

Богословско-исторический сборник

Выпуск № 13



Калужская духовная семинария

2019

ББК 86.372

УДК 271.2

Б 746

По благословению
Высокопреосвященнейшего Климента
митрополита Калужского и Боровского

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви № ИС Р 19-905-0156

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОГО СБОРНИКА

Главный редактор:

митрополит Калужский и Боровский Климент,
канд. богосл., д-р ист. наук, ректор Калужской духовной семинарии

Заместитель главного редактора:

иеромонах Иосиф (Королёв)

Члены редакционного совета:

протоиерей Вадим Суворов, доктор богословия

Каширина В.В., доктор филологических наук;

Петров А.С., доктор исторических наук;

Пихоя Р.Г., доктор исторических наук;

Маслов С.И., доктор педагогических наук, профессор;

Никандров Н.Д., доктор педагогических наук, профессор;

Романов В. А., доктор педагогических наук, профессор;

Исаев Е.И., доктор психологических наук, профессор;

Краснощеченко И.П., доктор психологических наук;

протоиерей Димитрий Моисеев, кандидат богословия;

иеромонах Иоанн (Король), кандидат богословия —

ответственный секретарь

протоиерей Сергей Третьяков, кандидат богословия;

протоиерей Иоанн Паюл, кандидат богословия;

диакон Димитрий Шатов, кандидат богословия;

Волкова А.Г., кандидат филологических наук;

Бессонов В.А., кандидат исторических наук;

SBN 978-5-91173-516-6

© Калужская духовная семинария

© Калужское епархиальное управление

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

Архимандрит Зосима (Шевчук).

Церковь – свидетельница мерил бытия 9

Иерей Александр Моисеенко.

Бессмертие души с точки зрения современной науки 21

Диакон Артемий Мартынов.

Сравнительный анализ феномена глоссолалии в древней Церкви и у современных пятидесятников 29

Крыцин С.В.

Зарождение ислама и появление христианских апологетических трудов против ислама 37

Колесников С.А.

Язык иконографии в теолого-культурологической концепции священника Павла Флоренского 47

Хандога Н.А.

Космология святителя Викторина Петавийского: Творец и творение 55

Раздел II. ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Протоиерей Николай Скурат.

О некоторых возможных способах преодоления проблем отношения к авторству церковно-краеведческих исследований и к авторским правам на публикуемые результаты этих трудов 63

Иоахим Иеремиас.

Нагорная проповедь. Перевод и комментарии (перевод с немецкого языка – иерей Виталий Шатохин) 74

<i>Волкова А.Г., Карпенко Т.</i> Религиозная лирика А.С. Пушкина (опыт анализа стихотворения «Пророк»)	90
--	----

Раздел III. ИСТОРИЯ

<i>Иеромонах Иосиф (Королев).</i> Родословие преподобного Пафнутия Боровского: попытка исследования	98
---	----

<i>Иерей Евгений Шишкин.</i> Ректор Калужской духовной семинарии епископ Кавказский и Екатеринодарский Феофилакт (Губин)	110
--	-----

<i>Протодиакон Сергей Комаров.</i> Духовные основы православного миссионерства и опыт его восприятия в инокультурном окружении	119
--	-----

<i>Орлова В.Д.</i> Отражение в источниках происхождения личного православного мировоззрения тамбовского обывателя второй половины XIX в.	134
---	-----

<i>Кукулеску Илья.</i> Святыни России. Православная церковь Воскресения Словущего в селе Шеметовое Мещовского района Калужской области	142
--	-----

<i>Лебедев А.Г., Якупова Ю.О.</i> История распространения русского Православия в Западной Европе и его современное состояние в данном регионе	152
---	-----

Раздел IV. ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

<i>Иерей Дмитрий Никитин, Никитина О.О.</i> Проблема оскудения веры и любви в христианской семье в России во второй половине XIX в.	156
--	-----

<i>Миронова М.Н.</i> Психологические и духовные аспекты «НОВОЙ КУЛЬТУРЫ»	161
<i>Никитина О.О.</i> Семья в книге И.А. Ильина «Путь духовного обновления»	169
<i>Першин Е.Д.</i> Польза православного воспитания на ранних этапах развития ребенка	174
<i>Пушков В.Ю.</i> Начальное образование и воспитание на Руси на примере «поучения Владимира Мономаха» и «Домостроя»	182
<i>Песоцкая С.А.</i> Риторика в системе духовно-нравственного образования священнослужителей	187
Требования к оформлению научных статей в богословско-историческом сборнике	198

CONTENT

Section I. THEOLOGY AND BIBLICAL STUDIES

Archimandrite Zosima (Shevchuk).

The Church is a witness of the measure of being 9

Priest Alexander Moiseenko.

Modern science's point of view on the immortality of humans's soul 21

Deacon Artem Martynov.

Comparative analysis of the phenomenon of glossolalia in the ancient Church and modern Pentecostals 29

Krytsin S.V.

The origin of Islam and the emergence of Christian apologetic works against Islam 37

Kolesnikov S.A.

The language of iconography in the theological and cultural concept of the priest Paul Florensky 47

Khandoga N.

Cosmology of St. Petlistogo Quiz: the Creator and the creation 55

Section II. PHILOLOGY AND SOURCE STUDY

Archpriest Nikolay Skurat.

About some possible ways of overcoming the problems of the attitude to the authorship of Church and local lore studies and to the copyright of Orthodox researchers on the part of authors and publishers using their works 63

Joachim Jeremias.

Sermon on the mount. Translation and commentary (translation from the German language priest Vitaliy Shatokhin) 74

Volkova A.G., Karpenko T.

The religious Poetry by Alexander Pushkin (an approach to Analysis of The Poem «PROPHET») 90

Section III. HISTORY

Hieromonk Joseph (Korolev).

Genealogy of Venerable Paphnutius of Borovsk: at-tempt to research 98

Priest Yevgeny Shishkin.

Rector of Kaluga theological Seminary Bishop of Caucasus and Yekaterinodar Theophilakt (Gubin) 110

Protodeacon Sergiy Komarov.

Spiritual Foundations of Orthodox Missionary Work and Experience of its Perception in a Foreign Cultural Environment 119

Orlova V.D.

The reflection in the sources of personal origin of the Orthodox world in Tambov in the street the second half of the XIX century 134

Cuculescu Ilya.

Shrines of Russia. Orthodox Church of the Resurrection of the word in the village Shemetovo Meshchovsky district of Kaluga region 142

Lebedev A.G. Yakupova Yu.O.

The history of the spread of Russian Orthodoxy in Western Europe and its current state in the region 152

Section IV. PEDAGOGY AND PSYCHOLOGY

Priest Dmitry Nikitin, Nikitina O.O.

The Problem of the impoverishment of Faith and Love in the Christian Family in Russia in the second half of the 19th century 156

<i>Mironova M.N.</i> Psychological and spiritual aspects of «NEW CULTURE»	161
<i>Nikitina O.O.</i> A family in the book of I.A. Ilyin «The Path of spiritual Renewal»	169
<i>Pershin, E.D.</i> The benefits of Orthodox education in the early stages of child development	174
<i>Pushkov V.Ju.</i> Primary education and upbringing in Russia on the example of «The Teachings of Vladimir Monomakh» and «Domostroy»	182
<i>Pesotskaya S.A.</i> Rhetoric in the system of spiritual and moral education of priests	187
Requirements for registration of scientific articles in the theological and historical collection	198

Раздел I. БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

УДК 26

Зосима (Шевчук), архимандрит,
к. пед. н., доцент, преподаватель Владимирской
Свято-Феофановской духовной семинарии,
игумен Свято-Боголюбского Алексиевского
мужского монастыря г. Владимира
e-mail: v.d.seminariya@mail.ru

Zosima (Shevchuk), Archimandrite,
K. PED. N., associate Professor, teacher of Vladimir
Holy Theophanes theological Seminary,
the Abbot of the Svyato-Bogolyubsky Alekseevskiy
monastery of Vladimir
e-mail: v.d.seminariya@mail.ru

ЦЕРКОВЬ – СВИДЕТЕЛЬНИЦА МЕРИЛ БЫТИЯ
(ДОКЛАД НА ОСЕННЕЙ СЕССИИ МЕЖДУНАРОДНОГО
ОПТИНСКОГО ФОРУМА В КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ 22 ОКТЯБРЯ 2018 Г.)

THE CHURCH — IS A WITNESS OF THE MEASURE OF BEING
(REPORT AT THE AUTUMN SESSION OF THE INTERNATIONAL
OPTINA FORUM AT THE KALUGA THEOLOGICAL SEMINARY ON
OCTOBER 22, 2018)

Аннотация. Перед Своим вознесением к Богу Отцу Христос говорил Своим апостолам: «вы примете силу... и будете Мне свидетелями... даже до края земли» (Деян. 1:8; ср. Лк. 24:48). Свидетельствуя, Церковь говорит человеку, как, живя в категориях тварности, достигнуть, возрасти в «меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13), то есть упо-

добиться причастием благодати Творца своего Первообраза, стать соучастником Его блаженной Вечности. Следуя заповеди, данной прародителям, Церковь освящает и направляет своих чад по пути семейной жизни. Человек, следуя в своем «тропосе» бытия «логосу» Творца, во Христе призван преодолевать наследие павшего ветхого Адама и стать «причастником Божеского естества» (2 Петр. 1:4), чтобы «мы искали то Божественное, которое находится рядом с каждым из нас» (Amb. Ep. 6, 29) и, таким образом, могли иметь «красоту и благолепие и весь распорядок добродетелей посредством Божественного Духа, когда Солнце Правды, не сущее из нашего естества, воссияет в нас по сказанному» (Makar. Corp. I, 50).

Abstract. Before his ascension to God the Father, Christ said to his Apostles: «you will receive power... and you will be my witnesses... even to the ends of the earth» (acts. 1:8; cf. LK. 24:48). Witnessing, the Church tells a person how, living in the categories of creation, to reach, to grow to the «measure of the full age of Christ» (Eph. 4:13), that is, to become like the communion of the grace of the Creator of his first Form, to become an accomplice of his blessed Eternity. Following the commandment given to the progenitors, the Church sanctifies and guides her children along the path of family life. Man, following in his «path» of being the «logos» of the Creator, in Christ is called to overcome the legacy of the fallen old Adam and become «a part of the divine nature» (2 Peter. 1:4) that «we seek that Divine which is near each of us» (Amb. Ep. 6:29) and thus they could have «beauty and splendor and all the order of virtues by the Divine spirit, when the Sun of Truth, which does not exist from our nature, will Shine in us according to what has been said» (Makar. Corp. I, 50).

Ключевые слова: Церковь, бытие, наследие, семейная жизнь.

Key words: Church, being, heritage, family life.

Перед Своим вознесением к Богу Отцу, Христос говорил Своим апостолам: «вы примете силу... и будете Мне свидетелями... даже до края земли (Деян. 1:8; ср. Лк. 24:48).

Свидетельствуя, Церковь говорит человеку, как живя в категориях тварности, достигнуть, возрасти в «меру полного возраста Христова»

(Еф. 4:13), то есть уподобиться причастием благодати Творца своего Первообраза, стать соучастником Его блаженной Вечности.

Следуя заповеди, данной прародителям, Церковь освящает и направляет своих чад по разным путям их шествия в Горний, «Вышний» Иерусалим (ср. Гал. 4:26).

Согласно преподобному Максиму Исповеднику, «всякая природа существует сообразно некоему логосу... Логосы были разом и прежде веков осуществлены в высшем Логосе, Сыне Божиим. В Нем же логосы неизменно и единовидно утверждены... Логос – это одновременно и начало – причина вещи, и ее конец – цель.

Тропос существования – это «способ существования сущности, способ применения общего принципа, действия природы, или, говоря о человеке, использования лицом своих естественных способностей или исполнения их действий».

Онтология и этика у Максима взаимопроникают, а потому тропос понимается не только как онтологический термин, но и как этическое понятие. В этом случае тропос означает некое выработанное человеком отношение к вещам, ставшее устойчивым состоянием его душевного склада. Такое понимание тропоса позволяет Максиму подчеркнуть, что у личности есть возможность свободно определить себя в отношении логоса своей сущности. От расположения воли и свободного выбора лица зависит, будет ли оно существовать сообразно своей природе или наперекор ей (то есть будет ли оно двигаться к Богу или от Него), зависит ее благобытие (бытие и приснобытие даруются Богом)[5].

Человек, таким образом, следуя в своем «тропосе» бытия «логосу» Творца, во Христе призван преодолевать наследие падшего ветхого Адама и стать «причастником Божеского естества» (2 Петр. 1:4), чтобы «мы искали то Божественное, которое находится рядом с каждым из нас» (Амвросий Медиоланский. Посл. 6, 29) и таким образом могли иметь «красоту и благолепие и весь распорядок добродетелей посредством Божественного Духа, когда Солнце Правды, не сущее из нашего естества, воссияет в нас по сказанному» (Макарий Египетский. Согр. I, 50).

По-разному определяет человек свой «тропос» бытия. Есть люди, предпочитающие для себя монашеский путь, когда все силы души отдаются в едином порыве любви к Богу. Другие выбирают путь семейной жизни, как наиболее подходящий их склонностям. Слово Божие

дает нам примеры правомочности и того, и другого выбора. Наше мышление сегодня о семье, как она видится в свете христианского Православного Предания.

В Псалме 126 сказано: «Вот наследие от Господа – сыновья! Награда – плод чрева!» (Здесь и далее перевод Псалма проф. П.А. Юнгерова) [11, с. 197]. Еврейское слово *nahala* (транслитерация без специфики написания), наследие в Ветхом Завете постоянно встречается по отношению к Земле Ханаанской, которую обещал и даровал Господь народу Израильскому. А *sakar* (транслитерация без специфики написания), награда – это дар чадородия роду человеческому. Этим достигается условная форма социального бессмертия, передающаяся в новых поколениях, о чем такую великую заботу имели древние.

В этом значении со словами Псалмопевца согласны и современные ученые-библеисты [1], и святоотеческое толкование текста. Не умаляя научных достижений наших ученых собратьев, следуя непосредственно теме нашей работы, обратимся к святым отцам Церкви.

Евфимий Зигабен, собрав свидетельства авторитетных толкователей Псалтири, пишет (по словам блаженного Феодорита): «Когда Бог даст возлюбленным рабам Своим... иудеям покой и свободу... и сыны родятся вам, которые будут наследством и собственным народом Божиим... Потому что у евреев деторождение было благо самое вожеленное и приятное... Непременно будут рождаться у них сыны, которые составят данное от Господа наследство, то есть будут наследниками ревности и добродетели отцов своих.

Сыны, которые даны будут вам от Господа в наследство – они-то суть воздаяние за ваше Богопочтение и плодородие чрева есть награда – за добродетель вашу, состоящая в многочадии».

Златоуст: «Его-то, то есть благочадие, говорит, получают в воздаяние и в награду за Богопочтение и за добродетель. Ибо, хотя чадородие есть дело природы, но оно больше может быть благоуспешно, когда и Сам Бог дает его от Себя; ибо и оно требует милости Божией».

Божественного Кирилла: «А Господом [Давид] назвал Иисуса и Его же нарек рожденным Плодом чрева по причине подобия Его с нами: потому что Он родился от Жены и сделался плодом Девической утробы. Посему Христос получил в награду уверовавших в Него; и они даны Ему от Бога Отца в виде награды, ибо «проси, сказано, у Меня, и дам Тебе народы в достояние Твое» (Пс. 2:8).

Феодора Студита: «От плода чрева усыновляются, то есть рожденные от плода чрева, иначе от купели Святого Крещения, которая [купель] есть как бы чрево Церкви, из которого рождаются Христу чада Духом Тебе, Христу, как Отцу святые всегда».

Божественный Кирилл «сыновьями отрясенных» в том же Псалме (по переводу профессора Юнгера, «сыновья изгнанных», ибо «удаленные в плен евреи будут иметь сильное потомство») [11] почитает потомков Израиля, как отпадших от Божественной благодати за безумные поступки против Христа; но происшедшие от них сыны – Богодуховенные ученики – сделались как бы стрелами, пускаемыми рукой Сильного, то есть благомошными и весьма крепкими, ибо ими действует сильный Господь (о Котором сказано: «стрелы Твои изошрены, Сильный!») (Пс. 44:6 по LXX).

Прилично облекшиеся в нового человека при сотрясении с себя ветхого человека вместе с делами его, будучи подражателями Сильного в делах своих, производимых с разумом и называемых руками их, держат стрелы – изошренные слова, которые они способны метать.

Такова ревность и в Божественных учителях в строении дома для Бога в каждой душе учеников своих и вместе – в противлении помыслам и злым силам, старающимся препятствовать возрастанию сего строения».

Слова Никиты Стифата: «Сыны сотрясенные, то есть изнемогшие и изнуренные от покаяния, возвратив себе через покаяние образ и подобие и облекшись во Христа, становятся в руке сильного Бога как бы стрелами, которые бросают и вонзают в лукавого, от которого сами были уязвляемы прежде, почему и проводили жизнь в немощи и великом изнурении».

На слова: «Блажен, кто исполнит желание свое через них»: Божественный Кирилл: «Называет счастливым имеющего намерение исполнить желание свое, которое имеет к изучению предметов Божественных, исполнить ими, то есть таинственным учением святых наставников».

Феодорит: «Блажен, говорит, кто исполнит желание свое ими – врагами, ибо не только, говорит, мы не унизимся перед ними, но и победим их, так что все станут завидовать нам».

На слова: «Не устыдятся они, когда будут говорить в воротах с врагами своими». По словам Кирилла и Евсевия, «апостолы столько имели смелости и присутствия духа, что не только говорили прилично в

Церкви Божией, но и стоявших вне у ворот и врагов славы и истины могли обличать словом и разрушать всякое лживое учение их. Блажен также и тот, кто исполнится (насытится) Новым Заветом и исполнит его. Исходя из этой жизни и ответствуя противным силам во вратах Небесных, при которых у всякой души бесы, стоя вне, требуют ответа, не постыдятся».

Никиты Стифата: «Те, которые исполнили свое желание Божественною любовью и избрали действие по природе, не постыдятся, когда будут говорить врагам своим демонам посредством мыслей при вратах, т.е. при нападениях их посредством чувств. Ибо сии-то (чувства) суть те врата, которыми входит к нам умственная смерть» [9].

Итак, мы видим общее направление святоотеческой мысли толкования данного Псалма. Отдавая дань букве, благодаря Господа за дары благочестивой семейной жизни, авторы не дают остановиться только на этом, земном, уровне. Человек во всех проявлениях своих энергий призван стать выше всего того, что окружает его в этом мире. Даже в плане деторождения – для человека это не только и даже не столько инстинктивный процесс размножения, как у животных; не вопрос достижения социального бессмертия, как в Ветхом Завете.

Дети в библейском понятии – благословение от Господа. Но не тем, что в них и через них человека имя будет иметь продолжение на этой земле. А тем, что по мысли Псалмопевца, этот дар – деторождение в семье – есть «достояние» Божие, то есть собственность Его, отданная Его благодатью как дар Своему творению.

Далее, святые отцы Церкви подхватывают мысль: этот дар отдается Христу, силой Воскресения Которого происходит новое рождение в ином чреве – в таинстве Крещения в купели, где «отрясается» ветхий человек. И начинает расти новый человек, по образу Нового Адама – Христа (ср. 1 Кор. 15:47 и дал.). В этом помогает изучение Слова Божия и наставников (их происхождение непременно прослеживается или подчеркивается от святых апостолов), то есть на основании верного, неповрежденного Предания Церкви.

Но много нужно трудов для искоренения наклонностей страстного, грешного наследия. Поэтому, руководя своих верных ко Христу, Церковь предлагает им много полезного из опыта прохождения того же пути предыдущими поколениями подвижников.

Опыт этот, чем возвышеннее, тем неожиданно для многих может

быть описан совсем простыми словами. Мир внутренний и единение с Богом не должны всегда выражаться высокопарными построениями. Великий учитель исихазма, святитель Григорий Палама, обращается к своей Фессалоникийской пастве; и здесь может найти для себя полезное не только монах-отшельник, но и благочестивый мирянин, даже спустя 900 с лишним лет: «Нищие духом – сиречь те, кто, [будучи движим] внутренним смирением своего душевного помысла, а также телесным воздержанием, с любовью принимают (лобызают) нищету и считают нестяжательность желаннее всякого богатства... и таковых есть Царствие Небесное...». «...И когда всякий из вас войдет в церковь, пусть отыщет взглядом более благочестивых, – а таковых можно распознать уже по одному виду: предстоящих (ведь они предстоят Богу) в молчании и молитве... и вместе с ними предстает Богу. А если выйдет оттуда после отпуска, то... пусть прилежно разыскивает, нет ли где кого-либо, кто, подражая оным апостолам (тема подражания апостолам у св. Григория является частью более общей темы – подражания Богу и святым Его), большую часть времени проводит взаперти, взыскуя Господа творимыми в безмолвии молитвой и песнопением, и в остальном сообразным с ними укладом жизни. К такому-то пусть подойдет и сей ищущий наставления, войдет с верой в его домишко, словно в некую небесную область, внутри которой пребывает сила Святого Духа, дарующая святость. Пусть сядет рядом с обитающим в сем домике и пребывает с ним, сколько сможет, и говорит с ним о Боге и таинствах Божиих, вопрошая и со смирением научаясь сему, и призывая в молитве поддержку свыше. Ибо я хорошо знаю, что и к нему, так поступающему, незримо придет Христос и принесет мир мыслительному началу души, и прибавление в вере, и придаст стойкости, и в свое время сопричтет к избранным в Царствии Небесном» [3, с. 291].

Как тут не вспомнить «убогого Серафима», великого святого, жившего в своей «пустыньке», и «его Боголюбия» – Мотовилова – у его стоп? И не многочисленные тома схоластических сочинений по догматике и нравственности его современников, ученых архиереев; не «Толкование на Псалтирь, по тексту еврейскому и греческому, истолкованное тщанием и трудами Святѣйшаго Правительствующаго Синода Члена, покойнаго Архіепископа Псковскаго, Лифляндскаго и Курляндскаго и Кавалера, ИРИНЕЯ» (орфография сохранена), девять раз изданных к моменту прославления святого – нет, а именно слова преподобного

Серафима о том, что самым важным в жизни христианина является стяжание благодати Святого Духа – вошли в память народную. Потому что он был «сыном Божиим по благодати Святого Духа», как поет Святая Церковь.

«Мы – чада Божии и похожи на Господа» [8] – писал великий Силуан, подвижник Афонский, глубоко почитавший преподобного Серафима.

Такими чадами Божиими должны становиться наши дети. К этому призвана семья христианская – к рождению и воспитанию святых, «научая всякой премудрости, чтобы представить всякого человека совершенным во Христе Иисусе» (ср. Кол. 1:28). «А когда земля перестанет рождать святых, тогда отнимется у нее сила, удерживающая мир от катастрофы» [8] – глубоко уверен Силуан.

Святые называются в песнопениях Церкви «учениками Божией благодати»; таких учеников призвана воспитывать и воспитывает Церковь, выполняя свою миссию на земле. Святые были «учениками» на протяжении всей жизни своей; и родители никогда не должны забывать об этом, никогда не должны останавливаться в этой науке, тогда и дети будут видеть недостижимую для них пока высоту, и стремиться к ней.

В храмах Божиих в песнопениях, обрядах, поучениях – везде можно проследить горячее стремление сделать каждого «учеником Божией благодати». Наше дело – стать учеником, впитывать в себя научение Церкви от ее опыта. Ученик внимает; Церковь возглашает: «Вонмем!»

Вот, мы слышим поучение в храме, и внимающий непременно найдет, в чем увидеть себя и научиться, и исправиться самому, и преподнести наученное ближнему, прежде всего в семье своей.

«Какое неосновательное суждение, – слышим мы в Прологе на пятый день Октября, – рассеивает сказание... будто «в мире никак нельзя спастись, а можно только в монастыре или пустыне какой». На деле, как видите, выходит не так. Есть в Царстве Небесном, как слышали в сказании, вместе с монахами и воспитывавшиеся при дворе царском, и граждане, и земледельцы. Значит, ясно, что не место спасет или губит человека, а спасают или губят одни дела. Будем же помнить, что «Господь, – как говорит преподобный Нифонт, – равно приемлет в Свои объятия праведную душу с престола и от сохи, из алтаря и с поля брани», и каждый пусть в своем звании пребывает» [6, с. 84].

Или еще вот: «Посмотрите вокруг себя. Вот пред вами молодые люди,

предавшиеся грезам нецеломудрия, безвременно блекнут и сохнут, и умирают, можно сказать, позорной смертью во цвете лет. Вот многие из блудников носят на себе ужасные следы своих пороков. Как часто мы видим таких, у которых все тело покрыто страшными язвами, от которых идет страшный смрад, ради которого все бегут от них, у которых сгнили носы, у которых лица хуже, чем у прокаженных! Разве это не мука? Нет, мука и мука страшная.

Посмотрите на семейную жизнь блудников: что вы увидите? Муж бежит от жены, а жена от мужа, ссорам и смятением в блудных семьях нет конца. Друг друга снедают, друг друга раздирают; тут и убийства, тут и самоубийства, и нанесения мужем жене или женою мужу страшных ран; тут и раздирающие душу вопли детей; тут и последствия страшной ревности, а последствия эти очень часто бывают ужасны. Ведь недаром и сказано: «жестока, аки ад, ревность». Да, почитайте повнимательнее газеты настоящего времени, и вы согласитесь с нами, что блудники и из-за семейной жизни часто тоже испытывают муку и тоже страшную».

Это сказано в позапрошлом, девятнадцатом веке; что говорить о веке двадцать первом?

А ведь строй богослужения с того времени практически не изменился. Все так же читаются Писания, «могущие умудрить во спасение» (2 Тим. 3:15), произносятся проповеди, поются песнопения, несущие многовековой опыт переживания общинами верующих истин веры. Но больше интересует многих приходящих – во что одеться и что съесть, что можно и что «нельзя делать в такой-то праздник». (Список того, чего «нельзя», естественно, намного длиннее!)

Что в головах и на устах родителей – тому учатся и дети. Впитав вместо спасительной истины Православия набор суеверного сумбура, смешанного с «негодными и бабьими баснями» (ср. 1 Тим. 4:7), они, вырастая, при встрече с миром, терпят насмешки. Но насмешки эти уже отождествляются в сознании таких горе-«учеников» не с «издержками учения» от веры, а самой верой во Христа-Истину. И на задворки молодой жизни часто выбрасывается именно Истина, и именно по этой причине.

Значит, надо вбирать в себя настоящие сокровища, а не блестящие пустышки. Прислушаемся и научимся у Церкви. Как? Этому учил свою паству еще святитель Феофан Затворник, будучи на Владимирской и Суздальской кафедре.

Так, 4 октября 1864 года, в Неделю 17 по Пятидесятнице, он говорил:

«Надо и нам истины святые, из которых каждая есть окно в духовный мир, протирать воспоминанием и размышлением, чтобы не затмились и не сделали для нас мира духовного неудобно-невидимым.

Святая Церковь руководит нас сему, не оставляя ни одного богослужения и ни одного даже малого молитвословия без чтения Священного Писания и Символа веры, который есть сокращенное изложение содержания всего Божественного Откровения. Что говорит она сим? Говорит: «слушай, рассуждай и поучайся». И надобно: рассуждать и поучаться. Желаящим предложу самый простой способ к уяснению истинной веры. Кто читать умеет – возьми Православный Катехизис, или Православное исповедание веры, найди там объяснение каждого слова Символа веры и утверди его в мысли и памяти твоей... И чем больше будешь вникать в сие ведомое, тем больше будет оно усвояться, расширять твой умственный кругозор и сообщать твердость и непоколебимость духовному ведению твоему...

...А не умеющий читать, скажу теперь, умножай, уясняй и утверждай свои познания о вере посредством слуха. Слушай, внимай, размышляй и поучайся. Именно здесь, в храме Божиим.

Я уже не раз говорил и еще повторю, что наши храмы со своим многознаменательным устройством, со своим благолепным и глубоко таинственным богослужением – суть воистину училища премудрости Божией...

Возьми самое простое слово: «Господи, помилуй!» Посмотри, на какие трогательные наводит оно мысли!

А о том уже и не говорю, сколько святых истин содержит всякий Апостол и всякое Евангелие, читаемые на Литургии. Тут – стань размышлять – и конца не дождешься течению мыслей твоих и открыванию тайн, которые будут разверзаться в уме твоём.

Таково-то наше богослужение! Итак, ходи на него неопустительно, слушай, внимай, размышляй о том, что поется, читается и действуется в продолжение его, и будешь более и более умудряться во спасение в Боговедении. Бывают же такие, кои, не умея читать, а только поучаясь в том, что предлагает святое Богослужение, до того умудряются, что ясно и определительно могут объяснить всякую истину святой веры нашей к немалому назиданию слушающих. Сим и поревнуйте» [10, с. 463–468].

Слова эти, «сим и поревнуйте», сказаны святителем Феофаном не

впустую, ибо он знал душу народную, знал, что так и бывает зачастую. Несомненный пример этого – образ отца преподобного Силуана Афонского, как он описан в книге приснопамятного старца архимандрита Софрония (Сахарова) «Старец Силуан Афонский»: «Он был совсем неграмотный, и даже «Отче наш» читал с ошибкой, говорил «днесть» вместо «днесь», заучил в церкви по слуху, но был кроткий и мудрый человек...

«Болело сердце» Ивана Антонова в ночь, когда сын, увлекшись одной девушкой, не вступая с ней в брак, впал в блудный грех. Полгода в другой раз отец ждал удобного случая, чтобы напомнить о совершенном сыном проступке. «И Господь не посрамил надежды его, – рассказывал впоследствии старец. – Я в меру отца моего не пришел. Вот такого старца я хотел бы иметь: он никогда не раздражался, всегда был ровный и кроткий».

Когда после визита книгоноши-безбожника маленький Симеон сказал ему: «Ты меня учишь молиться, а он говорит, что Бога нет», он, неграмотный, но сердцем зная слова Писания, ответил: «Я думал, он умный человек, а он оказался дурак» (ср. Пс. 13:1; 52:2).

«Старец Силуан» – это замечательное произведение, оказавшее значительное влияние на современный мир и приведшее в христианство многих людей [2]. Когда есть такие люди, значит, земля будет рождать святых.

А ведь и внешне многого не надо – ни особого богатства в семье, ни поголовной грамотности (не говоря уже о высшем образовании), ни нескольких машин под окнами, ни многого, без чего не мыслит себе существование современный человек... Но «Господь не посрамил надежды его», а как часто посрамяются надежды родителей относительно их детей!

Мне, как игумену Свято-Алексиевского Боголюбского мужского монастыря города Владимира, очень хотелось бы в конце привести слова из службы святителям Московским: Петру, Алексию, Ионе, Филиппу и Ермогену. В стихире «на Славу» на Великой Вечерне, есть слова, которые приложимы не только к ним, а и к преподобному Серафиму, и к преподобному Силуану, к каждому святому:

«Человецы Божии и вернии раби, служителие Господни, мужие желания, сосуди избранныи, столпы и утверждение Церкви, Царствия nasledницы...» [4, Л. 58 об.].

Пусть же молитвами всех святых Господь удостоит всех нас и детей наших дара стать по-настоящему «учениками благодати Его», чтобы к каждому из нас стали приложимы эти чудные слова, свидетельствующие, пусть пока отчасти, о стяжании благодати Божией. Благодати освящающей, просвещающей и делающей всех без различия лиц подобными Ему, как Он Есть (1 Ин. 3:2).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Estes Daniel J.*, (PhD University of Cambridge), Handbook on the Wisdom books and Psalms. Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2005. P. 195–196. См. там же обширную библиографию по современной мировой библеистике Книги Псалмов на с. 200–211.
2. *Зосима (Шевчук)*, архим. Ответственное отцовство в семье – «малой церкви», сопряжённость его с любовью на «Покровских Чтениях 2014» во Владимире в год 700-летия преподобного Сергия Радонежского 26 ноября 2014 года.
3. *Макаров Д.И.* Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003. С. 291, 292–293.
4. *Миняя.* Месяц Октобрий. Киев. В типографии Киево-Печерской Лавры. 1893 г.
5. *Петров В.В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. Часть I. Онтология, гносеология и антропология. Понятийная система Максима Исповедника. Электронная версия.
6. Пролог в поучениях на каждый день года. Составил протоиерей Виктор Гурьев. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2013.
7. *Разумовский Г.*, прот. Объяснение Священной книги Псалмов. Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. М., 2000. С. 865–870.
8. *Софроний (Сахаров)*, архим. Старец Силуан Афонский. Электронная версия.
9. Толковая Псалтирь Евфимия Зигабена (греческого философа и монаха), изъясненная по святоотеческим толкованиям. Православный приход Храма иконы Казанской Божией Матери в Ясенево при участии ООО «Синтагма», 2000. С. 1022–1025.
10. *Феофан (Говоров)*, еп. Слова к Владимирской пастве Преосвященного Феофана. Владимир, 1869.
11. *Юнгеров П.А.*, проф. Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX с введением и примечаниями. Казань, 1915. С. 197.

Иерей Александр Моисеенко

к.ф.-м. н., преподаватель кафедры богословия
Калужской духовной семинарии
e-mail: eparhia@eparhia-kaluga.ru

Priest Alexander Moiseenko

candidate of physical and mathematical Sciences,
teacher of theology Department
Kaluga theological Seminary
e-mail: eparhia@eparhia-kaluga.ru

**БЕССМЕРТИЕ ДУШИ
С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ
(ДОКЛАД НА ОСЕННЕЙ СЕССИИ МЕЖДУНАРОДНОГО
ОПТИНСКОГО ФОРУМА В КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ 22 ОКТЯБРЯ 2018 Г.)**

**MODERN SCIENCE'S POINT OF VIEW
ON THE IMMORTALITY OF HUMANS'S SOUL
(REPORT AT THE AUTUMN SESSION OF THE INTERNATIONAL
OPTINA FORUM AT THE KALUGA THEOLOGICAL SEMINARY ON
OCTOBER 22, 2018)**

Аннотация: Бессмертие души, существование духовного мира, находит свое подтверждение в современных научных трудах зарубежных медиков. Целью данной работы является систематический обзор современных достижений естественных наук по данному вопросу, а также их церковная оценка. Рассматривается история исследований предсмертных переживаний на примере работ десяти известных докторов медицины из США и Европы. Прослеживается реакция скептиков, динамика научной полемики. В итоге демонстрируется, что часть научного сообщества готова объявить существование бессмертной души

как хорошо подтвержденную научную гипотезу. Делом Церкви является призыв к покаянию через свидетельство продолжения жизни после смерти, с осторожным использованием научных данных.

Abstract: The immortality of the soul, the existence of the spiritual world, obtains the confirmation in a modern popular research papers of foreign medics. The goal of this paper is the systematic review of modern achievements of natural sciences on this issue, and also their ecclesiastic evaluation. The history of the near-death experience investigations is considered here on the example of ten famous doctors' of medicine from USA and Europe studies. The reaction of skeptics is traced, as the scientific polemic's dynamics. As a conclusion, it's shown that some part of the scientific community is ready to declare the existence of the immortal soul as quite a well confirmed scientific hypothesis. The matter of the Church is the call to repentance through the evidence of the life after death, with careful use of the scientific data.

