентификации молодежи являются такие социальные институты, как семья, система образования и средства массовой информации. К сожалению, следует отметить, что в России в течение длительного периода усилия определенных средств массовой информации были направлены на то, чтобы трансформировать историческую память молодого поколения. В результате у значительной части молодого поколения не сформирована гражданская идентификация и патриотические чувства.

Таким образом, анализ литературы о проблемах молодежи и данных социологического опроса показывает, что молодежь испытывает серьезные противоречия, вступая в жизненную практику. К сожалению, общество не обеспечивает условия для успешной социализации молодых людей, активного включения их в создании материальных и духовных ценностей, становления их

экономической самостоятельности. Эти актуальные вопросы требуют проведения серьезных исследований и дальнейшей проработки. Необходимы реально работающие механизмы включения молодежи в общественные отношения, формирующие ее мировоззрение, ценностные ориентации, гражданскую позицию, профессиональный и социальный статус.

В настоящее время определены приоритетные направления государственной молодежной политики РФ, а именно: создание условий для реализации потенциала молодежи в социально-экономической сфере, а также формирование информационного поля, благоприятного для развития молодежи. Следовательно, основной задачей социальных служб становится выработка у молодежи способности самостоятельно решать свои проблемы, адаптироваться к новым социально-экономическим условиям, получать навыки самостоятельной жизни. Не менее важной является воспитательная задача: сформировать реальный образ России в ее историческом контексте и привлекательный образ нашей страны в будущем, создаваемый при личном участии молодых людей.

#### Литература

1. Басов, Н.Ф. Основные направления социальной работы с молодежью / Н.Ф. Басов. // Отечественный журнал социальной работы. – М.: Социальное обслуживание. – 2012. – № 1(48). – С.56-64.
2. Гиль, С. С. Педагогика поддержки инициатив молодежи / С.С.Гиль - М.: Социальный проект, 2013.
3. Ермолин, А.А. Национальная молодежная политика]: партнерская модель / А.А.Ермолин // Народное образование. - 2008. - № 3 - С. 10-17.
4. Латошинская, О.М., Чекушкин, В.И. Особенности социальной адаптации молодежи в современных условиях / О.М. Латошинская, В.И. Чекушкин// СОЦИС. - 2015. - № 12. - С. 40-42.
5. Социология молодежи / под ред. В. Н. Кузнецова. – М.: Гардарики, 2005

**Екатерина Юрьевна Чистякова**

к.филос.н., доцент кафедры  
философии и теологии НИУ «БелГУ»

(Россия, г. Белгород)

**Елена Леонидовна Чистякова**

воспитатель МБДОУ д/с №65

(Россия, г. Белгород)

## **ФИЛОСОФИЯ ДЛЯ ДЕТЕЙ В XVIII ВЕКЕ: ЗАРОЖДЕНИЕ НАПРАВЛЕНИЯ**

Философия для детей, как она понимается в современной России [12,15] – в основном опирается на подходы М. Липмана, Д. Кеннеди, Э. Шарп и других последователей движения «Образование будущего». В центре внимания такого подхода формирование навыков логического мышления и социальных коммуникаций. Однако, у отечественной философии для детей обнаруживаются и собственные источники. Особенностью философской мысли в России со времен ее зарождения оставалась тесная связь с практикой жизни. Наиболее отчетливо эта связь проявлялась в нравоучительных работах, начиная с «Поучения Владимира Мономаха», «Домостроя», «Ифики Иерополитики».

Философия для детей появляется в Российской Империи в XVIII веке. В соответствии с идеалами Просвещения, в образованных кругах возрастает внимание к проблеме обучения и воспитания, а философия видится в этом деле как основной источник нравственности. Андрей Тимофеевич Болотов (1738 – 1833 гг.) широко известен в отечественном литературоведении как мемуарист и ученый-энциклопедист. Его «Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков» неоднократно издавались. Не менее известен журнал «Экономический

магазин, или Собрание всяких экономических известий, отзывов, открытий, наставлений, записок и советов», вышедший приложением к «Московским ведомостям» Н.И. Новикова. Однако, одна из центральных философских работ Болотова (и одна из немногих изданных при жизни) «Детская философия или Нравоучительные разговоры между одною госпожою и ее детьми, сочиненные для поспешествования истинной пользе молодых людей» является первой по философии для детей в России. Работа эта до сих пор еще недостаточно осмыслена не только философами, но и педагогами [10,14]. В 2012 году усилиями Т. В. Артемьевой и М. И. Микешина было подготовлено ее переиздание (первый и единственный раз работа издавалась в 1776 году).

Ряд исследователей полагают [2], что А.Т. Болотов написал «Детскую философию» в подражание «Детскому училищу» Ж.-М. Лепренс де Бомон [9], имевшую форму нравоучительных бесед. Некоторые [8] замечают, что употребление иностранных имен в работе может говорить о вольном переводе иностранной труда. Однако же в основном биографическом источнике, «Записках» Болотов пишет о собственном авторстве [3].

«Детская философия» представляет экскурс в философские проблемы, адаптированный для детей. Этому способствует форма диалога между матерью и ее детьми. «Познание Бога, мира и человека, есть неоспоримо превосходнейшее, но вкуче и полезнейшее и нужнейшее познание из всех прочих познаний человеческих. Ибо, что нужнее для нас, как знать того, кто бытию нашему причиною и уметь на следующие великие вопросы ответить: что такое мы? Откуда и от чего взялись? Где и при каких обстоятельствах и зачем живем, и что с нами впредь будет? И когда не совершенно все сие знать: так, по крайней мере, чтоб не быть в рассуждении сих пунктов, совсем не знающим, а иметь хотя некоторое о том правильное и по нужде уже достаточное понятие? Человек о том не мыслящий и помышлять никогда не хотящий, почти не достоин того, что он носил на себе сие имя» [5, с. 35], - с этих строк начинается свое изложение автор «Детской философии». Болотов сразу дает понять, что принципиальные вопросы философии в его понимании тесно связаны с христианским вероучением. На момент написания работы в 1763, автор стал убежденным христианином, который, однако, воспринял идеи немецкого Просвещения. Он отмечает в автобиографии [4], что для него на протяжении жизни остается главной ценностью самосовершенствование, связанное с познанием Бога. Немаловажным обстоятельством, сформировавшим позицию А.Т. Болотова, является тот факт, что он получил домашнее образование и всю жизнь занимался самообразованием и считал важнейшим в этом деле чтение книг [6]. Именно поэтому он пишет книгу «Детская философия», для обучения своей будущей жены и воспитанников созданного им в Богородицке пансиона для дворянских детей: «...восхотелось мне употребить кой-когда оное (время) на пользу детей моих богородицких друзей и приятелей... и хотелось мне им обратить на пользу и употребить на обучение их тому, чему они в пансионе не обучались и не могли быть обучаемы, а именно, геометрии, физике и нравоучению, и тем и им произвести существенную пользу, и отцам их, с своей стороны, оказать дружескую и такую услугу, которою они были бы весьма довольны. К... чтению избрал я опять мою «Детскую философию, которой с очинено было у же у меня много частей»...» [3, С. 31-32].

В «Детской философии» излагаются принципы гуманной педагогики. В первом разговоре Госпожи Ц\*\*\* с ее детьми Феонией (15 лет) и Клеоном (14 лет) дети просят свою мать обучать их, потому что, осознав свое незнание перед другими людьми (сверстницей и взрослыми), они испытывают стыд. Они недоумевают, почему мать еще не начала их обучение, на что она отвечает, что дети должны учиться по желанию, только от добровольного обучения будет польза. Незнание связывается А.Т. Болотовым с моральным несовершенством: избалованностью и ленью, поэтому начиная обучение,

Госпожа Ц\*\*\* просит своих детей пообещать, что они со временем оставят забавы, просит довериться ее авторитету. Болотов демонстрирует необходимую при обучении установку на диалог: беседы будут проходить по желанию детей и с желанной же продолжительностью, более того, необходима ответная реакция детей и в виде проявления непонимания и вопросов. Ярко выражен практический, наглядный подход в обучении Госпожи Ц\*\*\*, беседы будут проходить на открытом воздухе, в саду во время прогулок. Объясняя особенности своего подхода к обучению, мать не только настраивает детей на усвоение знаний, но и подогревает их любопытство, она обещает, что учение будет не трудным, а веселым. Таким образом, формируется живая заинтересованность детей в обучении.

Переходя от методики обучения к содержанию, Болотов отмечает, что Госпожа Ц\*\*\* будет учить детей науке, которая поможет стать не только умным, но и добродетельным и благополучным, поэтому эта наука – «самая важная в свете». Таким образом, практическая польза приходит на смену первичному мотиву обучения – стыду. У детей формируется желание учиться, которому уже не могут помешать лень и «резвости» [5, С. 51].

Непосредственно переходя к обучению, Госпожа Ц\*\*\* демонстрирует на примере двух замужних женщин, что мудрость (рассудочность, рассудительность) способствует счастливой жизни. Мудрость связывается с проявлением христианских добродетелей, упованием на Божью волю и смирением. Так, от практического вопроса «как стать счастливым», Болотов переходит к вопросу «что такое Бог».

Содержание «Детской философии» Болотов вкратце излагает в одном из своих писем «О цели и порядке всех познаний человеческих» таким образом: «1-е на познание самого себя. 2-е на познание мира. 3 и, наконец, на познании Бога» [1]. Не смотря на заверение о том, что невозможно определить, что из них важнее, он предлагает начать с познания Бога, а затем изучать человека и окружающий мир. Такой порядок объясняется необходимостью разумной веры в Бога, которая направляет человека в жизни и приводит к счастью. И хотя эти три области познания неразрывно связаны между собой, лучше начинать обучение с принципиальных мировоззренческих вопросов.

Таким образом, в «Детской философии» А.Т. Болотова идеи гуманной педагогики, нового в просвещенной Российской Империи направления мысли, связаны с идеей нравственного совершенствования через обретение знания о Боге, человеке и мире. Практическая цель обучения усматривается в достижении счастья, поэтому, Болотов полагал ее наиболее сильной мотивацией для обучения.

#### Литература

1. Артемьева Т.В. А. Т. Болотов о целях познания // Международный журнал исследований культуры. 2013. №4 (13). С. 27-30.
2. Артемьева, Т.В. Микешин, М.И. Страсти души Андрея Болотова // Детская философия. СПб.: ИД «Петрополис», 2012. 854 с. С. 5-32.
3. Болотов А. Т. Записки Андрея Тимофеевича Болотова. 1737-1796. В 2-х т. / предисл., прим. В. Н. Ганичева. Тула: Приок. кн. изд-во, 1988. Т. 2. 527 с.
4. Болотов, А.Т. Автобиография // Источник. Документы русской истории, № 6 (60). 2002 с. С. 6-12
5. Болотов, А.Т. Детская философия. СПб.: ИД «Петрополис», 2012. 854 с.
6. Веселова, А. Ю. Из наследия А. Т. Болотова: Статья «О пользе, происходящей от чтения книг» // XVIII век. Сборник 21. Памяти П. Н. Беркова / Отв. ред. Н. Д. Кочеткова. СПб., 1999. С. 358-367;
7. Веселова, А. Ю. Из наследия А. Т. Болотова: Статья «О пользе, происходящей от чтения книг» // XVIII век. Сборник 21. Памяти П. Н. Беркова / Отв. ред. Н. Д. Кочеткова. СПб., 1999. С. 358-367.
8. Карайченцева, С.А. Нравоучительные книги в российском детском книжном репертуаре конца XVIII века // Вестник МГУП. 2015. №4. С. 44-53.
9. Лепренс де Бомон, М. Детское училище, или Разговоры благоразумной наставницы с ея воспитанницами / пер. с фр. М.: Губ. тип., у А. Решетникова, 1800. 382 с.
10. Пенькова, Е.А. А.Т. Болотов и философия просвещения в России: вторая половина XVIII - начало XIX в.: автореферат дис. ... кандидата философских наук : 09.00.03 / Пенькова Елена Александровна; [Место защиты: Ур. федер. ун-т имени первого Президента России Б.Н. Ельцина]. - Екатеринбург, 2015. - 20 с.

11. Привалова, Е. П. А. Т. Болотов и театр для детей // XVIII век. Сборник / Отв. ред. Г. А. Гуковский. М.; Л., 1940. С. 242-260.
12. Ретюнских, Л.Т. "Школа Сократа": Философские игры десять лет спустя : Учеб. пособие: Учеб.-метод. пособие / Л.Т. Ретюнских. - М. : Изд-во Моск. психол.-соц. ин-та; Воронеж : МОДЭК, 2003 (ФГУП Издательско-полиграфическая фирма "Воронеж"). - 205, [2] с.
13. Ситкевич, Н.В., Ситкевич, Е.О. Философско-просветительские взгляды и деятельность А. Т. Болотова // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2018. №1 (25). С. 24-31.
14. Шамедько, Н.В. Андрей Тимофеевич Болотов как педагог просветитель: автореферат дис. ... кандидата педагогических наук: 13.00.01 / Шамедько Надежда Владимировна; [Место защиты: Рос. гос. ун-т им. Иммануила Канта]. - Калининград, 2009. - 24 с.
15. Юлина, Н.С. Философия для детей: обучение навыкам разумного мышления / Н. С. Юлина; Российская акад. наук, Ин-т философии. - Москва : Канон+РООИ Реабилитация, 2005 (Минск : Белорусский Дом печати). - 463 с.

**Андрей Иванович Шапошников (Иеромонах Афанасий)**  
 магистрант Белгородской Православной Духовной  
 семинарии (с миссионерской направленностью)  
 Россия (г. Городец Нижегородской обл.)  
 Научный руководитель: **протоиерей Юлиан Гоголюк**  
 (Россия, г. Белгород)

## НАУЧНО-БОГОСЛОВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ Б.В. РАУШЕНБАХА В УЧЕНИИ О СВЯТОЙ ТРОИЦЕ

Святая Троица. Простые два слова, но по мотивам этих слов написаны тысячи книг. Догмат о Святой Троице – это фундамент христианского учения. Святитель Филарет Московский (Дроздов) в книге «Пространный Христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви», который был издан в мае 1823 года и по сей день является непререкаемым авторитетом в области вероучения, пишет о Троице так: «Бог есть един по Существо, но троичен в Лицах: Отец, Сын и Святой Дух – Троица Единосущная и Нераздельная» [21, с. 29]. О Троице Б.В. Раушенбах. Прежде чем приступить к православному анализу концепции ученого академика о столь высоком богословском предмете, обратимся немного к истории формирования догмата, чтобы вполне понимать исследование Б.В. Раушенбаха.

Приблизительно в середине II века раннехристианский апологет Востока Феофил епископ Антиохийский в послании к Автолику употребляет, доселе не известное никому, слово – «Троица» [18, с. 151]. Профессор Московской Духовной Академии Константин Ефимович Скурат об этом пишет так: «Во второй книге святой Феофил первый упоминает термин «Троица» в отношении к Богу: «Три дня, которые были прежде создания светил, суть образы Троицы, Бога и Его Слова и Его Премудрости» (II, 15)» [17, с. 175].

В зарождающемся богословии Запада свое слово о Троице сказал один из наиболее выдающихся раннехристианских апологетов Квинт Тертуллиан. Он основал латинскую патристику и первым изложил концепцию Святой Троицы: «Все Три имеют одну сущность, одно могущество, потому что существует один Бог, и от одного Его исходят эти степени, эти образы, эти роды, под именем Отца, Сына и Святого Духа» (Против Праксея, гл. 2)» [17, с. 223].

Христианское понимание о Святой Троице сложилось не сразу. Оно растянулось на несколько столетий. Лишь к концу V века догмат приобрел окончательную форму. «В основу этого учения легло... учение Нового Завета о Единородном Сыне Божиим, посланном от Отца для спасения мира, и о Святом Духе, исходящем от Отца и изливающимся через Сына на Церковь Христову» [9, с. 424], – пишет в книге «Православие» митрополит Иларион (Алфеев). В краткой форме основные постулаты

догмата о Святой Троице мы находим в учебнике по догматическому богословию доктора богословия протоиерея Олега Давыденкова:

1. «Бог троичен, и троичность состоит в том, что в Боге – Три Лица (Ипостаси): Отец, Сын, Святой Дух.
2. Каждое Лицо Пресвятой Троицы есть Бог, но Они суть не три Бога, а один Бог.
3. Все Три Лица отличаются личными, или ипостасными, свойствами» [5, с. 131].

Тройственность Бога было явлено человечеству в событии крещения Господа Иисуса Христа на реке Иордан. Впоследствии это действие в христианской Церкви получило название Богоявления. На Иордане Творец мира открывает Себя человеческому роду. Апостол и Евангелист Матфей рассказывает так: «Крестившись, Иисус тотчас вышел из воды, – и се, отверзлись Ему небеса, и увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него. И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф. 3: 16-17). В кондаке на праздник Богоявления мы читаем такие слова: «Явился еси днесь вселенней, и свет Твой, Господи, знаменася на нас, в разуме поющих Тя: пришел еси, и явился еси, Свет Неприступный» [13, с. 242]. Днесь – значит в этот день, сегодня. Текст кондака отправляет нас в Ветхий Завет, указывая, что до Христова воплощения о Святой Троице люди не помышляли. Только с пришествием в мир Спасителя христиане начинают задумываться о прообразах Единого Бога в трех Лицах.

Первый намек содержится в начале книги Бытия: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт. 1: 26). К толкованию этого места Священного Писания обращались многие святые отцы: Василий Великий, Иоанн Златоуст, три Григория – Богослов, Нисский и Палама, Климент Александрийский, Игнатий Брянчанинов и другие [19]. Все они согласны в одном – множественное число указывает на Святую Троицу. Другой, более явственный, образ Святой Троицы в Ветхом Завете был в явлении ангелов Аврааму: «И явился ему Господь у дубравы Мамре... Он возвел очи свои и взглянул, и вот, три мужа стоят против него» (Быт. 18: 1-2). Святитель Филарет (Дроздов) усматривает «в сих трех Ангелах, явившихся Аврааму, превосходный образ таинства Пресвятой Троицы: Святой Патриарх видел трех, а поклонился Единому» [20].

Продолжая изучать богослужебный текст двенадцатого праздника Богоявления обнаруживаем такой текст: «Прославим Отца, и Сына, и Духа Святаго: се бо – Троица, Ипостасьми Единосущная, Един же Бог» [13, с. 243]. Учение о Сущности и Ипостаси очень сложное; оно занимало умы всех христианских богословов первых веков Христовой веры. Ученые мужи понимали эти высокие богословские истины и слова, но большинству простого народа эти словесные выражения были не понятны. Поэтому некоторые отцы и учителя Церкви пытались сказать о высоких истинах простыми словами, показывая некоторые образы Святой Троицы.

Наиболее известный и употребляемый образ в современное время есть аналогия связанная с солнцем. Солнце воспринимается как яркая звезда, живительное тепло и исходящий свет. Прежде чем перейти к описанию сравнений Троицы с видимыми предметами и провести анализ творения Б.В. Раушенбаха «Логика троичности» стоит сказать, что значительная часть сочинений раннехристианских богословов – это борьба против неправильного учения о Святой Троице. В одном случае, против арианства, которое захватило в IV веке всю империю. Основной посыл ариан – Сын Божий Иисус Христос является творением Бога и неравен Отцу. В другом случае, против македонян; они отрицали Божество третьего лица Троицы – Святого Духа. Эти две ереси, а также многочисленные производные от них, были осуждены на первых двух Вселенских соборах [6, с. 521].



Вернемся к солнцу и святым отцам. «И Божественное Писание, желая, чтобы так разумели мы, представило нам, о чем говорили мы и прежде, такие подобия, которыми могли бы мы и пристыдить предателей иудеев, и отразить обвинение эллинов, когда они говорят и думают, будто бы в учении о Троице и мы признаем многих богов. Ибо, как показывают сами подобия, не вводим мы трех начал или трех отцов, как последователи Маркиона и Манихея. Не трех солнцев представляем образ, но солнце и сияние, и один свет от солнца в сиянии» [2, с. 315], – объясняет святитель Афанасий Великий еретикам, как малым детям, в своем сочинении «Против ариан слово третье». Через четыре столетия святитель Герман, патриарх Константинопольский поясняет сказанные Афанасием слова: «Солнечный диск порождает лучи, которые несут свет земным обитателям. При этом тепло и свет неотделимы от производящего их солнца, как Бог Сын и Бог Дух Святой неотделимы по природе от Бога Отца, который рождает первого и изводит второго» [16].

У этой аналогии были критики. Святитель Григорий Богослов хотя и не отвергает этой аналогии, но все же говорит, что «составлять Троицу из великого, большего и величайшего, как бы из сияния, луча и солнца (то есть из Духа, Сына и Отца) есть такая лестница Божества, которая не на небо ведет, но низводит с неба» [4]. Солнце и происходящие из него лучи и тепло предполагает некоторый временной период, отсюда нельзя назвать эти три явления единой сущностью.

Вторая известная аналогия – это радуга. Небесное явление многоцветно, но имеет один и тот же свет, который непрерывен в себе. В этом свете нет перехода от одного цвета к другому. «В совокупности многоцветные лучи образуют единый белый цвет. Единая сущность открывается в многоцветном сиянии» [5, с. 132], – пишет протоиерей О. Давыденков. Современный автор «Догматического богословия» поясняет, что данная аналогия принадлежит святителю Григорию Нисскому, хотя многие века эту формулу приписывали святителю Василию Великому [5, с. 132]. Критика этой аналогии очевидна. Цвета радуги не самостоятельные ипостаси, в отличии от Лиц Святой Троицы.

Можно еще кратко перечислить остальные сравнения, не останавливаясь на их раскрытии и критике. Вода может быть в виде пара, жидкости и льда, но это одна и та же вода. Река, которая состоит из истока, русла и устья. Время непрерывно, но состоит из прошлого, настоящего и будущего. Единый человек состоит из тела, души и духа. Наш русский мыслитель Игнатий (Брянчанинов) в качестве образа предлагает свою аналогию: «Наш ум, слово и дух, по единовременности своего начала и по своим взаимным отношениям, служат образом Отца, Сына и Святого Духа, совечных, собезначальных, равночестных, еднoестественных» [8, с. 216]. Эти и многие другие аналогии у добросовестного исследователя вызывают обоснованный скептицизм. Тем не менее, все они имеют право на жизнь. Такое же право на жизнь имеет концепция академика Б.В. Раушенбаха.

Свою научно-богословскую концепцию в учении о Святой Троице ученый начинает такими словами: «В наши дни, когда столь высок интерес к русскому философскому наследию конца XIX и начала XX века, вновь возникает многоаспектная проблема Троицы» [15, с. 166].

В своем изыскании академик не претендует на глубокое и всестороннее изучение православного догмата о Святой Троице. Он пишет, что «будет рассмотрена только проблема логической правильности введенного на Втором Вселенском соборе учения и сделана попытка оценить аргументацию атеистов и скептиков» [15, с. 166].

Однажды Б.В. Раушенбаха спросили: как ученого-математика мог заинтересовать догмат о Святой Троицы. На что академик ответил смелой математической «формулой»: «Меня интересовал чисто теоретический вопрос: может ли формальная логика допустить существование Троицы. Вроде бы это абсурд: один объект – и вдруг три объекта. Но, к своей радости, я обнаружил, что подобное в математике есть.

Вектор! Он имеет три компонента, но он один. И если кого-то удивляет троичный догмат, то только потому, что он не знает математики. Три и один – это одно и то же!» [3]. Раннее христианство опиралось на предметы видимого мира – солнце, радуга, река. В XX веке подошла очередь объяснить что такое Святая Троица через математический предмет, а именно посредством вектора.

Б.В. Раушенбах приступая к исследованию троичности прежде всего стремится подчеркнуть его важность как для всего христианского мира в целом, так и для науки в частности. В данном случае для него важность Святой Троицы отмечалась именно в контексте точных наук, поскольку богословие уже признает её бесспорную важность. Б.В. Раушенбах решает провести исследование с позиции математики. Этот предмет хорошо знаком ему как ученому, который с её помощью много достиг в космонавтике. Помимо этого, математика является фундаментальным представителем точных наук. Для Б.В. Раушенбаха объяснение догмата троичности является задачей не столько, и не сколько математики, но скорее, целого комплекса наук, важное место среди которых занимает богословие и история.