Ключевые слова: бессмертие души, клиническая смерть, жизнь после смерти, околосмертный опыт, наука и религия, Раймонд Мууди.

Keywords: immortality of soul, clinical death, life after death, near-death experience (NDE), science and religion, Raymond Moody.

Говорит ли современная наука что-либо о бессмертии души? Может ли сказать в принципе? Для многих этот вопрос априори несерьезен. Но разберемся в нем глубже. Если мы полагаем душу существующей, бессмертной, но не имеющей материальной природы, либо нефиксируемой в настоящее время никакими техническими средствами (а только лишь мозгом ее «хозяина»), то нам остается лишь один путь «уловить» ее: лично опрашивать тех, кто умер («отче Аврааме, но если кто из мертвых придет к ним, покаются» (Лк. 16:30)). Как же это возможно? До недавних пор — никак (за исключением немногих явных чудес наподобие того, о котором просил евангельский богач Авраама, — но они не подходят для исследования научным методом). Лишь несколько десятилетий назад получила достаточное развитие и широкое внедрение в клиниках техника реанимации, способная вернуть к жизни человека (далеко не каждого, к сожалению), дыхание и сердцебиение которого прекратилось несколько минут назад [3, с. 182] (в настоящей практике считается — до 30 минут [5]). Но и этих минут может оказаться до-

статочно для исследования нашего вопроса. Представляется важным опрашивать тех, кто пережил клиническую смерть — медицински зафиксированное прекращение жизнедеятельности организма, — пытаясь узнать, что они поведают о состоянии своего сознания в этот период, набрать и проанализировать статистику. Если бы душа была функцией тела, то сознание в период клинической смерти, очевидно, отсутствовало бы у всех испытуемых и уж, по крайней мере, не могло бы как-то воспринимать окружающую действительность. Однако, начиная с рождения современной клинической реаниматологии и до настоящего времени, происходит и все ускоряется накопление статистики случаев, когда при прекращении жизнедеятельности организма сознание личности продолжает существовать и, более того, адекватно оценивать реальность. Этот необыкновенный феномен получил название «околосмертного», «предсмертного» или «внетелесного» опыта [3, с. 38]. Многие слышали что-то о нем: из популярных статей или телепередач, из православной, а порой и оккультной литературы. Все эти отрывочные, а на русском языке и весьма малочисленные, сведения не позволяют заинтересованному читателю создать целостную картину и получить четкий ответ о том, что же наука конкретно говорит о бессмертии души.

Впервые статистика воспоминаний «вернувшихся с того света» была описана в 1970-х гг. в работах медиков Р. Моуди и Э. Кюблер-Росс. В 1975 г. вышла книга первого автора «Жизнь после жизни», ставшая бестселлером, и хорошо знакомая многим нашим соотечественникам. В ней он описывает общие признаки околосмертного опыта: видения тоннеля, собственного тела, усопших родственников, картин из жизни, существо из яркого света, ощущения легкости и любви, точное восприятие происходящего вокруг тела, — а также прочие впечатляющие подробности, пересказывать которые здесь нет смысла. Несмотря на довольно недружелюбную, как и следовало ожидать, встречу этой работы в сообществе профессиональных ученых, за прошедшие 40 лет у Моуди появилось множество последователей, из которых можно выделить по меньшей мере еще 9 крупных исследователей-медиков:

Таблица 1. Исследователи околосмертного опыта

№	Исследователь	Основная работа	Год издания
1.	Раймонд Моуди	«Life after life» [17]	1975
2.	Мориц Роолингз	«Beyond Death's Door» [24]	1979
3.	Кеннет Ринг	«Life at Death: a scientific investigation of the near-death experience» [25]	1980
4.	Майкл Сабом	«Recollections of Death» [26]	1981
5.	Мелвин Морз	«Learning from the Near-Death Experiences of Children» [20]	1990
6.	Элизабет Кюблер-Росс	«On Life after Death» [15]	1991
7.	Питер Фенвик	«The Truth in the Light» [11]	1994
8.	Пим ван Ломмель	«Near-death experience in survivors of cardiac arrest: a prospective study in the Netherlands» [27, p. 2039–2045]	2001
9.	Джеффри Лонг	«Evidence of the Afterlife: The Science of Near-Death Experiences» [16]	2010
10	Сэм Парниа	«AWARE-AWAreness during Resuscitation — A prospective study» [22, p. 1799–1805]	2014

Двое из них уже умерли, шестеро и по сей день имеют медицинскую практику, их контакты можно найти в Интернете. Среди них 4 психиатра, 3 кардиолога, реаниматолог, педиатр и онколог. Все эти десять ученых — серьезные и признанные представители медицинского научного сообщества, закончившие престижные высшие учебные заведения США и Европы, имеющие солидную врачебную практику, списки научных трудов, степени докторов медицины, а некоторые и PhD (докторов философии). До начала своих неординарных исследований они ничем не отличались от своих коллег, не были изгоями и маргиналами, но наоборот — успешными и ведущими специалистами. Четверо из них называли себя скептиками, и начали изучать феномен околосмертного опыта, чтобы беспристрастно и тщательно в нем разобраться. Каждый из них провел исследования не менее сотни случаев последнего, сообщенного или их собственными пациентами, или пациентами коллег. Все они были в большей или меньшей степени научно

строго оформлены, результаты и условия их жестко зафиксированы, а затем опубликованы в реферируемых научных журналах, либо в популярных книгах. В результате все эти ученые единогласно пришли к заключению, что определенная доля (от 10% до 30%, по разным оценкам) выживших после клинической смерти, либо переживших смертельную угрозу, имеют четкий и независимый от чего бы то ни было опыт восприятия, который является более-менее универсальным и может быть разделен на ряд стадий. Исследование характера этого опыта и, прежде всего, отмечаемые всеми исследователями, а в отдельных случаях и строго научно зафиксированные и подтвержденные случаи аномального внетелесного восприятия действительности [22, р. 1799–1805], *привело всех этих ученых к убеждению в существовании души и жизни после смерти*, о чем они недвусмысленно говорят в своих работах. Двое из десяти после своих исследований стали апологетами христианства (Роолингз, Сабом), четверо (Моуди, Кюблер-Росс, Ринг, Морз) — эзотерических учений, остальные не уточняли своих верований, просто утверждая независимость сознания от мозга. Все они нашли текущую материалистическую научную парадигму фальсифицированной и подлежащей пересмотру, а некоторые предложили свои гипотезы сознания человека, связанные с квантовой физикой [18, р. 183–208].

Результаты этих десяти ученых не явились совершенно неожиданными и не возникли на пустом месте. Конец XIX и весь XX в. изобилуют работами (нередко незаслуженно осмеянными и забытыми) по исследованию человеческого сознания [7] и того, что сейчас называется околосмертным опытом [19, р. 55–83], которые согласуются с результатами указанных авторов, дополняют, углубляют и расширяют их. При этом текущая парадигма, утверждающая монизм сознания (его единство с мозгом) кажется не более научно обоснованной, чем концепция дуализма (независимости сознания от мозга). Последняя отнюдь не выглядит курьезной, какой ее пытаются представить материалисты, учитывая, что ее сторонниками выступают многие выдающиеся ученые-медики XX века [23, р. 25–27; 2, с. 85, 173], лауреаты Нобелевской премии [9, р. 176], а в ее пользу свидетельствует множество фактов [21; 1, с. 105].

Тема околосмертных исследований, как непривычная и претенциозная, как и следовало ожидать, сразу была осмеяна и отторгнута большинством научного сообщества. Скептики выдвинули ряд гипотез для объяснения нового феномена, которые можно разделить на несколько групп, по возможным его причинам: фармакологические (видения вызываются лекарствами) [14, р. 55–81], физиологические (видения вызываются нехваткой или избытком тех или иных веществ в организ-

ме) [12, р. 351–367], психологические (видения вызываются мозгом в определенных состояниях) [10, р. 209]. Группами ученых была проделана немалая работа по попытке смоделировать околосмертный опыт. Однако в настоящее время ни одна из предложенных критиками гипотез не является полностью удовлетворительной и объясняющей все его аспекты [3, с. 193–210].

Критика сыграла свою положительную роль — она заставила исследователей предсмертных переживаний серьезней относиться к своей работе, не впадать в эйфорию открытия при слабо аргументированных результатах, а вступить в научную дискуссию, заняться разработкой действительно научной методологии исследования феномена и особенно поиска и подтверждения фактов аномального внетелесного восприятия. Ныне некоторые даже самые последовательные и строгие скептики теоретически не исключают возможности доказательства дуализма сознания, его бессмертия [8, р. 152–157].

Итак, вопрос — можем ли мы в итоге ответственно утверждать, что наука доказала бессмертие души? По меньшей мере десять ученых пришли к убеждению в этом благодаря своим исследованиям. Совокупность научных данных в принципе допускает возможность этого и не представляет удовлетворительных опровержений. Как же нам сформулировать, что конкретно говорит наука по данному вопросу? В 2002 г. доктор Нейл Гроссман, профессор философии Университета Иллинойса, рассуждая об исследованиях околосмертного опыта, высказал следующее утверждение: «ученые готовы объявить миру если не как факт, то как *хорошо подтвержденную научную гипотезу (выделено мной — А. М.)*»:

1. Существует жизнь после смерти.
2. Наше истинное существо — не тело, а разум или сознание...» [13, р. 21].

Однако далеко не все ученые рады такому выводу. Кроме господствующей в современной науке парадигмы материализма, доктор Нейл Гроссман выделяет еще три причины, тормозящие принятие обществом существования души как факта. Первое — это неопределенность в понятиях свидетельства и доказательства в научном мире. Второе — боязнь признать, что над человеческим разумом существует Высший Разум. И третье — это то, что вся жизнь цивилизации (по крайней мере западно-европейской) организована материалистически, бездуховно, поэтому признание духовного мира как факта потребовало бы коллапса, коренного перерождения этой цивилизации, к чему ее представители, разумеется, не готовы [13, р. 4–24].

Сколько еще будет продолжаться смена парадигмы в науке — неизвестно, но Церковь имеет полное право не дожидаться конца этого процесса, а помочь ему, свидетельствуя обществу в проповеди, что наука практически доказала бессмертие души — здесь не будет ни греха лжи, ни научной неточности. Так и поступают уже сейчас некоторые церковные авторы [4, с. 27]. Свидетельство о вечной жизни — могущественное средство обращения к покаянию паствы и самого пастыря, возбуждающее память смертную. Господь для того и попускает происходить случаям «возвращения из мертвых», чтобы покаяться и сам «воскресший», и слушающие его.

Ныне духовный мир открывается очевидно, и, со святоотеческой точки зрения, как свидетельствует отец Серафим (Роуз) — это несомненный признак конца времен [6, с. 210]. Как отзовется открытие медиков XX в. на нашем обществе? Вряд ли приходится рассчитывать, что все станут православными христианами, и на земле наступит рай. Уже из тенденций, имеющих место в среде современных исследователей околосмертного опыта, можно сделать определенные прогнозы. Смещение материалистической парадигмы в науке, которая является определенным «удерживающим» фактором для развития «духовной науки» (которую первая считает лженаукой), приведет к расцвету последней — имеющей определенное стремление овладеть тайными силами, но отнюдь не для воспитания христианского благочестия. Мы видим, что значительная часть ученых, поверивших в бессмертие души, пошла по пути далеко не христианскому, а эзотерическому, оккультному, теософскому, стала проповедовать лже-любовь, любовь без покаяния. Поэтому Церковь в лице иером. Серафима (Роуза) призывает к крайней осторожности в данных исследованиях.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Войно-Ясенецкий В. Ф.* Дух, душа и тело. М., 2013.
2. *Кобозев Н. И.* Исследования в области термодинамики процессов информации и мышления. М., 1971.
3. *Моуди Р.* Жизнь после жизни. Перев.с англ. М., 2005.
4. *Осипов А.И.* Посмертная жизнь. Беседы современного богослова. М., 2007.
5. Приказ Минздрава РФ от 4 марта 2003 г., №73 // Российская газета. 2003. № 72 (3186).
6. *Роуз Серафим*, иером. Приношение православного американца. М., 2003.
7. *Хасьминский М.* Взгляд современной науки: Существует ли душа, и бессмертно ли Сознание? // Ресурс: <http://www.memoriam>.

ru/sushhestvuet-li-dusha-i-bessmertno-li-soznanie (дата обращения: 01.12.2014).

8. *Blackmore S.* Near-Death Experiences // *Skeptic Encyclopedia of Pseudoscience* (Ed. M. Shermer). Santa Barbara, 1998.

9. *Eccles J.* The human mystery. Berlin, 1979.

10. *Facco E, Agrillo C.* Near-death experiences between science and prejudice // *Frontiers in Human Neuroscience*. 2012. N. 6.

11. *Fenwick P.* The Truth in the Light. UK, 2012.

12. *French C.* Near-Death Experiences in Cardiac Arrest Survivors // *Progress in Brain Research*. 2005. N. 150.

13. *Grossman N.* Who's Afraid of Life After Death? // *Journal of Near-Death Studies*, 2002. N. 21 (1).

14. *Jansen K. L. R.* Using ketamine to induce the near-death experience: mechanism of action and therapeutic potential // *Yearbook for Ethnomedicine and the Study of Consciousness*. 1996. I. 4.

15. *Kübler-Ross E.* On Life after Death. Berkeley, 1991.

16. *Long J., Perry P.* Evidence of the Afterlife: The Science of Near-Death Experiences. NY, 2010.

17. *Moody R.* Life after life. N.Y., 1975.

18. *Morse M.* Mind Without Brain: A Scientific Analysis of Near Death Experiences With Special Attention Paid to Those in Children. A New Scientific Paradigm of Consciousness // *Annals do 4th CIPRO Congresso International of Consciousness and Conscientiology*. *International Journal of Consciousness*. 2008. Vol. 11. N. 41.

19. *Morse M.* Near Death Experiences and Death-Related Visions in Children: Implications for the Clinician // *Current Problems in Pediatric and Adolescent Health Care*, 1994. Vol. 24.

20. *Morse M., Perry P.* Learning from the Near-Death Experiences of Children: Closer to the Light. NY, 1990.

21. *Osiris K, Haraldsson E.* At the Hour of Death: A New Look at Evidence for Life After Death. Winter Park, 1997.

22. *Parnia S. et al.* AWARE—AWAREness during REsuscitation—A prospective study // *Resuscitation*. 2014. Vol.85. I.12.

23. *Penfield W.* The mystery of the mind. Princeton, 1975.

24. *Rawlings M.* Beyond Death's Door. Nashville, 1979.

25. *Ring K.* Life at Death: a scientific investigation of the near-death experience. Coward, 1980.

26. *Sabom M.* Recollections of Death: A Medical Investigation. NY, 1981.

27. *Van Lommel P.* Near-death experience in survivors of cardiac arrest: a prospective study in the Netherlands // *Lancet*. 2001. Vol. 358.

УДК 284.5

Диакон Артемий Мартынов,
магистр богословия,
преподаватель Тульской духовной семинарии
e-mail: amerta90@mail.ru

Deacon Artem Martynov,
master of theology,
teacher of the Tula theological Seminary
e-mail: amerta90@mail.ru

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА ГЛОССОЛАЛИИ В ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ И У СОВРЕМЕННЫХ ПЯТИДЕСЯТНИКОВ

COMPARATIVE ANALYSIS OF THE PHENOMENON OF GLOSSOLALIA IN THE ANCIENT CHURCH AND MODERN PENTECOSTALS

Аннотация: В настоящей статье рассматривается учение Православной Церкви и пятидесятников о глоссолалии, анализируются основные научные подходы к данному феномену. Глоссолалией в библейском контексте называется дар Духа Святого, который позволял апостолам и христианам первых веков вести проповедь на иных языках.

Abstract: This article examines the teachings of the Orthodox Church and Pentecostals on glossolalia, analyzes the main scientific approaches to this phenomenon. Glossolalia in the biblical context is the gift of the Holy Spirit, which allowed the apostles and Christians of the first centuries to preach in other languages.

Ключевые слова: глоссолалия, пятидесятники, актуальность, дар, проповедь.

Key words: glossolalia, Pentecostals, relevance, gift, preaching.

Поднимая вопрос о феномене глоссолалии в древней Церкви, мы сталкиваемся с рядом серьезных проблем, которые до сего момента не могут получить однозначного решения в богословской науке. Самой значительной проблемой является то, что мы не можем с уверенностью сказать, какого рода глоссолалии были в апостольской Церкви. Разбирая данный вопрос, христианские исследователи в своих мнениях разделились на два лагеря: те, кто утверждают, будто глоссолалия была исключительно на иностранных языках, и те, кто утверждает, что глоссолалы говорили на «ангельском» языке. Ко второй партии исследователей зачастую относятся знаменитые протестантские ученые, такие как: Блек, Визелер, Гильгенфельц и другие.

Так, Блек утверждает, что глоссолалы под влиянием экстаза говорили устарелые, никому не понятные фразы [13, с. 113]. Визелер приводит следующее: *...в глоссолалической речи слышались только звуки, а самого содержания нельзя было расслышать* [4, с. 164]. Гильгенфельц же говорит: *...глоссолалией обозначается религиозное говорение языком, не находящееся в связи с мысленным процессом. Таким образом, под словом следует понимать особый, преподаваемый Богом язык* [3].

Собственно говоря, такое понимание глоссолалии строится исключительно на филологическом осмыслении термина $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha$. Так, $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha$ $\lambda\alpha\lambda\epsilon\upsilon$ понимают, как речь исключительно устную, при этом $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (воля, разум) в таком состоянии перестает функционировать. В состоянии глоссолалии функционирует только человеческий язык, как безвольный орган под воздействием Святого Духа [10, с. 10]. Все протестантские исследователи солидарны с мнением немецкого богослова Шульца. Он критикует понимание глоссолалии как говорения на иностранных языках, и говорит следующее: *В настоящее время, ни один беспристрастный или знакомый с делом человек не может говорить, будто дар языков заключается в говорении на иностранных языках* [4, с. 165].

Пятидесятники разделяют в данном вопросе мнение протестантских ученых. Они уверены, что глоссолалия велась на английском языке. В своих общинах они активно практикуют глоссолалию. Но если придерживаться такого мнения о глоссолалии, то возникает несколько проблем: в чем цель глоссолалии, как установить подлинность данного феномена и его историческую актуальность в наше время. Если говорить о целях глоссолалий в древней Церкви, то мы видим, что апосто-

лы использовали дар языков для укрепления в вере новообращенных. Также дар языков мог использоваться для проповеди иноязычному населению [11]. Глоссолалия у пятидесятников для проповеди не употребляется.

Вторая проблема состоит в определении подлинности дара языков. Факт существования языкоговорения был известен людям задолго до появления христианства. Можно вспомнить языческую пророчицу Пифию, которая, судя по описаниям, дошедшим до нас, активно использовала практики, напоминающие глоссолалию пятидесятников. *В ответ на задаваемые ей вопросы пифия что-то невнятно бормотала и произносила бессвязные слова* — пишет архимандрит Ианнуарий (Ивлиев) [5]. Существовало множество «пророков» и до Пифии, в практиках которых мы находим схожие явления. На вопрос, как отличить подлинную глоссолалию от ложной, нет какого-либо определенного ответа. Даже апостол Павел, рассуждая над этим вопросом, сталкивается с затруднением, и чтобы хоть как-то разрешить данную проблему, говорит следующее: *...никто, говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса...* (1 Кор. 12:3). Конечно, ни о каком даре Духа Святого в отношении языческих глоссолалий речи быть и не может. Но сам факт существования данной практики остро ставит вопрос о подлинности глоссолалии. Конечно, у пятидесятников не произносят анафемы на Иисуса, но зачастую человек, говорящий языками, не в состоянии их истолковывать. Для этого они приглашают в свои общины истолкователей, компетентность которых, опять же, проверить никак нельзя.

И третья проблема: историческая актуальность глоссолалии. Из истории Церкви мы видим, что глоссолалия продолжалась относительно недолго. Уже во II веке явление глоссолалии в Церкви начинает угасать. Хотя Иринея Лионский и пишет: *подобным образом и мы слышали многих братьев в Церкви, которые имели пророческие дарования и чрез Духа говорили разными языками* [6], но уже в произведениях мужей апостольских мы не находим упоминания о глоссолалии. Подтверждает этот факт и Иоанн Златоуст, который в IV–V вв. утверждал: *все это место очень неясно, неясность же производит незнание и отсутствие фактов, некогда случавшихся, а теперь не встречающихся* [10, с. 6]. Таким образом, мы видим, что явление глоссолалии уже в четвертом веке не встречается в жизни Церкви, о чем свидетельствуют современники.

Это еще раз показывает, что глоссолалия уже сыграла свою роль в распространении благой вести о Христе. В настоящее время, когда перевод Евангелия осуществлен практически на каждый язык, в глоссолалии просто отпала необходимость. Апостол Павел пишет: *любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится* (1 Кор. 13:8). Это ещё раз подтверждает мнения о том, что глоссолалия имела временный характер.

Теперь же давайте более подробно рассмотрим мнение православных исследователей о том, что глоссолалия в апостольской Церкви велась только на иностранных языках. Впервые о Даре языков мы узнаем из книги Деяний. Как мы знаем из Писания, Господь дал прямое указание своим ученикам учить и проповедовать (Мф. 28:19). Но это поручение не было бы исполнено, если бы проповедь апостолов не подкреплялась бы различными чудесами и знамениями. Апостолы не смогли бы донести свою проповедь до различных народов, если бы не дар языков.

Первое упоминание о глоссолалии из книги Деяний ясно показывает, что такая проповедь была на языках слушавших её народов. Автор книги Деяний весьма подробно описывает это событие, из которого мы видим, что проповедь апостолов слышали: *... Парфяне, и Мидяне, и Еламнты, и жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Асии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, прилежащих к Киринее, и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты, критяне и аравитяне...* (Деян. 2:9–11). Из данного отрывка можно заключить, что апостолам было дано понимание языков огромнейшей группы людей, представляющих собой почти весь известный на тот момент мир.

Следующее упоминание о Даре языков мы находим в описании Крещения Корнилия сотника (Деян. 10:46). Интересны слова апостола Петра, сказанные по этому поводу: *кто может запретить креститься водою тем, которые, как и мы, получили Святаго Духа?* (Деян. 10:47). Из этих слов апостола можно предположить, что те, кто крестился с Корнилием, получили тот же дар языков, какой и апостолы в день Пятидесятницы. Таким образом, Корнилий, как и апостолы, говорил на конкретных, исторически существующих языках.

В той же книге Деяний есть и ещё одно свидетельство о Даре языков, который был послан ученикам Иоанна Крестителя (Деян. 19:3–6). В отличие от предыдущих мест, здесь мы не находим конкретных указаний на характер этого явления. Но если мы возьмем греческий текст

Писания, то увидим одни и те же фразы, говорящие о глоссолалии в 10 и 19 главах книге Деяний: ...λαλούντων γλώσσαις... (Деян. 10:46) и ...ἑλάλουν τε γλώσσαις... (Деян. 19:6) [1]. Схожесть этих фраз дает нам право предположить, что и действие, ими описываемое, было одинаковое. Таким образом, в книге Деяний мы встречаем глоссолалию исключительно существовавшими, историческими языками народов, которые её слышали.

Следующим письменным источником, в котором упоминается Дар языков, служит первое послание к Коринфянам. Но стоит сказать, что в нем мы не находим никаких конкретных данных о том, что собой представляла глоссолалия в Коринфской Церкви. Стоит упомянуть, что у коринфян существовала проблема неразумного употребления Дара языков, что мы ясно видим из четырнадцатой главы. Апостол всячески вразумляет Коринфскую Церковь, и из этого мы можем заключить, что и апостол, и коринфяне под Даром языков подразумевали одно и то же явление. Скорее всего, именно по этой причине мы и не находим каких-то конкретных описаний характера глоссолалии в Коринфской Церкви. В этом просто не было нужды. Косвенным подтверждением того, что в Коринфе глоссолалия была на иностранных языках, является геополитическое положение города.

Коринф, являясь большим торговым городом, постоянно наполнялся самыми различными людьми, в том числе и иностранцами. Дар языков в таком случае представляет собой необходимое средство для проповеди среди иностранцев. Но Коринфяне зачастую злоупотребляли этим даром и употребляли его на собственных богослужениях, где нужды в этом не было. Это и обличает апостол Павел.

Многие места послания становятся логичны и понятны, если под глоссолалией понимать говорение на иностранных языках. Так, например, апостол Павел пишет: *если и вы языком произносите невразумительные слова, то как узнают, что вы говорите? Вы будете говорить на ветер... если я не разумею значения слов, то я для говорящего чужестранец, и говорящий для меня чужестранец* (1 Кор. 14:9–11).

Для нас естественно полагать, что дар языков, упоминаемый апостолом Лукой в книге Деяний, и дар языков, упоминаемый апостолом Павлом в первом послании к Коринфянам, представляют собой одно и то же явление, а именно – говорение на реально существующих иностранных языках. Разбирая упоминания данного явления в книге

Деяний и послании апостола Павла, мы можем найти некоторые незначительные различия в выражениях, описывающих глоссолалию. Эти различия легко объясняются тем, что апостолы писали свои творения в разное время, для совершенно разных групп людей и с различной целью. Сравнивая термины, описывающие глоссолалию в книге Деяний, и послании апостола Павла, мы видим, что *λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις* (Деян. 2:4) и *γλώσσαις λαλοῦσιν* (1 Кор. 12:30) представляют собой практически одинаковую языковую конструкцию, что также косвенно свидетельствует об одинаковом характере дара языков у данных авторов.

Употреблять глоссолалию на собраниях верных было по меньшей мере необоснованно. Именно это и обличал апостол Павел, в чем мы можем убедиться из его слов: *теперь, если я приду к вам, братия, и стану говорить на незнакомых языках, то какую принесу вам пользу...* (1 Кор. 14:6). Но у пятидесятников мы встречаем абсолютно противоположную словам апостола практику. Так, например, на главном сайте РОСХВЕ мы можем увидеть следующее: *мы верим в действие духовных даров, включая молитвы на иных языках, пророчества и дары исцеления (1 Кор. 12:4–11; 14:26) и в наши дни и практикуем их [9], а пятидесятники из церкви «Ассамблеи Бога» пишут следующее: ...дар говорения на иных языках (иногда называемый «послание на языках») проявляется публично, в собрании. За этим даром следует дар истолкования. Оба этих дара даны людям в церкви. Их применение благоприятствует духовному возрастанию отдельного верующего и всего собрания [2].*

Как мы можем убедиться из приведенных цитат, на своих молитвенных собраниях пятидесятники активно употребляют «дар языков». Вспомним слова апостола Павла, сказанные по этому поводу: *если кто говорит на незнакомом языке, говорите двое, или много трое, и то по рознь, а один изъясняй. Если же не будет истолкователя, то молчи в церкви, а говори себе и Богу (1 Кор. 14:27–28).* И хоть на сайтах пятидесятнических общин и есть указание на необходимость во время глоссолалии присутствия истолкователя, на практике же это правило исполняется крайне редко. И даже если толкователь имеется, то мы сталкиваемся с другой проблемой: одну и ту же фразу на «ангельском» языке разные «толкователи» толкуют по-разному. Это явно свидетельствует не в пользу практики глоссолалии у пятидесятников.

В православном понимании глоссолалия предназначалась в первую очередь для слушателей, о чем мы можем судить из следующих строк

апостола Павла: *ибо когда я молюсь на незнакомом языке, то хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода* (1 Кор. 14:14), но плодом для молящегося будет польза слушающих. Но если слушающие и сами не понимают, что говорит молящийся, то в чем смысл всего этого?

Различные ученые неоднократно проводили исследования лингвистической основы глоссолалии как языка среди христиан и нехристиан, включая язычников, также практикующих глоссолалию. Социально-культурные исследования показали, что глоссолалия не является практикой, свойственной исключительно христианским движениям. Так, например, Р. П. Спиттлер пишет: *каково бы ни было ее происхождение, но глоссолалия есть феномен человеческий, не ограниченный не только рамками христианства, но даже и рамками религиозного поведения человечества* [12].

Фелиситас Гудман, принимавшая участие в углубленных исследованиях феномена глоссолалии, сообщает, что подобное явление встречается у ...эскимосов, саами (лаптов), чукчей, кханти (остяков), якутов и эвенков... [8]. Примеры глоссолалии мы можем найти практически на всех континентах в рамках национальных религий, в том числе и языческих.

А. А. Опарин в дополнение к этому говорит: *глоссолалия — это бессмысленная, но фонетически структурированная человеческая речь, являющаяся, с точки зрения самого говорящего — настоящим языком, однако как система не напоминает ни один из известных человечеству языков, будь то живой современный, или древний, ныне несуществующий (мертвый) язык* [7].

Таким образом, пятидесятническая практика глоссолалии не выдерживает объективную критику с позиции обеих вышеизложенных теорий. Тем не менее, пятидесятники не спешат отказываться от глоссолалии. Однако стоит отметить, что пятидесятники зачастую и сами говорят о том, что «дар языков» у них может быть не подлинным.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Novum Testamentum Graece Cum Apparatu Critico Curavit. Ed.: Nestle-Aland. Stuttgart, 1960.
2. 16 фундаментальных доктрин // Российские Ассамблеи Бога / URL: www.russian-assemblies.org/faith/doctrines/ (дата обращения: 01.04.2018).

3. *Ефимов И.*, свящ. Протестантские богословы о сущности дара языков в Апостольской Церкви // *Азбука веры* / URL: <http://azbyka.ru/odare-yazykov> (дата обращения: 01.04.2018).
4. *Ефимов И.*, свящ. Современное харизматическое движение сектантства. М., 1995.
5. *Ианнуарий (Ивлиев)*, архим. Глоссология в Древней Церкви // *Азбука веры* / URL: http://azbyka.ru/ivliev/glossolaliya_v_russkoy_tserkvi-all.shtml (дата обращения: 01.04.2018).
6. *Ириней Лионский*, сщмч. Против ересей. Книга пятая // Библиотека Якова Кротова / URL: http://krotov.info/acts/02/iriney_lionsky/iriney_vers_5.html (дата обращения: 01.04.2018).
7. *Опарин А. А.* Религии мира и Библия // Библия и наука / URL: <http://nauka.bible.com.ua/religion/rel3-04.htm> (дата обращения: 01.04.2018).
8. *Орлов В. В.* История движения неопятидесятничества // ЗАВЕТ. RU / URL: <http://www.zavet.ru/b/orlov/nptd/03.htm> (дата обращения: 01.04.2018).
9. Основы вероучения// Российский объединенный Союз христиан веры евангельской / URL: <http://www.cef.ru/pentacostal/faith> (дата обращения: 01.04.2018).
10. *Суханов В. В.* О даре языков в древней Церкви. Чернигов: Епархиальная типография, 1914.
11. *Усатов А.*, свящ. Традиционное понимание значения дара иных языков // *Азбука веры* / URL: <http://azbyka.ru/tradicionnoe-ponimanie-znacheniya-dara-inux-yazykov> (дата обращения: 01.04.2018).
12. *Хазел Г.* Дар языков // Библия и наука / URL: <http://www.nauka.bible.com.ua/tongues/tong1.htm> (дата обращения: 01.04.2018).
13. *Фивейский М.*, свящ. Духовные дарования в первоначальной христианской церкви. М.: Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1907.

УДК 239

Крыцин С.В.,

Магистрант Омской духовной семинарии

e-mail: omskseminaria@yandex.ru

Krytsin S. V.,

Master's student of Omsk theological Seminary

e-mail: omskseminaria@yandex.ru

**ЗАРОЖДЕНИЕ ИСЛАМА И ПОЯВЛЕНИЕ ХРИСТИАНСКИХ
АПОЛОГЕТИЧЕСКИХ ТРУДОВ ПРОТИВ МУСУЛЬМАН
(ДОКЛАД НА ОСЕННЕЙ СЕССИИ МЕЖДУНАРОДНОГО
ОПТИНСКОГО ФОРУМА В КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ 22 ОКТЯБРЯ 2018 Г.)**

**THE ORIGIN OF ISLAM AND THE EMERGENCE OF CHRISTIAN
APOLOGETIC WORKS AGAINST MUSLIMS
(REPORT AT THE AUTUMN SESSION OF THE INTERNATIONAL
OPTINA FORUM AT THE KALUGA THEOLOGICAL SEMINARY ON
OCTOBER 22, 2018)**

Аннотация. В статье рассматриваются сюжеты, связанные с зарождением ислама и появлением работ христианских авторов против мусульман. Представлен анализ апологетических трудов. Выявлены этапы развития христианской апологетической мысли в отношении ислама и основные направления критики мусульманского вероучения.

Abstract. The article deals with the subjects related to the origin of Islam and the emergence of works of Christian authors against Muslims. The analysis of apologetic works is presented. The stages of development of Christian apologetic thought in relation to Islam and the main directions of criticism of the Muslim faith are revealed.

Ключевые слова: ислам, христианство, апологетика, Иоанн Дамаскин, Григорий Палама, учение о Пресвятой Троице, Христос, Мухаммед.

Key words: Islam, Christianity, apologetics, John Damaskin, Gregory Palama, doctrine of the Holy Trinity, Christ, Muhammad.

Ислам возник в Западной Аравии в начале VII в. Он явился мощным консолидирующим фактором для многочисленных племен Ближнего и Среднего Востока, Северной Африки, вследствие чего возникло теократическое государство – Арабский халифат, ставший основой для возникновения новой цивилизации. Во все время существования Византийской империи ни одному народу не пришлось играть такой роли в ее истории, как арабам. Не только как носители военного и завоевательного принципа, но и как основатели нового религиозного культа, арабы очень глубоко затронули самые основы Византийской империи, поколебали ее устои и не раз угрожали самому существованию государства.

Пророк Мухаммед, основатель ислама, умерший 8 июня 632 г., оставил своим преемникам достаточно стройную и законченную религиозную систему, включающую все необходимое – от общей концепции взаимоотношений человека и Бога до четко регламентированной обрядности, выраженных на родном языке верующих в привычной для них системе образов и представлений.

Ислам отличается большой простотой. Он основан на чистом монотеизме, т. е. на вере в единого всемогущественного Аллаха и в пророческое избрание Мухаммеда: «Нет Бога, кроме Аллаха и Мухаммед – Пророк Его». Единый Бог и равенство пред ним всех людей; обещание рая правоверным и исполняющим закон, и наказания адскими мучениями для тех, кто является слушателем закона. Мусульманский закон изложен в главной священной книге мусульман – Священном Коране. Закон ограничивается несложными обрядовыми требованиями: исповедание веры (шахада), совершение ежедневной пятикратной молитвы (ас-салаат), соблюдение поста (ас-саум), уплата установленной суммы на военные и благотворительные нужды мусульманской общины (закят) и паломничество по святым местам (хадж).

Мухаммед сделал главное, в чем нуждались арабы в начале VII в. – он объединил их, дал им целостное учение и указал тот путь, по которому

следовало двигаться дальше: правоверные должны обратить неверных и поставить их под знамя учения великого пророка. Коран заповедует вести войну с неверными до тех пор, пока не прекратится любое сопротивление, и пока вера в Аллаха и пророка его Мухаммеда не будет единственной религией. Страх смерти, согласно учению ислама, не может останавливать верующего, так как в predetermined час смерть настигнет человека, где бы он ни находился, хотя бы за стенами укреплений. Так воинствующий ислам начал свои наступательные действия против Византийской империи сразу же после смерти пророка Мухаммеда [6, с. 323].