Догмат троичности издревле интересовал различных исследователей. Однако никто до Бориса Викторовича не пытался подойти к этому вопросу с позиции математики и утверждать, что один и три – это одно и то же.

Начиная исследование троичности Раушенбах стремится продемонстрировать именно богословский и исторический аспект установления догмата, чтобы уже опираясь на это описать догмат с математической стороны. Так академик пишет: «Как известно, становление догмата о Пресвятой Троице было связано с борьбой различных богословских точек зрения, в конце концов, приведшей к единому мнению. Это мнение удалось сформулировать в виде догмата, нашедшего свое выражение в никео-цареградском Символе веры» [14, с. 63]. Отмечая сложность принятия данного догмата, он также указывает, что «принятию Символа предшествовали длительные, а иногда и ожесточенные споры» [15, с. 166].

Для объективности своего исследования, Б.В. Раушенбах прибегает к установлению терминологии. В частности, для экскурса в богословский аспект догмата он вводит раскрытие части необходимых терминов. Например для терминов: ««усия» (сущность) и «ипостась» (Лицо)» [14, с. 63]. В.Н. Лосский говорит, что «великой проблемой было выразить божественное единство и различие, одновременность в Боге Монады и Триады. Чтобы выразить общую для Трех реальность, «разделяя между Тремя неделимое Божество», как говорит Григорий Богослов, отцы выбрали слово усия» [11, с. 273]. Слово «усия» обозначает «сущность» или «существо»; при этом в том же смысловом контексте может употребляться слово «природа». Тогда как для различия между Лицами Святой Троицы стали использовать слово «ипостась». Термин «ипостась» изначально использовалось в значении существование, и в этом смысле практически не отличалось от термина «усия».

Митрополит Макарий (Булгаков) пишет: «Полное христианское учение о Боге, которое необходимо содержать сердцем и исповедывать устами, чтобы достойно носить имя христианина, состоит в том, что Бог един и троичен: един по существу (усия) и троичен в Лицах (Ипостасях)» [12, с. 156]. По мысли В.Н. Лосского, каждая из Ипостасей Святой Троицы «содержит Божественную природу во всей ее полноте» [11, с. 275]. При этом Божественные Ипостаси есть «суть Божественная природа; однако ни одна из Них, обладая природой ... не разбивает ее» [11, с. 276]. Несмотря на то, что Б.В. Раушенбах упоминает терминологию, он тем не менее не прибегает часто к её использованию, но скорее устанавливает её как отправную точку исследования. Академик не использует термин «усия», как и многие другие необходимые в исследовании богословского вопроса понятия о Троице. Борис Викторович говоря о сути и смысле богословских споров по поводу догмата троичности пишет: «В этих

спорах главным были поиски характера взаимоотношений между Лицами и того, что их объединяет в единого Бога» [15, с. 166].

В ходе рассуждений о догмате Троицы, академик много рассматривает подходов Отцов Церкви. Они зачастую видели в рассуждениях о догмате процесс самого высокого и сложного мышления из возможных. Говоря об этом Раушенбах приходит к выводу, что «Триединость была для того времени понятием, отсутствовавшим у классиков философии, и требовала серьезных размышлений, чтобы постичь ее суть, насколько это вообще возможно, когда говорят о принципиально непостижимом, о Боге» [14, с. 63]. Отцам Церкви, по словам академика, удалось дать «догматически безупречное решение стоявшей перед ними проблемы – выразить одновременность в Боге и монады и триады» [14, с. 63].

Идея о троичности была достаточно сложной для понимания и размышления. Б.В. Раушенбах пишет: «Размышления о триединости вызвали целый поток недоумений, сомнений и ересей. Человеческий ум всегда стремится понять высказываемое утверждение. «Понять» означает включить это утверждение в совокупность истин, подтверждаемых повседневной человеческой практикой, в конечном счете, согласовать его с рациональной формальной логикой. Кажущаяся несогласованность догмата с формальной логикой толкала многих на еретические построения» [14, с. 63]. Более того: «Позже возникла скептическая и атеистическая критика, которая не «опускалась» до споров о взаимоотношении и взаимодействии лиц, а просто объявляла само понятие Троицы абсурдом, из которого следует и невозможность Ее существования» [15, с. 166]. В этой критике говорилось о том, «что ни один нормальный человек не в состоянии представить себе подобного триединого Бога, что это бессмыслица, что триединость «противоречит арифметике» и здравому рассудку» [15, с. 166].

Академик также отмечает, что «аналогичные мотивы стали общим местом в сочинениях современных пропагандистов атеизма. Характерным для скептической и атеистической критики является то, что она переводит проблему из области богословия в область формальной логики» [15, с. 166]. Это особенно повышает актуальность исследования Бориса Викторовича. Его деятельность направлена не только на размышления по поводу троичности, но и на его популяризацию. Помимо этого, рассуждения Раушенбаха помогают бороться с невежеством и атеизмом, которые особенно были сильны в постсоветское время.

При этом академик сразу стремиться конкретизировать суть будущего вопроса через разбор самой идеи проблемы троичности. Так он пишет: «Свойства Троицы можно разбить на два класса: логические и внелогические» [15, с. 166]. При этом «к логическим можно отнести такие, как триединость, единосущность и т.д., а к внелогическим – такие, как живоначалность, святость» [15, с. 166]. Б.В. Раушенбах, однако, подчеркивает, что: «будут рассматриваться лишь логические свойства Троицы, и вовсе не потому, что они важнее, а потому, что именно они вызывали недоумения и ереси» [14, с. 64]. Такой подход к вопросу достаточно обоснован, поскольку «когда мы говорим о святости Троицы, то нам не с чем из повседневной жизни сравнивать ее, святость свойственна лишь божественному» [14, с. 64]. И наоборот, «когда речь заходит о триединости, то человеческий ум невольно ищет аналогии в повседневной жизни, хочет увязать это понятие с формальной логикой» [14, с. 64].

Характеристика проблемы позволяет понять, что и в XX веке, существовали большие споры о догмате. Чтобы понять их стоит, по словам академика, «обратиться к обсуждению разногласия, возникшего между П.А. Флоренским и Е.Н. Трубецким по поводу толкования понятия «триединство», которое о. Павел Флоренский дал в своей книге «Столп и утверждение истины»» [14, с. 64]. Их спор по мнению академика также вносит хаос в решение вопроса о догмате Троицы.

Выдвигая задачу Раушенбах отмечает: «Будем искать в математике объект, обладающий всеми логическими свойствами Троицы, и если такой объект будет

обнаружен, то этим самым будет доказана возможность логической непротиворечивости структуры Троицы (отсутствие в ней каких-либо антиномий) и в том случае, когда каждое Лицо считается Богом. Это связано с тем, что вся математика построена на законах формальной логики. Метод, который здесь будет использован, сводится, как видно из сказанного, к доказательству изоморфности (обладания одинаковой логической структурой) Троицы и некоторого математического объекта» [14, с. 65].

Прежде чем преступить к исследованию Борис Викторович стремится сгруппировать и выделить свойства Троицы.

Первым является – триединость. «Это свойство совершенно очевидно, оно говорит о том, что единый Бог и Троица одно и то же» [14, с. 65], – пишет Б.В. Раушенбах.

Вторым свойством является единосущность. По мысли академика «Единосущность надо понимать здесь как формальную констатацию: единый Бог составляется из трех Лиц, каждое из которых является Богом» [15, с. 167]. Здесь себя в полной мере проявляет отсутствие использования четкой и конкретной православной терминологии. Ввиду этого Раушенбах часто использует достаточно многозначное слово Бог, в единственном смысле как термин «усию». Здесь необходимо обратиться к богословам древности, которые много сделали для создания и раскрытия богословской терминологии, среди них, например, Василий Великий или Григорий Богослов. Значение их деятельности в деле создания православной терминологии В.Н. Лосский называет «торжеством христианской мысли» [11, с. 273] и замечает, что «это была не рационализация христианства, но христианизация ума, превращение философии в созерцание» [11, с. 273].

В сущности своей, православное учение о Святой Троице непротиворечиво. Митрополит Макарий (Булгаков) пишет: «Утверждают, будто учение о триедином Боге противоречит здравому разуму и самому себе – но утверждают совершенно несправедливо: христианство учит, что Бог един и вместе троичен не в одном и том же отношении, но в различных, что Он един именно по существу и троичен в Лицах. И иное понятие дает нам о существе Божиим, а иное о Божественных Лицах, так что эти понятия нисколько не исключают друг друга: где же здесь противоречие?» [12, с. 204]. К противоречию может привести лишь отход от истины. Так митрополит Макарий (Булгаков) указывает: «Если бы христианство учило, что Бог един по существу и троичен по существу ... тогда, точно, было бы противоречие. Но, повторяем, христианство не учит так» [12, с. 204]. Однако в формальной логике царят собственные законы, которым необходимо следовать что бы отстоять любой тезис, берущийся в её плоскости.

В православном учении качественного различия или различия по существу между Лицами Святой Троицы не имеется, поскольку «божественные свойства относятся к общей природе; разум, воля, любовь, мир свойственны всем трем Ипостасям и не могут определять Их различие» [11, с. 278]. Каждое из Лиц обладает Божественной природой во всей её полноте. «Во Святой Троице ... общность и единство созерцается самым делом, по причине совечности Лиц и тождества Их существа, и деятельности, и воли» [10, с. 96], – указывает преп. Иоанн Дамаскин.

Третьим свойством является неслиянность. Б.В. Раушенбах характеризует её так: «Все три Ипостаси существуют одновременно и всегда, при этом они качественно различны и не могут заменять друг друга или сводиться друг к другу» [15, с. 167]. Четвертым свойством является неразделенность, академик отмечает что: «Смысл нераздельности заключается в том, что три лица выступают всегда вместе и всё, что делается, делается ими совместно. Абсолютно исключено, чтобы какое-то Лицо совершало нечто независимо от других Лиц» [15, с. 167]. Подвергая всестороннему анализу эту часть выводов можно отметить, что Борис Викторович Раушенбах не

совсем верно беря в расчет некоторые термины, в целом достаточно хорошо понимает суть учения о Троице.

Переходя к поиску математической модели соответствующей Святой Троице, академик приходит к следующей мысли: «Математический объект, полностью соответствующий перечисленным шести свойствам, действительно существует и широко используется в математике, механике, физике и других аналогичных науках. Это самый обычный вектор с его тремя ортогональными составляющими. Для определенности будем считать этот конечный вектор имеющим начало в ортогональной системе декартовых координат, а его составляющие – направленными по осям» [14, с. 67].

Б.В. Раушенбах стремится продемонстрировать вектор с позиции свойств Троицы. Так, триединость «почти очевидна, поскольку сам вектор, с одной стороны, и три его составляющие – с другой – одно и то же» [14, с. 67]. Более того, «если теперь заменить вектор его тремя составляющими, приложив их в той же точке, то все распределение напряжений и деформаций в конструкции не изменится. Наблюдающий за состоянием конструкции по приборам никогда не сможет определить, действует ли на сооружение сам вектор или его составляющие. Их действия являются абсолютно эквивалентными» [14, с. 67].

Для академика четыре вектора выступают единичными объектами. В данном случае четвертым вектором является идея исходного вектора и три его проекции. Это не соответствует идее единичности Лиц Святой Троицы. Об этом пишет В.Н. Лосский: «Усия в Троице – это не абстрактная идея Божества, не рациональная сущность, которая связывала бы три божественных индивидуума, подобно тому, как человеческие свойства являются общими для трех людей... Ничего подобного нет в Троице, где каждая Ипостась содержит божественную природу во всей ее полноте» [11, с. 274].

Единичность – это «тоже почти очевидное свойство, поскольку три составляющие вектора сами являются векторами» [14, с. 68]. О нераздельности академик пишет следующее: «Каждая составляющая вектора связана с ним абсолютно, поскольку является его векторной проекцией на соответствующую ось. Но тогда они столь же абсолютно связаны и друг с другом, что и является нераздельностью» [14, с. 68]. Присносущность, по мысли Раушенбаха, «это тоже очевидное следствие того, что составляющие вектора существуют всегда одновременно и вместе, иначе они не составили бы систему векторов, в любой момент времени полностью эквивалентную исходному вектору» [14, с. 68].

Академик приводит такую характеристику Лиц Троицы как специфичность, обусловленную её природой. Говоря об этом на примере математического вектора Борис Викторович отмечает: «Пусть для определенности рассматриваемый вектор является силой, смещающей материальную точку из начала координат. Понятно, что каждая составляющая может сместить ее только вдоль "своей" оси и никак не может сделать этого по "чужим" осям. Это показывает, что три составляющие вектора принципиально не способны заменить друг друга, что и говорит об их специфичности» [14, с. 69]. Более того, все векторы, по мысли Раушенбаха, находятся в тесном взаимодействии, поскольку «взаимодействие составляющих сводится к тому, что они суммируются по правилам векторной алгебры» [14, с. 69].

Таким образом, Борис Викторович приходит к выводу: «Как видно из проведенного анализа, логическая структура Троицы и вектора с его тремя ортогональными составляющими полностью совпадает, что доказывает их изоморфность. Следовательно, поскольку в случае с вектором никаких антиномий не возникает, аналогичное можно допустить и для Троицы» [14, с. 69]. Академик утверждает: «Многие богословы предупреждали, что попытки рационализации догмата о Троице очень опасны, так как, в конечном счете, ведут к возникновению различных

ересей. Не была ли и здесь произведена такая попытка рационализации? Ответ на этот вопрос может быть только отрицательным. Векторная модель, о которой шла речь, никакого отношения к богословию и догматам не имеет, она имеет отношение только к формальной логике. Целью рассмотрения было показать, что формальная логика допускает существование триединных объектов, по своей логической структуре аналогичных Троице, и при этом никаких антиномии не возникает. Это резко противоречит привычным взглядам» [14, с. 70].

В целом анализируя Троицу и вектор можно отметить явное сходство их свойств в рамках формальной логики. Это позволяет сделать вывод о том, что Святая Троица не противоречит формальной логике. В современном обществе, построенном во многом на научных принципах, такой подход особенно ценен; он явственно показывает, как близка Церковь и наука. Концепция Б.В. Раушенбаха по сути ничем не отличается от древних попыток святых отцов и учителей Церкви, которые пытались на простых и видимых для глаза предметах объяснить обычному христианину, что такое Святая Троица. Раушенбахский вектор становится в один, стройный ряд концепций, наряду с солнцем, водой, радугой и многими другими зримыми воплощениями идеи Троицы.

#### Литература

1. Артемкин, Д.А. Единосущие // Православная Энциклопедия. – М: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2008. – Т. 18. – С. 58-60.
2. Афанасий Великий, свт. Творения. – М: Сибирская Благовонница, 2015. – Т. 1. – 864 с.
3. Басов, Д. «Я всегда был болельщиком Церкви...» [Электронный ресурс] // «Вера»-«Эском». – Сыктывкар. – 1999. – июнь (1-й выпуск). – С. 13. URL: <http://www.rusvera.mrezha.ru/362/6.htm> (дата обращения: 15.02.2020).
4. Григорий Богослов, свт. Послание к монаху Евагрию. О Божестве [Электронный ресурс] // Азбука веры. – URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy\\_Bogoslov/poslaniya/#0\\_1](https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Bogoslov/poslaniya/#0_1). (дата обращения: 15.02.2020).
5. Давыденков О., прот. Догматическое богословие: Учебное пособие. – М: ПСТГУ, 2013. – 622 с.
6. Деяния Вселенских Соборов: в 2-х томах. – М: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. – 950 с.
7. Димитрий Ростовский, свят. Летопись миробытия. – М: Правило веры, 2016. – 720 с.
8. Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты: в 2-х томах. – М: Сретенский монастырь, 2016. – 1520 с.
9. Иларион (Алфеев), митр. Православие: в 2 томах. – М: Издательство Сретенского монастыря, 2012. – Т. 1. – 864 с.
10. Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение Православной веры. – М: Издательство Сретенского монастыря, 2003. – 135 с.
11. Лосский, В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М: Академический проект, 2015. – 543 с.
12. Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. – М: Паломник, 1999. – 1296 с.
13. Минея январь. Ч. 1. – М: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. – 628 с.
14. Раушенбах, Б.В. Логика троичности // Вопросы философии. – Москва, 1993. – № 3. – С. 63-70.
15. Раушенбах, Б.В. О логике триединности // Вопросы философии. – Москва, 1990. – № 11. – С. 166-169.
16. Сегеда, А. Образы Троицы – какими примерами богословы пытались пояснить Великую тайну [Электронный ресурс] // Православие. – URL: <https://pravoslavie.fm/interested/obrazy-troicy-kakimi-primerami-bogoslovi-pitalis-royasnit-velikuyu-taunu/> (дата обращения: 15.02.2020).
17. Скурат, К.Е., проф. Воспоминания и труды по патологии (I–V века). – Яхрома: Троицкий Собор, 2006. – 568 с.
18. Сочинения древних христианских апологетов / Пер. прот. П. Преображенский. – СПб: Алетея, 1999. – 946 с.
19. Толкования на Быт. 1:26 [Электронный ресурс] // Оптина пустынь. – URL: [http://bible.optina.ru/old:gen:01:26#prp\\_simeon\\_novuj\\_bogoslov](http://bible.optina.ru/old:gen:01:26#prp_simeon_novuj_bogoslov). (дата обращения: 15.02.2020).
20. Филарет (Дроздов), свт. Избранные места из священной истории Ветхого и Нового завета с назидательными размышлениями [Электронный ресурс] / свт. Филарет (Дроздов) // Азбука веры. – URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Filaret\\_Moskovskij/izbrannye-mesta-iz-svjashennoj-istorii-vethogo-i-novogo-zaveta-s-nazidatelnyimi-razmyshlenijami/1\\_11](https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/izbrannye-mesta-iz-svjashennoj-istorii-vethogo-i-novogo-zaveta-s-nazidatelnyimi-razmyshlenijami/1_11). (дата обращения: 15.02.2020).
21. Филарет (Дроздов), свт. Пространный Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. – М: Сибирская благовонница, 2013. – 160 с.

**Роман Владимирович Шилишпанов**

к. филос. н., доцент НИУ «БелГУ»  
(Россия, г. Белгород),

**Елена Павловна Половникова**

учитель истории и обществознания  
МБОУ «СОШ № 39 г. Белгорода»  
(Россия, г. Белгород)

**Ирина Викторовна Беляева**

воспитатель МБДОУ д/с №57  
(Россия, г. Белгород)

## **ЧИСЛЕННЫЙ СОСТАВ МОЛОДЁЖИ ГОРОДА БЕЛГОРОДА В СООБЩЕСТВАХ СОЦИАЛЬНОЙ СЕТИ «ВКОНТАКТЕ», НАПРАВЛЕННЫХ НА СОХРАНЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ О ПОБЕДЕ В ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ**

В современной России сохранение исторического наследия и исторической памяти о Победе в Великой Отечественной войне имеет государственное значение. Об этом свидетельствует целый ряд утвержденных документов Президента и Правительства Российской Федерации. В качестве примера одного из таких документов представляется возможным привести подписанный 8 июля 2019 года Президентом Российской Федерации Указ № 327 «О проведении в Российской Федерации Года памяти и славы» [22]. Более того, сохранением исторического наследия и исторической памяти о Победе в Великой Отечественной войне занимаются не только представители органов власти, но и наиболее неравнодушные представители современного российского общества.

Непосредственно одной из основных коммуникационных площадок, позволяющих в современному социуму сохранить и ретранслировать историческую память являются самые разнообразные социальные сети. Самой популярной отечественной социальной сетью является социальная сеть «ВКонтакте». В 2018-2019 годах в данной социальной сети было «97 млн., активных пользователей в месяц», отправляющих в среднем «10 млрд., сообщений в сутки» [19]. Причём, необходимо учитывать, что основной целевой категорией этой социальной сети является преимущественно молодежь, проводящая большую часть своего свободного времени за компьютером или смартфоном. Эта же аудитория является таргетированной аудиторией в деле сохранения и ретрансляции исторической памяти о Победе в Великой Отечественной войне. Соответственно, осознавая значимость социальных сетей в деле сохранения и ретрансляции исторической памяти о Великой Победе, в социальной сети «ВКонтакте» россиянами были созданы сообщества, посвященные этой тематике и направленные преимущественно на отечественное молодое поколение. Наиболее активными пользователями социальных сетей из этого молодого поколения являются молодые люди в возрасте 14-17 лет, что соответствует возрасту школьников 9-11 классов. На сколько именно эта категория молодых людей на федеральном, региональном и муниципальном уровнях вовлечена в сферу деятельности подобных тематических сообществ социальной сети «ВКонтакте» современной науке неизвестно.

Имеющиеся на сегодняшний день исследования Ю.П. Денисова [10] и Д.А. Гусева, А.Б. Бирюковой [9], отражающие проблематику формирования в социальных сетях рунета исторической памяти россиян о Великой Победе и Великой Отечественной войне, свидетельствуют о наличии еще в 2013-2015 годах тематических ресурсов, посвященных исследуемой проблематике во всех социальных сетях отечественного интернета. Непосредственно в социальной сети «ВКонтакте», сообществ с тематикой о Великой Отечественной войне, по данным этих исследований,

в 2013 году было 1178, а в 2015 году их стало 1449 [9; 10]. Непосредственно в декабре 2019 года, по аналогичному запросу «Великая Отечественная война» в поиске сообществ в социальной сети «ВКонтакте», определяется 761 тематическое сообщество. То есть количество тематических сообществ в рассматриваемой социальной за четыре года сократилось почти в два раза. Численный состав пользователей первых десяти, наиболее многочисленных тематических сообществ, найденных по запросу «Великая Отечественная война», в декабре 2019 года насчитывает 5 сообществ, имеющих от 6000 до 8000 пользователей, 2 сообщества, имеющих от 15000 до 18000 пользователей, 1 сообщество, имеющее 27 480 подписчиков, 1 сообщество, имеющее 73 408 участников, 1 сообщество, имеющее 94 261 участника. Но в результате подобного автоматического поиска не учитываются другие тематические сообщества в социальной сети «ВКонтакте», например, посвященные Курской битве, обороне Сталинграда или выдающимся военным деятелям – Г.К. Жукову, И.С. Коневу. Отдельно следует отметить, что не только в российском сегменте сообществ в социальной сети «ВКонтакте» отражена тематика знаменательных битв и выдающихся советских военных деятелей, внёсших вклад в дело Великой Победы. Так, например, в сообществе «Харьков News» социальной сети «ВКонтакте» 23 июня 2020 года был опубликован материал «Украинскими националистами продолжают кощунства в отношении героя ВОВ Николая Ватутина» [23]. Данный материал, посвящённый генералу армии Николаю Федоровичу Ватутину, с одной стороны, показывает, что в отдельных сообществах украинского сегмента социальной сети «ВКонтакте» сохраняется историческая память о выдающихся советских полководцах. А, с другой стороны, подобный материал, созданный на основе открытых источников, способствует информированию молодых пользователей рассматриваемой социальной сети о попытках искажения исторической памяти и предания забвению победителей фашизма, существующих на территории современного постсоветского пространства.

В свою очередь для того, чтобы определить наиболее актуальные тематические сообщества в социальной сети «ВКонтакте», охватывающие тематику сохранения и ретрансляции исторической памяти о Великой Победе и Великой Отечественной войне, нами была разработана анкета «#Я узнаю о Великой Победе не только из книг». Данная анкета была ориентирована на учащихся 9-11 классов. В рамках анкеты школьникам предлагалось анонимно ответить на 5 вопросов. Все вопросы в анкете являлись открытыми и школьники должны были вписать свой вариант ответа. Результаты анкетирования использовались только в обобщенном виде. Основными вопросами в анкете, позволяющими определить наиболее популярные тематические сообщества в социальной сети «ВКонтакте» стали два вопроса – «Какие сообщества, посвященные Великой Отечественной Войне или Великой Победе, в социальной сети «ВКонтакте» Вы знаете?» и «На какие сообщества, посвященные Великой Отечественной Войне или Великой Победе, Вы подписаны в социальной сети «ВКонтакте»?». То есть данная анкета позволила определить те тематические сообщества в социальной сети «ВКонтакте», которые на сегодняшний день популярны у молодых жителей города Белгорода в возрасте 14-17 лет.