Новый руководитель мусульманской общины Абу Бакр походами в Сирию и Месопотамию положил начало знаменитым арабским завоеваниям.

Византийский император Ираклий изначально не отнесся со всей серьезностью к новой политической и военной силе в Аравии, так как все его внимание было обращено на персов. В 633 г. арабы разбили войска Ираклия и взяли Дамаск. В 638 г. после непродолжительной осады без боя капитулировал Иерусалим. Иерусалимский Патриарх Софроний, не получив в ответ на свои просьбы от императора военной помощи, после нескольких месяцев осады сдал Иерусалим лично халифу Омару. За короткий период арабами были завоеваны Антиохия, Египет, одержаны победы в Африке. В начале VIII в. пала Испания. Отчаянно сопротивляясь, Византия неуклонно уменьшалась в размерах, слабея год от года [5, с. 131].

Обычно в качестве одной из главных причин военных успехов арабов в VII в. в борьбе с Византией и Персией приводится религиозный энтузиазм мусульман, переходивший часто в религиозный фанатизм. Одержанные арабами победы объяснялись религиозным воодушевлением, заставлявшим фанатиков-мусульман с презрением относиться к смерти и сделавшим, таким образом, их натиск непреодолимым.

Многие исследователи считают эту точку зрения ошибочной. В момент смерти Мухаммеда убежденных мусульман было немного, но и это меньшинство оставалось в Медине до окончания первых великих завоеваний. Немногие из них воевали в Сирии и Персии. Большинство же воевавших арабов составляли бедуины, которые знали ислам издавна, но жаждали богатой добычи и необузданной вольности. О каком-либо религиозном энтузиазме с их стороны не могло быть и речи. К

тому же первоначальный ислам был терпим. Известно толерантное отношение первоначального ислама к христианству и иудейству. Коран прямо заявляет, что в религии нет принуждения и говорит о допущении Аллахом других религий: «Господь твой если бы захотел, сделал бы людей одной религиозной общиной» [3, с. 78]. Религиозный фанатизм и религиозная нетерпимость в исламе есть явление позднейшее, несвойственное арабской нации и объясняемое влиянием мусульман-прозелитов. Таким образом, можно сделать вывод, что настоящими причинами неудержимого натиска арабов были причины практического и материального характера. Бедная по природе Аравия уже не могла удовлетворять жизненным потребностям арабов, которые, спасаясь от голода и нищеты, ринулись на Византию и Персию.

Успешным военным действиям арабов способствовал и тот политический и духовный кризис, который переживала Византия.

Военные силы империи были истощены затянувшейся войной с Персией и не могли оказать свежим арабским силам надлежащего сопротивления. Успех в этой войне был на стороне византийцев, возможно, поэтому император Ираклий вовремя не разглядел в арабах сильного соперника и явил пример недальновидной политики.

Нестабильной была обстановка в восточных и южных провинциях Византии – Сирии, Египте и Палестине, впоследствии они первыми и пали под натиском арабов. Обитавшие здесь арабские христианские племена защищали границы империи от многочисленных племен арабов-язычников, населявших пустыню. Они находились на службе у императора и получали незначительную плату по сравнению с их трудом по защите границ империи от язычников. Когда в очередной раз перед нашествием мусульман, христиане-арабы пришли за получением денежной платы, их прогнал представитель императорской власти, сославшись на то, что у императора не хватает денег на своих солдат, чтобы платить еще и наемникам. Христианские племена перешли на сторону мусульман, обнажив тем самым границы империи.

Недовольство в этих провинциях усиливалось и по религиозным мотивам. Большинство населения здесь находилось под влиянием монофизитской ереси. Положение императора Ираклия было отчаянным, и тогда умный и энергичный Константинопольский Патриарх Сергий предложил ему сделать уступку восточным странам и заключить унию с господствовавшими там монофизитами.

В 638 г. Ираклий обнародовал «Изложение веры», в котором предлагал христианскому миру признать во Христе две природы, но единую Божественную волю. Таким образом, старая монофизитская ересь об одной Божественной природе во Христе была преодолена, но ценой появления новой ереси, которая получила название монофелитства. Суть новой ереси по существу оставалась той же – Божественное во Христе подавляло человеческое. В итоге церковное учение о Богочеловечестве Спасителя оказывалось выхолощенным. Новые догматические положения, призванные сплотить христианский мир перед лицом грозного ислама, вызвали яростные споры и ожесточенное сопротивление у части христиан, и не принесли желаемого результата – улучшения политического положения Византии.

В результате мусульманской военной экспансии древние духовные центры христианства оказались на территориях, захваченных арабами. Первые два века мусульманской истории арабы были достаточно терпимы, что легко объяснимо политическими причинами. Завоеванные территории населяли немусульмане и жестокое обхождение усложнило бы возможность управлять ими. Основные же религиозные группы захваченных территорий Византийской империи – христиане и евреи – имели возможность посещать храмы и синагоги, свободно молиться. Свидетель создания Халифата, сирийский Патриарх Тимофей I, писал: «Арабы, которым Бог дал власть над миром в эти дни, как вы знаете, не только не противодействуют христианству, но хвалят священников и святых Господа нашего, помогают церквям и монастырям» [2, с. 14].

Именно в период мусульманского господства зародились и пережили расцвет центры христианской культуры, давшие Церкви плеяду замечательных подвижников, писателей, поэтов и мыслителей. Но из века в век, по мере того, как усиливалось мусульманское государство, положение христиан и других иноверцев становилось все более тяжелым.

Христиане могли занимать сколь угодно высокое положение в правительственных структурах Халифата. В Дамаске, который был одним из крупнейших арабских центров, почти вся интеллектуальная и художественная элита состояла из византийцев-христиан. Халиф Валид I, которому принадлежит инициатива создания первых значительных произведений арабской архитектуры, пользовался услугами христианских мастеров. Финансовыми делами этого халифа управлял грек – ревностный христианин. Его сын Иоанн после смерти отца стал губернатором Дамаска и первым министром халифата.

Уже с самых первых веков христиане вынуждены были защищать Церковь от критики извне. В первые века существования христианства основными оппонентами христиан были язычники и иудеи. Начиная с VII в. появляются первые апологетические сочинения против ислама.

Сочинения об исламе писались на разных языках. На арабском языке самым ранним апологетическим сочинением против мусульман является труд неизвестного автора под названием «О Троиединстве Бога». Позднее были написаны полемические труды Феодора Абу Курры, Косты ибн Луки и архиепископа Самона Газского.

Из писавших на греческом языке наиболее крупными полемистами были преподобные Иоанн Дамаскин и Феофан Исповедник, Георгий Амартол, святой Константин Философ, Никита Византийский, Евфимий Зигабен, Варфоломей Эдесский, святитель Григорий Палама, императоры Иоанн VI Кантакузин и Мануил II Палеолог, Патриарх Геннадий Схоларий и философ Георгий Трапезундский.

Среди латинских авторов особо примечательны Евлогий Кордубский и Энрико из Маинца, который составил по византийским источникам первое полемическое жизнеописание пророка Мухаммеда на латыни.

Апологетическая противомусульманская письменность существовала также на армянском, грузинском, коптском и эфиопском языках, но по своим объемам значительно уступала произведениям на основных литературных языках того времени и во многом зависела от них.

Полемические труды на арабском и сирийском были ответом на критику христианства со стороны мусульманских авторов, таких как аль-Гашими, Ка-сим ибн Ибрахим ал-Гасани, Ибн Бахр аль-Джахиз, Хасан ибн Айуб и других.

В начале арабских завоеваний многие христиане принимали ислам, это было весьма распространенным явлением. Полемическая литература на греческом и латинском языках писалась с целью предостеречь христиан от перехода в ислам. Перешедший в ислам арабский христианин Али ибн Раббан ат-Табари написал обширный трактат против христианства, а в 907 г. византийский военачальник Андроник перешел на сторону арабов и принял ислам. Переходы христиан в мусульманство были явлением весьма обычным в первое время арабских завоеваний, особенно в Сирии, где вошел в употребление термин *μαυαρίζω* – грязный, для обратившихся в мусульманство христиан [6, с. 314].

Антимусульманская апологетическая литература, написанная на си-

рийском, арабском, греческом и латинском языках, испытывала взаимное влияние, трактаты, написанные на одном языке, часто переводились на другой, некоторые авторы писали сочинения на разных языках. Однако следует отметить, что труды писались в разных политических условиях, которые не могли не влиять на их содержание. Например, арабские и сирийские апологии зачастую вынуждены были смягчать свою позицию из соображений политкорректности по отношению к господствующей религии.

Принципы и методы христианской апологетики существенно менялись в зависимости от адресата.

В полемике с иудеями христиане опирались на авторитет книг Ветхого Завета, который признается обеими сторонами. Опираясь на ветхозаветные пророчества, христиане пытались доказать иудеям, что Иисус Христос и есть обещанный Мессия.

Для язычника текст Священного Писания не являлся авторитетным, и в этом случае разговор шел о другом: о ложности и бессилии языческих богов, о суетности и безнравственности языческой философии и мифологии, об истинности монотеизма, об откровении единого Бога миру.

Уникальность диалога с мусульманами состояла в том, что разговор велся в плоскости библейской истории и библейских парадигм, но к самому тексту Библии как к авторитету прибегать было нельзя [1, с. 6]. Признавая принципиальную богооткровенность библейских книг, мусульмане однако считают, что они были искажены иудеями и христианами и значит не могут быть авторитетными. Иногда во время диспутов мусульмане ставили условие доказать им истинность того или иного положения христианской веры, не опираясь на Священное Писание [7]. В таком случае основной акцент полемики смещался к рациональным доказательствам, апелляции к разуму, повседневному опыту, то есть к тому, что является общим для любого человека, независимо от его религиозных убеждений.

Предметом диспута с мусульманами нередко становилось главнейшее таинство Православной Церкви – Евхаристия. Еще язычники, не понимая сути таинства, а зная о нем только понаслышке, обвиняли христиан в том, что они едят человеческое тело и пьют человеческую кровь.

Не обошли вниманием это таинство и мусульмане. Мухаммед, описывая в Коране христианскую Евхаристию, понимал ее как обычную

трапезу: «Иса, сын Марйам, сказал: «О Аллах, наш Творец и Владыка! Низведи нам пищу с неба, чтобы этот день был праздником для всех уверовавших среди нас — для нас и наших потомков — и чтобы она стала знамением от Тебя, подтверждающим Твою Истину. Даруй нам добрый удел! Ты — лучший из дарующих уделы!» [3, с. 43].

Это представление восприняли затем и все приверженцы его учения. Мусульмане не знают понятия таинства, и поэтому для них всегда было непонятным, как вкушение простого хлеба и вина может соединять человека с Богом и тем более, как это может считаться Телом и Кровью Христа.

Религиовед, богослов, публицист и автор множества монографий и статей, посвященных исламу, священник Георгий Максимов выделяет основные пункты христианского вероучения, которые были наиболее трудными для понимания мусульман и, которые чаще всего приходилось защищать христианским апологетам:

1. учение о Троице как уклонение в многобожие;
2. искаженность Библии;
3. учение о том, что Христос – пророк, а не Сын Божий;
4. отрицание распятия;
5. невыполнимая нравственность христианства;
6. таинства христианской Церкви.

Критикуя основные положения мусульманского вероучения, отцы Церкви указывали, на каких основаниях Мухаммед не может считаться пророком, объясняли, на каких основаниях Коран не может считаться богооткровенным писанием, опровергали учение о предопределении и представления о Боге в исламе, мусульманскую эсхатологию, нравственные и ритуальные заповеди ислама, осуждали приверженность мусульман к насилию.

Теоретические позиции византийцев относительно ислама с течением времени изменялись. Отцы Церкви ближе знакомились с «новыми соседями», с их религиозной практикой и обрядами, изучали священные тексты мусульман. Архиепископ Анастасий (Яннулатос) указывает, что в развитии христианской апологетической мысли против мусульман можно выделить три этапа [8].

Первый этап охватывает период с середины VIII в. до IX в. Богословы этого периода видели в пророке Мухаммеде и последователях его учения род арианства и ставили ислам наравне с другими христианскими

сектами. Отцы Церкви этого периода выступают против ислама так же, как против монофизитов, монофелитов и представителей других еретических учений. Подобное отношение к исламу основывалось на том факте, что Коран допускает признаки Откровения как в иудаизме, так и в христианстве. Богословы пытались применить к исламу критерий христианского Православия и уподобить ислам христианской ереси, уже осужденной. Некоторые богословы, прежде всего преподобный Иоанн Дамаскин, сравнивали Мухаммеда с Арием, так как он отрицал божественность Логоса и Святого Духа. В действительности в контакт раннего ислама с христианством были вовлечены монофизитские и несторианские общины, но, конечно, не ариане, и имя, приписываемое Иоанном Дамаскиным мусульманам — *koptai tou Theou* — «резчики Божии», потому что они «вырезают» из Бога Логос и Дух, — является ответом мусульманскому обвинению, направленному против христиан, что они *'etairiastai* — «те, кто допускает сотоварищей Бога» [4, с. 130]. Эта точка зрения является спорной, мнения исследователей по этому вопросу приведены ниже. Самыми видными представителями этого периода являются преподобные Иоанн Дамаскин и Феофан Исповедник, Феодор Абу Курра.

Опыт отцов этого периода, прежде всего, интересен тем, что большинство из них жили среди арабов, некоторые из них могли читать Коран на арабском языке и дискутировать с мусульманами.

Второй этап начинается с середины IX в. и заканчивается к середине XIV в. Центр антиисламской литературы в это время переносится в столицу Византии — Константинополь. Ислам успешно распространялся на все новых и новых территориях, что не могло не беспокоить христиан. Богословы видели, что ислам при всех его логических и моральных недостатках представляет для империи огромную опасность. Формируется решительная оборонительная тактика. В эту эпоху публикуется много сочинений, среди которых труды Георгия Амартола, Ефвимия Зигавина, Никиты Византийского, Варфоломея Эдесского и многих других.

Третий этап продлился с середины XIV в. до середины XV в. (до падения Константинополя). Он отличается тем, что апологетическая литература становится более сдержанной и объективной. В диспутах и диалогах главные роли играют такие выдающиеся византийские личности, как святитель Григорий Палама и святитель Симеон Фессалонийский.

Безусловно, апологетические сочинения против мусульман писались и после падения Константинополя, но это уже было слово, сказанное либо под мусульманским гнетом, либо на чужбине. В них не было уже той свободы и своеобразного византийского самосознания, которые создавали мировоззрение и установки, единые для всех византийских полемистов.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Византийские сочинения об исламе / под ред. Максимова Ю. В. М.: ПСТГУ, 2006.
2. *Иким В.*, митр. «...А друзей искать на востоке. Православие и ислам: противостояние или содружество?». М.: «Вагриус», 2001.
3. Коран / пер. И. Ю. Крачковского. М., 1990.
4. *Мейендорф И.*, прот. Византийские представления об исламе // Альфа и Омега. № 4 (7) 1995.
5. *Мень А. В.*, прот. История религий в 2 тт. Т.2. Пути христианства: Учеб. пособие. М.: «Издательская группа ФОРУМ-ИНФРА-М», 1997.
6. *Успенский Ф. И.* История Византийской империи. М.: «Мысль», 1997.
7. *Феодор Абу Курра*, еп. Диалоги с мусульманами//Электронный ресурс. URL: <http://mission-center.com/islams/abucurra.html>, свободный. – Загл. с экрана.
8. *Яннулатос А.*, архиеп. Диалог с исламом с православной точки зрения// Электронный ресурс. URL: <http://mission-center.com/islams/anastasy.htm>, свободный. – Загл. с экрана.

УДК 246.6

Колесников С.А.,

д. филол. н., проректор по научной работе
Белгородской духовной семинарии (с м/н),
профессор кафедры ГиСЭД Белгородского
юридического института МВД России им. И. Д. Путилина
e-mail: skolesnikov2015@yandex.ru

Kolesnikov S.A.,

d. of philological Sciences. n., vice-rector for scientific work of
Belgorod theological Seminary (with m / n),
Professor of the Department of Gised Belgorod
law Institute of the Ministry of internal Affairs. I. D. Putilin
e-mail: skolesnikov2015@yandex.ru

**ЯЗЫК ИКОНОГРАФИИ В ТЕОЛОГО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ
КОНЦЕПЦИИ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО
(ДОКЛАД НА I ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ «РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ И СОВРЕМЕН-
НАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ» 4 ФЕВРАЛЯ 2019 Г.)**

**THE LANGUAGE OF ICONOGRAPHY IN THE THEOLOGICAL
AND CULTURAL CONCEPT OF THE PRIEST PAUL FLORENSKY
(REPORT AT THE I ALL-RUSSIAN SCIENTIFIC AND PRACTICAL
CONFERENCE «RELIGIOUS VALUES AND MODERN
CIVILIZATION» ON FEBRUARY 4, 2019)**

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению концептуальных взглядов священника Павла Флоренского на сакральное значение православной иконописи. Органичными частями его концепции становится особое метафизическое понимание пространства иконы, которое способно явить новое, духовное видение реальности. Материальная

составляющая иконы предстает как преображенное духовным видением пространство. Особую функцию призван выполнять иконописец, который демонстрирует специфическую форму художественной деятельности на грани реальности и метафизики. Иконописец превращается в создателя основания нового мира, когда в процессе подготовки поверхности для написания иконы превращает привычные материалы мира в духовно значимое произведение искусства. «Умозрение в красках» (Е. Трубецкой) предстает в формате нового видения мира через призму иконописной традиции, через преображение краски, через придание химическим элементам метафизической глубины. Именно на процессе преображения материального в нематериальное акцентирует внимание священник Павел Флоренский, что и составляет один из ведущих концептов его теолого-искусствоведческой теории.

Abstract. The article is devoted to the conceptual views of the priest Paul Florensky on the sacred significance of Orthodox iconography. A special metaphysical understanding of the space of the icon, which is able to reveal a new, spiritual vision of reality, becomes an organic part of his concept. The material component of the icon appears as a space transformed by spiritual vision. A special function is to perform an iconographer who demonstrates a specific form of artistic activity on the verge of reality and metaphysics. The iconographer turns into the Creator of the Foundation of the new world, when in the process of preparing the surface for painting the icon turns the usual materials of the world into a spiritually significant work of art. «Speculation in colors» (E. Trubetskoy) appears in the format of a new vision of the world through the prism of iconographic tradition, through the transformation of paint, through giving the chemical elements of metaphysical depth. It is on the process of transformation of the material into the non-material that the priest Paul Florensky focuses his attention, which is one of the leading concepts of his theologo-art theory.

Ключевые слова: священник Павел Флоренский, иконопись, философия иконы, Православие и искусство.

Key words: priest Pavel Florensky, iconography, philosophy icons, Orthodoxy and the arts.

В философии православной иконы особое место занимает теологическая концепция священника Павла Флоренского, который предложил глубокое и целостное видение духовного мира иконописи как многоаспектного и духовно значимого события в области религиозного искусства.

Особое место в рассуждениях на эту тему занимает проблема метафизики изобразительной плоскости. Способность плоскости, на которой сотворяется икона к преобразению, – ведущая доминанта рассуждений о. Павла Флоренского. Важной для понимания специфики иконописи становится оппозиция холста как мягкой, податливой поверхности и твердой поверхности стены или доски. В «Иконостасе» подчеркивается: «Упругая и податливая, упруго-податливая, зыблущаяся, не выдерживающая человеческого прикосновения, поверхность натянутого холста делает изобразительную плоскость динамически равноправною с рукою художника... Недвижная, твердая, неподатливая поверхность стены или доски слишком строга, слишком обязательна, слишком онтологична для ручного разума ренессансового человека. Он ищет ощущать себя среди земных, только земных явлений, без помехи от иного мира, и пальцами руки ему требуется осязать свою автономность, свою самозаконность, не возмущаемую вторжением того, что не подчинится его воле. Твердая же поверхность стояла бы пред ним, как напоминание об иных твердых, а между тем их-то он и ищет позабыть» [1, с. 100]. Структура материальной поверхности налагает на пишущего образное изображение своеобразную ответственность, ставит его прежде всего перед духовно значимой задачей.

Иконописец превращается в создателя основания нового мира, когда в процессе подготовки поверхности для написания иконы превращает дерево в камень, ведь «первая забота иконописца превратить доску в стену» [1, с. 125], а точнее в камень, на котором будет выстроена новая духовная вселенная. Многослойное грунтование, проклеивание, применение левкаса и т. д. есть по сути превращение доски в камень, или точнее, воплощенный симбиоз органического и неорганического. При этом как дерево, так и неорганические пропитки могли нести глубоко символическое значение, например, использование для иконных досок кипарисового дерева как «древнего символа вечной жизни и нетления» [1, с. 150]. Соединенность материальности и символичности как раз и создают особое понимание вещественности в теологическом искусствоведении о. Павла Флоренского.

Для о. Павла Флоренского свойственно весьма личностное, одушевляемое отношение к вещи. Например, он говорит о «чувстве неласковости современной монеты» [2, с. 168], применяя в характеристики вещи такие параметры, которые можно отнести в первую очередь к живому существу. Эмоциональный фон восприятия иконы для о. П. Флоренского очевиден: живое чувство к одухотворенной материи. Когда в «Столпе и утверждении истины» он обращается к собеседнику-читателю, анализируя иконное изображение, он говорит: «Я понимаю тебя так, что в линиях разделки ты усматриваешь не видимые, но как-то познаваемые нами и далее прорастающие чувственный образ, первичные силы, образующие своим взаимодействием онтологический остов вещи» [1, с. 119]. И именно чувственный образ, образ, вызывающий шкалу эмоций, как будто при общении с живым существом, является центром иконного восприятия тео-искусствоведения.

Преобразование в восприятии молящегося перед иконой неорганического в живое — уникальный процесс, происходящий в сознании веющего. На таком векторе развития духовного зрения настаивал о. Павел Флоренский. Умению видеть в материальном духовное, в камне — легкость научает икона. «Станковая стенопись, — пишет богослов в «Анализе пространственности и времени...», — которая, отделившись от каменной стены, висит в воздухе объективированным видением — т. е. иконостасом» [2, с. 244], и есть та форма созерцания, которую порождает подлинно духовная иконопись.

Но в восприятии и в процессе создания иконы наряду с поверхностью не меньшую, а то и более значительную роль играют краски. Показательно название известной работы Е. Трубецкого — «Умозрение в красках», и естественно, что о. Павел Флоренский не мог оставить тему красок в иконе не рассмотренной. Краска иконы — метафизична. «В консистенции краски, — пишет он в «Иконостасе», — в способе ее нанесения на соответствующей поверхности, в механическом и физическом строении самих поверхностей, в химической и физической природе вещества, связывающего краски, в составе и консистенции их растворителей, как и самих красок, в лаках или других закрепителях написанного произведения и в прочих его «материальных причинах» уже непосредственно выражается и та метафизика, то глубинное мироощущение, выразить каковое стремится данным произведением, как целым, творческая воля художника» [1, с. 95].

Показательно, что само химическое происхождение краски в восприятии молящего получает духовные обоснования. Так, архимандрит Рафаил считает, что «в иконе нежелательны искусственные, созданные химическим путем синтетические краски. Человеческий глаз приспособлен к определенным цветам и их сочетаниям, которые находятся в окружающей природе» [3, с. 70]. Эта органичность краски, используемой для написания иконы, весьма специфична именно в иконописании. Здесь бывает важным даже то место, геологическое происхождение минеральных веществ, из которых изготавливаются краски. Например, в иконах Снетогорского монастыря (Псков), имеющих весьма редкое образное воплощение святости, применялись местные, уникальные по своему глины, и именно оттенок этих глин придает необыкновенное своеобразие иконам данной местности. По сути, это почвенничество самого прямого смысла, когда земля, неорганическое, превращается в родную землю, в частицы малой родины, своими оттенками придающие неповторимое своеобразие духовному образу.

Поэтому-то о. Павел Флоренский и подчеркивает особенность взаимодействия краски и поверхности: «Не всякую краску наложишь на любую поверхность: масляной не будешь писать на бумаге, акварельную — по металлу и т. п. Но и более того. Характер мазка существенно определяется природою поверхности и в зависимости от последней приобретает ту или иную фактуру. И напротив, посредством фактуры мазка, строением красочной поверхности выступает наружу самая поверхность основной плоскости произведения; и мало того что выступает: она проявляет себя так даже в большей степени, нежели это можно было видеть до наложения красок. Свойства поверхности дремлют, пока она обнажена; наложенными же на нее красками они пробуждаются» [1, с. 98].

Краска приобретает в иконописной традиции сакральные качества, доходящие подчас до крайностей. Известно, например, что в период противостояния иконоборцев и иконопочитателей «некоторые священники соскабливали краски с икон, примешивали их к Святым Дарам и причащали верующих, как будто Тело и Кровь Христовы еще нуждались в дополнении другой святыней» [4, с. 103]. Сама консистенция краски, ее структура, в целом материальное состояние может служить объектом изучения тео-искусствоведения, в псковских иконах XIV в. именно структура краски придает духовное своеобразие:

«В краске стало меньше материальной плотности, убавилось ее густое природное вещество, появилась особая легкость» [5, с. 728]. И это о краске – словно о живом и даже одухотворенном существе.

Краска в иконе – космична, материальность краски приобретает вселенский масштаб. Когда говорят, что «вид в космосе чем-то напоминает вид иконы. В космосе, где атмосфера разрежена настолько, что можно говорить о практически безвоздушном пространстве, краски приобретают резкую тональность и контрастность, без полутонов и мягких переходов от одного цвета к другому — это характерно для древних икон, когда с них снимают потемневший слой олифы» [4, с. 73], то именно подобную космичность краски стремился подчеркнуть о. Павел Флоренский.

В «Иконостасе» у него есть поразительная метафора – обнаружение связи между масляной краской и музыкальным органом. Восприятие масляной краски, которую использовали западные живописцы, в ассоциативном ряду о. Павла Флоренского соединяется с музыкальным инструментом Запада — органом. «Самая консистенция масляной краски, — пишет о. Павел Флоренский, — имеет внутреннее сродство с масляно-густым звуком органа, а жирный мазок... и сочность цветов масляной живописи внутренне связана с сочностью органной музыки. И цвета эти и звуки земные, плотяные. Исторически же живопись маслом развивается именно тогда, когда в музыке растет искусство строить органы и пользоваться ими. Тут несомненно есть какое-то исхождение двух родственных материальных причин из одного метафизического корня, почему обе они и легли в основу выражения одного и того же мироощущения, хотя и в разных областях» [1, с. 97]. Сама масляная краска, как, впрочем, и вся светская живопись, для о. Павла менее духовна, чем иконопись, но показателен этот взлет ассоциации, придающий материальности краски столь многомерное понимание.

Но не только краски входят в материальное оформление иконы. Для оформления иконы применяются и другие вещества — золото, серебро... Но и они обретают, входя в пространство иконы, иные, духовные, над-материальные качества, причем отличающиеся от функционала красок. «Задача иконописи, — отмечается в «Иконостасе», — удержать золото в должном расстоянии от красок и проявлением в полной мере его металлического блеска заострить несравнимость золота и краски до окончательной убедительности. Удачная икона достигает этого; в ее

золоте нет ни следа мути, вещественности, грязноватости. Это золото есть чистый беспримесный свет, и его никак не поставишь в ряд красок, которые воспринимаются как отражающие свет: краски и золото зрительно оцениваются принадлежащими к разным сферам бытия» [1, с. 115]. В то же время серебро выглядит инородным, убежден о. Павел Флоренский, в оформлении иконы: «...серебро вводилось в икону вопреки иконописному преданию; достойно внимания, что исключительно нарядная датированная икона несомненно придворного происхождения вводит наряду с золотом и серебро, но впечатление от нее — скорее как от ухищрения роскоши, тем более что серебряная разделка нанесена на мафории Богоматери, где вообще не полагается быть ассистке, и вопреки символическому значению последней. Тут нельзя не видеть чрезмерного усердия или заказчика, или исполнителя в сооружении иконы подарочной, вероятнее всего — свадебной. Иконописные руководства и подлинники во всяком случае не предусматривают, даже в виде исключения, серебра в иконе, тогда как золото в иконе, так сказать канонической, является обязательным...» [1, с. 115].

Некоторые искусствоведы считают, что появление металла в иконе отражает спад духовности: «после XVI в. недостаток света в иконах начинают заменять металлической басмой – серебряной, золотой и пр.» [6, с. 133], но это также подтверждает мысль о. Павла Флоренского о преобразующей роли иконы, воздействующей на все, что входит в иконное пространство. Закономерность этих преобразований – в предназначении иконы: давать «видимые изображения тайных и сверхъестественных зрелищ» (св. Дионисий Ареопагит). А потому «икона всегда или больше себя самоё, когда она — небесное видение, или меньше, если она некоторому сознанию не открывает мира сверхчувственного и не может быть называема иначе как расписанной доской» [1, с. 64]. При этом очевидно, что икона выходит за пределы самой себя, за свое пространство, перерастает материальное пространство, в которое она заключена.

Пространство в изобразительном искусстве — особая категория. Внутрииконное пространство преобразено, как и материальность иконы. В этом пространстве нет «линейной перспективы и пространственных дистанций. Там вместо объемности — ритм, точнее ряд совмещенных друг с другом плоскостей, то проникающих одна в другую, то граничащих друг с другом, то разделяющих икону на категориальные сферы, где земное, временное и вечное видится в их неслитном

единении. Икона бесконечно далека и бесконечно близка» [3, с. 87]. В иконе совмещение перспектив «указывало на сакральную ценность земных деяний и повышение их роли в икономии спасения» [7, с. 327], земное и небесное, человеческое и божественное соединено. Само видение событий, происходящих-изображенных внутри иконы, инаково. Так, «здание (так же как и пещера в иконах Рождества Христова или Воскресения) никогда не заключает в себе происходящие события, а служит им фоном, так что сцена изображается не внутри здания, а перед ним. По самому смыслу иконы, действие не замыкается, не ограничивается тем местом, где оно исторически произошло, так же как, будучи явленным во времени, оно не ограничивается тем моментом, когда оно совершилось» [8, с. 193]. Любая ограниченность для иконы призрачна, будь то границы помещения, пещеры и т. п. Икона максимально открыта миру, она проникает и пронизывается реальностью, она не герметична, как произведение живописи.

Таким образом, даже отдельный аспект иконной пространственности в концепции священника Павла Флоренского показывает значимость и глубину языка иконы, ее сотериологическую призванность, ее метафизическое звучание для современности.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Флоренский П. А.* Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – 254 с.
2. *Флоренский П. А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. – М.: Издат. группа Прогресс, 1993. – 321 с.
3. *Рафаил (Карелин)*, архимандрит. Язык православной иконы. — М.: Сатись, 1997. – 67 с.
4. *Успенский Б. А.* «Правое» и «левое» в иконописном изображении // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. – Тарту: Изд-во ТГУ, 1973. С. 122–146.
5. *Попова О. С.* Проблемы византийского искусства. Мозаики, фрески, иконы. – М.: Северный паломник, 2006. – 1087 с.
6. *Языкова И. К.* Богословие иконы. – М.: Изд-во Общедоступного Православного университета, 1995. – 118 с.
7. *Тарасов О. Ю.* Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России. – М.: Прогресс-культура, 1995. – 496 с.
8. *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989. – 467 с.

УДК 231.51

Хандога Н.А.,
кандидат богословия,
соискатель степени доктора богословия в
Общецерковной аспирантуре и докторантуре

Handoga N.Ah.,
candidate of theology,
a doctoral student in theology at
Post-graduate and doctoral studies at the Church

**КОСМОЛОГИЯ СЯТИТЕЛЯ ВИКТОРИНА ПЕТАВИЙСКОГО:
ТВОРЕЦ И ТВОРЕНИЕ**
(ДОКЛАД НА I ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ «РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ И
СОВРЕМЕННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ» 4 ФЕВРАЛЯ 2019 Г.)

**COSMOLOGY OF ST. PETLISTOGO QUIZ:
THE CREATOR AND THE CREATION**
(REPORT AT THE I ALL-RUSSIAN SCIENTIFIC AND PRACTICAL
CONFERENCE «RELIGIOUS VALUES AND MODERN
CIVILIZATION» ON FEBRUARY 4, 2019)

Аннотация. В статье на основе подлинных творений святителя Викторина Петавийского (ок. 230–303/304): трактат «О сотворении мира» и «Толкование на Апокалипсис» — раскрывается учение о шестидневном творении мира, или вселенной из ничего Богом Отцом и Богом Сыном, уделяется внимание вопросу иерархии в сотворенном мире. Следует отметить, что в трактате «О сотворении мира» Петавийский святитель сначала говорит о Боге Отце, а лишь потом о Боге Сыне, излагает краткую и полную историю творения мира. А также несколько раз упоминает о Третьем Лице Святой Троицы. Возникает естественный вопрос: принимал ли участие в сотворении мира Бог Дух Святой?

Abstract. The article on the basis of the authentic works of the st. Victorinus of Poetovio (ab. 230–303/304): the treatise «On the creation of the world» and «Interpretation on the Apocalypse» — reveals the doctrine of the six-day creation of the world, or the universe from nothing by God the Father and God the Son attention to the issue of hierarchy in the created world. It should be noted that in the treatise «On the creation of the world», the Petava's saint first talks about God the Father, and only then about God the Son, sets out a brief and complete history of the creation of the world. He also mentions the Third Person of the Holy Trinity several times. A natural question arises: Did God the Holy Spirit take part in the creation of the world?

Ключевые слова: святитель Викторин Петавийский, шестидневное творение мира, Бог Отец как Творец мира, Бог Сын как Творец мира.

Key words: st. Victorinus of Poetovio, the six-day creation of the world, God the Father as the Creator of the world, God the Son as the Creator of the world.

Среди святых отцов и церковных писателей доникейского периода, писавших на латинском языке, особое место занимает святитель Викторин Петавийский (ок. 230–303/304). Он прославился в Церкви Христовой не только как один из мучеников, подобно святителю Киприану Карфагенскому [2, с. 661; 16, с. 803] и многим другим истинным ученикам Господа Иисуса Христа, но также как первый латинский толкователь Священного Писания (большинство его сочинений посвящено экзегезе библейских книг) [7, с. 62; 6, с. 20] и первый христианский писатель в Паннонийской провинции [11, с. 7; 14, с. 313].

К великому сожалению, из обширного списка творений Викторина Петавийского, упоминавшихся в трактате «О знаменитых мужах» блаженного Иеронима Стридонского [18, с. 348–349], сохранилось лишь одно сочинение — «Толкование на Апокалипсис» [21, с. 110–264]. Однако Иероним пишет и о «многих других (multa alia)» [18, с. 348] творениях Викторина, которые, возможно, он не читал, поэтому и не упомянул в своем сочинении. Среди них подлинными творениями Петавийского

святителя исследователи считают следующие: трактат «О сотворении мира» [23, с. 295–300] и фрагмент «О жизни Христа» [22, с. 303].

В подлинных творениях Викторина Петавийского особое внимание уделяется не ангелам, сотворенным Богом в первый и четвертый дни [9, с. 143–148; 10, с. 11–17], не животным, созданным Господом в пятый день [8, с. 22–23; 9, с. 148–150], а первому человеку, или Адаму, которого Бог сотворил в шестой день [5, с. 123–128; 8, с. 23–25; 9, с. 150–152]. Следовательно, космология Викторина, или учение о шестидневном творении мира, излагается в трактате «О сотворении мира» и частично в «Толковании на Апокалипсис». Исходя из этого, целью данной статьи является раскрытие учения о Боге Отце и Боге Сыне как Творцах мира, а также ответ на вопрос: принимал ли участие в сотворении мира Бог Дух Святой?

1. Бог Отец как Творец мира

Викторин Петавийский, раскрывая учение о Боге Отце как Творце мира, в трактате «О сотворении мира» именует Его Богом [три раза: 23, с. 295–296] и Отцом [один раз: 23, с. 298], а также в «Толковании на Апокалипсис» — Отцом [один раз: 21, с. 110]. Ссылаясь на Шестоднев пророка и законодателя Моисея (см.: Быт. 1:1–2:3), Викторин излагает краткую историю творения мира, то есть из шести дней он упоминает только четыре: первый, четвертый, пятый и шестой. Как выяснится, в этом Викторин преследует двойную цель.

В первый день Бог Отец сотворил свет, двенадцать ангелов дня и двенадцать ангелов ночи, а также разделил его «на две половины двенадцатью часами светлого и ночного <времени>» [23, с. 295 и 300], а в четвертый день Творец создал солнце, луну, другие звезды, а также ангелов и архангелов [23, с. 295–296]. Вот как об этом пишет Викторин Петавийский: «В начале Бог сотворил свет (Быт. 1:1; см.: Быт. 1:3) и разделил его двенадцатеричным числом <ч>асов на день и ночь — для того, очевидно, чтобы день приводил себе на смену ночь как место покоя от трудов людских, а затем вновь побеждал бы день, и так, взаимно чередуясь, труд подкреплялся бы покоем <ночи>, а покой вновь чередовался бы с дневной деятельностью. В четвертый день <Бог> создал два светила на небе, большее и меньшее, чтобы одно управляло днем, а другое — ночью (Быт. 1:16), солнце и луну, и прочие звезды поместил на небе, чтобы светили над землей (Быт. 1:17) и различали времена и

годы, и месяцы, и дни, и часы (см.: Быт. 1:14) <своим> местонахождением <на небе>» [23, с. 295].

Как видим, Петавийский святитель, раскрывая учение о первом и четвертом днях творения, с которых начался отсчет времени, то есть появились первые часы и дни, упоминает о двенадцати часах дня и двенадцати часах ночи, которые предназначены Богом Отцом для труда и отдыха людей. Поэтому справедливо замечание словенского профессора Райко Братожа: «Экзегеза творения в эти два дня отражает антропоцентризм авторского подхода, согласно которому создание человека должно быть конечной целью Божественной заботливости» [12, с. 302; 13, с. 299].

В пятый день Бог Отец сотворил всех животных, то есть млекопитающих, птиц, пресмыкающихся и рыб, а в шестой день — первого человека, или Адама. Вот как об этом пишет Викторин Петавийский: «В пятый день земля и вода произвели свои порождения. В шестой день было создано то, чего не доставало, вот так Бог образовал человека из земли (см.: Быт. 2:7) как господина всех существ, которых Он создал на земле и в воде (см.: Быт. 1:28). [...] Ведь Адама <Бог> сотворил по образу и подобию Своему (см.: Быт. 1:26)» [23, с. 296]».

Таким образом, Петавийский святитель, раскрывая учение о пятом и шестом днях творения, по своей инициативе изменил библейский текст (см.: Быт. 1:20–25). Согласно его концепции весь животный мир был сотворен по повелению Божию не за два, а за один день [23, с. 296]. Возможно, Викторин решил «полностью освободить» шестой день для творения первого человека и тем самым подчеркнуть исключительное его положение в мире [23, с. 296]. Кроме того, этим Викторин Петавийский провел резкую грань между животными (например, млекопитающими) и первым человеком на основании того, что у них есть «душа живая» (Быт. 1:30).

2. Бог Сын как Творец мира

Викторин Петавийский, раскрывая учение о Боге Сыне как Творце мира, в трактате «О сотворении мира» именует Его Словом [два раза: 23, с. 298] и Сыном [один раз: 23, с. 299], а также в «Толковании на Апокалипсис» — Сыном [один раз: 21, с. 204]. Ссылаясь на Шестоднев пророка и законодателя Моисея (см.: Быт. 1:1–2:3), Викторин излагает полную историю творения мира.

В первый день Бог Сын сотворил свет, во второй день — небо, в третий день — землю и море, в четвертый день — солнце, луну и другие звезды, в пятый день — весь животный мир и в шестой день — первого человека. Вот как об этом пишет Викторин Петавийский: «Таким образом, это Слово называется мудростью, когда Оно сотворило свет; разумом — когда Оно <сотворило> небо; советом — когда Оно <сотворило> землю и море; крепостью — когда Оно <сотворило> солнце и луну и прочие светила; ведением — когда Оно производит <порождения> земли и моря; благочестием — когда Оно образовало человека...» [23, с. 298].

Как видим, Петавийский святитель, раскрывая учение о шестидневном творении мира, сообщает без каких-либо подробностей о том, что Бог Сын сотворил во второй и третий дни. Однако этот фрагмент трактата «О сотворении мира» игнорировали и игнорируют некоторые исследователи [15, с. 114–116; 1, с. 458–461; 3, с. 260–270; 17, с. 7–16]. Возможно, это связано с поверхностным прочтением ими данного сочинения.

Кроме того, Викторин, используя типологический метод толкования Священного Писания, соединяет спасительные деяния Сына Божия с двумя планами — творением мира и падением первого человека: «Для того, чтобы воссоздать Адама через седмицу, а также прийти на помощь всему Своему творению, <Бог> совершил это посредством рождения Сына Своего Иисуса Христа, Господа нашего. ... Он обратился в плоть (то есть стал, вероятно, семенем плоти — Н. Х.) в тот же день, в который сотворил землю и воду; Он обратился в молоко (то есть принял вид как бы молока — Н. Х.) в тот же день, в который сотворил звезды; Он обратился в кровь (то есть стал в некотором роде похожим на кровь — Н. Х.) в тот же день, в который земля и вода произвели свои порождения; Он обратился в плоть (то есть принял вид окончательно сформированного эмбриона — Н. Х.) в тот же день, в который воздвиг человека из земли; Христос родился в тот же день, в который образовал человека... Он воскрес из мертвых в тот же день, в который сотворил свет» [23, с. 299].

Таким образом, из этого продолжительного фрагмента мы узнаем два важных момента: во-первых, Петавийский святитель целенаправленно пропускает второй день творения и, во-вторых, сотворение первого человека происходило в два этапа [5, с. 125].

3. Принимал ли участие в сотворении мира Бог Дух Святой?

В трактате «О сотворении мира» Викторина Петавийского есть два фрагмента, в которых упоминается о Боге Духе Святом как о Творце мира: «Также тем дням (то есть первым семи — Н. Х.) соответствуют семь небес. Ибо так указано: Словом Господним небеса утвердились и Духом уст Его вся сила их (Пс. 32:6)» [23, с. 297–298].

Эту цитату из Псалтыри пророка и царя Давида использовали в своих сочинениях святители Феофил Антиохийский [20, с. 74] и Иринея Лионский [19, с. 90] с единственной целью — доказать, что в творении мира принимала участия вся Святая Троица. Однако Петавийский святитель этим ограничивается и дальше эту мысль не развивает.

В другом фрагменте данного сочинения мы читаем: «Кто таким образом научен в законе Божиим, кто исполнен Духом Святым, да не презрит сердцем того, что ангел Гавриил благовествовал Марии-деве (см.: Лк. 1:28) в тот же день, в который дракон совратил Еву; Дух Святой преисполнил Марию-деву в тот же день, в который сотворил свет; Он обратился в плоть в тот же день, в который сотворил землю и воду...» [23, с. 299].

Здесь сначала говорится о том, что Бог Дух Святой сотворил свет, а после — что Он обратился в плоть. Как мы знаем, это возможно лишь в одном случае — Петавийский святитель был сторонником бинитаризма, то есть отождествлял Второе и Третье Лица Святой Троицы [4, с. 129]. Однако в отличие от других латинских христианских писателей (например, Тертуллиана и Лактанция) Викторин достаточно часто проводит четкую грань между Духом Святым и Сыном Божиим [21, с. 172–176]. Следовательно, не Бог Дух Святой, а Бог Сын сотворил свет.

Заключение

Викторин Петавийский в трактате «О сотворении мира» и в «Толковании на Апокалипсис» учит, что Бог Отец и Бог Сын сотворили мир, или вселенную, за шесть дней из ничего: «<Он есть, поскольку пребывает, Он был, поскольку> с Отцом сотворил все, не от Девы <принял начало>; Он грядет, чтобы судить» [21, с. 110]. Следовательно, в творении мира принимала участие Божественная Двоица, то есть Бог Отец и Бог Сын.

Раскрывая учение о шестидневном творении мира, Петавийский святитель утверждает, что венцом Божиего творения являются не ангелы

или животные, а первый человек: «В шестой день было создано то, чего недоставало, вот так Бог образовал человека из земли (см.: Быт. 2:7) как господина всех существ, которых Он создал на земле и в воде» [23, с. 296]. Следовательно, мир и все что в мире было сотворено Богом Отцом и Богом Сыном исключительно ради первого человека, который «...был сотворен Господом отличным от всех живых существ и совершенным...» [5, 125].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Фокин А. Р. Викторин Петавский [Петавийский] // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 8.
2. Фокин А. Р. Киприан Карфагенский // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 33.
3. Фокин А. Р. Латинская патрология. Т. 1: Период первый. Дони-кейская латинская патрология (150–325 гг.). М., 2005.
4. Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014.
5. Хандога Н. А. Антропология святителя Викторина Петавийского: употребление терминов «homo», «Adam» и «secundus homo» // Slavica Wratislaviensia. 2018. № 166.
6. Хандога Н. А. Святитель Викторин Петавийский: жизнь, труды, учение // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2010. № 1.
7. Хандога Н. А. Святитель Викторин Петавийский — первый латинский экзегет // Скрижали. 2014. Вып. 7.
8. Хандога Н. А. Космология святителя Викторина Петавийского: богословско-филологический анализ латинских терминов // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2017. Вып. 2 (18).
9. Хандога Н. А. Космология святителя Викторина Петавийского: сотворение ангелов, животных и первых людей // Труды Київської духовної академії. 2016. № 24.
10. Хандога Н. А. Космология святителя Викторина Петавийского: четверица и седмерица как структурообразующие принципы мира // Христианское чтение. 2015. № 4.
11. Bratož R. Der Bischof Victorinus und die Kirchengemeinde von Poetovio (2. Hälfte des 3. Jahrhunderts) // Zalai múzeum. 2002. Vol. 11.

12. *Bratož R.* Il cristianesimo Aquileiese prima di Costantino fra Aquileia e Poetovio. Udine-Gorizia, 1999.
13. *Bratož R.* Krščanstvo v Ogleju in na vzhodnem vplivnem območju oglejske cerkve od začetkov do nastopa verske svobode. Ljubljana, 1986.
14. *Bratož R.* Verske razmere v Petovionii v drugi polovici 3. stoletja v luči poročil škofa Viktorina // Ptuj v rimskem cesarstvu. Mitraizem in njegova doba. Ptuj, 2001.
15. *Daniélou J.* Les origines du christianisme latin. Paris, 1978.
16. *Doignon J.* «Nos bons hommes de foi»: Cyprien, Lactance, Victorin, Optat, Hilaire (Augustin. De doctrina christiana IV, 40, 61) // Latomus. 1963. Vol. 22 (4).
17. *Heidl G.* Kezdet, vég, Krisztus // Kezdet és vég. Poetovio-i Victorinus a Teremtés könyvéről és a Jelenések könyvéről. Budapest, 2017.
18. *Hieronymus Stridonensis.* De viris illustribus // Corpus scriptorum ecclesiae aquileiensis. Vol. 6/1. Roma 2009.
19. *Irénée de Lyon.* Démonstration de la predication apostolique // Sources chrétiennes (далее — SC). Vol. 406. Paris, 1995.
20. *Théophile d'Antioche.* Trois livres à Autolycus // SC. Vol. 20. Paris, 1948.
21. *Victorinus Poetovionensis.* Explanatio in Apocalypsin // Corpus christianorum. Series latina (далее — CCSL). Vol. 5. Turnhout, 2017.
22. *Victorinus Poetovionensis.* Fragmentum De vita Christi // CCSL. Vol. 5. Turnhout, 2017.
23. *Victorinus Poetovionensis.* Tractatus De fabrica mundi // CCSL. Vol. 5. Turnhout, 2017.

Раздел II. ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 001.893

Протоиерей Николай Скурат,
секретарь Ученого Совета,
заведующий кафедрой Богословских дисциплин
Московской православной Сретенской духовной семинарии.

Archpriest Nikolai Skurat,
Secretary of the Academic Council,
head of the Department of theological disciplines
Moscow Orthodox Sretensky theological Seminary

**О НЕКОТОРЫХ ВОЗМОЖНЫХ СПОСОБАХ
ПРЕОДОЛЕНИЯ ПРОБЛЕМ ОТНОШЕНИЯ К АВТОРСТВУ
ЦЕРКОВНО-КРАЕВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ И
К АВТОРСКИМ ПРАВАМ НА ПУБЛИКУЕМЫЕ
РЕЗУЛЬТАТЫ ЭТИХ ТРУДОВ ¹**

(ДОКЛАД НА I ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ «РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ И
СОВРЕМЕННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ» 4 ФЕВРАЛЯ 2019 Г.)

**ABOUT SOME POSSIBLE WAYS OF OVERCOMING THE
PROBLEMS OF THE ATTITUDE TO THE AUTHORSHIP
OF CHURCH AND LOCAL LORE STUDIES AND TO THE
COPYRIGHT OF ORTHODOX RESEARCHERS ON THE PART OF
AUTHORS AND PUBLISHERS USING THEIR WORKS.
(REPORT AT THE CONFERENCE OF THE I ALL-RUSSIAN
SCIENTIFIC AND PRACTICAL CONFERENCE "RELIGIOUS VALUES
AND MODERN CIVILIZATION" ON FEBRUARY 4, 2019)**

¹ Статья написана на основе многолетнего личного опыта и наблюдений автора, занимающегося исследовательской и публикационной деятельностью в области православного церковного краеведения.

Аннотация. Статья посвящена вопросу отношения к авторству церковно-краеведческих исследований и к авторским правам православных исследователей со стороны использующих их труды авторов и издателей.

Православное краеведение имеет большое значение в деле церковной миссии, катехизации, просвещения и образования, но нуждается в защите прав его делателей, а также в совершенствовании информационной среды для его развития.

Краеведческий поиск новых материалов весьма трудоемок – велико время собственно квалифицированных архивных работ, библиотечных поисков, сбора информации путем опросов и изысканий на местности.

Большинство православных краеведов работает на волонтерской основе.

Рассматриваются основные случаи нарушения авторских прав православных краеведов.

С позиций православного вероучения и нравоучения кратко обсуждается моральная сторона вопроса.

Предлагаются некоторые возможные общественные и церковные методы защиты от плагиата, некорректной компиляции, игнорирования авторских прав – как предупредительного, так и карательного характера.

Затрагиваются вопросы повышения качества краеведческих изданий и способы привлечения в них всех занимающихся православно-краеведческой тематикой.

Abstract. The article is devoted to the question of the attitude to the authorship of Church and local lore studies and to the copyright of Orthodox researchers on the part of authors and publishers using their works.

Orthodox local history is of great importance in the Church mission, catechism, spiritual enlightenment and education, but it needs to protect the rights of local historians and to improve the information environment for its development.

Local history search for new materials is very time-consuming-actually qualified archival works, library searches, collecting information through interviews and surveys on the ground.

Most Orthodox historians work on a volunteer basis.

The main cases of copyright infringement belonging to Orthodox historians are considered.

From the standpoint of Orthodox faith and morals briefly discussed the moral side of the question.

Some possible public and ecclesiastical methods of protection against plagiarism, incorrect compilation, ignoring copyright – both preventive and punitive nature are proposed.

The issues of improving the quality of local history publications and ways to attract all involved in Orthodox local history topics are discussed.

Ключевые слова: православное церковное краеведение, авторство, авторское право, плагиат, архивный и библиотечный поиск, публикация в православных изданиях.

Key words: local history of Orthodox Church, authorship, copyright, plagiarism, archival and library search, publication in Orthodox publications.

История, памятники культуры и современные достопримечательности какой-либо местности большего или меньшего масштаба, условно именуемого краем, обычно интересуют, хотя и в разной степени, множество людей.

Это не только проживающие в данной местности люди, но и все, связанные с ней своей жизнью, историей своих предков и близких, и все так или иначе заинтересовавшиеся этим краем.

Люди интересующиеся, первоначально прямых связей с этим краем не имевшие, но по мере знакомства с ним стремящиеся углубить свои знания о нем и о его обитателях, постепенно проникаются особенно теплым чувством к этой части своей Большой Родины.

В современную эпоху миссии, катехизации, духовного просвещения и образования материалы православного краеведения достаточно широко используются во всех формах православного свидетельства миру, способствуя выполнению главной и спасительной задачи – приведения человека ко Христу и Его Святой Церкви.

Православное церковное краеведение повсеместно широко развивается по всем возможным направлениям (история храма и прихода,

благочиния, епархии, архитектура православных церквей, монастырей и других форм строений и их история, святыни данного храма и местности, связи с житиями святых, подвижников благочестия, подвигом новомучеников, трудами известных прихожан и благодетелей и т.д.).

Общественный спрос на краеведческую информацию о православных храмах и святынях породил достаточно широкий спектр разнообразных публикаций, близких православной краеведческой тематике или связанных с ней.

Авторами публикаций по краеведческой тематике ныне являются ученые и исследователи-любители (в том числе – православные, среди которых основную часть составляют духовенство и миряне с богословским образованием), местные жители, мемуаристы, а также журналисты периодической печати, электронных ресурсов, радио и телевидения, профессиональные писатели-краеведы, сделавшие сбор и тиражирование краеведческой информации источником дохода. Эпизодическими авторами публикаций могут быть читатели, слушатели и зрители – пользователи СМК, спровоцированные на публикацию какого-либо материала.

«Потребителями» краеведческой информации являются все читатели (слушатели, зрители) публикаций. Именно поэтому православное краеведение по широте спектра привлекаемых читателей разных категорий из нецерковной среды является миссионерским, а по соответствующему спектру воцерковляющихся людей – направлением катехизации и духовного просвещения. Но особенно она интересует других краеведов – для развития своих исследований, туристов, паломников, а также журналистов и писателей краеведческой тематики и экскурсоводов – для осуществления профессиональной деятельности.

Следует заметить, что православными краеведческими трудами в строгом смысле можно назвать только работы, которые строго православны и нравственны по своему содержанию, форме, оценке источников информации и способам использования этих источников.

Требования к православным краеведческим трудам в остальном (за исключением противоречащих вышеуказанным) должны соответствовать требованиям к светским краеведческим публикациям.

Первичным материалом для краеведения служат государственные и частные архивные источники, письменные и редкие книжные источ-

ники из фондов библиотек, «полевые исследования» (т. е. сбор информации через беседы, опросы местных жителей, специальное анкетирование и т. д.).

К первичным источникам следует отнести также и «прозрачные» научно-краеведческие труды, в которых вся существенная информация по теме подкреплена точно указанными ссылками на конкретные источники, все рассуждения построены логично, выводы убедительны в силу приведенных доказательств.

Вся фактическая сторона источниковой базы таких исследований может быть легко проверена, а гипотезы и предположения указываются отдельно.

Остальные краеведческие работы носят вторичный и компилятивный характер, если опираются на первичные источники и публикации.

Только в случае прозрачно доказанного и проверяемого по фактам, указанным точными ссылками, события, которое заявляется как впервые описанное именно в этой публикации, последняя в этой своей конкретной части может быть отнесена к трудам первичным. Если же высказанная гипотеза не имеет строгого доказательства, то она так и остается гипотезой, для доказательства которой потребуются другие работы.

Отсюда понятно, что краеведческие исследовательские публикации первичного типа и «прозрачные» имеют наибольшую востребованность, авторитет и научность, и своей новизной должны внести вклад в научное краеведение.

Именно трудами такого рода желают видеть свои работы многие краеведы, однако способы исполнения этого желания не всегда отличаются корректностью.

Соблюдение православной формы материала публикации не представляет особых сложностей и обычно контролируется на уровне издающей православной организации или частного публикатора.

Соответствие материала публикации вероучению и нравоучению достигается привлечением к редактированию текста богословски образованного редактора.

Гораздо сложнее обстоит дело с выявлением некорректностей нравственного типа в конкретном тексте, к числу которых относится явный плагиат или завуалированное заимствование результатов чужих ар-

живных и библиотечных исследований, присвоение чужого интеллектуального продукта.

Поиск краеведами нового материала затруднен значительными по времени архивными работами, разысканиями в фондах крупных библиотек, полевыми исследованиями, требованиями к опыту такой деятельности и многопрофильному образованию, при условии, что большинство исследователей работает на волонтерской основе, т.к. оплачивать многолетнюю кропотливую работу в архивах при условии неизвестности результата и рисков ни одна церковная структура не берется (ставки же штатного архивиста или историка прихода не существует). В то же время именно эти исследования являются базой для работ по выявлению дореволюционных земельных владений прихода, освящений престолов, наличия святых икон, образов, утвари и их перемещению и т.п.

С другой стороны, эта время-, интеллектуально- и ресурсоемкая деятельность и ее результаты, являются слабозащищенными от распространившихся компиляций, в результате которых принижается или вообще нивелируется вклад исследователей, обнаруживших и впервые опубликовавших эти данные.

И если отчасти проблема текстуального плагиата решается даже программно-техническими средствами (программных систем типа «Антиплагиат», «Антиплагиат-ВУЗ» и т. п.) и, конечно, интеллектуальными усилиями редакторов издания, то более тонкое присвоение чужих трудов и итогов исследований распознается далеко не сразу.

Следует заметить, что любая форма заимствования, нарушающая принятые правила, не говоря уже о нарушениях законодательства, приносящая материальный или моральный урон другому человеку, должна квалифицироваться как нарушение 8-й заповеди Откровенного Закона Божия (Исх. 20:15; Втор. 5:19).

С другой стороны, выполнение задачи православной миссии и катехизации, решаемой отчасти и православным краеведением, потерпит большой урон при обнаружении факта присвоения чужой интеллектуальной собственности в публикации, претендующей на именование православной, т. е. публикуемой православным автором в православном издании, что, естественно, предполагает во всех отношениях соответствующее Православию содержание.

В связи с этим нельзя считать православной публикацию, в которой

каким-либо образом нарушаются права других авторов и происходит какое-либо присвоение результатов чужого труда, т. е. нарушается заповедь «не укради».

Отсюда и должна быть невозможной постановка вопроса о публикации такого текста за церковный счет и в каком-либо православном издании.

В силу указанных причин в собственно церковных изданиях (изданных при участии или за счет церковного учреждения и от его имени) краеведческого характера такие нарушения встречаются редко, что свидетельствует о понимании и церковными инстанциями, и православными авторами необходимости точного соблюдения христианских этических принципов.

Несколько хуже обстоит дело с краеведческими работами нецерковных и малоцерковных авторов, желающих опубликовать свой труд, например, в приходе какой-либо церкви, здесь же его распространить с помощью прихода, и от прихода же получить гонорар. (Мы не рассматриваем нарушения светских плагиаторов в нецерковных изданиях, поскольку они должны контролироваться светскими государственными или частными службами и в определенных законом случаях подлежат судебному разбирательству по действующему законодательству об авторском праве и интеллектуальной собственности.)

В трудах таких авторов, имеющих главной целью материальное вознаграждение, а возможно, и известность, некорректное использование чужого интеллектуального продукта встречается часто, причем при обилии плагиата и халтуры эти горе-авторы «скромно отказываются» от указания в публикации своего авторства, переваливая тем самым ответственность в плагиате на доверившийся им приход или другую церковную организацию.

Если же имя такого автора указано явно, то к нему следует применить предлагаемые ниже возможные церковные меры воздействия.

С другой стороны, рекомендация св. ап. Павла (1 Кор. 6:6) не вести судебные тяжбы между христианами в светских судах делает необходимым создание некоторого небольшого внутреннего церковного суда или арбитража по вопросам плагиата и других форм нарушения прав авторов и издательств, особенно в рассматриваемой области. Такая структура может быть создана при Издательском Совете и должна быть авторитетной и для церковных авторов, и для светских краеведов и потому носить церковно-общественный характер.

Церковные меры воздействия и прещения, которым могут быть подвергнуты плагиаторы православно-краеведческих работ:

- о случаях некорректного использования автором-плагиатором церковного грифа или благословения ответственных церковных лиц для оправдания нарушений в опубликованной работе незамедлительно сообщать епархиальному архиерею;
- рекомендовать автору обращаться с прошением к епархиальному архиерею о разрешении своих недоумений по поводу изданной церковной организацией работы, содержащей доказанный плагиат;
- публиковать в центральной церковной краеведческой периодике обоснованные претензии потерпевших авторов и издательств (если это дело не носит внутрицерковного характера; защита внешних интересов Церкви в светском суде не возбраняется);
- ограничить на определенный срок публикацию работ данного автора в изданиях, имеющих церковный гриф (рассылкой предупредительных писем);
- во всей нераспроданной части тиража издания с плагиатом (если оно не отдельное) уничтожить благословляющую надпись и название храма в выходных данных;
- взыскать с автора отдельного издания средства за всю оставшуюся часть тиража и отдать автору эти издания после предыдущей операции;
- в силу того, что наличием плагиата автор автоматически лишается благословения ответственных лиц (как незаконно его получивший, т. к. совершил плагиат и скрыл это от благословившей инстанции – двойная неправда), то по отношению к нему может ставиться вопрос о привлечении его к ответу по закону (как отпавшего во «внешние»).

Предупредительные меры по борьбе с плагиатом:

- организовывать авторитетную проверку на наличие текстуального или интеллектуального плагиата, включая издания исключительно малотиражные;
- получение грифа Издательского Совета Русской Православной Церкви;
- не допускать издания от имени Церкви и (или) за церковный счет публикаций, не прошедших вышеуказанной проверки.

Следует отметить, что плагиатор обычно ссылается на якобы данное ему поручение старосты храма, или старых прихожан, или даже на бла-

гословение священнослужителя, настоятеля, благочинного или других вышестоящих лиц, что, с одной стороны, подлежит проверке, на что именно дано благословение (и дано ли?!), а с другой стороны, служит обличением самого плагиатора.

Ведь если и было получено поручение или, тем более, – благословение ответственных церковных лиц, то это означает повышенную ответственность автора за качество труда и его результаты, а не «карт-бланш» на нарушение заповеди Закона Божия. Самые прекрасные цели, даже если они были таковыми в действительности, не оправдывают безнравственные средства их достижения².

В качестве иллюстрации приведем некоторые популярные формы заимствования чужой интеллектуальной собственности:

- текстуальное заимствование без кавычек и без сноски вовсе или без правильной сноски;
- текстуальное заимствование со сноской в конце, но без кавычек;
- текстуальное заимствование с неверной сноской;
- заимствование содержательное и без правильной сноски или с неверной сноской;
- сноски некорректные на весь сборник, включающий статью – без указания автора и статьи или статьи без автора и т. д.;
- использование «прозрачности» научной статьи как возможность заимствования цитат из архивных и редких изданий со ссылкой на первоисточники без обращения к ним самим и без всякой ссылки на использованную для этого чужую работу;
- то же самое, но с указанием использованной статьи в списке литературы, но без всяких ссылок на нее в тексте, что делает присутствие этой статьи в библиографии сомнительным (т. н. «пассивная позиция в библиографическом списке»);
- указывается единичная ссылка на статью по незначительному поводу, хотя плагиатор активно и постоянно использует всю статью, не оформляя ссылки;
- ссылка на статью столь некорректно сделана, что найти ее в Интернете не представляется возможным, хотя заимствование данных из нее значительно;

²«И не делать ли нам зло, чтобы вышло добро, как некоторые злословят нас и говорят, будто мы так учим? Праведен суд на таковых» (Рим. 3:8).

- указывается имя авторов использованных работ, но ссылки на сами работы не приводятся;
- плагиатор активно использует в основном статьи одного автора (или нескольких единичных), у которого заимствует большую часть материала, но обилием других, малозначимых или непосредственно к делу не относящихся ссылок, уменьшает видимое значение для своей публикации ссылок на содержательные труды, фактически составляющие суть его работы.

Еще раз подчеркнем, что издаваемый от имени Церкви и за ее счет труд должен быть выполнен самым честным, правильным, наилучшим образом.

Православные краеведы обычно рассматривают свою деятельность как служение братьям по вере и соотечественникам, как соучастие в деле миссии, катехизации, духовного просвещения и культурного созидания Отечества.

В связи с этим православные краеведы (кроме профессионалов) обычно обходятся без гонорара за свои публикации, отказываются от него, если таковой имеется, или берут в счет гонорара часть тиража для бесплатного распространения.

Служение православных краеведов-волонтеров движется интересом к успеху дела и имущественные права на результаты своих трудов не имеют для большинства приоритетного значения. Напротив, авторское право, защищающее память об авторе труда и, соответственно, о его вкладе в общее дело такого служения, должно особенно четко соблюдаться, чтобы у православного автора была твердая надежда, что его вспомнят добрым словом братья по вере и просвещенные соотечественники и молитвенно помянут его.

Нарушение авторских прав и моральный ущерб авторов (все расходы и труды несут авторы, единственное вознаграждение которых – память об их трудах), полученные от таких компиляторов, заставляют исследователей делать публикации не в церковных изданиях, а в светских (при этом приоритет исследований церковной тематики уходит из самой Церкви), где защита прав автора обеспечивается соблюдением законодательства, т. к. за нарушение авторских прав строго наказывается и издающая организация, а также включение в различные базы данных, позволяющие фиксировать приоритет публикации и косвенно защищающие ее большей публичностью и доступностью научному сообществу и всем другим читателям.

Для привлечения краеведов, занимающихся православной тематикой, в православные издания краеведческой направленности и удержания их интереса к публикациям своих материалов в этих изданиях необходимо соблюдать требования к таким изданиям:

- известность издания (тираж, включенность в научные базы данных (РИНЦ и др.), поддержка издания в Интернете, реферирование статей, регулярная периодичность и возможность подписки и т. д.);
- авторитетность издания в православном сообществе (наличие церковного грифа, распространенность по храмам и приходам, высокая цитируемость в авторитетных СМК);
- возможность полиграфической базы (значительный объем публикации, качество воспроизведения цветных и черно-белых фотографий);
- краеведческая авторитетность издания (публикация новых исследований, препятствование плагиату и плагиаторам);
- отсутствие монополизации изданием православно-краеведческой тематики (таких изданий, пусть с большей периодичностью, должно быть не менее двух, независимых друг от друга);
- согласование всей редакции текста и оригинал-макета с автором и корректное отношение к его мнению;
- наличие координирующего реферативного журнала, отражающего все публикации по православному краеведению в России и во всей Русской Православной Церкви;
- наличие у издания юридической базы для защиты своих публикаций и их авторов от внешнего плагиата.

Иерей Виталий Шатохин,
старший преподаватель Калужской духовной семинарии
e-mail: smalta17@mail.ru

Priest Vitaliy Shatokhin,
senior lecturer of Kaluga theological Seminary
e-mail: smalta17@mail.ru

**ИОАХИМ ИЕРЕМИАС. НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ.
ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ
(ПЕРЕВОД С НЕМЕЦКОГО ЯЗЫКА)**

**JOACHIM JEREMIAS. THE SERMON ON THE MOUNT.
TRANSLATION AND COMMENTARY
(TRANSLATION FROM THE GERMAN LANGUAGE)**

Аннотация. В статье Иоахима Иеремиаса, перевод которой на русский язык осуществляется впервые, дается попытка дать обзор различных подходов к изучению Нагорной проповеди Иисуса Христа. Уяснение смысла Нагорной проповеди – задача, которая стоит перед каждым христианином, желающим следовать учению Спасителя. В истории Церкви мы видим неодинаковые решения этой задачи. Автор выделяет три наиболее популярные экзегетические концепции и предлагает их критический разбор.

Abstract. The article by Joachim Jeremias, which is translated into Russian for the first time, attempts to provide an overview of the various approaches to the study of the Sermon on the Mount of Jesus Christ. Understanding the meaning of the Sermon on the Mount is a challenge for every Christian who wants to follow the Savior's teaching. In the history of the Church we see different solutions to this problem. The author identifies three, the most popular exegetical conceptions and offers their critical analysis.

Ключевые слова: Иисус Христос, Евангелие, Нагорная проповедь, заповеди Божии.

Key words: Jesus Christ, Gospel, the Sermon on the Mount, the commandments of God.

Предисловие переводчика

Данная публикация является переводом статьи, написанной одним из крупнейших исследователей Нового Завета прошлого столетия, Иоахимом Иеремиасом (1900–1979). Иеремиас – сын лютеранского пастора, занимавшегося археологией и возглавлявшего евангелическо-лютеранский приход в Иерусалиме [23, с. 51]. Образование Иеремиас получал в Тюбингене и Лейпциге (докторские степени по философии и богословию) и, конечно, как ученый он является ярким представителем именно протестантского подхода к изучению Священного Писания. Исследованием Нового Завета он занимался на университетских кафедрах Риги (1924–27), Берлина (1928–29), Грайфсвальда (1929–35) и Гёттингена (1935–79) [6, с. 252–253]. Однако, несмотря на свою конфессиональную принадлежность, Иеремиас никогда не апеллировал к богословским аксиомам лютеранства, сознательно опираясь в своих выводах исключительно на данные научных исследований. Этому принципу научной объективности Иеремиас в своих исследованиях был верен настолько, что «о его собственной религиозной позиции можно только догадываться» [7, с. 6]. Впрочем, некоторые базовые убеждения автора не могут укрыться от читателя, и именно этими убеждениями Иеремиас как библеист выделялся среди своих современников, речь идет о его консервативных позициях в оценке не только историчности Иисуса Христа, но и Его Божественного достоинства [6, с. 253].

Обширные познания в области библейской археологии и географии, быта и семейных традиций жителей Палестины I в., владение не только древнееврейским и древнегреческим, но и арамейским языками – все это позволило Иеремиасу последовательно и аргументировано отрицать попытки представителей библейской критики подвергнуть сомнению авторство Евангелий и уникальность учения Спасителя [14, с. 479]. Научные изыскания Иеремиаса стали классикой новозаветной библеистики: «Иерусалим времен Иисуса» (1923–37), «Голгофа» (1926), «Евхаристические слова Иисуса» (1935), «Притчи Иисуса» (1947), «Неизвестные слова Иисуса» (1948) – все эти работы до настоящего времени пользуются большим вниманием у исследователей Нового Завета и

постоянно переиздаются, причем не только на различных европейских языках, но также на японском, корейском и китайском [23, с. 52]. На русском языке издано лишь одно – но, пожалуй, самое фундаментальное – сочинение Иеремиаса «Богословие Нового Завета» (1970)³.