Само анкетирование было проведено 28 ноября 2019 года в МБОУ «СОШ № 39 г. Белгорода». В анкетировании приняло участие 56 учащихся, из которых в возрасте 14 лет было 1 человек, в возрасте 15 лет было 31 человек, в возрасте 16 лет было 23 человека, в возрасте 17 лет было 1 человек. Все анкетированные учащиеся оказались пользователями социальной сети «ВКонтакте». Однако не все из анкетированных знают или подписаны на сообщества, посвященные Великой Отечественной Войне или Великой Победе, в социальной сети «ВКонтакте». Соответственно из 56 учащихся большинство – 50 учащихся – являются подписчиками подобных тематических сообществ. В результате, по итогам анкетирования, были установлены следующие тематические сообщества, посвященные Великой Отечественной Войне или Великой



Победе, в социальной сети «ВКонтакте», популярные у молодых жителей города Белгорода в возрасте от 14 до 17 лет: «Фильмы о Великой Отечественной Войне» [24], «Бессмертный полк России» [2], «Никто не забыт, ничто не забыто» [15], «Великая Отечественная война» [5], «Вторая Мировая война» [7], «Сталинград» [20]. К сожалению, анкетизируемые учащиеся не указали ни одного тематического сообщества, в котором нашла бы отражение региональная тематика исторической памяти о Великой Победе и Великой Отечественной войне. Также, для сравнения, к этим тематическим сообществам мы добавили одно тематическое сообщество с региональной тематикой – «Музей-заповедник "Прохоровское поле"» [13], а также одно тематическое сообщество с федеральной тематикой – «Памяти нашей Победы» [17].

Переходя непосредственно к анализу численного состава 14-17-летних жителей города Белгорода в сообществах социальной сети «ВКонтакте», направленных на сохранение и ретрансляцию исторической памяти о Победе в Великой Отечественной войне, необходимо сделать предварительное замечание по методике подсчета участников тематических сообществ. Во-первых, подсчет численности пользователей анализируемых тематических сообществ велся в автоматическом режиме с использованием фильтров «Россия», «Белгород», «Возраст от 14 до 17 лет». Во-вторых, не все пользователи социальной сети «ВКонтакте» в данных своего профиля указывают или указывают не верно страну и город проживания, а также свой возраст. То есть анализ численного состава исследуемых тематических сообществ рассматриваемой социальной сети проведен только для пользователей, верно указавших свои личные данные.

Собственно анализ численного состава 14-17-летних жителей города Белгорода в сообществах социальной сети «ВКонтакте», направленных на сохранение и ретрансляцию исторической памяти о Победе в Великой Отечественной войне, проводился в таких тематических сообществах, как «Фильмы о Великой Отечественной Войне» [24], «Бессмертный полк России» [2], «Никто не забыт, ничто не забыто» [15], «Великая Отечественная война» [5], «Вторая Мировая война» [7], «Сталинград» [20], «Музей-заповедник "Прохоровское поле"» [13], «Памяти нашей Победы» [17].

По полученным данным анализа в сообществе «Бессмертный полк России» по фильтру из общей численности в 130 373 участников, из которых по фильтру «Россия» обнаруживается 111815 подписчиков, по фильтрам «Россия»+«Возраст от 14 до 17 лет» определяется 5684 подписчиков, по фильтру «Белгород» обнаруживается 699 подписчиков, а по фильтрам «Белгород»+«Возраст от 14 до 17 лет» определяется 37 подписчиков этого тематического сообщества [3].

В сообществе «Фильмы о Великой Отечественной Войне» по фильтру из общей численности в 6 690 участников, из которых по фильтру «Россия» обнаруживается 4 572 подписчика, по фильтрам «Россия»+«Возраст от 14 до 17 лет» определяется 88 подписчиков, по фильтру «Белгород» обнаруживается 30 подписчиков, а по фильтрам «Белгород»+«Возраст от 14 до 17 лет» определяется 1 подписчик этого тематического сообщества [25].

В сообществе «Никто не забыт, ничто не забыто» по фильтру из общей численности в 45 641 участник, из которых по фильтру «Россия» обнаруживается 24 708 подписчиков, по фильтрам «Россия»+«Возраст от 14 до 17 лет» определяется 189 подписчиков, по фильтру «Белгород» обнаруживается 302 подписчика, а по фильтрам «Белгород»+«Возраст от 14 до 17 лет» определяется 1 подписчик этого тематического сообщества [16].

В сообществе «Великая Отечественная война» по фильтру из общей численности в 43 831 участник, из которых по фильтру «Россия» обнаруживается 29 983 подписчика, по фильтрам «Россия»+«Возраст от 14 до 17 лет» определяется 1 493 подписчика, по фильтру «Белгород» обнаруживается 138 подписчиков, а по фильтрам

«Белгород»+«Возраст от 14 до 17 лет» определяется 6 подписчиков этого тематического сообщества [6].

В сообществе «Вторая Мировая война» по фильтру из общей численности в 62 357 участников, из которых по фильтру «Россия» обнаруживается 41 355 подписчиков, по фильтрам «Россия»+«Возраст от 14 до 17 лет» определяется 1747 подписчиков, по фильтру «Белгород» обнаруживается 202 подписчика, а по фильтрам «Белгород»+«Возраст от 14 до 17 лет» определяется 4 подписчика этого тематического сообщества [8].

В сообществе «Сталинград» по фильтру из общей численности в 5 654 участника, из которых по фильтру «Россия» обнаруживается 4 488 подписчиков, по фильтрам «Россия»+«Возраст от 14 до 17 лет» определяется 54 подписчика, по фильтру «Белгород» обнаруживается 12 подписчиков, а по фильтрам «Белгород»+«Возраст от 14 до 17 лет» определяется 1 подписчик этого тематического сообщества [21].

В сообществе «Музей-заповедник "Прохоровское поле"» по фильтру из общей численности в 1 519 участников, из которых по фильтру «Россия» обнаруживается 1 350 подписчиков, по фильтрам «Россия»+«Возраст от 14 до 17 лет» определяется 38 подписчиков, по фильтру «Белгород» обнаруживается 342 подписчика, а по фильтрам «Белгород»+«Возраст от 14 до 17 лет» определяется 6 подписчиков этого тематического сообщества [14].

В сообществе «Памяти нашей Победы» по фильтру из общей численности в 112 244 участника, из которых по фильтру «Россия» обнаруживается 92 324 подписчика, по фильтрам «Россия»+«Возраст от 14 до 17 лет» определяется 737 подписчиков, по фильтру «Белгород» обнаруживается 365 подписчиков, а по фильтрам «Белгород»+«Возраст от 14 до 17 лет» определяется 2 подписчика этого тематического сообщества [18].

В целом, по итогам проведенного анализа, представляется следующая картина численного состава 14-17-летних жителей города Белгорода в сообществах социальной сети «ВКонтакте», направленных на сохранение и ретрансляцию исторической памяти о Победе в Великой Отечественной войне. Тематическим сообществом с наибольшим количеством участников из числа молодых жителей города Белгорода является «Бессмертный полк России» - 37 белгородцев из 130 373 участников данного сообщества. Тематическими сообществами, имеющими в своем численном составе от 4 до 6 участников из числа молодых жителей города Белгорода, являются «Великая Отечественная война», «Вторая Мировая война», «Музей-заповедник "Прохоровское поле"». Тематическими сообществами, имеющими в своем численном составе 1-2 участников из числа молодых жителей города Белгорода, являются «Никто не забыт, ничто не забыто», «Фильмы о Великой Отечественной Войне», «Сталинград», «Памяти нашей Победы». Подобная ситуация с численным составом тематических групп предположительно объясняется тем, что, с одной стороны, акция «Бессмертный полк России» получила широкое освещение в средствах массовой информации и непосредственное участие в ней молодого поколения. А, с другой стороны, тематические сообщества с наименьшим количеством участников, относятся либо к узкотематическим сообществам, либо имеют «медийных» названий, ориентированных на молодую аудиторию.

Приблизительно такая же ситуация в отношении молодых россиян в возрасте от 14 до 17 лет складывается в этих сообществах и на федеральном уровне. Но, например, в сообществе «Сталинград» в качестве участника состоит один молодой житель города Белгорода, а жителей около половины регионов России вообще отсутствуют в участниках этого сообщества.

Таким образом, можно сделать вывод, что анализ численного состава 14-17-летних жителей города Белгорода в сообществах социальной сети «ВКонтакте», направленных на сохранение и ретрансляцию исторической памяти о Победе в Великой

Отечественной войне, показал примерно одинаковое соотношение численного состава как 14-17-летних жителей города Белгорода к общему числу участников этих сообществ из Белгорода. Исключение составляет только тематическое сообщество «Музей-заповедник "Прохоровское поле"», в котором численность участников из Белгорода в несколько раз больше, чем численность молодых белгородцев. Кроме того, в качестве тематического сообщества, сохраняющего и ретранслирующего исторической памяти о Победе в Великой Отечественной войне, выбранного 14-17-летними белгородцами, представляется возможным определить сообщество – официальную страницу движения – «Бессмертный полк России», в котором состоит 37 молодых белгородцев. В целом численный состав тематических сообществ в отношении молодых жителей города Белгорода в возрасте от 14 до 17 лет совпадает с общероссийскими показателями численности тематических сообществ социальной сети «ВКонтакте».

#### Литература

1. Ахметшина А.В. Понятие «историческая память» и ее значение в современном российском обществе [Электронный ресурс] – URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-istoricheskaya-pamyat-i-ee-znachenie-v-sovremennom-rossiyskom-obschestve> (Дата доступа: 10.12.2019).
2. Бессмертный полк России [Электронный ресурс]. – URL: [https://vk.com/polk\\_russia](https://vk.com/polk_russia) (Дата доступа: 12.12.2019).
3. Бессмертный полк России. Участники [Электронный ресурс]. – URL: <https://vk.com/search?c%5Bgroup%5D=99626804&c%5Bsection%5D=people> (Дата доступа: 12.12.2019).
4. Быкова С.И. Война и память как этические и исторические категории (на основе исследования знаний студентов) // Известия Уральского федерального университета. Сер. 1. – Екатеринбург. - 2011. - Т. 86. - Вып. 1. - С. 26-30.
5. Великая Отечественная война [Электронный ресурс]. – URL: [https://vk.com/father\\_war](https://vk.com/father_war) (Дата доступа: 12.12.2019).
6. Великая Отечественная война. Участники [Электронный ресурс]. – URL: <https://vk.com/search?c%5Bgroup%5D=37772079&c%5Bsection%5D=people> (Дата доступа: 12.12.2019).
7. Вторая мировая война [Электронный ресурс]. – URL: [https://vk.com/2world\\_war](https://vk.com/2world_war) (Дата доступа: 12.12.2019).
8. Вторая мировая война. Участники [Электронный ресурс]. – URL: <https://vk.com/search?c%5Bgroup%5D=34261602&c%5Bsection%5D=people> (Дата доступа: 12.12.2019).
9. Гусев Д.А., Бирюкова А.Б. Великая Отечественная война в электронных ресурсах и коммуникативном пространстве Рунета [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.radnews.ru/%D0%B2%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D1%8F-%D0%BE%D1%82%D0%B5%D1%87%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%B0%D1%8F-%D0%B2%D0%BE%D0%B9%D0%BD%D0%B0-%D0%B2-%D1%8D%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%82%D1%80/> (Дата доступа: 12.12.2019).
10. Денисов Ю.П. Социальные сети русскоязычного интернета как источник формирования образа Великой Отечественной войны в социальной памяти россиян [Электронный ресурс]. – URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=9922> (Дата доступа: 12.12.2019).
11. Камынин В.Д. Историческая память о Великой Отечественной войне как фактор формирования общественного сознания // Известия Уральского государственного университета. Сер. 1. - Проблемы образования, науки и культуры. - 2011. - № 1(86). - С. 59-65.
12. Ларионов А.Э. Образ Великой Отечественной войны в сознании современного студенчества. [Электронный ресурс]. – URL: <http://evestnik-mgou.ru/Articles/View/531> (Дата доступа: 10.12.2019).
13. Музей-заповедник "Прохоровское поле" [Электронный ресурс]. – URL: <https://vk.com/prohpole> (Дата доступа: 12.12.2019).
14. Музей-заповедник "Прохоровское поле". Участники [Электронный ресурс]. – URL: <https://vk.com/search?c%5Bgroup%5D=45340045&c%5Bsection%5D=people> (Дата доступа: 12.12.2019).
15. Никто не забыт, ничто не забыто [Электронный ресурс]. – URL: <https://vk.com/public5387007> (Дата доступа: 12.12.2019).
16. Никто не забыт, ничто не забыто. Участники [Электронный ресурс]. – URL: <https://vk.com/search?c%5Bgroup%5D=5387007&c%5Bsection%5D=people> (Дата доступа: 12.12.2019).
17. Памяти нашей Победы [Электронный ресурс]. – URL: <https://vk.com/club68489> (Дата доступа: 12.12.2019).
18. Памяти нашей Победы. Участники [Электронный ресурс]. – URL: <https://vk.com/search?c%5Bgroup%5D=68489&c%5Bsection%5D=people> (Дата доступа: 12.12.2019).
19. Соединяем людей, сервисы и компании [Электронный ресурс]. – URL: <https://vk.com/about> (Дата доступа: 12.12.2019).

20. СТАЛИНГРАД [Электронный ресурс]. – URL: [https://vk.com/stalingrader\\_schlacht](https://vk.com/stalingrader_schlacht) (Дата доступа: 12.12.2019).
21. СТАЛИНГРАД. Участники [Электронный ресурс]. – URL: [https://vk.com/search?c%5Bage\\_from%5D=14&c%5Bage\\_to%5D=17&c%5Bcountry%5D=1&c%5Bgroup%5D=5746112&c%5Bper\\_page%5D=40&c%5Bphoto%5D=1&c%5Bsection%5D=people](https://vk.com/search?c%5Bage_from%5D=14&c%5Bage_to%5D=17&c%5Bcountry%5D=1&c%5Bgroup%5D=5746112&c%5Bper_page%5D=40&c%5Bphoto%5D=1&c%5Bsection%5D=people) (Дата доступа: 12.12.2019).
22. Указ Президента Российской Федерации от 08.07.2019 № 327 "О проведении в Российской Федерации Года памяти и славы" [Электронный ресурс]. – URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001201907080031> (Дата доступа: 12.12.2019).
23. Украинскими националистами продолжаются кощунства в отношении героя ВОВ Николая Вагутина [Электронный ресурс]. – URL: [https://vk.com/kharkovnews1?w=wall-184226767\\_83](https://vk.com/kharkovnews1?w=wall-184226767_83) (Дата доступа: 25.06.2020).
24. Фильмы о Великой Отечественной Войне [Электронный ресурс]. – URL: <https://vk.com/club30711920> (Дата доступа: 12.12.2019).
25. Фильмы о Великой Отечественной Войне. Участники [Электронный ресурс]. – URL: <https://vk.com/search?c%5Bgroup%5D=30711920&c%5Bsection%5D=people> (Дата доступа: 12.12.2019).

**Елена Николаевна Щепетнова**

Магистрант НИУ «БелГУ»

научный руководитель:

**Тамара Ивановна Липич**

д.филос.н., профессор, зав кафедрой философии и теологии НИУ «БелГУ  
(Россия, г. Белгород)

## **ПРАВОСЛАВНОЕ ВОСПИТАНИЕ В ТРУДАХ СВЯТЫХ ОЦОВ**

Живя в условиях многокультурного мира, современному человеку необходимо развивать в себе такие качества, как толерантность, терпимость, уважение, умение взаимодействовать и сотрудничать с людьми различных национальностей и вероисповедания. Все эти качества относятся к категории духовно-нравственной составляющей жизни каждого, а их основой развития является воспитание и образование. Важно отметить, что именно православное воспитание и православная педагогика, учит не только жить в соответствии с законами Бога, но и формирует чувство ответственности за сохранение и развитие исторических и культурных традиций своей страны.

В нашей статье мы рассматриваем православное воспитание, как средство формирования духовно-нравственных качеств личности в трудах святых отцов, которые являются кладезем учения на пути поиска духовного смысла жизни и спасения.

История слова «образование» происходит, от слова «образ», первоначальное значение которого означало формирование образа Божия в человеке. Педагог, как наставник и духовник, должен помочь человеку в процесс стремления создать себя по образу и подобию Божию. Целостность человека, развитие всех его сил и сторон – вот, что заключается в понятии «образ», согласно православной традиции.

Необходимость использования идей православного воспитания видели и Святые отцы. В основном, учения Святых отцов рассматриваются с богословской и философской точек зрения, однако и педагогический аспект мы можем наблюдать в их различных религиозных трудах, к анализу некоторых из них мы сейчас и постараемся обратиться.

Одним из ярких представителей Святых отцов является Василий Великий известный также, как Василий Кесарийский, архиепископ Кесарии Каппадокийской, церковный писатель и богослов. «Ему приписываются изобретение иконостаса и составление литургии Василия Великого. Автор пятой и шестой молитв утреннего правила, многочисленных проповедей и писем» [3]. Святитель Василий Великий, говоря о человеке, считал, что предназначение человека – есть его стремление к

внутреннему согласию с самим с собой, согласию его душевных и умственных сил, поиску духовного смысла жизни. При определении образования для юношей, Василий Великий видел необходимость использования элементов светского образования в сочетании с богословским, где необходимо включать в учебный процесс такие предметы, как античная поэзия, история, философия, так как античные авторы, в своих трудах, учат быть скромным, добродетельным и выносливым. Воспитание в подражании – вот что определил, как главный элемент педагогических воздействий, Василий Великий. Однако, его мнение сводилось к тому, что прийти к добродетели и нравственности возможно только при строгом воздержании и отдалении от мирских дел. В своем труде "Нравственные правила"(76 правило) о воспитании Василий Великий написал следующее: "Дети должны быть послушны во всем, что не препятствует исполнению заповеди Божией [2, с.152]. Там же, Святитель пишет "Родители должны воспитывать детей в учении и наставлении Господнем с кротостью и долготерпением и, столько зависит от них, не подавать никакого повода к гневу и скорби". Василий Кесарийский видел необходимость воспитания детей с ранних лет, поскольку этот период является наиболее чувствительным для них в плане восприятия всего, что будет вкладываться в их душу. А также Святитель считал важным создание специальных учебных заведений, которые будут располагаться при монастырях, где могли бы получать образование, как мальчики, так и девочки.

Верным другом Василия Великого был Святитель Григорий Богослов. Его мать будучи глубоко преданной воле Божьей, воспитывала сына в соответствии с православными канонами: «Забываясь о ребёнке со дня рождения, благочестивая мать главное внимание обратила на воспитание его души. Как только он начал понимать, он уже слышал о Боге, и рассказы из жизни святых ласкали его слух и питали детскую душу» [7]. В своих трудах Святитель постоянно обращался к темам обучения детей, считая их образование главным благом [4, с.254]. Григорий Богослов выступал с тем, что необходимо, забываясь о духе, не забывать и об образовании ума, сравнивая его с косоглазым, который «терпит большой ущерб, когда сам смотрит, а еще больший стыд, когда на него смотрят» [4, с.348]. В трудах Святителя Григория мы находим достаточно четкое толкование слова «воспитание», внося в его смысл элементы нравственности, называя сам процесс «врачеванием душ». Исходя из возрастных и индивидуальных особенностей детей, а также опыта педагога, Григорий Богослов, предлагает различные средства воспитания, такие как, пример, слово, похвала, укор. Кроме того, Святитель Григорий обращал внимание и на важность того, что учитель несет своим ученикам, поскольку, считал Григорий, что педагог не может учить, если не научился сам.

Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, богослов, один из трёх Вселенских святителей и учителей, был аскетом. Анализируя труды и литературные источники, мы приходим к выводу, что Святитель Иоанн, будучи очень популярным в народе, уделял огромное значение благочестию и учительству.

Иоанн Златоуст в своем труде «К враждующим против тех, которые привлекают к монашеской жизни» в Слове 3 «К верующему отцу» уделил особое внимание тому, «что нерадение о детях больше всех грехов и доходит до самого верха нечестия» [1] Ряд литературных трудов показывает, что Иоанн Златоуст, оставаясь всю свою жизнь аскетом, посвятил себя подвигам учительства и благочестия. Основная цель воспитания детей – это подведение их к добродетели, так считал Святитель, ставя ее на первое место, а все остальное – второстепенно [8, с.440].

Говоря о православном воспитании, нельзя не отметить того огромного влияния, которое оказали на развитие православных идей в педагогике, взгляды святых отцов и учителей Русской Православной Церкви, среди которых, особенно хочется отметить взгляды святого праведного Иоанна Кронштадтского [6], священномученика архиепископа Фаддея [9], святителя Филарета митрополита Московского и святителя Филарета Черниговского [10], а также святителя Феофана Затворника [11].

Иоанн Кронштадтский считал, что воспитание не только должно быть неотделимо от образования, но и должно преобладать над ним, используя в своей педагогической деятельности вразумляющие беседы вместо наказания.

Святитель Филарет отметил, так: «словом и делом руководствуйте детей к жизни благочестивой и честной по учению Христа» [12, с.398], отдавая первое место в воспитании детей воспитанию нравственному. В своем труде "Отзывы и мнения" Святитель высказал свои взгляды на воспитание и образование.

«Полюбите детей, и они вас полюбят», «растворь строгость власти кротостью, старайся любовью заслужить любовь, истинная доброта не чуждается и строгого слова» – такие методы в воспитании и образовании считал действенными Феофан Затворник, изложив основные идеи христианского воспитания в произведении «Путь к спасению» [11, с.46]. Его взгляды снискали широкое применение и в системе светского образования. Согласно Феофану Затворнику, при развитии ума ребенка необходимо уделять огромное внимание формированию понятных для него суждений о добре, зле о жизни во Христе.

Основным качеством учителя, Священномученик архиепископ Фаддей, видел в любви к детям, воспитывая в душе ребенка доброту и нравственность, считал он, необходимо быть гуманным.

Подводя итог, небольшого обзора по теме нашей статьи, хочется отметить, что в первую очередь Святые отцы видели в основах воспитания развития духовной природы человека, его способности отвечать на любовь Божию своей любовью к Нему, в добродетели, уважении, сострадании, почитании и смирении. Основой их учения явились следующие аспекты: воспитывать личную ответственность людей перед Богом, окружающими людьми и собственными поступками, которые могут привести к обидам и огорчениям; воспитывать благодарность Богу и окружающим людям; воспитать благожелательность к окружающим; благоговение к святыням; послушание, выражающееся в подчинении и соподчинении; умение прощать и просить прощение; милосердие и сострадание, любви, доброжелательном и уважительном отношении к тем, то рядом; стремления к кротости и победе над злом, а также смирению и терпению.

Предлагаемые ими цели и методы воспитания могут быть использованы в системе современного образования, и позволят воспитать духовно-нравственную личность, способную быть достойным гражданином своей страны, а также вести уважительный и конструктивный диалог с окружающими его людьми различных национальностей и вероисповеданий.