Публикуемая ниже статья Иеремиаса посвящена выяснению смысла Нагорной проповеди Иисуса Христа на основе научных данных, сделанных в этой области к сер. XX века. Впервые статья была издана на немецком языке в Штутгарте в 1959 году в виде небольшого буклета в популярной серии, посвященной распространению библейской веры и христианского образа жизни⁴. Спустя два года И. Иеремиас представил текст своей статьи в виде лекции, прочитанной им 7 марта 1961 года в Лондонском университете в рамках ежегодного библейского лектория, учрежденного миссис Этель М. Вуд. Участие в этом лектории предполагало публикацию доклада на английском языке отдельной брошюрой⁵. Это англоязычное издание сделало статью И. Иеремиаса весьма популярной, вследствие чего она позже неоднократно переиздавалась и переводилась на другие языки (первое французское издание – 1963 г.⁶, первое испанское – 1968 г.⁷), на русском языке статья публикуется впервые.

Перевод сделан с английского издания 1961 года и снабжен комментариями, которые необходимы для правильной оценки отдельных тезисов автора, воспитанного в русле протестантской библеистики.

³ Иеремиас И. Богословие Нового Завета. Часть первая. Провозвестие Иисуса. М.: «Восточная литература» РАН, 1999.

⁴ Jeremias J. Die Bergpredigt (= Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens und christlichen Lebens 27). Stuttgart: Calwer Verl., 1959.

⁵ Jeremias J. The Sermon On The Mount. The Ethel M. Wood Lecture delivered before the

⁶ University of London on 7 March 1961. London: The Athlone Press, 1961.

Jéremias J. Paroles de Jésus: Le Sermon sur la Montagne, le Notre-Père dans l'exégèse actuelle. Paris, 1963.

⁷ Jeremias J. Palabras de Jesus. El sermón de la montaña. El Padre nuestro. Madrid, 1968.

Joachim Jeremias
The Sermon On The Mount

Иоахим Иеремиас
Нагорная проповедь

1. Постановка проблемы

Какой смысл заключен в Нагорной проповеди? Это принципиально важный вопрос, и от ответа на него зависят не только наши проповедь и учение, но также, если мы всмотримся в него как следует, сами основы нашего бытия. Трудиться над решением этого вопроса, возникшего на заре существования Церкви, пришлось всем христианам (а среди них были не только богословы), и в течение столетий на него давался целый ряд ответов. Три наиболее важные из них я в дальнейшем намереваюсь обозначить и обсудить⁸.

Первый ответ на вопрос о смысле Нагорной проповеди может быть назван *концепцией усовершенствованного Закона*⁹. Согласно этой концепции в Нагорной проповеди Иисус излагает требования, предъявляемые к Его ученикам. Он раскрывает для них волю Божию, чтобы она определяла их образ жизни. Взять хотя бы шесть антитез¹⁰, в которых старые и новые определения воли Божией противопоставляются друг другу: «Вы слышали... а Я говорю вам...». Здесь одно конкретное предписание следует за другим; и это продолжается в 6-й главе, а затем и в 7-й. Однако из этой концепции проистекает одна мысль, за которую следует поблагодарить Ханса Уиндиша¹¹, покойного профессора Ново-

⁸ Нужно заметить, что Иеремиас рассматривает здесь лишь те «ответы», которые были рождены в недрах западной экзегетической мысли новейшего времени.

⁹ При переводе наименований трех экзегетических концепций Нагорной проповеди, которые выделяет Иеремиас, передача их буквального, словарного значения представляется нецелесообразной. В данном случае в оригинале – «perfectionist conception», но вариант перевода «перфекционистская концепция» совершенно не выражает содержания той мысли, которую раскрывает автор. Хотя, например, митр. Иларион (Алфеев), ссылаясь на Иеремиаса, использует именно такой вариант перевода [8, с. 63].

¹⁰1) Мф 5:21–26; 2) Мф 5:27:30; 3) Мф 5:31–32; 4) Мф 5:30–37; 5) Мф 5:38–42; 6) Мф 5:43–48.

¹¹*Ханс Людвиг Уиндиш* (нем. Hans Ludwig Windisch, 1881–1935) – немецкий протестантский библеист, сторонник библейской критики. Изучал теологию и философию в университетах Лейпцига, Марбурга и Берлина. В 1906 г. защитил степень доктора философии в Лейпцигском университете. В 1912 г. Уиндиш основал серию «Научные исследования Нового Завета» («Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament»), издателем которой он оставался до 1934 года. В 1914 году стал ординарным профессором Новозаветной и раннехристианской ли-

го Завета в Галле; в своей книге «Смысл Нагорной проповеди»¹² он проводит эту мысль с безжалостной прямоотой. Если верно то, что Иисус в Нагорной проповеди просто излагает руководства к действию, и если Он рассчитывает, что Его ученики будут исполнять их, тогда мы вправе спросить: а разве это не юридическое мышление? Разве это не этический перфекционизм?¹³ Уиндиш отвечает: Да, это так. Будем честными; давайте освободимся раз и навсегда от этой идеализирующей экзегезы апостола Павла! Мы должны, наконец, признать, что этика Нагорной проповеди – это такая же этика послушания, как и этика Ветхого Завета. Ведь в Нагорной проповеди ничего не говорится о неспособности человека делать добро; мы также ничего не прочтем здесь о миссии Иисуса в качестве Посредника, или об Искуплении Его Кровью. То, о чем сказано в Нагорной проповеди, – с точки зрения Павла, Лютера или Кальвина – полнейшая ересь; поскольку это перфекционизм, это праведность по делам, это Закон, а не Евангелие. Нагорная проповедь – именно к такому выводу приходит Уиндиш – полностью находится в контексте Ветхого Завета и иудаизма¹⁴. Поскольку она представляет собой то же,

тратуры в Лейденском университете. В 1929 году принял приглашение возглавить кафедру Кильского университета, а в 1935 году Университета в Галле. Скончался в Галле в 1935 году [24, с. 1375–1381].

¹² Windisch H. L. *Der Sinn der Bergpredigt: ein Beitrag zum Problem der richtigen Exegese*. Leipzig: Hinrichs, 1937 («Смысл Нагорной проповеди: к вопросу правильной интерпретации»).

¹³ Этический перфекционизм (от лат. *perfectus* – совершенство) – в истории философской мысли так обозначается одна из форм этических представлений, согласно которой предполагается реальное существование некоего абсолютного нравственного идеала, достижение которого составляет смысл человеческой жизни. Главными особенностями этического перфекционизма являются две аксиомы: нравственный идеал действительно существует и достижение его действительно возможно. «Перфекционистское мышление содержит в себе два пласта взаимопересекающихся представлений – совершенство как идеал и совершенствование как процесс достижения идеала» [1, с. 242].

¹⁴ См. подробнее о позиции Ханса Уиндиша в монографии Джона Стотта «Нагорная проповедь» [21, с. 28]: «Он придает особое значение «историческому толкованию» и отвергает «толкование по Павлу...» имея в виду попытку интерпретировать Проповедь в соответствии с Павловым пониманием учения о благодати. По его мнению это недопустимо... Уиндиш даже идет дальше. Он считает, что упор Павла на свободное спасение привел многих к поверхностному почитанию добрых дел и что Матфей сознательно сочинил Нагорную проповедь как своего рода трактат против Павла!». Нет необходимости подробно комментировать данное суждение – для православного христианина противопоставление учений Христа и апостола Павла немислимо и принципиально ошибочно с точки зрения не только вероучительной, но и научной: «... апостольское учение Павлово является наиболее надежным научным средством к познанию истинного Евангелия Христова» [5, с. VI].

что неустанно повторяет и Ветхий Завет: «Повинуйся, и будешь жить!» В том же самом ключе развивалась центральная тема богословия иудаизма во времена Христа – неумолимый характер Божиего Закона. В Талмуде мы можем прочесть (правда, наряду с большим количеством казуистики) то же самое осуждение похоти, ненависти, мести, которое можно найти и в Нагорной проповеди. Также в Талмуде мы находим Золотое Правило нравственности, изложенное у Матфея (7:12). «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» – говорит Иисус. В Талмуде это высказывание встречается в контексте известной истории Гиллеля и язычника, который был готов стать прозелитом (эту историю датируют 20 г. до н.э.). Этот язычник пошел сначала к Шаммаю, современнику и сопернику Гиллеля, и потребовал от него, чтобы тот научил его всему Закону за то время, пока он будет стоять на одной ноге. Шаммай, который был плотником, взял свой строительный метр и выгнал его. Тогда он пошел к Гиллелю со своим требованием, и Гиллель ответил ему: «Да, я могу это сделать. Я действительно могу научить тебя всему Закону за то время, пока ты будешь стоять на одной ноге». А затем сказал: «То, что ненавистно тебе, не делай никому другому. В этом высказывании содержится весь Закон. Все остальное – лишь комментарий» (b. Shab. 31a, в свободном пересказе)¹⁵. Гиллель воспроизводит здесь стоическое учение о неписанном законе¹⁶, когда с удивительной для раввина

¹⁵ Иеремias воспроизводит здесь известный отрывок Вавилонского Талмуда из трактата «Шаббат», с которого начинается второй раздел Мишны [4, с. 91]:

«Еще рассказ об иноверце, который пришел к Шаммаю. Сказал ему: — Обрати меня с условием, что обучишь всей Торе, пока я буду стоять на одной ноге. Прогнал его Шаммай попавшимся под руку строительным метром. Пошел иноверец к Гиллелю, и тот обратил его, сказав:

— Что тебе ненавистно, того и ближнему не причиняй; в этом вся Тора, а остальное – пояснения. Иди и учись» (Вавилонский талмуд. Шаббат, фрагмент 31a).

¹⁶ Учение о естественном законе – общее для философии стоиков положение, согласно которому высшим учителем нравственности является сама природа человека: «Существует... не писанный, но естественный закон, который мы не заучили, не получили по наследству, не вычитали, но взяли у самой природы, из нее почерпнули, из нее извлекли; он не приобретен, а прирожден, мы не обучены ему, а им проникнуты...» [10, с. 223–224]. Тезис Гиллеля о том, что Тора (Закон) – лишь комментарий к единому нравственному принципу действительно обнаруживает сходство с учением стоиков о существовании естественного и неписанного закона (*νόμος ἄγραφος*), укорененного в природе человека, однако, это еще не позволяет категорично утверждать, что Гиллель заимствовал у стоиков их этическое учение. Данное утверждение И. Иеремiasа должно восприниматься в качестве только вероятного, не более. Доказать зависимость Гиллеля от стоиков невозможно.

прямотой и впечатляющей внутренней свободой отваживается сделать смелое заявление: «Золотое правило – это сердце Торы, все другие предписания – лишь ее толкования». У Матфея (7:12) мы так же находим Золотое правило с аналогичным добавлением: «...в этом весь Закон и Пророки» (оно опущено у Луки (6:31), вероятно, потому, что его Евангелие было адресовано христианам из язычников). Бесспорно, Золотое правило дается Иисусом в положительной форме, а Гиллелем – в отрицательной. И здесь большая разница. Гиллель говорит: «Не причиняй вреда своему ближнему»; а Иисус: «Любовь, которую ты хотел бы видеть к себе со стороны других, прояви сам к своему ближнему». Проявлять любовь – гораздо труднее, чем воздерживаться от зла. Несмотря на это существенное различие, связь между Иисусом и Гиллелем здесь весьма вероятна. Если это так, то не должны ли мы сказать: то, чему учит Иисус в Нагорной проповеди – это такое же усовершенствованное законничество, которое содержится и в учении Гиллеля? Я боюсь, что концепция, которую представляет Уиндиш, является, по большому счету, наиболее распространенной концепцией Нагорной проповеди в современной мысли, которую можно выразить примерно таким тезисом: Иисус выдвигает здесь самые крайние требования, хотя Он знает, что никто не сможет полностью исполнить их; но Он намеревается тем самым побудить людей к тому, чтобы они действительно захотели исполнить их хотя бы отчасти.

Что можно сказать об этой первой концепции? Пожалуй, доля правды здесь присутствует¹⁷. Нагорная проповедь, безусловно, связана с волей Божией, и мы находим в ней конкретные, жесткие и бескомпромиссные требования. Иисус говорит о том, чего Он действительно ожидает от Своих учеников: «Всякого, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному» (Мф 7:24). Так же совершенно справедливо то, что учение Иисуса укоренено в контексте современной Ему эпохи или, лучше сказать, и проповедь Иисуса, и учение позднего иудаизма уходят корнями в Ветхий Завет. Мы не можем не видеть общий фундамент у Иисуса и современного Ему иудаизма, этого можно не замечать, только если мы довольствуемся карикатурой

¹⁷ Сам И. Иеремиас, комментируя высказывания Иисуса Христа, прямо противопоставленные цитатам из Закона Моисеева, называет учение Спасителя «радикализацией Торы» [7, с. 229]. Ср. взгляд на Нагорную проповедь как на «усовершенствованный Закон» в католическом пособии для изучения Евангелия [2, с. 39].

на этот иудаизм. Но, тем не менее, существуют и различия, большие различия между заповедями Иисуса и этикой позднего иудаизма. Я бы указал на четыре таких различия.

а) Конечно, многое из того, что содержится в Нагорной проповеди, можно также найти и в Талмуде, и это касается не только Золотого правила. Велльгаузен¹⁸ сознательно преувеличил так: «Все, что можно найти в Нагорной проповеди, мы также найдем и в Талмуде, и даже гораздо больше». То, что в Талмуде мы найдем «гораздо больше» – это уж точно, но там придется искать зернышко между большим количеством мякины, мизерное золотое зернышко, которое может быть соотнесено со словами Нагорной проповеди.

б) Сравнение Нагорной проповеди и Талмуда также показывает, что в действительности ключевые изречения Нагорной проповеди не имеют параллелей в Талмуде. Бесполезно искать параллели блаженству нищих духом, запрету разводиться, [заповеди] подставлять щеку, многозначительному «любите врагов ваших», указанию на радость покаяния (Мф. 6:16–18) и многому другому.

в) Гораздо более существенно, что Нагорная проповедь в целом, и особенно Мф. 5:21–48; 6:1–18, стоит в сознательном и решительном противоречии с раввинистически-фарисейским благочестием.

г) Иисус доходит даже до того, что противопоставляет Свое учение учению Торы. Критика, которая подразумевается в антитезах Торе, должна была быть в глазах его современников богохульством против Божественного Закона и как таковая являлась решительным разрывом с еврейским благочестием. Поэтому не так просто поместить Нагорную проповедь в контекст позднего иудаизма. И, естественно, Уиндиш осознает это, поэтому он говорит: «То, что мы находим в тексте Матфея

¹⁸ *Юлиус Велльгаузен* (нем. Julius Wellhausen, 1844–1918) — немецкий востоковед и библеист, представитель крайнего направления в библейской критике. Выходец из лютеранской семьи. Изучал богословие в Геттингенском университете, где и остался преподавать. В дальнейшем читал лекции также в Грайфсвальде, Галле, Виттенберге и Марбургском университете. Первоначально специализировался на Ветхом Завете и древних семитских языках, затем изучал ислам и только к концу жизни погрузился в исследование Нового Завета [9, с. 535–536; 12, с. 197–200]. В 1903 г. он пишет комментарий на Евангелие от Марка («Das Evangelium Marci: übersetzt und erklärt»), в следующем, 1904 г. — комментарии на Евангелия от Матфея и Луки, а в 1905 г. — введение в синоптические Евангелия («Einleitung in die drei ersten Evangelien»), впрочем, его новозаветные комментарии не пользовались большой популярностью у читателей.

в целом, а также в отдельных высказываниях, – это не просто этика позднего иудаизма, но иудаизма утонченного, гуманизированного, радикализированного, упрощенного и сконцентрированного, который находит свое воплощение в исповедании Иисуса¹⁹. Мы могли бы продолжать цепочку этих замысловатых прилагательных, но это не приближит нас к сути дела в отношении Нагорной проповеди. Дело в том, что Иисус не был учителем Закона или проповедником Премудрости, которых можно найти среди Его современников. Его Весть разрывает тесные рамки позднего иудаизма.

Перейдем теперь ко второму ответу на вопрос о значении Нагорной проповеди. Это ответ, который дала лютеранская ортодоксия: *теория недостижимого идеала*²⁰. Она не только сыграла большую роль в прошлых столетиях; даже сегодня у нее есть многочисленные сторонники. С этой концепцией значения Нагорной проповеди мы выходим из области той поверхностной теории, которую мы обсуждали сначала, и погружаемся в более глубокие сферы. Эта вторая концепция гласит: «Если мы вчитаемся в Нагорную проповедь как следует, мы неизбежно

¹⁹ Windisch H. L. Der Sinn der Bergpredigt: ein Beitrag zum Problem der richtigen Exegese. Leipzig: Hinrichs, 1937. S. 51.

²⁰ Действительно, учение о неспособности человека исполнять волю Божию – один из краеугольных камней лютеранства. Мартин Лютер в своем «Большом катехизисе» пишет: «Всякая человеческая святость есть мерзость и грязь, к тому же ничего иного, кроме гнева и проклятия, не заслуживающая» [3, с. 53]. Совершенное безумие – полагает Лютер – надеяться на свои добрые дела в деле спасения или думать, что ты способен исполнить заповеди Божии. Человек не способен исполнить не только евангельские, но даже ветхозаветные заповеди, и само учение заповедей «ещё не делает никого христианином, ибо над нами всё ещё пребывает гнев и немилость Божия, потому что мы не можем исполнить то, чего от нас требует Бог» [там же, с. 93]. В 1997 г., формулируя в диалоге с Римско-католической Церковью свое учение об оправдании, лютеране официально высказались следующим образом: «В соответствии с лютеранской точкой зрения человек неспособен содействовать своему избавлению, так как он, как грешник, активно противится Богу и Его спасительному действию» [20, с. 9]. Патр. Сергей (Страгородский), подробно исследовавший сотериологию западных христиан, справедливо замечал, что убеждение протестантов в несостоятельности человеческого доброделания верно лишь в том, что не позволяет человеку признать свои добрые дела «заслугами перед Богом», как это делают католики. Но позиция протестантов опасна своим следствием – пассивностью человека к добру, которое оказывается в их изложении излишним: «Необходимость доброделания остается необоснованной, поскольку побуждения к нему положены не в спасении, а вне его: в чувстве долга, благодарности Богу и т.п.» [19, с. 37].

придем в отчаяние. Иисус требует, чтобы мы освободились от гнева; даже недружественное слово считается убийством. Иисус требует такого целомудрия, что исключается даже нечистый взгляд. Иисус требует абсолютной правдивости и необходимости любить наших врагов. Кто живет так? Кто может так жить? Кто может выполнить эти требования? Это отправная точка для теории недостижимого идеала. В ней говорится: «Было бы большой ошибкой считать, что Нагорная проповедь может быть исполнена; эти заповеди Иисуса неисполнимы, и Иисус знает об этом». Зачем же тогда Он этому учит? Ответ концепции невозможного идеала следующий: чтобы лучше понять эти требования, нужно прочесть их, держа в уме сказанное ап. Павлом в отношении Закона. Закон – говорит Павел – был дан не потому, что он мог даровать человеку жизнь. Спасает не Закон, но вера. Закон лишь пробуждает сознание греха²¹; Закон провоцирует преступление²². Закон есть «praeparatio evangelica» (евангельское приуготовление), которое выражается в том, что Закон раскрывает человеку его бессилие; приводя его в отчаяние, он открывает глаза на чудо Божиего милосердия. Точно так же и с Нагорной проповедью, именно это являлось намерением Иисуса. Он хотел довести своих слушателей до сознания, что они не могут своими силами выполнить заповеди Божии. Он намеревается привести людей, через осознание своего падения, к разочарованию в себе. Его требования направлены не на что иное, как только на то, чтобы разрушить нашу самонадеянность. Нагорная проповедь, согласно этой второй теории, является «Моисействующим Моисеем», если сказать словами Лютера; это учетверенный Моисей, это Моисей, помноженный на бесконечность. Если первая концепция видит в Нагорной проповеди усовершенствованный Закон, то вторая обнаруживает в ней педагогический Закон, Закон, целью которого является приготовление людей ко спасению.

Опять же, на мой взгляд, мы должны сказать решительно, что и здесь присутствует доля правды. С одной стороны, здесь подчеркивается, что требования Иисуса должны восприниматься всерьез, к ним нельзя

²¹ «Я не иначе узнал грех, как посредством закона. Ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: не пожелай» (Рим 7:7).

²² «Я жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер; и таким образом заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти, потому что грех, взяв повод от заповеди, обольстил меня и умертвил ею» (Рим 7:10–11).

относиться легкомысленно; и, с другой стороны, наше духовное оскудение также следует воспринимать всерьез. Но что говорит нам сам текст Нагорной проповеди? Где в Нагорной проповеди можно найти хотя бы намек на то, что стало бы основанием для такой интерпретации? Конечно, есть некоторые высказывания, которые, похоже, несут печать невозможности исполнения, например, Мф. 5:29-30: «Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя... если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя». Но нельзя строить теорию на подобных высказываниях, поскольку это всего лишь парадоксальная гипербола, которых можно много найти среди восточных изречений. Такие афоризмы, как например, [высказывание] о сучке и бревне (Мф. 7:4-5), являются просто парадоксальным образительным языком. Наличие такого языка не оправдывает вывода о том, что Иисус сознательно формулировал недостижимый идеал.

Нигде в Нагорной проповеди мы не найдем ясного утверждения, которое позволило бы нам думать именно таким образом и на котором можно было бы построить такую теорию. Нигде там не найти размышлений о неспособности людей исполнять волю Божию (это есть только у ап. Павла), скорее можно обнаружить тот удивительный факт, что Иисус ожидал от Своих учеников исполнения того, что Он повелел им. Он везде обращается именно к воле людей. Заключение Нагорной проповеди особенно ясно демонстрирует это: четыре группы образов: узкие и широкие врата, доброе и худое дерево, люди, стоящие перед Престолом Божиим на Страшном Суде, и строительство дома на скале и песке (Мф. 7:13-27). Когда волны из последней притчи напирают на скалу, тогда только тот человек будет твердо стоять, кто «слышит эти слова Мои и исполняет их», и только он. Указания Нагорной проповеди распространяются на всех учеников Иисуса. Они направляются к узким вратам, к царствованию Бога. Поэтому мы должны отвергнуть и теорию недостижимого идеала. Вот вам классический пример того, что происходит, если вы толкуете Иисуса в свете Павла вместо того, чтобы толковать Павла в свете Иисуса. Это – трактовка Нагорной проповеди на основании учения Павла, проще говоря, это – всего лишь трактовка.

Наконец, есть третье понимание Нагорной проповеди, которое заслуживает упоминания, это восприятие Проповеди как *этики ожидания Конца*. Данная интерпретация была впервые разработана в

конце прошлого века Иоганном Вайсом²³ в его сочинении «Die Predigt vom Reiche Gottes» (1892)²⁴, ее также можно найти в работах Альберта Швейцера²⁵. Оба автора писали в период веры в прогресс, в эпоху культурного протестантизма²⁶, когда проповедь Иисуса рассматривалась как культурно-этическая. На этом фоне они разработали эсхатологическую интерпретацию Евангелия. Они утверждали, что Иисус проповедует не долгосрочную культурную этику, скорее наоборот, Его требования продиктованы исключительной серьезностью момента. Последний час уже близок. Пришло время принимать решение. Бог дал человеку последнюю возможность для раскаяния и принятия решения до того, как волны Потопа вновь положат конец истории, прежде чем

²³ *Иоганн Вайс* (нем. Johannes Weiss, 1863–1914) – либеральный немецкий богослов и библеист. Получил разностороннее образование, преподавал в университетах Геттингена, Марбурга и Гейдельберга. Специализировался в области критики Нового Завета. Именно он дал название гипотетическому тексту с изречениями Иисуса, которым якобы пользовались апостолы при составлении Евангелий – «Q» (вероятно, от нем. Quelle – источник). Отстаивал историчность личности Иисуса Христа, но полагал, что представления верующих о Христе следует принципиально отличать от «исторического Иисуса». Первым предложил рассматривать учение Иисуса Христа как учение по своей природе эсхатологическое, появившееся в результате напряженного ожидания близкого конца света. По мнению Вайса, учение Иисуса было дополнено и подверглось значительной переработке в период ранней Церкви, после того как конец света так и не наступил [см. 11, с. 177–178].

²⁴ *Weiss Johannes*. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892 («Проповедь Иисуса о Царстве Божиим»).

²⁵ *Альберт Швейцер* (нем. Albert Schweitzer, 1875–1965) — протестантский либеральный богослов и философ, культуролог и музыкант, врач и гуманист. Образование получал в Страсбургском университете, где одновременно изучал философию, богословие и теорию музыки. Остался преподавать там же на богословском факультете. С лекциями по философии культуры и богословию посетил крупнейшие университеты Европы, давая при этом органные концерты. Вторую половину жизни Альберт Швейцер посвятил медицине. В библеистике он стал известен разработкой концепции «исторического Иисуса» с позиции психологии. Анализируя психические особенности личности Иисуса Христа, он категорически отрицал Его Божественное достоинство. Объяснял поведение Иисуса своеобразием Его душевной организации, выразившейся в обостренном чувстве приближающегося конца света. Апостолы, по мнению Швейцера, исказили образ «исторического Иисуса», идеализировав Его личность [см. 16, с. 409–415].

²⁶ «Культурный протестантизм» – культурологический и религиозный термин, означающий современное расцерковленное западное христианство, представители которого якобы усваивают христианские идеи и ценности уже не посредством участия в жизни Церкви, а лишь по факту приобщенности к контексту христианской культуры [см. 18, с. 29–36].

суд над Содомой и Гоморрой будет повторен. И именно Нагорная проповедь является источником этого нового и радикально эсхатологического взгляда на учение Иисуса. Ибо Проповедь содержит, согласно принципам «осуществленной эсхатологии»²⁷, необычные законы, законы, применимые только к периоду кризиса. Такое своего рода «военное положение», объявленное на последней решающей фазе всеобщей войны. Проповедь была обращена к людям, которые знали, что они стоят под опасно наклонившейся стеной, которая в любой момент может рухнуть; к людям, оказавшимся в положении умирающего человека, который знает, что у него осталось слишком мало времени. Это означает следующее: слова Нагорной проповеди являются призывом к предельному напряжению духовных сил перед лицом катастрофы; это последний призыв к покаянию перед Концом. Ситуация настолько критическая, что Иисус требует от Своих учеников, чтобы они сжигали все мосты за собой, они не должны иметь никаких связей с миром. Пусть мертвые хоронят своих мертвецов! В этой катастрофической ситуации имущество не имеет никакой ценности; оно должно быть отвергнуто, чтобы не связывать учеников Иисуса. Даже закон справедливого возмездия не играет никакой роли в этот последний час (Мф. 5:38 и далее). В этот час Иисус требует беспрецедентного соблюдения любви даже к своим врагам. Все эти героические призывы применимы только для короткого периода перед Концом, когда должны быть принесены неслыханные жертвы. Одним словом, Нагорная проповедь предлагает *этику ожидания Конца*.

В очередной раз следует сказать, что здесь также есть доля правды, и эта доля, на самом деле, имеет решающее значение²⁸. Тут мы действительно приблизились к сути дела, поскольку все учение Иисуса,

²⁷ «Осуществленная эсхатология» – общепризнанная в современной библеистике теория, согласно которой вхождение Бога в человеческую историю есть уже начало осуществления Царства Божия и суда над миром (см. Ин 12:31). Эсхатологическая эра уже началась с приходом в мир Спасителя, эта эра будет длиться до второго пришествия Христа. Впервые эту теорию сформулировал английский богослов и библеист Чарльз Додд (1884–1973). По его мнению, исследуя евангельский текст, мы оказываемся «перед лицом двух аспектов в учении Иисусовом, один из которых рассматривает долгое существование человека в условиях истории, а другой предполагает скорое окончание этих условий. Радикальный критицизм волен исключить тот или иной аспект, но оба они глубоко укоренены в древнейшей известной нам форме традиции» [цит. по: 15, с. 320; см. также: 13, с. 356–358; 17, с. 549–551].

по существу, устремлено к неминуемому Концу. Это не сказано прямо, но чувствуется за каждым словом, которое Он говорит, в том числе в словах Нагорной проповеди. То, что Он принес нам именно *последнее* слово Божие, не вызывает сомнений. И отношение к этому последнему Божию слову становится причиной жизни или смерти. Ад, о котором говорит Иисус (Мф. 5:22, 29 и сл.) – это не то, что будет в далеком будущем, это угроза, которая непосредственно касается Его слушателей. Эсхатологическая динамика чувствуется в каждом слове Иисуса, и совершенно невозможно объяснить или представить это как нечто безобидное. Бог дает нам последнюю отсрочку; только благодаря состраданию со стороны Бога смоковнице позволено стоять еще один год (Лк. 13:6–9). Сегодня мы можем понять это лучше, чем шестьдесят лет назад²⁹.

Но и к этой концепции у нас есть вопросы. Напряжение, достигающее максимального предела – это как раз то, чего мы не находим в Нагорной проповеди. Здесь нет предсмертного нравственного порыва, нет надрывного звучания голоса из мира, находящегося на краю гибели. Ошибочность такого понимания можно видеть из высказывания Иоганна Вайса относительно требований отказаться от мщения и возлюбить своих врагов, что, по его мнению, является двумя классическими примерами особого нравственного закона последнего времени. Он говорит: «Для такой любви обычных человеческих способностей недостаточно. Для этого нужен особый импульс, увеличение и приращение духовных сил, которые обещаны ученикам в период трудностей и испытаний»³⁰. Но ни о каком «особом импульсе», ни о каком «приращении духовных сил» не говорится в тексте Проповеди. Иисус не вос-

²⁸ И. Иеремиас, несомненно, сам находился под определенным влиянием именно этой концепции. В своей монографии «Богословие Нового Завета» он пишет: «Иисус возвещал не только о наступлении эры спасения, но и о катастрофе, предшествующей ее полному раскрытию. Радостная весть объявляется во время последней отсрочки этого бедствия» [7, с. 144]. Красноречиво названа и соответствующая глава монографии: «Отсрочка», а также центральный раздел этой главы: «Перед лицом катастрофы».

²⁹ Автор намекает на минувшие 1-ю и 2-ю мировые войны, испытание атомного оружия и гонку вооружений, которая ужасала современников И. Иеремиаса, напомним, что эти слова впервые были произнесены в 1959 г.

³⁰ Weiss Johannes. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1900 (2 Aufla-ge). S. 150.

торженный фанатик, Его нравственное учение не является выражением тревоги перед лицом надвигающейся катастрофы. Доминирующим для Иисуса является нечто совершенно иное – знание об открывшейся возможности спасения. И это совершенно не похоже ни на фарисейскую, ни на апокалиптическую этику. В учении Иисуса главный акцент делается не на человеческом усилии, а на том факте, что спасение Бога уже здесь. Иисус совершенно определенно не провозглашал исключительных нравственных норм для короткого периода последних времен; Его слова имеют силу не только в преддверии конца, но и после него (Мк. 13:31).

Три попытки решения, которые мы обсудили, при всех огромных различиях между ними, тем не менее имеют одну общую черту: все они рассматривают Нагорную проповедь как Закон. И в конечном итоге совершенно неважно, какое мы дадим ему определение: будет оно ближе к концепции усовершенствованного Закона, или мы представим его как педагогическое наставление в деле спасения, или же как учение последнего времени. Каждое законническое понимание Проповеди переводит Иисуса в контекст позднего иудаизма. Первая концепция делает Его учителем Закона; вторая – проповедником покаяния; третья – пророком последнего времени. Но разве был Он кем-нибудь из них?

(Продолжение следует)

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Апресян Р. Г.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М.: ИФРАН, 1995.
2. *Библейский Курс. Вып. 8.* Евангелие от Матфея. Ч. III: Первая книга. Новосибирск: Католический центр духовного развития «Иниго», 2001.
3. *Большой катехизис д-ра Мартина Лютера.* Финляндия. Lahti: Издательство Финляндской Церкви Лютеранского Исповедания, 2012.
4. *Вавилонский Талмуд. Антология Агады /* Под ред. А. Штайнзальца и С. С. Аверинцева. Т. 1. М.: Институт изучения иудаизма в СНГ, 2001.
5. *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 1. СПб., 1905.
6. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* ИЕРЕМИАС // Православная энциклопедия. Т. XXI. М., 2009.
7. *Иеремияс И.* Богословие Нового Завета. Часть первая. Провозвестие Иисуса. М.: «Восточная литература» РАН, 1999.

8. *Илларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга II. Нагорная проповедь. М., 2016.
9. *Лявданский А. К.* Велльгаузен // Православная энциклопедия. Т. VII. М., 2004.
10. *Марк Туллий Цицерон.* Речи. Т. II. Годы 62–43 до н.э. М.: Издательство Академии наук, 1962.
11. *Мень А., прот.* ВАЙСС // Библиологический словарь. Т. 1. М., 2002.
12. *Мень А., прот.* ВЕЛЛЬХАУЗЕН // Библиологический словарь. Т. 1. М., 2002.
13. *Мень А., прот.* ДОДД // Библиологический словарь. Т. 1. М., 2002.
14. *Мень А., прот.* ИЕРЕМИАС // Библиологический словарь. Т. 1. М., 2002.
15. *Мень А., прот.* ОСУЩЕСТВЛЕННАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ // Библиологический словарь. Т. 2. М., 2002.
16. *Мень А., прот.* ШВЕЙЦЕР // Библиологический словарь. Т. 3. М., 2002.
17. *Неклюдов К. В.* Додд // Православная энциклопедия. Т. XV. М., 2007.
18. *Рудаков М. В.* О новых акцентах в изучении протестантизма и культуры протестантских стран // Вестник славянских культур. 2012. № 3 (XXV).
19. *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. М., 1991 (репринт 1898).
20. Совместное заявление по вопросу учения об оправдании 1997 г. Окончательное предложение. Лютеранская Всемирная Федерация, Папский Совет по поддержке объединения христиан, 1999.
21. *Стотт Джон Р. У.* Нагорная проповедь: христианская контркультура. СПб.: Мирт, 2015.
22. *Чернявский А.* Результаты научных исследований новозаветных текстов и их богословская интерпретация // *Иеремиас И.* Богословие Нового Завета. Часть первая. Провозвестие Иисуса. М.: «Восточная ли-тература» РАН, 1999.
23. *Jeremias Jörg.* JEREMIAS, Joachim // Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band III. Herzberg: Traugott Bautz, 1992. Spalten 51–53.
24. *Wesseling K.-G.* WINDISCH, Hans // Biographisch-Bibliographisches Kir-chenlexikon. Band XIII. Herzberg: Traugott Bautz, 1998. Spalten 1375–1381.