#### Литература

1. Азбука веры. Православная библиотека. Святитель Иоанн Златоуст. К враждующим против монашеской жизни. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Zlatoust/k\\_vrazhd/#1\\_3](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/k_vrazhd/#1_3) (дата обращения: 04.02.2020г.)
2. Василий Великий «Нравственные правила» издательство «Сибирская Благовонница», 2016г. 208с.
3. Википедия – свободная энциклопедия URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Василий\\_Великий](https://ru.wikipedia.org/wiki/Василий_Великий) (дата обращения: 15.01.2020г.)
4. Григорий Богослов, святитель. Собрание творений: в 2-х т./ святитель Григорий Богослов. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергеева Лавра, 1994. Т. 2. 596 с.
5. Иоанн, епископ Белгородский. Православная библейская герменевтика в педагогическом наследии К.Д. Ушинского/Иоанн, епископ Белгородский //Народное образование. 1994. №9-10. С.113-115.
6. Иоанн Кронштадтский. В мире молитвы/Иоанн Кронштадтский. СПб., 1991.71 с
7. Круглов А. В. Вселенские учителя. Григорий Богослов. «Очерк жизни и деятельности» Азбука веры. Православная библиотека - URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy\\_Bogoslov/vselenskie-uchiteli-grigoriy-bogoslov-ocherk-zhizni-i-deyatelnosti/](https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Bogoslov/vselenskie-uchiteli-grigoriy-bogoslov-ocherk-zhizni-i-deyatelnosti/)(дата обращения: 04.02.2020г.)
8. Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. издательство «Сибирская Благовонница», 2014г., 840 с.
9. Фаддей, иеромонах. Записки по дидактике/Фаддей, иеромонах. Уфа, 1902г., 440с.
10. Филарет, архиепископ Черниговский. Русские святые, чтимые всею церковью или местно. Часть 3/Филарет, архиепископ Черниговский. издательство «Сибирская Благовонница», 2014г. 440с.
11. Феофан Затворник, святитель. Путь к спасению (Краткий очерк аскетика)/Феофан Затворник, издательство «Сибирская Благовонница», 2016г., 186 с.
12. Филарет (Дроздов), святитель. Слова и речи. Т.1/Филарет (Дроздов), святитель. издательство «Сибирская Благовонница», 2016г. 880с.

**Виктория Анатольевна Нифонтова**  
ассистент, НИУ «БелГУ»  
(Россия, г. Белгород)

## **ТЕМА САМОУБИЙСТВА В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО И КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН**

*«Есть лишь одна по-настоящему серьёзная  
философская проблема — проблема самоубийства».*  
А. Камю.

Образы самоубийц в романах Ф.М. Достоевского — сложны и по-своему загадочны. Олицетворяя собой один из самых тяжких грехов в православии, они ставят весьма непростые вопросы.

Особая тяжесть греха самоубийства иллюстрируется историей Иуды Искарриота, покончившего с собой после предательства Спасителя. Существует множество богословских мнений о том, что возможность спастись для Иуды была вполне реальной, если бы не его самоубийство, сделавшее невозможным покаяние и отпущение греха. Грех самоубийства, его тяжесть и едва ли не окончательный приговор посмертной участи души часто представляют серьёзное затруднение для понимания атеиста или человека другой религиозной традиции. Вопрос «почему самоубийство – грех?» подкрепляется мощным пластом мировой культуры, в котором суицид зачастую рассматривается как героический или, как минимум, вполне допустимый акт.

Собственно, самоубийство возникает только с появлением homo sapiens и выделением индивидуального человеческого «я» и становится, увы, неотъемлемой частью человеческой истории.

Уже история Древнего Востока, а в особенности история античности даёт нам громадный пласт примеров суицида, зачастую возведённого в ранг некоей добродетели. Античная цивилизация, по словам С.С. Аверинцева - мир «смеющихся богов и убивающих себя мудрецов».

И действительно: Древняя Греция и Рим дали большое количество примеров самоубийств выдающихся людей, в том числе философов: Зенон Китийский и Дионисий Гераклеяский, Эмпедокл, Сенека и другие – все они (по разным версиям) добровольно ушли из жизни. В Риме самоубийство, можно сказать, было обычным способом решения трудноразрешимых жизненных вопросов.

В других нехристианских обществах суицид рассматривался как некая норма: у вестготов, испанских кельтов, жителей Японии, в Северо-Восточной Азии практиковался добровольный геронтоцид. Также надо вспомнить известнейшую японскую традицию ритуальных самоубийств: от двойных самоубийств влюбленных до самурайских «харакири» («сэппуку»), которые стали едва ли не универсальным способом решения трудных вопросов в среде служилого дворянства.

В христианстве взгляд на суицид противоположен: ведь главная проблема для самоубийцы - это фактическая невозможность покаяния. Душа, расставшаяся с телом, теряет такую способность. И если, «в чём застану в том и сужу», то итог для души весьма печален.

Один из основных вопросов - вопрос о различении самоубийств как таковых и религиозного мученичества. Если мученичества первых веков христианства не вызывают сомнений, то подвиги веры других веков (акции донатистов-циркумцеллионов, староверов) полагаются спорными. Время от времени возникает вопрос о допустимости «военных» самоубийств. Является ли гибель души в результате самоубийства – однозначно окончательной и определённой? Следует отметить

довольно позднее определение церковных соборов по этому вопросу. Прямые указания на то, что самоубийца окончательно погибает в Вечности в Св. Писании отсутствуют.

И здесь, возвращаясь к началу, скажем, что тема добровольного (по тем или иным причинам) ухода из жизни была, есть и, увы, ещё долго будет оставаться живой и серьёзной проблемой общества и культуры человечества. И то, что классик русской и мировой литературы – Ф.М. Достоевский создал в своих произведениях целый ряд персонажей-самоубийц (Ипполит, Смердяков, Кириллов, и, конечно, Свидригайлов – говорит о некоей неразрешённости вопроса для писателя. Можно сказать, Достоевский оставляет вопрос открытым. Возможно, этот вопрос так и будет открыт до конца человеческой истории.

#### Литература

1. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Sergej\\_Averincev/poetika-rannevizantijskoj-literatury/](https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Averincev/poetika-rannevizantijskoj-literatury/) (дата обращения: 11.05.2020)
2. Банников К. Национальные особенности суицида [Электронный ресурс] // ARC и тектоника. URL: <https://antropya.com/articles/18/65/> (дата обращения: 11.05.2020)
3. Библия. Книги священного писания ветхого и нового завета: канонические [Текст] . — Минск, 1992. — 298 с.
4. Блж. Августин: У христиан нет права на самоубийство [Электронный ресурс]/ Антимодернизм.ру URL: <https://antimodern.ru/suicide/>(дата обращения: 18.05.2020)
5. Буздалов А.В. Религиозные воззрения Достоевского.- М., «Антимодернизм.Ру», 2019.- С.386.
6. Гольцберг В. Культура суицида [Электронный ресурс]//Интернет-портал «Cablook». URL: <http://www.cablook.com/mirror/kultura-suicida/> (дата обращения: 17.05.2020)
7. Достоевский Ф.М. Идиот: Роман в четырех частях.- Л.:Лениздат, 1987.-639с.
8. Если христианин совершает самоубийство, будет ли он спасен? [Электронный ресурс]//Интернет-портал «Got Questions». URL:<https://www.gotquestions.org/Russian/Russian-suicide-salvation.html> (дата обращения: 18.05.2020)
9. Камю А. Миф о Сизифе [Электронный ресурс] URL: <https://mybrary.ru/books/proza/prose/266061-alber-kamyu-mif-o-sizife.html> (дата обращения: 18.05.2020)
10. Лежава И. К. Самоубийство: акт отрицания сущности или порыв к изменению формы?[Электронный ресурс]//Lib.ru: Журнал "Самиздат". URL:[http://samlib.ru/l/lezhawa\\_i\\_k/1\\_samoubijstwowraznyhkulxturah.shtml](http://samlib.ru/l/lezhawa_i_k/1_samoubijstwowraznyhkulxturah.shtml) (дата обращения: 17.05.2020)
11. Машкин Н.А. Агонистики, или циркумцеллионы, в кодексе Феодосия. [Текст] . — Б.м., 1938. — 92 с.
12. Мученик Иустин Философ. Разговор с Трифоном Иудеем [Электронный ресурс]//Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Iustin\\_Filosof/s\\_trifonom/#0\\_47](https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Filosof/s_trifonom/#0_47) (дата обращения: 17.05.2020)
13. Пантелеев А.Д. Мученичество и самоубийство: проблемы восприятия раннего христианства язычниками [Электронный ресурс] // Научная электронная библиотека «КиберЛенинка». URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/muchenichestvo-i-samoubiystvo-problemy-vozpriyatiya-rannego-hristianstva-yazychnikami> (дата обращения: 13.05.2020.
14. Пулькин М.В. М.В. Самоожжения старообрядцев в конце XVII – XVIII вв. [Электронный ресурс] // Новый исторический вестник. Журнал РГГУ. URL: [http://www.nivestnik.ru/2006\\_1/1.shtml#\\_edn2](http://www.nivestnik.ru/2006_1/1.shtml#_edn2) (дата обращения: 16.05.2020)

**иерей Александр Александрович Ретинский**  
магистрант НИУ «БелГУ»

**Людмила Петровна Галенко**  
магистрант НИУ «БелГУ»  
(Россия, г. Белгород)

### **К ВОПРОСУ О СОВРЕМЕННОМ СОСТОЯНИИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ РПЦ(МП) В ОТЕЧЕСТВЕННОМ ЭКСПЕРТНОМ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОМ СООБЩЕСТВЕ**

Современное общество в настоящее время сталкивается со множеством непреодолимых проблем, корень которых, по нашему мнению, заключен в отсутствии какой-либо установленной на законодательном уровне идеологии. Еще философы



античности утверждали тот факт, что государство не может существовать без идеологии, в которой тем или иным образом отражается смысл жизни всех граждан и каждого человека в отдельности. С уверенностью можно утверждать о том, что в поиске смыслов человеческого бытия античной философией формулировалась и идеология современного этой философии общества, которая базировалась на принципах морали, нравственности, патриотизма и духовности. Высшим же проявлением таких философских идеологий, конечно же, являлась религия. К началу XXI века большинство ученых сошлось во мнении, что не существует нерелигиозных народов. Основатель же классической немецкой философии Георг Вильгельм Фридрих Гегель идеальнейшей из религий считал христианство [2], а поскольку каждой религии присуща идеология, вслед за Гегелем мы можем заключить, что одной из лучших идеологий является христианская идеология.

Конец XX - начало XXI вв., были охарактеризованы массовыми нравственными, моральными, сексуальными и идеологическими революциями. Мир, отказавшийся от традиционных ценностей, столкнулся с новыми, порождёнными им самим, страшными явлениями: религиозным экстремизмом, расовой, межэтнической и межрелигиозной враждой и крайним проявлением этого стал международный терроризм. Активно начинают появляться новые религиозные объединения, оправдывающие и обожествляющие низменные, постыдные человеческие пороки, культивирующие новую духовность со знаком минус, задачей которых становится тотальное разращение человека и потакание всем его низменным чувствам и желаниям или же использование возвышенных желаний и устремлений человеческой души в своих корыстных целях (религиозный экстремизм). Главными врагами этих новых религиозных объединений становятся традиционные религии, направленные на созидание и сохранение человеческого общества.

Непосредственно в настоящее время в деле противостояния религиозному экстремизму особое место занимает «Российская ассоциация центров изучения религий и сект» (РАЦИРС). На региональном уровне многие исследовательские центры информирования о религиозной деструкции возглавляют священнослужители. Так, в Московской области руководителем «антисектанской рабочей группы Миссионерского отдела Московской епархии» является священник Алексей Суриков, в Мурманске православный научно-исследовательский центр «Стрета» возглавляет протоиерей Андрей Амелин, в Новосибирске «Информационно-консультативным центром по вопросам сектантства» заведует протоиерей Александр Новопашин [5]. Кроме того, протоиерей Андрей Амелин и протоиерей Александр Новопашин имеют юридическое образование, а отец Александр является еще и вице-президентом РАЦИРС, а также членом «Координационного Совета по противодействию наркомании Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению Русской Православной Церкви» [4].

Отдельно следует отметить, что, согласно приказу Министерства юстиции Российской Федерации от 18 февраля 2009 г. № 53 г. Москва «О государственной религиоведческой экспертизе», проведение религиоведческой экспертизы: «на территории двух и более субъектов Российской Федерации, осуществляется Экспертным советом по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации» [3]. А «проведение экспертизы в отношении местных религиозных организаций и централизованных религиозных организаций, имеющих местные религиозные организации на территории одного субъекта Российской Федерации, осуществляется Экспертным советом по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Управлении Министерства юстиции Российской Федерации в субъекте Российской Федерации» [3].