Волкова А. Г.,

кандидат филологических наук
Проректор по научно-богословской работе
Калужской духовной семинарии
e-mail: volk8585@bk.ru

Карпенко Т. А.,

студент 2 курса бакалавриата
Калужской духовной семинарии

Volkova A. G.,

candidate of philology
Vice-rector for scientific and theological work
Kaluga theological Seminary
e-mail: volk8585@bk.ru

Karpenko, T. A.,

2nd year undergraduate student
Kaluga theological Seminary

РЕЛИГИОЗНАЯ ЛИРИКА А. С. ПУШКИНА

(ОПЫТ АНАЛИЗА СТИХОТВОРЕНИЯ «ПРОРОК»)

(ДОКЛАД В РАМКАХ ОЧНОГО ЭТАПА МЕЖВУЗОВСКОГО КОНКУРСА СТУДЕНЧЕСКИХ НАУЧНЫХ РАБОТ 20 ДЕКАБРЯ 2018 Г.)

THE RELIGIOUS POETRY BY ALEXANDER PUSHKIN

(AN APPROACH TO ANALYSIS OF THE POEM «PROPHET»)

(REPORT FROM THE FULL-TIME STAGE OF THE
INTERUNIVERSITY COMPETITION OF STUDENTS' SCIENTIFIC
WORKS ON DECEMBER 20, 2018)

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению одного из знаковых текстов А.С. Пушкина, — стихотворению «Пророк». В ходе анализа показывается, что это стихотворение является одним из этапов духовного пути поэта, — этапом, приведшим в том числе к осмыслению евангельских событий и написанию Каменноостровского цикла.

Abstract. The article includes the analysis of one of the most famous poems written by Alexander S. Pushkin – the poem «Prophet». The main point is that this poem is one step in poet's spiritual growth and the step that leads to Pushkin's thoughts about the New Testament.

Ключевые слова: религиозная лирика, Пушкин, пророк, Ветхий Завет, духовный путь.

Key words: religious poetry, Pushkin, prophet, the Old Testament, a spiritual way.

Говорить о таком великом поэте, как А. С. Пушкин, непросто, потому что существует огромное количество исследований по его биографии, творчеству, как поэтическому, так и прозаическому. Однако предметом данной статьи будет религиозная составляющая поэзии А. С. Пушкина на примере его стихотворения «Пророк».

Одним из основополагающих исследований, на которые опирается данная статья, является труд Б. А. Васильева «Духовный путь Пушкина» [2], в котором поэзия Пушкина рассматривается в контексте духовного становления поэта, его духовного восхождения — начиная с юношеского отрицания Бога через обращение к мусульманской священной книге к евангельскому тексту и литургической традиции Православной Церкви. Также важным исследованием представляется работа М. М. Дунаева, посвященная взаимосвязям христианства и русской литературы [3].

Актуальность данной темы обусловлена не объектом рассмотрения, так как лирика А. С. Пушкина была исследована в различных аспектах. Актуальность и интерес изучения религиозной составляющей поэзии А. С. Пушкина заключается в возможности проследить духовное становление личности, причем личности гениальной. Кроме того, иссле-

дование по данной теме может быть продолжено как исследование русской религиозной лирики в целом: ее поэтики, ее метафор, а также смысловых особенностей. Материалы такого исследования имеют и практическое применение: они могут быть использованы в качестве проповеднического материала, на занятиях в воскресных школах, а также в духовных беседах.

Поэт написал своего «Пророка» после одного из посещений Святогорского монастыря. В воспоминаниях А. О. Смирновой приводится эпизод, записанный со слов самого поэта, о том, как Пушкин, оказавшись в монашеской келье, увидел на столе Библию, открытую на 6-й главе Книги пророка Исаии. «Я прочел отрывок, который перефразировал в «Пророке». Он меня внезапно поразил, он меня преследовал несколько дней, и раз ночью я встал и написал стихотворение» [4, с. 128]. Стихотворение «Пророк» позже назовут лучшим из тех, что были написаны поэтом прежде. Литературоведы станут разделять его творческое наследие на два этапа и начнут отсчитывать период «зрелого творчества» гения русской словесности.

Приведем хрестоматийный текст полностью [1, с. 116]:

Духовной жаждою томим,
В пустыне мрачной я влачился, —
И шестикрылый серафим
На перепутье мне явился.
Перстами легкими как сон
Моих зениц коснулся он.
Отверзлись вещи зеницы,
Как у испуганной орлицы.
Моих ушей коснулся он, —
И их наполнил шум и звон:
И внял я неба содроганье,
И горний ангелов полет,
И гад морских подводный ход,
И дольней лозы прозябанье.
И он к устам моим приник,
И вырвал грешный мой язык,
И празднословный и лукавый,
И жало мудрыя змеи
В уста замершие мои

Вложил десницею кровавой.
И он мне грудь рассек мечом,
И сердце трепетное вынул,
И уголь, пылающий огнем,
Во грудь отверстую водвинул.
Как труп в пустыне я лежал,
И бога глас ко мне воззвал:
«Восстань, пророк, и виждь, и внемли,
Исполнись волею моей,
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей».

Пушкин дает в «Пророке» свою интерпретацию библейского сюжета. Его лирический герой не чувствует себя оскверненным беззаконием общества, но он равнодушен к происходящему вокруг, он «духовной жаждою томим». Именно к такому человеку является посланник Бога. Интересно, что в первоначальной редакции 1826 г. первая строка стихотворения звучала как «Духовной скорбию томим» [2, с. 104, 108]. Однако позже, в 1828 г., перед публикацией стихотворения в «Московском вестнике» А. С. Пушкин меняет «скорбь» на «жажду», то есть расширяет понятие: слово «скорбь» имеет отрицательное значение, в то время как «жажда» лучше отражает духовные стремления человека. Кроме того, «жажда» отсылает нас к евангельскому тексту: «Всякий пьющий воду сию возжаждет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную» (Ин. 4:13–14).

Все образы здесь истинно пушкинские, несмотря на библейский сюжет. Они знакомы нам по другим его произведениям (например, в «Подражаниях Корану» мы встречаем тот же образ одинокого путника). Явление «шестикрылого серафима» в «Пророке» помогает поэту обрести дар прозрения, научиться видеть и слышать то, что недоступно зрению и слуху обыкновенных людей, постичь великие тайны бытия. Отныне для него нет тайн ни на земле, ни под водой. Это возвышает его над людьми, но вместе с тем и накладывает огромную ответственность. В минуты творческого вдохновения поэт обретает нечеловеческую обостренность видения мира, он отрешается от своего обычного состояния и может постичь то, что недоступно обыкновенным людям.

Действия Серафима становятся все более жестокими, но дар, полученный героем, приобретает все большую ценность. Наконец настает момент наивысшего духовного подъема: через ряд мучительных превращений происходит обретение мудрости, истины. Взамен «грешного» языка Серафим вкладывает в уста пророка «жало мудрости змеи», а вместо сердца вдвигает «уголь, пылающий огнем».

Духовной жаждою томим,
В пустыне мрачной я влачился, —
И шестикрылый серафим
На перепутье мне явился.

Эти строки мы можем сравнить с библейским текстом в книге пророка Исаии глава 6 стих 2: «Вокруг Него стояли Серафимы; у каждого из них по шести крыл: двумя закрывал каждый лице свое, и двумя закрывал ноги свои, и двумя летал».

Далее Серафим начинает преображение лирического героя, который еще не стал пророком:

Перстами легкими как сон
Моих зениц коснулся он.
Отверзлись вещие зеницы,
Как у испуганной орлицы.
Моих ушей коснулся он, —
И их наполнил шум и звон:
И внял я неба содроганье,
И горний ангелов полет,
И гад морских подводный ход,
И дольней лозы прозябанье.

Преображение — превращение в пророка — начинается с преображения двух органов чувств — зрения и слуха: «моих зениц коснулся он», «моих ушей коснулся он». Благодаря действиям Серафима зеницы становятся «вещими», то есть герой приобретает способность прозревать будущее, видеть духовным зрением. Вторая ступень — преображение слуха — выстраивает вертикаль от неба до земли, от мира горнего к миру дольнему: трансформация слуха позволяет герою слышать и «полет ангелов», и то, что происходит под водой («гад морских подводный ход»), и прорастание деревьев («дольней лозы прозябанье»). Последнее напоминает русскую поговорку «слышно (ему), как трава растет», которая говорит об особенной чуткости ко всему живому, к прозрению тайн окружающего мира.

Однако далее та трансформация, которую производит Серафим с лирическим героем, становится еще более кровавой:

И он к устам моим приник,
 И вырвал грешный мой язык,
 И празднословный и лукавый,
 И жало мудрыя змеи
 В уста замершие мои
 Вложил десницею кровавой.
 И он мне грудь рассек мечом,
 И сердце трепетное вынул,
 И уголь, пылающий огнем,
 Во грудь отверстую водвинул.

Здесь заметна схожесть с шестым и седьмым стихами той же главы у пророка Исаии: «Тогда прилетел ко мне один из Серафимов, и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника, и коснулся уст моих и сказал: вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен». Однако в тексте А. С. Пушкина ветхозаветный текст приобретает конкретику, и появляются «жесткие» детали: «вырвал грешный мой язык», «вложил десницею кровавой», «грудь рассек мечом», «во грудь отверстую». Таким образом, в пушкинском тексте происходит своеобразная контаминация (наложение, соединение) образов: если в ветхозаветном тексте пылающий уголь вкладывается в уста пророка, то есть становится как бы языком пророка, то в тексте поэтическом языком пророка становится « жало змеи», однако не имеющее негативного оттенка («мудрыя»), а сердцем — «уголь, пылающий огнем».

Но, как мы видим далее, всех упомянутых «операций» недостаточно для того, чтобы лирический герой стал пророком — он все еще «лежит как труп»:

Как труп в пустыне я лежал,
 И Бога глас ко мне воззвал:
 «Восстань, пророк, и виждь, и внемли,
 Исполнись волею Моей,
 И, обходя моря и земли,
 Глаголом жги сердца людей».

В девятом стихе все той же главы в книге пророка Исаии Господь велит пророку идти и проповедовать: «И сказал Он (Господь): пойдя

и скажи этому народу...». В стихотворении Пушкина окончательное перерождение происходит только после того, как Господь призывает пророка на служение («и Бога глас ко мне воззвал»). Также интересно, что Господь велит пушкинскому пророку: «...обходя моря и земли, глаголом жги сердца людей». Таким образом, служение пророка — это служение словесное, он именно и только словом может исполнять свое предназначение.

О том, что основной особенностью лексики стихотворения является употребление церковнославянизмов, уже было много написано. «Пророк» изобилует такой лексикой, однако в контексте последней строки уместно рассмотрение слова «глагол». Этот церковнославянизм, который в современном русском языке употребляется для названия части речи, в славянском обозначает не только «слово». Его значение глубже, особенно если вспомнить, что «глагол» является точным переводом греческого слова *λογος*, обозначающего не только «слово», но и «дело». То есть тот «глагол», которым пророк будет «жечь сердца людей», — это деятельное слово, слово-действие. При этом словосочетание «жечь сердца людей» также напоминает нам о том, что произошло с самим пушкинским пророком еще до его призвания на служение («утль, пылающий огнем, во грудь отверстую водвинул»). Получается, что пророк призван изменять сердца и умы людей, причем иногда в прямом смысле переворачивать души людей (вспомним, что слово «покаяние» на греческом звучит дословно как перемена ума). Поэтому невозможно с точностью утверждать, что пророк Пушкина — это именно поэт или что он только пророк: в его служении объединяются два служения — пророческое и поэтическое.

Пророка Исаию, у которого особенно много пророчеств о Богочеловеке Иисусе Христе, называют ветхозаветным евангелистом, поэтому обращение именно к его тексту для А. С. Пушкина являлось шагом к евангельскому тексту и к христианскому миропониманию. Мир «Пророка» еще очень осязаемый, в нем много именно физических действий, операций, которые производятся с человеческим телом, для того, чтобы оно стало более восприимчивым к Божественным истинам (вспомним то, что делает ангел с лирическим героем). Однако стихотворение А. С. Пушкина «Пророк» вписывается в его особый духовный путь: от «Подражаний Корану», где Пушкин осмыслил коранические суры, через Ветхий Завет и его «Пророка» А. С. Пушкин идет к пережива-

нию событий Евангелия, а именно — Страстной седмицы в Каменноостровском цикле.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Пушкин А. С.* Собрание сочинений в 10 тт. М.: Издательство Академии наук СССР, 1963. Т. 2. Текст стихотворения цитируется по данному изданию.
2. *Васильев Б. А.* Духовный путь Пушкина. М.: Sam&Sam, 1994.
3. *Дунаев М. М.* Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература в XVII—XX вв. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003.
4. *Смирнова-Россет А. О.* Воспоминания о Жуковском и Пушкине. М.: Наука, 1989.

Раздел III. ИСТОРИЯ

УДК 235.3

Иеромонах Иосиф (Королев),
преподаватель Калужской духовной семинарии
сотрудник Кабинета патристических исследований
при Калужской духовной семинарии
e-mail: i.iosif1@yandex.ru

Hieromonk Joseph (Korolev),
teacher of Kaluga theological Seminary,
member of the Cabinet of patristic research
at the Kaluga theological Seminary
e-mail: i.iosif1@yandex.ru

РОДОСЛОВИЕ ПРЕПОДОБНОГО ПАФНУТИЯ БОРОВСКОГО: ПОПЫТКА ИССЛЕДОВАНИЯ

GENEALOGY OF VENERABLE PAPHNUTIUS OF BOROVSK: ATTEMPT TO RESEARCH

Аннотация. Родословная преподобного Пафнутия недостаточно изучена. Хорошо известно, что предки Парфения (имя святого в Крещении) происходили из татарского рода и обладали властью на территории покоренного Русского государства. Однако это не помешало Парфению стать благочестивым христианином и одним из величайших святых Русской земли. В связи с этим изучение генеалогии боровского святого представляет особый интерес. Работы современных ученых, касающиеся темы генеалогии преподобного Пафнутия, лишь кратко освещают данный вопрос и носят разрозненный характер. В данной статье предпринята попытка систематизировать имеющийся исторический материал, касающийся предков боровского подвижника, а также, привлекая новые источники, составить его родословное древо.

Annotation. Genealogy of Venerable Paphnutius is not studied enough. It is well known that Parthenius's ancestry sprang from Tatar generation and had a power to reign on the territory of conquered Russian State. (At Baptism he was named Parthenius.) However, this did not hinder him from becoming a devout Christian and one of the greatest Russian Saints. Thereby, the studying of St. Paphnutius's genealogy has become an object of interest. The works of modern scientists about genealogy of Venerable Paphnutius elucidate this theme quite briefly. This article aims to systematize the existing historical materials concerning Saint Paphnutius's ancestors and to make up his family tree using new sources.

Ключевые слова: Преподобный Пафнутий Боровский, генеалогия, баскак.

Key words: Paphnutius of Borovsk, genealogy, Baskak («tax-collector»).

Изучение родословной преподобного Пафнутия представляет особый интерес. Боровский подвижник происходил из татарского рода, что не помешало ему стать благочестивым христианином и одним из величайших святых Русской земли. До недавнего времени сведения о родословной святого Пафнутия ограничивались лишь его Житием, написанным в начале XVI в. святителем Вассианом (Саниным). В XX веке некоторые ученые только высказывали предположения о предках и родственных связях Преподобного. Анализ существующих источников, а также привлечение дополнительных сведений позволили более детально рассмотреть генеалогию святого.

Святитель Вассиан в начале своего повествования прежде всего сообщает о корнях Преподобного — его «агарянском³¹ происхождении»: «отец Пафнотие от колена агаряньска влекийся родом», его дед был баскаком — представителем хана Золотой Орды на завоеванной земле. Автор Жития передает историю нашествия на Русскую землю хана Батыея и сообщает о связи этого трагического для Руси события

³¹ Агаряне – название татар в русских летописях конца XIV–XV вв. [11, с. 96].

с историей семьи святого Пафнутия: «Внегда Богу попущащу за грехи наша, тех началник безбожный царь Батый, и прииде в ярости гнева Господня, пущен бысть на российский остров якоже серп егоже пророк виде, или яко меч обоюду остр, и яко пламень огня паляща, грады пожигаая и потребляя... К сим же поставляет и властеля по всем градом, от безбожных агарян, ихже баскаки нарицает половецким языком. От тех колена и рода корень имать, блаженный сей Пафнотие... Сия же вся содеяв безбожный той царь отъиде во иныя страны, и тамо убиен бысть, достоину злочестия прият мечь, окаянную свою душу зле изверже. Собравшим же ся изъоставшим благочестивым самодержцем, и паки благочестия свет просия, православным собирающимся, и множахуся по всех градах, и повелеваху православия держателе, благочестивым агаряньскаго безбожия начальников, аще не приступят ко благочестивей вере, сих повелеваху смерти предавати, от них же един бе дед блаженнаго Пафнотия изволи благочестия семена прияти и бачею божественнаго крещения породився от воды духа, Мартин наречен бысть, и тако живяше во всяком благочестии. Отец же святаго родися от сего Мартина благочестне, и во святем крещении Иван бе имя тому» [6, с. 118]. Из данного рассказа видно, что дед Преподобного под угрозой смерти принял Крещение с именем Мартин. Его сын Иван со своей супругой Фотиниею жили в христианском благочестии. Они жили в сельце Кудиново — родовом имени баскака Мартина в трех поприщах от города Боровска.

Год рождения преподобного Пафнутия вычисляется из текста «Жития», согласно которому он умер в 1477 году в возрасте 83 лет. Таким образом, временем рождения боровского подвижника следует считать 1394 год.

Рассматривая вопрос о предках святого Пафнутия, необходимо, прежде всего, выяснить роль баскаков на Руси. Никоновская летопись сообщает о появлении баскаков в русских городах: «Батый... постави наместники и властели своя по всем градом русским» [13, с. 130]. Данный текст о баскаках почти дословно был повторен автором Жития святого Пафнутия святителем Вассианом. А повествование об изгнании баскаков в Житии святого Пафнутия имеет сходство с записью той же Никоновской летописи за 1262 год: «Того же лета (6770) совет бысть на татарове по всем градом Руским, ихже посажа властелей царь Батый по всем градом Руским, и по убиении Батыеве сын его Сартак и по сем

инии. Князи же Руссии согласившеся межю собою и изнаша татар из градов своих... И тако князи Руссии изгнаша татар, а иных избиша, а инии от них крестишася во имя Отца и Сына, и Святаго Духа» [13, с. 143].

Нужно сказать, что в обязанности баскака входил не только сбор дани с покоренного народа, но и функция представителя хана Золотой Орды на Русской земле. Как свидетельствуют ярлыки ханов Золотой Орды, баскаки назначались из представителей высшей монгольской и кыпчакской аристократии и считались по своему административному положению выше князей и полководцев [2]. Таким образом, баскак Мартин занимал высокое положение в структуре управления покоренного Русского государства, а его потомки, как и многие другие выходцы из тюркских народов, получили право принадлежности к дворянскому сословию.

В связи с этим для исследования родословной преподобного Пафнутия необходимо привлечь в качестве источников родословные книги российского дворянства. Анализируя «Общий гербовник дворянских родов Всероссийской империи», включающий в себя более 3000 дворянских гербов, можно обнаружить в нем и имя святого Пафнутия Боровского. В описании фамилии Баскаковых сказано, что представители данного рода были потомками «Мирагана Баскака, в Крещении Мартына, внук которого, Парфений, принял иночество с именем Пафнутия» [15, л. 25]. Таким образом, данный источник сообщает имя деда святого Пафнутия до принятия им Крещения — Мираган — и называет его основателем рода Баскаковых.

«Родословная книга Князей и Дворян российских и выезжих» («Бархатная книга»), составленная в 1687 г., также сообщает имя предка рода Баскаковых: «Баскаковы. Выезжие из татар; предок их назывался Амрагам Баскак» [16, с. 284].

Об этой же фамилии Баскаковых сообщается Ельчаниновым в «Материалах для генеалогии ярославского дворянства». Здесь основатель рода указывается как «Мираган Баскаков, в крещении Мартын, прозвище Захарий» [4, с. 65].

Из противоречивых сведений двух последних приведенных источников возникают вопросы: какое имя носил дед святого Пафнутия в Крещении — Мартин или Захария? Кем он приходился святому Пафнутию — дедом или более ранним родственником? К сожалению, на

данные вопросы нельзя ответить вполне уверенно, однако возможно сделать весьма вероятные предположения.

Отвечая на первый вопрос, следует привести мнение ученого-тюрколога Н. А. Баскакова, который доказывает, что в данных текстах говорится об одном и том же человеке — предке преподобного Пафнутия золотоордынском баскаке Амырхане (тюрк., монг. имя собств. муж. Амыг+хан; амыг — мир, покой, отдых; мирный, благополучный) [1, с. 19]. В русской адаптации это имя звучало также и как Амраган, Амрагат, Мираган [1, с. 23].

По другой версии, высказанной А. Х. Халиковым, прозвище Амраган (Амрагат), скорее всего, является искажённым от Амир Гата или Амир Гатаулла — арабо-мусульманское «правитель милостью Божьей». Халиков считает, что, скорее всего, это был один из болгарских видных феодалов, бежавших на Русь от монгольского нашествия [20, с. 89]. Однако с этим мнением сложно согласиться, так как в Житии ясно сказано о татарском происхождении Преподобного, а в приводимых ниже летописных источниках говорится, что его предок руководил боевым отрядом татар.

Ответ на вопрос о родственных связях святого Пафнутия с Амраганом также представляет определенные сложности. Прежде всего, нужно сказать, что он не приходился дедом Преподобному, как об этом сообщает родословная Ельчанинова, так как Житие и другие источники ясно говорят, что дедом его являлся Мартин. Следовательно, Амраган приходился ему более дальним предком.

Следует также заметить, что при анализе данных Жития о Крещении деда преподобного Пафнутия, которое, как сказано, совершилось после смерти Батые в 1255 г., можно легко увидеть хронологическое несоответствие между временем правления Батые и жизни Мартина, который жил в XIV веке, то есть на сто лет позже.

Представление о времени жизни Мартина можно получить из следующих фактов. Согласно рассказу инока Досифея (Топоркова), игумен Пафнутий рассказывал своим ученикам о нашествии на Русь Батые. Эти сведения он слышал сам от своего деда Мартина и от других баскаков: «Сиа исповеда учеником своим отец Пафнутие, слышав от тех иже постави Батыи властели по русским градом, иже баскаки нарицает тех языка речь, и от деда своего Мартина слыша, иже той бяше баскак в граде Боровьске» [3, с. 82]. Учитывая, что святой Пафнутий родился

в 1394 г., а в 1414 г. принял постриг, следует считать временем бесед отрока Парфения со своим дедом конец XIV — начало XV вв. Соответственно, время рождения Мартина не может быть ранее начала XIV в.

Приведенные выше сведения из родословных книг, по всей видимости, имеют первоисточником русские летописные своды. К такому выводу можно прийти при анализе летописей, в которых упоминается имя предка преподобного Пафнутия — Амрагана. Интересно, что именно Амраган был первым баскаком, о котором говорится в русских источниках (если не считать Кутлу Бега, энергично действовавшего в 1262 году в Ярославле).

Первое упоминание об Амрагане встречается в описании события, произошедшего в Новгороде в 1269 году. О событии сообщается сразу в двух летописях. В Новгородской летописи в записи за этот год сообщается, что великий князь Ярослав Ярославич «приде в Новгород и бяше ту баскак велик Володимерьскыи, именем Амраган» [14, с. 291]. Об этом же событии более подробно говорит и Никоновская летопись, в ней Амраган упоминается как Иаргаман (по другому списку — Иагарман). Здесь же говорится и о его зяте Айдаре: «Того же лета (6777) князь велики Ярослав Ярославич, внук Всеволож, посла к Володимерю, собирати воинства, хотя ити на Немцы, и събрася сила многа, и великий баскак Володимерский, Иаргаман и зять его Айдар со многими татары приидоша...» [13, с. 147].

Объясняя этот исторический эпизод, Н. М. Карамзин полагает, что Амраган, как «чиновник Хана, имел участие и в наших государственных советах — он одобрил намерение россиян идти к Ревелю» [8, с. 296]. На основании этого же события А. А. Семенов полагает, что одна из функций Амрагана заключалась в защите местного населения от злоупотреблений не только монголов, но даже своих собственных владетелей: «Амраган, будучи в великом княжестве Владимирском великим баскаком... являлся там полномочным представителем монгольского хана, следившим за действиями великого князя, чтобы его поступки не только не шли во вред монгольской власти, но и во вред его собственным подданным» [18, с. 143]. Кроме того, следует добавить, что вероятно, Амраган находился в составе войска Святослава в качестве ханского сторожевого пса, а может быть, и в качестве советника главнокомандующего; его присутствие означало, что этот, и, несомненно, другие зарубежные походы предпринимались с одобрения татар и фактически под их контролем [19, с. 170].

В 1272 или 1273 году Абрагат стал участником еще одного события российской истории. Летописец сообщает, что «великий баскак владимирский» вместе с зятем Айдаром имел в подчинении многочисленный татарский отряд, вместе с которым он участвовал в сражении на стороне великого князя Василия Ярославича и князя Святослава Тверского против княжившего в то время в Новгороде Дмитрия Александровича: «Лета 6781. Князь велики Василей Ярославичь, внук Всеволож, правнук Юрья Долгорукаго, с великим баскаком Володимерским Иаргаманом, и со князем Айдаром и с многыми Татари царевыми воеваша Новгородския власти, и возвратишася со многим полоном в Володимерь» [13, с. 151].

Как видно из приведенных источников, Абрагат был не просто баскаком, а «великим баскаком Владимирским», который во второй половине XIII в. был наместником ханов Золотой Орды Берке (Бургая) и Менгу-Тимура во Владимире. Город Владимир являлся стольным великокняжеским городом, а владимирский князь — великим князем. Наряду с ним, и ставленник Золотой Орды именовался «великий баскак владимирский»: ему были подвластны все баскаки — воеводы из военно-феодальной аристократии как в Северо-Восточной, так и в Юго-Западной Руси. В обязанности баскаков входили служба охраны и повиновения завоеванного населения, перепись населения, набор войска из местных жителей, устройство почтовых сообщений, собиранье податей и доставка дани в Золотую Орду [1, с. 19–20].

Важным фактором, характеризующим предка святого Пафнутия, является принятие им Крещения. В Крещении Абраган получил христианское имя Захария. Об этом говорится в родословной его потомков Зубовых (родственников Баскаковых), в которой сообщается, что «дворяне Зубовы, Римской империи графы, происходят от древней благородной фамилии Абрагата, а по Крещении названного Захарием, который в 1237 году находился в городе Владимире наместником³². Потомки его Илья и Афанасий Зубовы за оказанную храбрость от царя Михаила Федоровича жалованы были поместьями» [15, л. 25].

Об этом же сообщается и в журнале «Русская старина»: «Зубовы вели

³² В данной родословной вызывает сомнение дата нахождения Абрагана во Владимире – 1237 г., т.к. согласно летописям деятельность «великого баскака Владимирского» относится ко второй половине XIII века.

свое происхождение от одного родоначальника, как и Баскаковы, именно от татарского баскака Амрагана, во св. Крещении Захария, бывшего во второй половине XIII века наместником во Владимире» [17, с. 173].

Для разрешения хронологических противоречий в родословной преподобного Пафнутия, Н. Баскаков делает предположение о том, что Мартин был дедом святого Пафнутия, а Амраган, (Захария) — прадедом. Ученый считает, что сведения Жития о принудительном Крещении деда относятся не к Мартину, а к его отцу (прадеду св. Пафнутия) — Амрагану (Захарии), деятельность которого в качестве баскака следует отнести к 1250–1290 гг. [1, с. 24].

Таким образом, составленная Н. А. Баскаковым родословная преподобного Пафнутия Боровского выглядит следующим образом. Первым из известных предков Преподобного был Амраган (Захария), который родился не позже 1237 г., был великим владимирским баскаком в период 1254–1290 гг., то есть в период княжения владимирских великих князей, сыновей Ярослава Всеволодовича — Александра Ярославовича Невского (1252–1263), его среднего брата Ярослава Ярославовича (1264–1271) и младшего брата Василия Ярославовича (1272–1277). После 1255 г. (то есть после смерти Батыя) Амраган принял Крещение и получил имя Захария.

Вслед за Амраганом в родословной Н. Баскакова приводится, по-видимому, самый младший из сыновей Захарии (Амрагана), Мартин, который родился не позже 1290 г. Примерно в 20-х годах XIV в. он был баскаком в г. Боровске и крестился с именем Мартин, как это известно из Жития его внука прп. Пафнутия Боровского [1, с. 25].

Далее следует сын Мартына — Иван Мартынович, отец Пафнутия. Согласно родословной, опубликованной И. Н. Ельчаниновым, Иван был небогатым вотчинником в деревне Кудиново. Родился он не позже 1345 г., и у него было, по-видимому, не один, а два сына: Парфен Иванович и Иван Иванович. Парфен Иванович и стал позже иноком Пафнутием.

Второй сын Ивана Мартыновича, Иван Иванович (брат Парфения), имел также двух сыновей — Никиту Ивановича по прозвищу Баскак, от которого и произошла фамилия Баскаковых, и Якова Ивановича по прозвищу Зуб, от которого произошла фамилия Зубовых [4, с. 10].

Необходимо отметить, что в представленной родословной Баскакова всё же присутствуют некоторые натяжки и несогласованности. Пре-

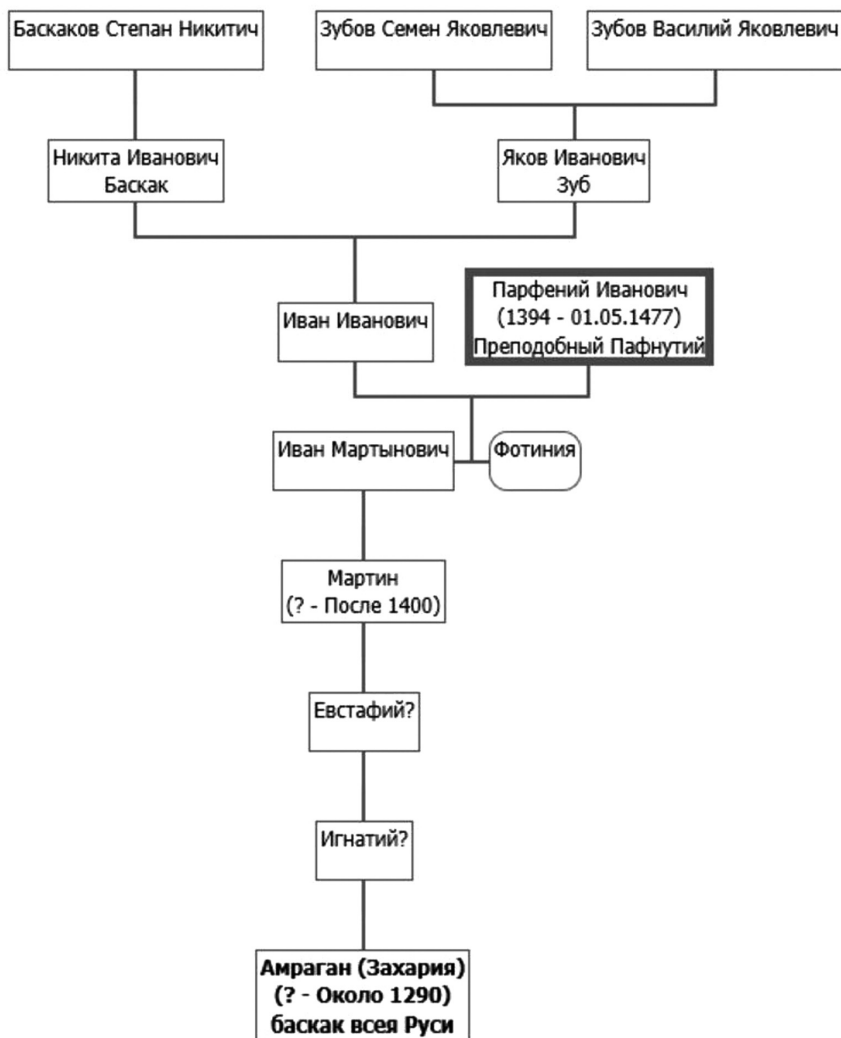
жде всего, вызывает сомнение правильность указанной даты рождения Амрагана (не позже 1237 года). Из неё следует, что великим владимирским баскаком он мог стать 17-летним юношей, что маловероятно. Представляется, что на столь высокую и ответственную должность мог быть назначен более зрелый муж в возрасте никак не менее 30-ти лет. В этом случае дата рождения Амрагана должна быть сдвинута как минимум на 13 лет, то есть до 1224 года. Это в свою очередь приводит к соответствующему смещению дат рождения всех потомков Амрагана, в результате чего Мартин (дед Пафнутия) должен был родиться не позже 1287 года. Но тогда получается, что «рассказы своего деда «иже той бяше баскак в граде Боровьске» юный Парфений мог слушать в самом конце XIV в., может быть в первые годы XV в., то есть тогда, когда Мартину было никак не менее 110 лет. Трудно предположить, что он мог дожить до такого преклонного возраста.

Кроме того, жестко привязывать время Крещения татарского предка Пафнутия к дате смерти Батгя, как сделал это Баскаков, нет никаких оснований. Трудно представить, что в условиях безраздельной оккупации Руси Золотой Ордой решение русских князей «избивати... Батыевы властели, ...аще который не крестится» было тотчас выполнено. Ведь если бы это было так, то баскачество на Руси прекратило бы своё существование вскоре после смерти Батгя. Однако вопреки этому известно, что сокращение баскачества началось только после смерти Батгя в 1255 году ханами Сартаком и Берке. Оно продолжилось при Тохте и окончательно закончилось, по-видимому, при Узбеке, на сестре которого Кончаке был женат московский князь Юрий Данилович. До 1290 года русские летописи полны свидетельств о деятельности баскаков... Как устанавливает А. А. Зимин, баскаки просуществовали примерно до первой трети XIV века, хотя последнее летописное упоминание о баскаках, как пишет тот же автор, относится к 1305 году. Ученый связывает ликвидацию баскаческой системы на Руси с городскими восстаниями 1320-х годов. Хотя они не являлись основной причиной ликвидации баскачества, но «сыграли свою прогрессивную роль: в их ходе, как можно судить по рассказу Пафнутия, в Северо-Восточной Руси было ликвидировано баскачество... Татаро-монгольские ханы вынуждены были пойти на то, чтобы отныне дань собирали и отправляли в Орду сами русские князья» [5, с. 61–65].

Внести ясность в хронологию рода преподобного Пафнутия по-

могло исследование синодика Пафнутиева монастыря, хранящегося в Калужском краеведческом музее. Оригинал синодика относится к 1446 году. В разделе, не имеющего заголовка, перечисляются, по всей видимости, имена предков святого Пафнутия: «Захария, Игнатия, Евстафия, Мартина, Иоанна» [7, л. 115]. Если предположить, что Игнатий и Евстафий были прадедом и прапрадедом святого Пафнутия, а Захария (Амраган) — прапрапрадедом, тогда родословная святого вполне укладывается в хронологические рамки. В результате проведенного исследования было составлено генеалогическое древо, представленное ниже. Потомки Баскаковых показаны в древе на основании родословной Ельчанинова [4, 10], а потомки Зубовых на основании семейного архива Н. В. Лукиной [12].

Существует предание, что брат преподобного Пафнутия стал иноком его монастыря с именем Илия. О пребывании в обители святого Пафнутия его брата сообщает архимандрит Леонид (Кавелин): «брат преподобного Пафнутия, старец Илия» [10, с. 45]. В другой своей книге отец Леонид добавляет, что Илия скончался в XV веке и был погребен в Пафнутиевом монастыре [9, с. 157]. Можно предположить, что старец Илия — это и есть Иван Мартынович, пришедший в старости в обитель своего брата, учитывая то, что в русских монастырях существовала традиция при постриге нарекать имя монаху, начинающееся на первую букву его мирского имени.



ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Баскаков Н. А.* Русские фамилии тюркского происхождения. М., 1979.
2. *Березин И. Н.* Ханские ярлыки русскому духовенству. Казань, 1850.
3. Волоколамский патерик // *Ольшевская А. А., Травников С.Н.* (сост.) Древнерусские патерики.

4. *Ельчанинов И. Н.* Материалы для генеалогии ярославского дворянства. Т. II. Ярославль, 1913.
5. *Зимин А. А.* Народные движения 20-х гг. XIV в. и ликвидация системы баскачества в Северо-Восточной Руси // Известия АН СССР. Серия истории и философии. 1952. Т. IX. № 1.
6. *Кадлубовский А. П.* Житие прп. Пафнутия Боровского, писанное Вассианом Саниным // Сборник историко-филологического общества при Институте кн. Безбородко в Нежине. Киев, 1899. Т. 2. Отд. 2.
7. Калужский объединенный музей-заповедник.
8. *Карамзин Н. М.* История государства Российского. М.: Эксмо, 2005.
9. *Леонид (Кавелин), архим.* Святая Русь, или Сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII в.). СПб., 1891.
10. *Леонид (Кавелин), иером.* История Церкви в пределах нынешней Калужской губернии. Калуга, 1876.
11. *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. М.: Наука, 1970.
12. *Лукина С. В.* Вологодские дворяне Зубовы <https://www.booksite.ru/fulltext/zub/ovy/001/1.htm>
13. Никоновская летопись // ПСРЛ. Т. VIII. СПб., 1885.
14. Новгородская летопись по Синодальному харатейному списку. СПб., 1888.
15. Общий гербовник дворянских родов Всероссийской империи. Ч. 12. СПб., 1882.
16. Родословная книга князей и дворян российских и выезжих. Часть II. М., 1787.
17. Русская старина. Том XVII. СПб., 1876.
18. *Семенов А. А.* К вопросу о золотоордынском термине «баскак» // Известия АН СССР. 1947. № 1.
19. *Феннел Дж.* Кризис средневековой Руси. 1200—1304. М.: Прогресс, 1989.
20. *Халиков А. Х.* 500 русских фамилий болгаро-татарского происхождения. Казань, Изд-во «Казань», 1992.

Иерей Евгений Шишкин,
заведующий кафедрой Церковной истории
Ставропольской духовной семинарии
e-mail: evgeniynsh@yandex.ru

Priest Yevgeny Shishkin,
head of the Department of Church history
Stavropol theological Seminary
e-mail: evgeniynsh@yandex.ru

**РЕКТОР КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
ЕПИСКОП КАВКАЗСКИЙ И ЕКАТЕРИНОДАРСКИЙ
ФЕОФИЛАКТ (ГУБИН)**

**RECTOR OF KALUGA THEOLOGICAL SEMINARY BISHOP OF
CAUCASUS AND YEKATERINODAR THEOPHILAKT (GUBIN)**

Аннотация. Епископ Кавказский и Екатеринодарский Феофилакт (Губин) относится к числу наименее изученных персоналий русской православной иерархии XIX века. До недавнего времени не было даже известно ни одного его портрета, в имеющейся литературе были указаны неверные даты его рождения, хиротонии и назначения на Кавказскую кафедру. Вместе с тем этот архипастырь, уроженец Калужской губернии, выпускник Калужской духовной семинарии и ее ректор – один из незаурядных архиереев своего времени. Особого внимания заслуживает не только его вклад в историю Ставропольской епархии, но и посмертное почитание, начавшееся в дореволюционные годы и продолжающееся по сей день.

Abstract. Bishop of Caucasus and Yekaterinodar Theophilakt (Gubin) is one of the most unknown characters in Russian orthodox hierarchy of the XIXth century. Till the recent time one didn't know even his portrait, there were not correct dates of his birth, his chirotony and ordination for the Caucasus cathedra. But the bishop that was born in Kaluga region, graduated

from Kaluga theological seminary and was its rector, — he was one of the outstanding bishops of his time. Special attention must be put not only on his input in history of Stauropol Diocese, but also on his veneration after his death that began before the Revolution and that is continuing nowadays.

Ключевые слова: семинария, биография, епископ Феофилакт, духовная жизнь.

Key words: theological seminary, biography, Bishop Theophilakt, spiritual life.

Преосвященный Феофилакт родился 22 февраля 1817 г. в с. Маковцы Тарусского уезда Калужской губернии в семье диакона Димитрия Парфенова и Евфросинии Ивановой. Он был седьмым ребенком в семье, в Крещении его нарекли Феодором [4]. Село Маковцы было погостом, а Рождественская церковь, в которой служил отец Димитрий, была деревянной [5, л. 166]. Семья жила в тяжелой нужде, но дети (их было восемь) воспитывались в строгой вере и благочестии. По воспоминаниям Владыки, его отец редко вкушал мясо, не пил вина, а большую часть времени проводил в трудах по хозяйству и чтении житий святых. Родной дядя Феодора был архимандритом, старшая сестра Анна (его крестная мать и нянька) тоже впоследствии стала монахиней [21, с. 503].

В 1830 г. будущий архипастырь поступил в Калужскую духовную семинарию. Описывая условия своей семинарской жизни, он вспоминал: «Нас не нежили родители наши. В семинарском товариществе у нас немного было счастливых, которые бы под праздники Рождества Христова, особенно же — Святой Пасхи и летние каникулы, могли рассчитывать на присылку за ними какой-либо одноконной тележенки из дома... Палку в руки, краюху за пазуху — и в путь на своих ногах... Вот на 20-м году моей жизни, когда я был уже в богословском классе, захотелось мне побывать дома на Святую Пасху... по обыкновению отправился я в путь и на этот раз пешком же... Вот подхожу к небольшой реке. В обыкновенное время река эта едва заметно струится по руслу; но на эту пору половодья она разыгралась, вошла в берега, а между тем

моста и переправы на ней не было. Думаю: что делать? Сбросил с себя одежду и пустился прямо вплавь через реку... Пока на другом берегу одевался и обувался я, почувствовал тогда же сильную дрожь во всем теле, от которой не мог освободиться затем на всем дальнейшем пути до родительского дома» [17, с. 28]. Так будущий святитель приобрел хроническую болезнь, которая с годами переросла в «чахотку».

В 1838 г. Феодор Губин окончил семинарию по первому разряду и как лучший ученик был направлен в Московскую духовную академию. 8 марта 1842 г. принял здесь монашеский постриг с именем Феофилакт. Один из выпускников Академии тех лет вспоминал: «И до иночества он был среди нас иной человек — сосредоточен, всегда воздержан и до того богомолен, что не только не опускал обязательных служб церковных в воскресные и праздничные дни, но почти ежедневно посещал вечерние службы, особенно же при мощах преподобного Сергия» [21, с. 504]. 15 марта 1842 г. отец Феофилакт был рукоположен в иеродиакона, а 28 июня — в иеромонаха [7, л. 15–18 об.; 6, л. 1–14; 11, л. 6 об.–13 об.]. Окончив духовную академию, он 18 лет трудился на духовно-учебном поприще, занимая должности инспектора и ректора различных духовных школ. Попав на Кавказ, Владыка часто говорил: «Измерил я из конца в конец всю Россию, теперь некуда ехать дальше могилы» [21, с. 504].

21–28 сентября 1842 г. иеромонах Феофилакт (Губин) был определен в Олонецкую духовную семинарию инспектором и учителем Священного Писания, патристики, герменевтики, чтения греческих и латинских авторов. 22 ноября 1843 г. возведен в степень магистра богословия. С 10 апреля 1844 г. стал членом Петрозаводского тюремного губернского комитета. Будущий святитель очень скоро проявил свои таланты, и уже в 1845 г. ему доверили исполнять обязанности ректора Петрозаводских духовных училищ, а с 17 декабря 1848 г. определили членом Олонецкой духовной консистории [7, л. 15–18 об.; 6, л. 1–14; 11, л. 6 об. – 13 об.].

3 мая 1850 г. отец Феофилакт был назначен ректором Калужской семинарии и настоятелем Лихвинского Покровского монастыря с возведением в сан архимандрита [7, л. 1–3, 14]. 26 июня новоназначенный ректор прибыл в Калугу, 25 июля стал благочинным мужских монастырей Калужской епархии, а на следующий день — членом духовной кон-

систики. В его послужном списке за 1851 г. рукой епископа Григория (Миткевича) сделана помета: «Поведения весьма хорошего, в должности совершенно исправен и благонадежен» [6, л. 1]. Архивные документы Калужской семинарии позволяют лишь отчасти восстановить дела, которыми отмечен ректорский путь архимандрита Феофилакты (Губина). Например, ведомости о выдаче жалованья содержат полный список его соратников, сохранился отчет о благосостоянии семинарии и подведомственных училищ по всем частям управления за первый год его ректорства (отец Феофилакт управлял не только семинарией, но и духовными училищами: Калужским, Боровским и Перемышльским, — каждое из которых ежегодно выпускало до 200 воспитанников) [8, л. 1].

Наряду с исполнением текущих обязанностей, архимандрит Феофилакт продолжал творить дела христианского милосердия — так, отчетами Калужского духовного попечительства за ноябрь 1850 — декабрь 1851 г. документально подтверждаются его пожертвования в пользу бедных духовного звания [9]. Вскоре продолжилось и его служение заключенным: с 15 сентября 1852 г. отец Феофилакт стал директором Калужского попечительного о тюрьмах комитета.

Заслуги будущего архипастыря отмечались и церковной, и государственной властью: 17 апреля 1854 г. архимандрит Феофилакт награжден орденом Святой Анны 3-й степени [10], а по итогам ревизии калужских духовных школ, проведенной в июле 1855 г., Святейший Синод объявил ему свое благословение за особое усердие и труды [12, л. 8–8 об.]. 1 декабря 1857 г. состоялось его назначение ректором Волынской духовной семинарии и настоятелем Загаецкого монастыря [28, с. 835], а 14 апреля 1858 г. он был награжден орденом Святой Анны 2-й степени.

С января 1860 г. архимандрит Феофилакт проходил чреду священнослужения в Санкт-Петербурге, где 2 октября 1860 г. был рукоположен в епископа Старорусского, викария Новгородской епархии [22, л. 18–18 об.], 9 декабря того же года утвержден вице-президентом Новгородского попечительного о тюрьмах комитета. 8 сентября 1862 г. удостоен ордена Святого Владимира 3-й степени [16, с. 334].

11 декабря 1862 г. владыка Феофилакт (Губин) был назначен на самостоятельную Кавказскую кафедру и 10 февраля 1863 г. прибыл в Став-

рополь [23, л. 47]. Нерассмотренных дел за полтора года вдовства кафедры скопилось так много, что новый архиерей ночами засиживался над грудями бумаг, изумляя всех своим трудолюбием [18, с. 66]. Он отличался внимательностью, правдивостью и беспристрастием; был милостив и сострадателен к нуждающимся; много помогал осиротелым семействам. В личной жизни оставался постником и молитвенником. Кавказская паства очень почитала его за строгий, аскетический образ жизни [21, с. 506–507]. Характерной чертой его архиерейского служения было особое благоговение к православным святыням. Именно по его благословению была впервые издана брошюра о чудотворной Моздокской иконе Божией Матери, а 9 октября 1867 г. со Святой Горы Афон в Ставрополь был прислан список Иверской Ее иконы, ставший главной святыней епархиальной столицы [14, с. 244].

Владыка проявлял должную заботу о духовном просвещении. В годы его служения Кавказская семинария выделялась из числа прочих духовных школ. Синодальный ревизор Керский в 1871 г. писал, что в ее воспитанниках «нет того горького, разъедающего чувства недовольства и озлобления, которое обыкновенно вырабатывает тип бурсака, напротив, в них преобладает довольство настоящим и спокойный взгляд на будущее... Чувство чести — главный мотив их нравственных действий. Оно оберегает от грубых пороков и исправляет от лени» [2]. Ревностно относясь к делу духовного просвещения, епископ Феофилакт создал на Кавказе сеть приходских библиотек. Вскоре каждый храм епархии облагоустроил библиотекой, включавшей в себя десятки наименований книг и журналов, в первую очередь издания духовных академий [26, с. 36].

На 1860-е гг. пришлись эпохальные события в жизни православной кавказской паствы. После завершения Кавказской войны по реке Урупу и Кубани появились десятки новых казачьих станиц и сел, начался бурный рост церковного строительства. 30 июля 1867 г. в состав епархии были возвращены церкви бывшего Кавказского линейного войска. Получив 14 сентября 1867 г. указ Святейшего Синода, епископ Феофилакт писал по этому поводу: «Слава и благодарение Богу, положившему конец войне кавказской и затем даровавшему возможность положить конец и разделению духовенства кавказского, так много порождавшему затруднений и недостатков!» [26, с. 32]. Если накануне воссоединения в

епархии числилось 167 приходов, то теперь к ней были присоединены 220 церквей [3, с. 133]. Часто, объезжая епархию, Владыка проводил беседы с духовенством окрестных сел, собирая их в определенные места по пути следования. Эти собрания продолжались далеко за полночь — архипастырь вдохновенно говорил о высоком призвании священника, его трудах, нуждах и скорбях. «Растрогается сам, растрогает порою до слез своих собеседников-пастырей, — вспоминает один из участников таких бесед. — Могуче и тепло было слово его!» [18, с. 67].

Непомерные труды ускорили развитие болезни, еще с юности истощавшей Преосвященного. С осени 1871 г. он стал быстро слабеть, и на праздник Сретения Господня совершил свою последнюю Божественную литургию. «Пора умирать, — говорил Владыка близким людям, — так давно я уже болен, да и в роду моем дольше моих лет никто не жил» [19, с. 89]. Тем не менее, он строго держал пост, совершал молитвенное правило и вплоть до последнего часа заботился о делах епархии. В день смерти, уже не имея сил встать с постели, он через келейника передал пришедшему к нему секретарю духовной консистории: «Пусть оставит бумаги, может быть, улучу минуту посмотреть» [19, с. 91]. 11 мая 1872 г. епископ Феофилакт отошел ко Господу [24, л. 4]. 15 мая викарий епископ Исаакий в сослужении сорока священников совершил Божественную литургию и погребение почившего [20, с. 291].

Епископ Феофилакт был похоронен в крипте Казанского кафедрального собора. Его усыпальница на протяжении десятилетий была местом глубокого почитания, здесь постоянно служились панихиды [15, л. 61]. С весны 1917 г. в дни грозных потрясений она стала местом массового паломничества. Архиепископ Ставропольский и Екатеринодарский Агафодор запросил у настоятеля собора протоиерея Александра Яковенкова сведения о «явленных чудесных знамениях по молитве при гробе почившего епископа Феофилакта» [13, л. 5]. По просьбе настоятеля эти сведения были собраны священником Валентином Тиховым, который чаще других клириков совершал панихиды у гроба святителя [13, л. 5 об.], и изложены в рапорте от 8 апреля 1918 г. [13, л. 2–3 об.].

После разрушения Казанского собора могила епископа Феофилакта была осквернена, утрачена его честная глава. Летом 1991 г. на Соборной горе начались раскопки, во время которых была обнаружена гробница

Преосвященного. Епархиальный совет под председательством митрополита Гедеоны определил перенести останки крестным ходом в Андреевский кафедральный собор, что и было совершено 17 ноября того же года [25, с. 11]. В 1994 г. епархиальная комиссия освидетельствовала мощи и констатировала, что от них исходит легкий благоуханный запах. К соответствующему акту были приложены свидетельства прихожан об исцелениях, произошедших у мощей святителя [25, с. 11].

В 2018 г. Ставропольская епархия отметила 200-летие епископа Феофилакта. 21 марта в Тронном зале митрополии состоялась заупокойная лития и судебно-медицинское освидетельствование его останков [29]. По результатам лабораторных исследований были подтверждены возраст и дата смерти, установлен прижизненный рост святителя (174–175 см). Сухие строки судебно-медицинского акта вновь свидетельствовали: «от некоторых костей ощущается слабый запах, напоминающий запах полевых цветов и ладана» [1, с. 2]. По благословию митрополита Ставропольского и Невинномысского Кирилла было принято решение о создании в Андреевском соборе новой гробницы святителя Феофилакта, служении панихид у его мощей и сборе письменных свидетельств о благодатной помощи по его молитвам.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Акт № 62/63 судебно-медицинского медико-криминалистического исследования Государственного бюджетного учреждения здравоохранения Ставропольского края «Краевого бюро судебно-медицинской экспертизы».
2. *Васильев А. П.* Историческая записка о Кавказской, ныне Ставропольской семинарии. Ставрополь, 1896.
3. *Гедeon (Докукин), митр.* История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. М.-Пятигорск, 1992. С. 133.
4. Государственный архив Калужской области (ГАКО). Ф. 275. Оп. 2. Д. 31. Кн. 40. Запись № 12.
5. ГАКО. Ф. 33. Оп. 5. Д. 25.

6. ГАКО. Ф. 65. Оп. 2. Д. 28.
7. ГАКО. Ф. 65. Оп. 2. Д. 54.
8. ГАКО. Ф. 65. Оп. 2. Д. 148.
9. ГАКО. Ф. 65. Оп. 2. Д. 123.
10. ГАКО. Ф. 65. Оп. 2. Д. 314.
11. ГАКО. Ф. 65. Оп. 2. Д. 402.
12. ГАКО. Ф. 65. Оп. 2. Д. 508.
13. Государственный архив Ставропольского края (ГАСК). Ф. 135. Оп. 77. Д. 94.
14. Крестные ходы в городе Ставрополе // Ставропольские епархиальные ведомости. 1890. № 11. С. 244.
15. *Польский Л. Н.* Очерки по истории Кавказской епархии (к 130-летию основания). Ставрополь, 2018. С. 61.
16. Послужной список Феофилакта, епископа Кавказского и Екатеринодарского за 1870 год // Ставропольский хронограф на 2011 год: краеведческий сборник. Ставрополь, 2011.
17. *Розалиев В., прот.* Воспоминания о в Бозе почившем Преосвященном Феофилакте, бывшем епископе Кавказском и Екатеринодарском // Кавказские епархиальные ведомости. 1873. № 1.
18. *Розалиев В., прот.* Воспоминания о в Бозе почившем Преосвященном Феофилакте, бывшем епископе Кавказском и Екатеринодарском // Кавказские епархиальные ведомости. 1873. № 2.
19. *Розалиев В., прот.* Воспоминания о в Бозе почившем Преосвященном Феофилакте, бывшем епископе Кавказском и Екатеринодарском // Кавказские епархиальные ведомости. 1873. № 3.
20. *Розалиев В., прот.* Воспоминания о в Бозе почившем Преосвященном Феофилакте, бывшем епископе Кавказском и Екатеринодарском // Кавказские епархиальные ведомости. 1873. № 9.
21. *Розалиев В., прот.* Слово над гробом Преосвященного Феофилакта, епископа Кавказского и Екатеринодарского // Кавказские епархиальные ведомости. 1873. № 15.
22. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 141. Д. 1748.
23. РГИА. Ф. 796. Оп. 142. Д. 1322.
24. РГИА. Ф. 796. Оп. 153. Д. 1477. Л. 4.

25. *Самойленко П., прот.* Житие святителя Феофилакта (Губина), епископа Кавказского и Екатеринодарского // Мир вам. Религиозно-назидательный журнал Ставропольской Духовной Семинарии. Вып. 2. С. 11.

26. *Самойленко П., прот.* История Ставропольской епархии (1843–1918): Курсовое сочинение. — СПб: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1999. На правах рукописи.

27. Состоялось освидетельствование останков епископа Ставропольского и Екатеринодарского Феофилакта (Губина). 24.03.2018 // Ставропольская митрополия: официальный сайт [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://stavropol-eparhia.ru/sostoyalos-osvidetelstvovanie-ostankov-episkopa-stavropolskogo-i-ekaterinodarskogo-feofilakta-gubina/> (Дата обращения: 15.09.2018).

28. *Теодорович Н. И.* Волынская духовная семинария. История первоначального устройства ея и подведомственных ей духовных училищ. Почаев, 1901. С. 835.

УДК 930.1

Протоиерей Сергей Комаров,
преподаватель Калужской духовной семинарии
e-mail: komds@yandex.ru

Protodeacon Sergiy Komarov,
teacher of Kaluga theological Seminary
e-mail: komds@yandex.ru

ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВНОГО МИССИОНЕРСТВА И ОПЫТ ЕГО ВОСПРИЯТИЯ В ИНОКУЛЬТУРНОМ ОКРУЖЕНИИ

SPIRITUAL FOUNDATIONS OF ORTHODOX MISSIONARY WORK AND EXPERIENCE OF ITS PERCEPTION IN A FOREIGN CULTURAL ENVIRONMENT

Аннотация. Миссионерская деятельность православных священников и монашествующих среди коренных народов Аляски и Алеутских островов являет собой особый опыт несения миссии Русской Православной Церкви (РПЦ) в инокультурной среде. Успех этой миссии и глубокое восприятие коренным населением Североамериканского континента Православия порождает целый ряд вопросов. Была ли Русская Православная Церковь миссионерской в сравнении с другими христианскими деноминациями, имела ли духовные основы и традиции миссионерства? Особое внимание необходимо обратить на предшествующий опыт деятельности РПЦ в инокультурной среде. Именно при анализе этих трех компонентов: традиций православного миссионерства, политики РПЦ в инокультурном окружении и опыта восприятия монотеистических религий коренными народами Севера, представляется возможным показать роль проповедничества и миссионерства в Русской Америке в последующем развитии миссионерского служения.

Annotation. The missionary work of Orthodox priests and monastics among the indigenous peoples of Alaska and the Aleutian Islands is a special experience of carrying out the mission of the Russian Orthodox Church (ROC) in a foreign cultural environment. The success of this mission and the deep perception of Orthodoxy by the indigenous population of the North American continent raises a number of questions. Was the Russian Orthodox Church missionary in comparison with other Christian denominations, did it have spiritual foundations and traditions of missionary work? Particular attention should be paid to the previous experience of the ROC in a foreign cultural environment. It is in the analysis of these three components: the traditions of Orthodox missionary work, the policy of the ROC in a foreign cultural environment and the experience of the perception of monotheistic religions by the indigenous peoples of the North, it is possible to show the role of preaching and missionary work in Russian America in the subsequent development of missionary service.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Аляска, Сибирь, миссионерство, духовность, инокультурное окружение.

Key words: Russian Orthodox Church, Alaska, Siberia, missionary work, spirituality, foreign cultural environment.

Духовные основы и традиции православного миссионерства

В исторической литературе нет однозначного мнения, что собственно считать миссионерской деятельностью. Термин «Миссионерство» (от лат. «missio»-посылать) в религиозном контексте означает направление конкретных лиц с целью распространения христианских доктрин. Согласно религиозному словарю, миссионерство представляет собой «деятельность представителей религиозных организаций, направленную на мирное распространение своего вероучения среди неверующих или представителей других религий, получившее наибольшее развитие в христианстве, где тесно связано с просветительской и общекультурной деятельностью в отсталых и малоразвитых странах» [16].

Вопрос о миссионерском характере Русской Православной Церкви является дискуссионным. Ярким представителем позиции отрицания миссионерства в Русской Православной Церкви является Артур Стэнли, английский священник, настоятель Вестминстерского аббатства. В «Лекциях по истории Восточной Церкви» он отмечает, что именно

миссионерская пассивность отличает Православную Церковь, и, «в отличие от католических и в особенности протестантских миссий, воплощающих всю религиозную энергию в миссионерской активности в мировом масштабе, Православные Церкви отказываются от славы миссионерства, довольствуясь лишь сохранением собственной веры» [22]. Историк Ч. Бифорд поддерживает позицию А. Стэнли, соглашаясь с тезисом о том, что миссионерская деятельность за пределами российского государства и его политического влияния не характерна для РПЦ. Тем не менее, Ч. Бифорд отмечает, что история территориального расширения России «неразрывным образом связана с миссионерской деятельностью православных монашествующих» [20], в частности при продвижении на Север и в Сибирь.

Лондонский епископ англиканской церкви Артур Фолей в своей работе «Религия России. Изучение Православной Церкви в России с точки зрения Англиканской Церкви», напротив, характеризует РПЦ как чрезвычайно эффективную миссионерскую Церковь [12, 83], в особенности в XIX в., связывая рост ее миссионерской активности с необходимостью противостоять исламскому прозелитизму и подчеркивая истинно апостольское служение православных священников в Сибири, что, по его мнению, и обеспечило значительный успех миссии.

Полярные позиции по вопросу о миссионерском характере РПЦ можно объяснить несколькими причинами. Во-первых, необходимо разграничивать понятия внутренней и внешней миссии, что не всегда учитывают западные исследователи. Если под внешней миссией мы понимаем «обращение в христианство неверующих или представителей иных религий в других странах» [15], то внутренняя миссия относится к собственной канонической территории. Именно внутреннее миссионерство среди нехристианских народов Российской империи было более характерно для РПЦ, нежели проповедничество за пределами границ российского государства и его политического влияния.

Вторую, более глубокую причину Д. Джексон, исследователь миссионерства и евангелизма, видит в разном толковании «миссионерства» в западной и восточной традиции. Сам термин «миссионерство» имеет, как мы уже отмечали, латинское происхождение, для православной же теологии, выстроенной более на греческих традициях, родственным и более аутентичным является понятие «апостольской Церкви». Данное понятие шире, нежели традиционное понимание миссионерской

деятельности, и адресуется непосредственно к продолжению трудов апостолов: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча соблюдать их все, что Я повелел Вам» (Мф. 28:19–20).

Православное понимание миссионерства

В современных трудах православных священников миссионерство, трактуемое как исполнение, – воплощение Миссии Церкви, где миссия несет в себе высокий смысл глубокого служения, вкладывается именно смысл апостольского служения [23]. Миссионерство в православном понимании предстает не столько как обращение неверующих или представителей иных религий в православную веру путем «научения просвещаемых народов вероучительным истинам, воспитания христианского образа жизни, но, главным образом, оно нацелено на передачу опыта Богообщения посредством личного участия человека в жизни евхаристической общины» [23]. Именно эта эсхатологическая перспектива определяет правильное взаимоотношение между миссией и национальной культурой, ведь целью миссии всегда остается преобразование всего космоса – человечества и природы, по слову апостола Павла, «да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28). Таким образом, миссионерство предстает эсхатологическим событием, что особым образом влияет на взаимоотношение между Миссией и национальной культурой: «принимать местные культуры и способы их выражения, не противоречащие христианской вере, преобразуя их в средства спасения» [23]. Как мы видим, само понятие «миссионерство» в православном понимании не совпадает с его западно-христианской трактовкой, чем, в частности, можно объяснить позицию отрицания миссионерского характера РПЦ западными историками и теологами. Более того, для православного миссионерства были характерны некоторые особенности, которые можно выделить при анализе миссионерского опыта РПЦ.

Особенности православного миссионерства

Отличительной чертой православного миссионерства стал её неинституционализированный характер, поскольку распространение Православия в нач. XIX в. происходило без организации специальных миссий и миссионерских обществ (Православное Миссионерское Общество в Москве будет создано только в 1870 г. при помощи и под-

держке свт. Иннокентия (Вениаминова)), что было более характерно для западно-христианских церквей, а естественным, первоначально стихийным образом. Директор Центра миссионерских исследований, к.ф.н. Сергей Широков объясняет отсутствие институционализации миссионерства тем, что «первоначально миссионерское служение РПЦ не выделялось в качестве особого, самостоятельного вида деятельности» [3, 8]. Миссионерское служение начиналось от сугубо духовных, глубоких религиозных причин, тем не менее, именно православные монашествующие и священнослужители-миссионеры становились первопроходцами, «способствуя колонизации северных и восточных районов русского государства» [20], выполняя уже задачи государственной политики и служа Русской Православной Церкви на территориях расширяющегося государства среди народов, которые входили в его состав. Развивая эту мысль, протоиерей В. Боровой отмечал, что Русская Православная Церковь «со Словом Божиим, с проповедью Христа, с организацией храмов прошла громадное геополитическое пространство Евразии» [4, 74].

А. А. Куратов, характеризуя миссионерскую деятельность на Русском Севере, выделяет несколько этапов в этом процессе [8, 247], они применимы и к истории православного миссионерства в целом: первая крупная волна миссионерского освоения Севера (последняя четверть XIV в.) связана с подвижнической и просветительской деятельностью учеников и последователей Сергия Радонежского, двинувшихся на Север, так называемых беломорских отшельников. Вторая волна, являющаяся продолжением монастырской колонизации Севера в XV в., основывается на осознании необходимости совмещения миссионерской деятельности с созданием крупных монастырей, которые стали духовными и хозяйственно-политическими центрами отдельных регионов (Валаамский, Соловецкий, Николо-Корельский, Михайло-Архангельский монастыри). Третья волна представляет для нас наибольший интерес, поскольку именно с этого времени духовные пастыри развернули активную деятельность по распространению Православия среди нерусских народов Севера и Сибири.

Итак, изначально миссионерская активность РПЦ была связана с православными монашествующими. По мнению американского исследователя-слависта Дж. Биллингтона, «секретом столь стремительного распространения христианства вплоть до Полярного круга, с

последующим распространением Православия в XVII–XIX вв. за Урал через Сибирь и Камчатку вплоть до Аляски, а затем в Японию, Корею и Китай, стала духовная практика исихазма» [11, 52]. Эта унаследованная во времена Сергия Радонежского от Афонских монастырей духовная практика определила, по его мнению, формирование духовности и устройство монашеской жизни в России и способствовала «освобождению духовной энергии» для развития православного миссионерского служения.

Действительно, согласно версии автора-составителя Биографического словаря миссионеров РПЦ С. Широкова, наибольший вклад в миссионерское служение приходится на долю монашествующих, к числу которых относятся и святители. Второй выделяемой категорией являются миряне: ученые-богословы, переводчики, учителя. Высший вид миссионерского служения по классификации С. Широкова – «прославленные Церковью равноапостольные мужи и жены, которые были просветителями и крестителями многочисленных народов России и за её пределами» [3, 7]. К равным апостолам, благовестникам в православной миссиологии, относят святую великую княгиню Ольгу, св. вел. князя Владимира, свт. Стефана, епископа Пермского XIV в., и целую плеяду миссионеров XIX в., которые заложили духовные традиции и основы православного миссионерства – прп. Макарий Алтайский, свт. Николай, архиеп. Японский, прп. Герман Аляскинский и свт. Иннокентий, митр. Московский.

Резюмируя вышеизложенные размышления, стоит подчеркнуть, что Православное миссионерство действительно имело ряд отличительных черт от миссионерской деятельности в западно-христианской трактовке, с чем связаны обвинения западных исследователей в «миссионерской пассивности» РПЦ. В православном понимании миссионерство трактуется шире и является актом апостольского служения, а «дело святой миссии совершается в тиши, со смирением и благословением, с сознанием немощи человеческой и силы Божией» [2, 9].

Необходимо также отметить, что Просвещение народов Севера или Сибири православными миссионерами совершалось мирным путем. Именно принятие Православия для народов Сибири стало более мощной, объединяющей силой, нежели какие-либо государственные структуры. Апостольское служение православных миссионеров среди народов Севера и Сибири являлось одной из первых причин успешно-

го и мирного принятия в лоно Церкви новых народов и новых земель в состав Российского государства.

РПЦ в инокультурном окружении

При анализе православного миссионерства мы пришли к выводу, что именно «внутреннее миссионерство» наиболее ярко характеризует и отличает проповедническую деятельность РПЦ от западно-христианского варианта миссионерства. Внутренний характер миссионерской деятельности укореняется в тесной взаимосвязи между РПЦ и государством: «Россия – больше церковь, чем государство, более религия, чем национальность» [20]. Эту идею подтверждает и протоиерей Иоанн Мейендорф, объясняя внутренний характер миссионерства РПЦ унаследованной от Византии социальной системой, включавшей «тесный союз между Церковью и государством и традиционным подходом к миссии, увековеченным свв. Кириллом и Мефодием» [9, 197]. Именно через эти механизмы, с его точки зрения, создавались христианские нации, и происходило глубокое этнокультурное восприятие ими христианства.

Действуя в пределах политических границ российского государства, «внутренне миссионерство» вынуждено было, тем не менее, преодолевать границы культурные. По этой причине крайне важным видится рассмотрение положения и политики РПЦ в инокультурном окружении, механизмов взаимодействия с номинально христианскими и нехристианскими народами на канонической территории для последующего сравнения с православным миссионерством на американском континенте: на Аляске и Алеутских островах.

Ключевые фигуры православного миссионерства

Братья Солунские: Кирилл и Мефодий, проповедовавшие в 860-х гг. в Моравии и Паннонии, стали первыми миссионерами, принесшими византийскую традицию миссионерства среди нехристианских народов на славянскую землю. Зримым воплощением традиционного византийского подхода, как отмечает протоиерей Иоанн Мейендорф, было составление братьями славянской азбуки (кириллицы и глаголицы), перевод богослужения, Священного Писания и литургических текстов на славянский язык. Таким образом, перевод священных текстов на местные языки становится одним из основополагающих направлений при проповедничестве в инокультурной среде.

Особым вниманием среди исследователей пользуются св. Владимир и благоверная княгиня Ольга. Сюжет Крещения Руси является первоосновой, изначальным контактом Православия и язычества, который при последующем распространении Православия на русской земле будет неоднократно воспроизводиться. Крещение Руси не было одномоментным действием: «Крещение Руси при Владимире Святославовиче затянулось на годы: миссию Крещения практически осуществляли присланные из Византии митрополиты Михаил (990–992 г.), Леонтий (992–1007 г.), и Иоанн (1007–1015 г.)» [14] Длительность процесса укоренения Православия и преодоление противоборствующих сил, в особенности служителей языческого культа (из летописей известны выступления волхвов в 1024 г., 1069–1071 гг. и их поддержке киевлянами и новгородцами), сопровождало процесс православного проповедничества среди нехристианских народов.

Одним из первых православных монашествующих-проповедников (XIV в.) стал Св. Стефан Пермский. Его путь как православного пастыря по обращению новых народов к Православию был во многом образцом для последующих поколений миссионеров. По этой причине на основе «Слова о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископа», составленного Епифанием Премудрым и др. житийной литературы [17], мы постараемся выделить те ключевые черты, способствовавшие его миссионерскому диалогу с пермяками и их глубокому восприятию христианства.