Возникает вопрос – может ли священник РПЦ (МП) быть членом такого совета? Осуществляя экспертную деятельность, эксперты-религиоведы в первую очередь

должны руководствоваться знаниями в области религиозной традиции, религиозной идеологии, религиозного культа, религиозной литературы и источников, которые дают возможность применить эти знания при квалификации тех или иных составляющих в процессе определения конфессиональной принадлежности текста, символики и т.д. [6].

Вместе с тем отсутствие какого-либо также квалифицирующего органа, аттестующего религиоведов, усугубляет сложившуюся ситуацию.

Согласно требованиям законодательства нашего государства лицо, осуществляющее религиоведческую экспертизу, должно:

- обладать соответствующим образованием (иметь диплом религиоведа);
- опираться на существующие научные исследования, публикации в области религиоведения и религиоведческой экспертизы;
- знать правовые нормы для корректного проведения [6].

Более того, с точки зрения официальных документов РПЦ (МП), вместо однозначного запрета для участия священнослужителей в совместной деятельности с государственными органами, имеется информация о возможности подобного сотрудничества. Так, например, в IX разделе «вопросы преступности, наказания и исправления» «Основ социальной концепции РПЦ (МП)», указывается на то, что: «Желая содействовать преодолению преступности, Церковь взаимодействует с правоохранительными учреждениями. Уважая труд их работников, направленный на защиту граждан и отечества от преступных посягательств, а также на исправление оступившихся, – Церковь протягивает им руку помощи. Такая помощь может осуществляться в многообразных совместных воспитательных и просветительских трудах, направленных на профилактику и предотвращение правонарушений, в научной и культурной деятельности, в пастырском окормлении самих сотрудников органов охраны порядка. Взаимодействие Церкви и правоохранительной системы зиждется на основе церковных установлений и специальных договоренностей с руководством соответствующих ведомств» [1].

Все вышеперечисленные факты, дают нам право утверждать то, что явных препятствий для участия священнослужителей РПЦ (МП) в деятельности отечественного экспертного религиоведческого сообщества мы на данный момент выявить не можем. Однако Федеральный закон № 73 от 31.05. 2001 «О государственной судебно-экспертной деятельности в Российской Федерации» говорит о том, что: «При производстве судебной экспертизы эксперт независим, он не может находиться в какой-либо зависимости от органа или лица, назначивших судебную экспертизу, сторон и других лиц, заинтересованных в исходе дела. Эксперт дает заключение, основываясь на результатах проведенных исследований в соответствии со своими специальными знаниями» [7]. То есть, согласно вышеуказанному закону священник потенциально может являться лицом, конфессионально заинтересованным в определенном исходе судебного процесса.

Однако, целью священнического служения является попечение о каждой человеческой душе, тем более о душе заблудившейся, прельщенной, потерявшей жизненные ориентиры. Православная Церковь видит в наказании за совершаемое преступление прежде всего воспитательный момент. Конечно, не каждый священник может стать экспертом-религиоведом, необходимо также наличие хотя бы специального образования. Многие священнослужители Православной Церкви являются кандидатами юридических наук, самый яркий пример – протоиерей Андрей Хвьяля-Олиентер.

Подводя итог вышесказанному, мы можем заключить следующее: не смотря на то, что священнослужители РПЦ (МП) могут иметь некую конфессиональную зависимость, в случае наличия у них высшего юридического образования, тем более ученой степени в области юриспруденции приводящей к симбиозу духовного и академического образования, а опыт таких людей не только в юриспруденции, но и в

области религиозной традиции, религиозной идеологии, религиозного культа, религиозной литературы, внесет неоценимый вклад в деятельность отечественных экспертных религиозно-научных сообществ, повысив качество религиозно-научных экспертиз.

#### Литература

1. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. IX. Преступность, наказание, исправление. [Электронный ресурс]. Режим доступа. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/osnovy-sotsialnoj-kontseptsii-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi>. Дата обращения. (21.11.2019.00:55).
2. Православная Богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь. Том 4. Гегель. [Электронный ресурс]. Режим доступа. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/pravoslavnaja-bogoslovskaja-entsiklopedija-ili-bogoslovskij-entsiklopedicheskij-slovar-tom-4-gaaga-donatisty/75>. Дата обращения (21.11.2019. 00:02).
3. Приказ Минюста России от 18.02.2009 № 53 "О государственной религиозно-научной экспертизе" МИНИСТЕРСТВО ЮСТИЦИИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ ПРИКАЗ от 18 февраля 2009 г. № 53 О ГОСУДАРСТВЕННОЙ РЕЛИГИОЗНО-НАУЧНОЙ ЭКСПЕРТИЗЕ. [Электронный ресурс]. Режим доступа. URL: Дата обращения. (21.11.2019.00:38).
4. Протоиерей Александр Новопапин. Мусульмане и христиане должны вместе противостоять растущей террористической угрозе. ПРАВОСЛАВИЕ. RU. [Электронный ресурс]. Режим доступа. URL: <https://pravoslavie.ru/99856.html>. Дата обращения (21.11.2019.0:29).
5. РОССИЙСКАЯ АССОЦИАЦИЯ ЦЕНТРОВ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИЙ И СЕКТ (РАЦИРС). СПИСОК ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ ЦЕНТРОВ ИНФОРМИРОВАНИЯ О СЕКТАХ членов Российской ассоциации центров изучения религий и сект (РАЦИРС) и некоторых других организаций, осуществляющих консультирование по вопросам сект. [Электронный ресурс]. Режим доступа. URL: Дата обращения (21.11.2019. 00:15).
6. Судебная экспертиза по делам об экстремизме – инструмент обеспечения законности и государственной безопасности Российской Федерации. Эксперт АНО Лингвистический экспертно-консультационный центр, кандидат философских наук М.М. Градусова. [Электронный ресурс]. Режим доступа. URL: <http://lingva-expert.ru/articles/Religiovedcheskaya-ekspertiza-ekstremizm>. Дата обращения. (21.11.2019.00:44).
7. Федеральный закон от 31 мая 2001 г. № 73-ФЗ "О государственной судебно-экспертной деятельности в Российской Федерации" (с изменениями и дополнениями). [Электронный ресурс]. Режим доступа. URL: <https://base.garant.ru/12123142>. Дата обращения (23.11.2019. 9:17.).

**Наталья Владимировна Логинова**  
старший преподаватель НИУ «БелГУ»  
(Россия, г. Белгород)

### **ОСОБЕННОСТИ ВНЕДРЕНИЯ КОМПЛЕКСНОГО КУРСА «ОСНОВЫ РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТУР И СВЕТСКОЙ ЭТИКИ» (МОДУЛЬ «ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ») В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЕ РФ**

Изменение ценностных ориентиров и приоритетов современного российского общества, а также поиск духовных основ жизни людей в обществе способствовали изменению социокультурного пространства современной России. Стоит отметить, что в постановлении Правительства РФ от 4 октября 2000 года «О национальной доктрине развития образования в Российской Федерации», утвержденной в 2000г., подчеркивается задача обеспечения исторической преемственности поколений, сохранения, распространения и развития национальной культуры в системе образования [1]. Этнокультурное образование обладает широкими возможностями для формирования духовно-нравственной личности средствами традиционной отечественной культуры.

Пропаганда средствами массовой информации и другими информационными источниками несвойственных исторической психологии российского сознания ценностей и идеалов представляет серьезную опасность для судьбы России и нового поколения. Размывание культурно-исторических и морально-этических традиций становится серьезным фактором духовной деградации общества. В связи с этим усиливаются негативные тенденции в социокультурной сфере, как рост

наркомании и подростковой преступности, распад семейных устоев как традиционного института воспитания подрастающего поколения, утрата ценностей материнства, отцовства, семьи и т.д.

С развитием образования связано решение другой важнейшей проблемы социокультурной сферы – создание и сохранение целостного культурного пространства России, в котором бы получили равные возможности для развития своих лучших национально-культурных традиций каждый из народов. Сегодня без развития знаний о культуре, истории России невозможно возрождение России.

Хочется обратить внимание на роль православного образования как фактора совершенствования деятельности социально-культурных учреждений на основе национально-культурных традиций. До 2012 года в регионах Российской Федерации широкое распространение получило преподавание в государственных и муниципальных образовательных учреждениях специальных учебных предметов и курсов православной культурологической направленности («Основы православной культуры», «Православная традиция», «Основы православия», «Традиционная русская культура», «Православная этика», «Православное искусство» и др.). Этот процесс обусловлен объективными обстоятельствами, выдающимся значением православной христианской религии в истории и современной жизни российского общества и государства, местом православной культуры в отечественном историческом и культурном наследии.

С 2012 года комплексный курс «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ) был включен Министерством образования в школьную программу как обязательный для изучения в 4 классах во всех регионах страны. Данный предмет включает в себя 6 модулей: «Основы православной культуры», «Основы исламской культуры», «Основы буддийской культуры», «Основы иудейской культуры», «Основы мировых религиозных культур», «Основы светской этики».

Модуль «Основы православной культуры» по требованию современного стандарта образования должен иметь культурологический характер. Содержания подобной программы сталкиваются с ее основным требованием, а именно: создание программы не вероучительного, религиозного, а скорее ознакомительно-эстетического содержания. В этом вопросе содержится та грань, переход через которую вносит опасность перевеса содержания данного предмета в одну либо в другую сторону. Но, если мы определим четкую цель и мотивацию преподавания предмета «Основы православной культуры», то можно спокойно избежать опасности обвинения в том, что этот предмет насаждает христианское вероучение или обратного обвинения, что предмет не дает результата в приобщении современных учащихся к традиционным культурным ценностям русского народа.

Православная культура содержит емкое понятие и включает в себя колоссальное количество произведений церковного и светского искусства, а также отображает образ жизни, мысли и творчества народов, населяющих Российское государство. Нельзя понимать свою историю без понимания культурного содержания ее общественной и частной жизни. В свою очередь культурное содержание жизни целого государства наполняла христианская идеология, поэтому нельзя приступить к изучению произведений православной культуры (зодчества, иконописи, музыки) без знакомства с первоисточником христианства – Священным Писанием. Идеи Нового Завета наполняют общую картину православной культуры. Именно емкость философского содержания Нового Завета и одновременно доступная простота основных идей создали колоссальную, величественную картину православной культуры.

Перед нами стоит задача осветить содержание и идеи Священной Истории Нового Завета в школьном курсе «Православная культура». Для этого необходимо представить историческую достоверность возникновения Евангелия, как историко-литературного произведения, содержащего все основные идеи христианства. А также

включить в программу знакомство с авторами Евангелия и целью создания Священной Истории Нового Завета. Необходимо включить в общую программу старших классов определенное количество часов для изучения литературного источника Нового Завета. Именно в старших классах можно обобщить пройденный материал по предмету «Православная культура» и осуществить исторический и литературный анализ. Также в этом возрасте более доступен материал по догматическому содержанию некоторых тем.

Несмотря на большой опыт преподавания предмета в православных гимназиях, воскресных школах, мы не можем использовать эти программы в школьном курсе «Основы православной культуры», из-за их вероучительной направленности. Поэтому в новой программе школьного курса необходимо использовать опыт литературоведческого анализа, исторического анализа, и концептуально – эстетического анализа свойственного светскому образованию.

#### **Литература**

1. Постановление Правительства Российской Федерации от 4 октября 2000 г. N 751 г. Москва "О национальной доктрине образования в Российской Федерации" [Электронный ресурс]. Режим доступа. URL: <https://rg.ru/2000/10/11/doktrina-dok.html>

*Научное издание*

**ЕВАНГЕЛИЕ В КОНТЕКСТЕ  
СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ**

Сборник научных статей VIII Международной  
научно-практической конференции  
**«Евангелие в контексте современной культуры:  
«ВЕЛИКАЯ ПОБЕДА: НАСЛЕДИЕ И НАСЛЕДНИКИ»**  
г. Белгород, 15 мая 2020 г.

Подписано в печать 14.05.2020. Формат 60×84/16.  
Гарнитура Times New Roman. Усл. п. л. 17,2. Тираж 100 экз. Заказ 132.  
Оригинал-макет подготовлен и тиражирован в ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2020.