Св. Стефан Пермский, родившийся в Устюге, принял постриг в Ростовском монастыре святого Григория Богослова, известном своей книжностью. Изучение греческого языка позволило познакомиться с трудами афонских старцев, и Стефан в скором времени стал опытным книгописцем. Но Стефан Великопермский совершает «плодоносный кенозис – нисхождение из ученого затвора к проповеднической деятельности» [18], утверждаясь в желании нести Свет Христов зырянам. Следуя византийской традиции, еще находясь в монастыре, Стефан Пермский занялся переводческой деятельностью: изучением зырянского языка, составлением азбуки, переводом богослужебных книг на зырянский язык. Таким образом, в основе первоначального посыла к миссионерской деятельности лежали: принятие монашеского пострига, сильное влияние греческой книжности и трудов исихастов, а также любовь к пермякам, возвращенная с детских лет.

Проповедническую деятельность Стефан Пермский начинает в 1375 г. после получения благословения от Коломенского архиепископа Герасима, рукоположившего его в сан пресвитера. Стефан Великопермский прошёл путь от Котласа вверх по Вычегде реке до устья реки Выми с проповедью Православия. На основе данных, приведенных в его жизни, можно выделить несколько фаз принятия самого миссионера и его проповедей местным населением: первый опыт проповедничества и Крещения, формирование группы доверия у уже крещеных пермяков, рост противодействия со стороны некрещеных, попытки применить силу по отношению к проповеднику, переход в наступление Стефана Пермского с разрушением идолов и кумирниц (уничтожая кумирни и священные деревья зырян, Стефан основывал церкви, школы, часовни, ставил кресты) и прямым противостоянием с волхвом Памом.

С 1383 г. Св. Стефан, став первым Великопермским епископом, в течение 13 лет продолжал миссионерский труд в нескольких направлениях:

- Переводческая деятельность: труды по переписи и переводу книг со славянского и с греческого языков на зырянский были продолжены: «Это воистину новый философ. Тот был Константин, прозываемый Кириллом, философ, который дал славянскую азбуку в 38 букв, а этот сложил числом в 24 буквы, по числу букв в греческой азбуке, одни буквы греческого письма, а другие из пермского языка» [13].
- Образовательная и попечительская деятельность: распространение сети школ, организация дома для престарелых и странников, основание монастырей.
- Деятельность по экономической защите зырян: благодаря покровительству великого князя Дмитрия Донского, Стефану Пермскому были дарованы часть доходов с Перми, право беспошлинной торговли в русских землях и сбора пошлин с приезжавших в Пермь купцов и промышленников, а также некоторые преимущества в судебных делах. Великопермский епископ добился временных льгот для населения в отношении налогов и раздавал голодающим деньги, организовал доставку хлеба из Устюга и Вологды. Были также предприняты меры для защиты своей паствы от нападений вогуличей, новгородских ушкуйников, вятчан и местных разбойников.

Следует обратиться к словам Епифания Премудрого, характеризующего деятельность свт. Стефана Пермского: «И грамоте пермской учил

их, и книги писал, и церкви святые ставил и освящал, иконами украшал и книгами наполнял, и монастыри основывал, и в чернецы постригал, и игуменов назначал, и священников и дьяконов сам поставлял, и анагностов и иподьяконов посвящал» [13]. Благодаря многогранной миссионерской деятельности, включавшей как собственно проповедническую, так и образовательную, попечительскую, экономическую, вкупе с истинным служением зырянскому народу, свт. Стефан Пермский вошел в историю православного миссионерства как первый в своем роде и крупнейший миссионер на севере России в XIV в. С точки зрения Г.П. Федорова, деяние свт. Стефана как «попытка основания национальной пермской церкви с зырянским богослужением и письменностью, оказалась не столь жизнеспособна за слабостью культурных сил нового христианского народа» [19], но была достаточно смелым шагом. Его путь основывался на византийских традициях миссионерства и в дальнейшем получил свое продолжение как в ближайшей перспективе – у св. Герасима и св. Питирима, преемников по Пермской кафедре, так и в отдаленной перспективе – у иноков, просвещавших народы Сибири и Америки, распространяя православные традиции, перенося социальный и личный христианский опыт на инокультурную почву.

Факторы успешности

Рассматривая опыт и практики православных миссионеров в более позднее время в инокультурной среде: в Сибири, на Кавказе, в западных губерниях, мы находим все те же направления миссионерской деятельности, более или менее успешно реализуемые в зависимости от нескольких факторов.

1. Характеристики культурной среды паствы. Успешность миссионерского диалога зависела от первоначальной религиозной направленности паствы (язычники, верующие др. христианских деноминаций, отошедшие от Церкви, иноверцы-монотеисты и др.). Так, мусульмане оказывались всегда упорнее в своей вере, чем народы, поклоняющиеся языческим культам. На это обращает внимание историк церкви П.В. Знаменский, объясняя тот факт, что при оживлении христианской миссии при казанском митрополите Тихоне в период с 1701 по 1724 гг. было «обращено множество инородцев епархии, но преимущественно из язычников, а не мусульман» [7, 159]. Наличие противостояния среды паствы, крепкого духовного лидерства, или наличия миссионерской

активности других церквей может существенно снизить глубину восприятия проповедей и укоренения христианства. При наличии другой религиозной силы, имеющей влияние в данном регионе, в частности, ислама, миссионерские усилия целесообразней было направлять не на формальное увеличение количества верующих, а на заботы об удержании в христианстве приобретенных прежде.

2. Личность православного пастыря. Православное понимание миссионерской деятельности как диалога базируется на двух основных принципах: «открытости миссионера и открытости паствы, с готовностью внимать и понимать» [5, 54]. Исключительное значение для успеха миссии имела личность миссионера и возможность создать эту атмосферу открытости с паствой на душевном и духовном уровне, в частности: «распространение христианства в Сибири в XVIII в. продолжалось единственно трудами таких личностей как тобольский митр. Филофей Лещинский, миссионер Сильвестр Гловацкий, архим. Мартиниан» [7, 162].

3. Отношение государства к распространению веры. Русское государство было заинтересовано в миссионерской деятельности РПЦ с целью христианизации русского и нерусского населения на окраинах. Поддержка новообращенным, как правило, оказывалась через «внешние поощрительные меры: денежные и вещевые подарки, раскладку следующих с них за льготный срок податей и рекрутчины на их некрещеных единоплеменников, прощение совершенных до Крещения преступлений» [7, 158]. Тем не менее, оказываемая поддержка существенно изменялась в зависимости от личности на престоле: при императрице Елизавете поощрительные меры к Крещению усилены, в то время как Екатерина II напротив, провозгласив принцип веротерпимости, довела его до индифферентного покровительства даже языческим вероисповеданиям. Однако дальнейшая история развития миссионерства РПЦ показала, что распространение «христианской цивилизации» миссионерским путем, особенно на окраинных территориях, помогало и в решении государственных задач по объединению и консолидации государства.

Опыт восприятия Православия коренными народами Сибири и Аляски

С целью анализа успешности миссионерских инициатив на Аляске

через призму предшествующего опыта проповеднической деятельности РПЦ в инокультурной среде, видится необходимым рассмотреть вторую часть процесса – восприятие проповедничества Православия коренными народами Севера. Паства с её первоначальной религиозной направленностью (монотеизм, политеизм и др.), являлась второй стороной миссионерского диалога, от которой также зависела глубина восприятия проповедуемых истин, укоренения Православия в этой культуре. В связи с этим необходимо детальнее рассмотреть опыт восприятия Православия коренными народами Севера, выделив ключевые факторы, способствующие/препятствующие этому процессу в изначально языческой среде.

Как одну из знаковых фигур в православном миссионерстве мы рассматривали выше свт. Стефана Великопермского. Евангельская проповедь святителя являлась первым знанием о Христе для пермяцкого народа, ранее не знакомым с христианством [17]. Религиозные верования, характерные для язычников-пермяков: анимизм, магические и тотемические представления, культ природы и предков, культ личных духов-покровителей, практикуемый шаманизм, а также вера в продолжение жизни души после смерти тела, в её мобильность и способность вмешиваться в судьбы людей – были достаточно далеки от канонов христианства. Тем не менее, как отмечал протоиерей Евгений Попов: «при этом они («зыряне») частью выражали верование и в единого Бога; потому что об одном из этих духов рассуждали, что он сотворил мир» [17]. После принятия Крещения в религиозных воззрениях начали происходить наложения и трансформации, в частности с принятием Бога христианского в сонм языческих богов при сохранении и использовании мыслительного инструментария прежней политеистической мировоззренческой религиозной системы.

К началу XIX в. большая часть населения Сибири была уже крещеной, но крещение чаще оставалось фиктивным, глубокого проникновения «православной цивилизации» вслед за ним практически не происходило: «неофиты быстро забывали свои христианские имена, не знали молитв, зачастую не имели никакого понятия о христианской догматике» [10, 299]. Как отмечает Т. В. Чумакова, евангелизация не сопровождала первоначальную катехизацию, а после принятия Православия, зачастую из материальных интересов (подарки, освобождение от уплаты налогов), происходило смешение различных религиозных

практик и представлений. Именно синкретизм стал характеризовать религиозные воззрения коренных народов, свидетельства которого миссионеры находили и во второй половине XIX в.: «...почитатели суеверия и преданий предков, они по-прежнему чтут своих богов и духов, но в то же время, как люди крещеные, носящие крест на шее, они не отказываются жертвовать и Великому Духу новой своей религии. Жертву свою, за отсутствием попа, они в простоте души приносят Богу непосредственно, без посредника, пряча приносимое в укромное место храма (под кровлей, в водостоке и в других подобных, действительно одному Богу только известных местах)» [1, 6].

Тем не менее, перед нами встаёт закономерный вопрос: почему одни язычники оказались глухи к проповедям православных священников, или же восприятие произошло на внешнем уровне, в то время как живущие на Аляске коренные народы смогли глубоко воспринять Православие и социально-культурные традиции жизни «православных народов»? Где коренятся причины таких различий: в личностях и усердии миссионеров, или в мировоззренческих установках коренных жителей севера?

Хотелось отметить тот факт, что важную роль для «проникновения веры вовнутрь человека и превращение в достояние его жизни» [6, 1] играло именно христианское просвещение уже крещеных народов, переход от катехизации к евангелизации, проповеди на родных языках новообращенных, появление представителей коренных народов среди священников. Именно на этом делал акцент в своей деятельности святитель Иннокентий (Вениаминов), св. Иаков Невцетов, последователи их миссионерской работы на Аляске. Осознание необходимости развивать православную миссию в данном направлении на более высоком уровне пришло к середине XIX в., когда святитель Иннокентий был избран на Московскую кафедру. Именно его инициативы способствовали большему укоренению Православия среди коренных народов Севера и Сибири.

Православное миссионерство на Аляске и Алеутских островах первоначально рассматривалось как логическое продолжение проповеднического пути в Сибири, об этом говорят как свидетельства современников, так и труды по истории Церкви. Тем не менее, миссионерство в Русской Америке представляется особым и отличным опытом несения миссии РПЦ в инокультурной среде, в частности по её успешности и укоренению Православия на Североамериканском континенте.

Итак, секрет успешного диалога православных миссионеров с коренным населением Аляски заключался в том, что, не отторгая традиции аборигенов, не разрушая их культуру и обычаи, а изучая их, миссионеры способствовали взаимопроникновению культур и зарождению новой культуры. Важным механизмом в выстраивании диалога между двумя культурами, находящимися на разных ступенях развития, стала просветительская и образовательная деятельность православных миссионеров с привнесением письменной и культурной традиции. Уважение к местной культуре и языку способствовало мирному характеру взаимодействия на Аляске, что было, скорее, исключением из традиционных взаимоотношений между Старым и Новым Светом. Культурные инновации русского периода, воспринятые от православных миссионеров, укоренились в традиционной культуре алеутов и существуют сейчас в самосознании аборигенов как элементы их собственной национальной культуры.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии (60–70-е гг. XIX века). Тюмень, 2002. С. 6.
2. Слово Православия в Америке. Проповеди и поучения Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, Просветителя Северной Америки. М., 2001. С. 9.
3. Биографический словарь миссионеров Русской Православной Церкви. Автор-сост. Широков С. М., 2004. С. 8.
4. *Боровой В.*, протопресвитер. Миссия Русской Православной церкви: история и перспектива // «Миссия церкви и современное православное миссионерство». М., 1997. С. 74.
5. *Васильюк Ф.Е.* Психология миссии // «Миссия церкви и современное православное миссионерство». М, 1997. С. 54.
6. *Городков Н.* Просвящение христианскою верою инородцев Западной Сибири // Тобольский епархиальный вестник. 1888. № 17. Неофициальная часть. С. 1.
7. *Знаменский П.В.* История Русской церкви. М, 1996. Репринтное издание. С. 159.
8. *Куратов А.А.* Миссионерство // Поморская энциклопедия: Том I: история Архангельского Севера. Архангельск, 2001. С. 247.
9. *Мейендорф И.*, прот. Живое предание: Свидетельство Православия в современном мире. СПб., 1997. С. 197.

10. Чумакова Т.В. Исследование религиозных представлений народов Сибири православными миссионерами в первой половине XIX века // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. СПб., 2008, С. 299.
11. Billington J.H. Orthodox Christianity and Russian Transformation // Proselytism and Orthodoxy in Russia. N.Y., 1999. P. 52.
12. Foley A. P. The religion of Russia. A study of the Orthodox Church in Russia from the point of view of the Church in England. London, 1915. P.83.
13. Епифаний Премудрый. Слово о житии и учении святого Стефана Пермского. Изд. Археографической комиссии, 1897. URL: http://krotov.info/acts/14/3/perm_rus.html [21.03.17].
14. Куратов А.А. Из истории христианского миссионерства // Сайт «Православные святые и святыни в истории Архангельского Севера». URL: <http://projects.pomorsu.ru/pss/chapters/chapter2/2.6.shtml> [22.03.17].
15. Миссионерство. Религиозный словарь // Сайт «Православное христианство». Режим доступа: <http://www.hristianstvo.ru/society/mission/> [14.02.17].
16. Миссионерство. Религиозный словарь. // Сайт «Академик. Словари и энциклопедии». URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/relig/451> [11.02.17].
17. Попов Е.А. Святитель Стефан Великопермский. Пермь, 1885. Режим доступа: URL: <http://dlib.rsl.ru/view.php?path=/rsl01003000000/rsl01003547000/rsl01003547266/rsl01003547266.pdf#page1> [20.03.17].
18. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. URL: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4647> [21.03.17].
19. Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1991. <http://www.vehi.net/fedotov/svyatye/07.html> [21.03.17].
20. Byford Ch.T. The soul of Russia. London, 1914. P.172. URL: <http://www.archive.org/details/soulofrussia00byfoiala> [02.03.17].
21. Jackson D. The Revd. Mission and the Orthodox Churches. // St Francis Magazine. No.2, September 2005. Режим доступа: <http://www.intervarsity.org/link/about.php?id=838> [15.02.17].
22. Stanley A.P. Lectures on the history of the Eastern Church. London- New York, 1907.P.81. URL: <http://www.archive.org/details/lecturesonhistor00stanrich> [02.03.17].

Орлова В.Д.,

к.и.н., доцент,

доцент кафедры церковной истории

Тамбовской духовной семинарии

e-mail: verorl@yandex.ru

Orlova V. D.,

PhD, associate Professor,

associate Professor of Church history

Tambov theological Seminary

e-mail: verorl@yandex.ru

**ОТРАЖЕНИЕ В ИСТОЧНИКАХ ПРОИСХОЖДЕНИЯ
ЛИЧНОГО ПРАВОСЛАВНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ
ТАМБОВСКОГО ОБЫВАТЕЛЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.
(ДОКЛАД НА ОСЕННЕЙ СЕССИИ МЕЖДУНАРОДНОГО
ОПТИНСКОГО ФОРУМА В КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИ-
НАРИИ 22 ОКТЯБРЯ 2018 Г.)**

**THE REFLECTION IN THE SOURCES OF PERSONAL ORIGIN OF
THE ORTHODOX WORLD IN TAMBOV IN THE STREET THE
SECOND HALF OF THE XIX CENTURY
(REPORT AT THE AUTUMN SESSION OF THE INTERNATIONAL
OPTINA FORUM AT THE KALUGA THEOLOGICAL SEMINARY ON
OCTOBER 22, 2018)**

Аннотация. Статья посвящена религиозному мировоззрению представителя «молчаливого сословия» — мещанства. В ней анализируются опубликованные дневники тамбовского мещанина — мелкого торговца второй половины XIX века. Его мысли и поступки были пронизаны православной верой. Описывается его поведение и взгляды на жизнь как прихожанина, паломника и семьянина. Сделан вывод о глубокой

искренней религиозности этого человека, не испытывавшего религиозных и суеверных страхов. По психотипу он был деятельным человеком нового времени, стремившимся к фиксации своих переживаний и событий, интересовавшимся событиями церковной и общественной жизни, техническим прогрессом. Но многое в его взглядах было связано с традиционным православным воспитанием, которое он продолжал в своей семье.

Abstract. The article is devoted to the religious point of view of the “silent class” – bourgeois. Here is an analysis of published diaries of a Tambov bourgeois – a small trader of the 19th century. His thoughts and deeds are strongly connected with the Orthodox Christianity without any religious or superstitious fears. He’s a busy man of a new century who wants to fix his thoughts and emotions and who is interested in church and social life, and technical progress. But his views are also based on the religious bringing-up that he continued in his family.

Ключевые слова: Тамбов, мещанство, Православие, мировоззрение.

Key words: Tambov, Orthodox Christianity, world perception.

Исследователи ментальности городского населения прошлых веков имеют дело с источниками разной степени репрезентативности по различным социальным слоям. Мы довольно обстоятельно знакомы с самоанализом и внешней оценкой дворянства, т.к. образование и воспитание сформировало у него к XIX в. традиции эпистолярного жанра, написания дневников и мемуаров. Жизнь этого сословия подробно отражали делопроизводственные документы и периодическая печать. Реконструкция религиозных взглядов сословия и особенностей религиозного поведения его отдельных представителей проводилась не раз. Гораздо хуже обстоит дело с аналогичными исследованиями по купечеству. Но абсолютное большинство прихожан городских храмов принадлежали к так называемому молчаливому сословию — мещанству. В научный оборот не введена переписка грамотной части этого слоя горожан, практически неизвестны его дневники и тем более мемуары.

Мы предприняли попытку реконструкции православного мировоззрения тамбовского мещанина по уникальному дневнику мелкого

торговца [1]. Е. А. Ковригин был родом из уездного города Тамбовской губернии Козлова, а большую часть жизни провел в губернском городе Тамбове. Происходил он из государственных крестьян (бывших однодворцев), имел многочисленную родню и круг знакомых в этих городах, в Киеве и некоторых других местах. Он явно был воспитан традиционно, грамоту освоил до уровня армейского писаря, всю жизнь сохранял высокую познавательную активность. Дневник он вел в 1850–1890-х гг. В фондах Тамбовского областного краеведческого музея сохранилось несколько тетрадей из этого дневника, который состоял из трех томов, причем второй том состоял из семи частей, а третий — из восьми. Анализ текста показывает наличие в нем, кроме собственно дневниковых записей, элементов эпистолярного и мемуарного характера. Так что среди грамотного провинциального мещанства середины XIX в. были люди с психотипом человека нового времени. Тем интереснее проследить их поведение как православных христиан.

Е. А. Ковригин очень хорошо знал церковный календарь, и церковные праздники были для него единственными знаковыми календарными метками. Не менее традиционно он отсчитывал и время суток по службам («хотели приехать к заутрене»). Ему явно нравились храмы и в их духовной знаковости, и как архитектурные памятники. Во всех поездках по стране о каждом увиденном городе и селе он записывал, сколько там церквей и монастырей, и не ленился узнавать, во имя кого они освящены. Интересовался строительством новых церквей. В Тамбове ориентирами на местности для него служили прежде всего храмы. К ним он привязывал любые происходившие на городских улицах события, вплоть до маршрутов прогулок его маленькой дочки с ее няней. Это абсолютно традиционное восприятие населенного пространства. Такие особенности ориентирования во времени и пространстве были результатом воспитания в православной семье. Его же он передавал и своим детям.

Для рассматриваемого дневникового повествования характерно детальное описание религиозных обрядов, сопровождавших события. Их совершение было неотъемлемой частью жизни. Вот как Е. А. Ковригин, тогда молодой воин, описал отправку Козловского ополчения на Крымскую войну: «На соборной колокольне зазвучал созывной колокол в 4 часа вечера: печальный редкий благовест возвестил всему городу, что настал час разлучения. И благовест продолжался до 5 часов. А с 5 стал

благовест на молебен. И в 6 часов вынесли из собора образа и хорутви и внесли в середину собравшихся двух дружин. И в каждой дружине было развернуто знамя. Ратники были в походной форме. По отслужению молебна с водосвятием козловское общество поднесло в каждую дружину по хлебу с солью и по иконе в серебряно-вызолоченных ризах, в нашу дружину — икону святого Великомученика и Победоносца Георгия на коне, убивающего змия. И дружины окропили святой водой. И после сказания протоиереем речи дружины кричали «Ура!» много раз. В речи было сказано, чтобы ратники не унывали, а уповали на Бога, а по окончании войны все вернулись по домам. Потом пошли в поход» [1, с.25].

Патриотическому воспитанию прихожан в Тамбовской епархии уделялось большое внимание. Еще в XVIII веке, в бытность Г. Р. Державина Тамбовским наместником, победы русского оружия отмечались молебнами в храмах. Так, в «Тамбовских известиях» XVIII века были упомянуты дни «Воспоминовения Побед» под Полтавой, Очаковом, Нарвой, победы над турками и вечного мира при Кючук Кайнарджи. Это напоминает современные дни воинской славы России. Служился молебен и в честь новых побед. Например, 25 июля 1788 г. в Казанском монастыре отслужили благодарственный молебен в честь победы русского флота над шведским и взятием в плен одного шведского корабля «Принц Густав» [2, с 118]. В храмах читались манифесты о начале войны и ходе боевых действий. В них прихожан призывали «пролить теплые молитвы с коленопреклонением о милостивом ниспослании успеха в победе врага нагло восставшего» [2, с. 114].

В день Богоявления Господня после Божественной литургии в тамбовских храмах проводилось водоосвящение и окропление знамен воинских частей. К военным знаменам тогда относились как к святыням. Их нередко вносили в храмы для придания особой торжественности службе, а также в память о павших под этими знаменами воинах. Наиболее прославленные знамена отдавались на хранение в полковую или городскую церковь. Вот и Е. А. Ковригин неоднократно посещал Спасо-Преображенский собор, чтобы помимо поклонения мощам святителя Питирима и чтимым храмовым иконам поклониться и знамени ополчения 1855 г., под которым сам участвовал в Крымской войне. Он показывал его своим детям, тем самым продолжая эту православную патриотическую традицию в поколениях.

Е. А. Ковригин был активным прихожанином Знаменской церкви города Тамбова, располагавшейся в центре города недалеко от базара. Он хорошо знал о святынях своего храма, регулярно исповедовался, бывал в алтаре. Важное значение он придавал совместному говению с женой Великим постом, причащению детей. В день Святого Причастия он не занимался торговыми делами, которые были его основным источником доходов, о чем в дневнике писал особо. Проповеди он слушал очень внимательно, часто подробно пересказывал в дневнике их содержание. Обращал внимание на выговор проповедника («приятный»), качество церковного пения («певчие очень хорошо поют»).

Е. А. Ковригин хорошо знал богослужение. Например, описывая похороны в 1870 г. епископа Козловского Иоаникия, викария Тамбовского, он писал: «Читали по пяти апостолов и евангелие, после пели клиросы «Волною морскою» и прочее: все девять. После этого пели Великое славословие «Слово к вышнему Богу»... Потом стали прощаться с ним. И потом священники взяли крышку и гроб и понесли к могиле, при пении клироса «Помощник и покровитель»... [1, с. 169].

Не будучи земледельцем, он непременно участвовал в крестных ходах о даровании дождя, поддерживая чаяния других горожан его прихода, занимавшихся огородничеством и садоводством. Крестный ход с хорутвями и выносными иконами уходил за тамбовскую окраину в близлежащие хлебные поля. Протяженность пути в один конец составляла восемь верст, это не прогулка. В поле совершали молебен и возвращались. На Пасху и Рождество Ковригин ездил в гости к родным в Козлов и там обязательно неоднократно посещал церковные службы.

Стремление благодарить Бога за совершившиеся в его жизни события, поклоняться известным святыням побуждали Е. А. Ковригина отправляться в паломничество. Причем он регулярно совершал его внутри города Тамбова. Мещанская семья пешком отправлялась в одну из дальних церквей, стояла Литургию, прикладывалась к иконам, отец рассказывал детям о том храме. Были в биографии нашего героя и далекие паломничества. Так, после своего благополучного возвращения с Крымской войны, он с матерью пешком отправился из Козлова по святым местам, чтобы выразить благодарность за благополучный для него исход событий. С небольшой группкой паломников-крестьян они дошли до Задонска и Воронежа, поклонившись святым Тихону Задонскому и Митрофанью Воронежскому, окунувшись в святые источни-

ки. По дороге паломники читали молитвы и акафисты, которые знали наизусть. Немолодая женщина не побоялась далекого пешего пути к святыням. Семейное выражение благодарности Господу за благополучное возвращение молодого человека с войны, на которую он пошел добровольно, наглядно демонстрирует отношение православной матери к воинскому долгу и Господней воле.

Побывал Е. А. Ковригин и в Киево-Печерской Лавре. Он писал: «10-го числа я удостоился вкусить в раю пещерном, возделанном преподобных руками, божественные плоды древа жизни, вновь для нас процветшего, — приобщиться животворящего Тела и Крови Господа Иисуса Христа в подземной церкви преподобного Феодосия, в дальних пещерах...страшно и утешительно было слышать призывный голос диакона: «Со страхом Божиим и верой приступите» ...в темноте подземелья» [1, с. 84].

Не остался без неоднократного посещения семьей Ковригиных Иоанно-Предтеченский Трегуляев монастырь под Тамбовом. До монастыря добирались на лошади с кибиткой. В один из приездов для поклонения святителю Питириму и купания в его источнике сняли келью в монастырской гостинице на три дня. Вместе с отцом и матерью была маленькая дочка с няней. Родители не пропускали ни одной службы, малышку причастили. С ребенком они обошли весь монастырь и его окрестности, посетили пещеры Августина.

Поражает эрудиция простого горожанина в области иконописи. Е. А. Ковригин был знаком с некоторыми местными художниками-иконописцами и оказался способен объяснить одному из них собственное композиционное и колористическое решение иконы Троицы с евангелистами. Он заказал ее знакомому художнику И. И. Гладышеву на основании своих снов. Очень волновался — не «заспал» ли (т.е. не забыл ли спросонок) подробности своих христианских видений, вплоть до небесного цвета одеяний ангелов. Икона была написана, освящена и помещена в доме. По мнению заказчика «икона обозначает молитву: «Свят, свят Господь Саваоф. Исполни небо и земля славы Твоя, осанна. В Вышних благословен грядый во имя Господня, осанна в вышних» И обозначает второе пришествие Сына Божия. Четыре евангелиста обозначают проповедь Евангелия всей Вселенной и проповедь о втором пришествии Искупителя мира и о праведном суде — кто что заслужит» [1, с. 113].

Увиденные во время паломничества и деловых поездок храмовые иконы и иконостасы он подробно описывал в дневнике. Так как во второй половине XIX в. особенно ценились красивые оклады, под которыми зачастую скрывалась живопись, то и в описаниях больше идет речь о позолоте и пышности окладов. Первостепенное внимание внешнему благолепию храмов и иконостасов было характерно для большинства малообразованных прихожан. Аналогичные взгляды церковных старост отмечали в своих отчетах отцы благочинные Тамбовской епархии.

Со страниц дневника перед нами предстает образцовый православный семьянин. Он очень заботился не только о материальном, но и о духовном благополучии семьи. Дни Ангела справлялись с молебном дома и приглашением к столу духовенства из приходской церкви, а также кого-то из монашествующих. Е. А. Ковригин исполнял все церковные требования по религиозному воспитанию детей. Их крестили в первые дни жизни и тогда же начинали регулярно причащать. Еще не умеющую говорить дочку стали учить молиться в возрасте около годика. Няня крестила малышку, а та кланялась. В три года девчушка молилась детской молитвой, знала о Днях Ангела близких, крестинах младших детей, ее учили подносить подарок матери-именинице.

Отцовская нежность часто изливается на страницы дневника. Вот как он описывает детские именины. «16-го апреля, четверг Святой недели. Сегодня день именин Хиночки. Она была у поздней литургии в соборе с матерью. К молебну я приехал. Тетка разбудила ее к обедне и убирала, и вывела ее к нам из детской в новом голубом баржевом с полосками платье, в котором мы ее не видали... По приезде от обедни я ей подарил игрушку — корову, а Ване — барабанчиков. К пирогу были гости. Крестная ее мать подарила ей сахарное яйцо, украшенное цветами... И все гости пили чай, кофе и обедали у нас. День был теплый, тихий — и все были веселы» [1, с. 171].

Е. А. Ковригин очень переживал за благополучную беременность и роды жены. Но смерть младенцев он воспринимал традиционно сдержанно, подчеркивая горе матери, потерявшей долгожданное дитя. Крошечный гробик мертворожденного мальчика на кладбище отвозила нянька, а не отец, оставшийся утешать мать. А вот успевшую полюбить родителям десятимесячную дочку Надю хоронили с занесением в церковь. Грудных малышей тогда отпевали редко. Только повествуя

о похоронах жены брата, Ковригин пишет, что плакал. Его заботила судьба оставшихся без матери племянников. Причем смерть грудного сиротки была им заранее ожидаема, как неизбежная. На воспитание в семью дяди был взят старший племянник.

Мещанство принимало участие в городских благотворительных мероприятиях не реже купечества. Но традиционно всегда подчеркиваются крупные денежные пожертвования дворянства и купечества. Простые горожане регулярно вносили свои лепты в дела милосердия. Например, Е. А. Ковригин посещал любительские спектакли, устраиваемые в сиротском доме, благотворительные спектакли и лотереи в горсаду. Сборы от продажи билетов на эти развлечения шли на нужды сирот. Он знал и почитал имена городских благотворителей, многие из которых в наше время оказались забыты. Например, это строитель Новой Покровской церкви купец Иван Бойков, уже умерший к моменту ее освящения в 1869 г.

Анализ дневника тамбовского обывателя Е. А. Ковригина свидетельствует о его целостном восприятии действительности, на которое существенное влияние оказывала православная вера. Имеющиеся у мелкого торговца знания Священного Писания, богослужения являлись важным фактором для оценок окружающего мира, создания гармоничных семейных отношений и не мешали ему усваивать новые события и процессы, в том числе строительство железной дороги и появление электрического освещения. В мыслях и поведении он не был скован ни религиозными, ни суеверными страхами. Его мировосприятие можно считать переходным от традиционного к модернизированному.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Дневник тамбовского обывателя *Е. А. Ковригина* (1850—1890-е гг.) / сост. *В. В. Канищев, С. К. Лямин*. Тамбов: ООО «Центр-Пресс», 2009.—207 с.
2. Тамбовские известия / авт.-сост., вступ. ст, коммент.: *В. В. Канищев, Ю. В. Мещеряков, Ю. А. Мизис*. Тамбов: Издательский дом ТГУ им. Г. Р. Державина, 2012.—288 с.

Кукулеску Илья,
учащийся 9 класса
муниципального казенного общеобразовательного учреждения
«Алешинская основная общеобразовательная школа»
Мещовского района Калужской области
e-mail: Olyashvets9@gmail.com

Cuculescu Ilya,
a student of 9th class
municipal state educational institution
«Aleshinskaya osnovnaya obshheobrazovatel'naya SHKOLA»
Meshchovsky district of Kaluga region
e-mail: Olyashvets9@gmail.com

**СВЯТЫНИ РОССИИ. ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
ВОСКРЕСЕНИЯ СЛОВУЩЕГО В СЕЛЕ ШЕМЕТОВОЕ
МЕЩОВСКОГО РАЙОНА КАЛУЖСКОЙ ОБЛАСТИ
(ДОКЛАД НА ЕПАРХИАЛЬНОМ СОБРАНИИ КАЛУЖСКОЙ
ЕПАРХИИ 11 ФЕВРАЛЯ 2019 Г.)**

**SHRINES OF RUSSIA. ORTHODOX CHURCH OF THE
RESURRECTION OF THE WORD IN THE VILLAGE SHEMETOVO
MESHCHOVSKY DISTRICT OF KALUGA REGION
(REPORT AT THE DIOCESAN ASSEMBLY OF THE KALUGA
DIOCESE ON FEBRUARY 11, 2019)**

Аннотация. Данная статья представляет собой краеведческое исследование о храме Воскресения Словущего в селе Шеметовое Мещовского района Калужской области. В ней приводятся данные по истории местности и храма, равно как и приходской общины, а также необходимая статистика, иллюстрирующая развитие церковной и гражданской жизни в селе Шеметовое, данные о священнослужителях, приписанных к этому храму.

На основании архивных в рамках данной публикации прослеживается весь исторический путь прихода: от основания и до настоящего времени.

Abstract. This article is a study of local lore about the Church of the Resurrection of the word in the village Shemetovo Meshchovsky district of Kaluga region. It provides data on the history of the area and of the temple, as well as the parish community, as well as the necessary statistics to illustrate the development of the Church and the civic life of the village Shemetovo, information about the priests assigned to this Church.

On the basis of archival within the framework of this publication, the entire historical path of the parish is traced: from the Foundation to the present time.

Ключевые слова: Православие, Русская Православная Церковь, приход, храм, храм Воскресения Словущего в селе Шеметовое Мещовского района Калужской области.

Key words: Orthodoxy, Russian Orthodox Church, parish, Church of the Resurrection of the word in the village Shemetovo Meshchovsky district of Kaluga region.

Глава 1. Из истории села Шеметовое

В одной из калужских глубинок затерялось небольшое русское село Шеметовое. Согласно Списку населенных мест Калужской губернии за 1859 г. старинное село Шеметовое (Воскресенское) расположено на транспортной дороге из города Мещовска в село Щелканово по правую сторону, находится в 19 верстах от уездного города Мещовска.

Описание и алфавиты к Калужскому атласу г. Мещовска за 1782 г. дополняют информацию тем, что «село Воскресенское Шеметово находится по обе стороны речки Песоченки, на коей пруд и безымянный ручей, церковь Николая Чудотворца, дом господский деревянный, при нем плодовый сад. Церковная земля на правом берегу речки Песоченки и по обе стороны Безымянного ручья, крестьяне на оброке.

Число дворов — 42, по ревизии душ: 186 мужчин, 187 женщин; под усадьбою 58 десятин 1000 саженьей, пашня — 128 десятин. Сенные по-

косы — нет, лесу — 114 десятин 841 саженой, неудобных мест — 96, всего 1557 дес. 1841 саженой».

Метрическая книга церковью Мещовского уезда по Обновленской церкви села Шеметовое за 1776 г. сообщает, что это вотчина вдовы генеральши Анны Алексеевны Хитровой.

В 1848 г. село входило в 7 участок по борьбе с холерой, комиссаром назначен Николай Петрович Дятлов и кандидатом ему Губернский секретарь Василий Шеметов. Имел ли он какое-то отношение к названию села — неизвестно.

Усадьба в с. Шеметовое известна с первой четверти XVIII в., в те годы она принадлежала Григорию Григорьевичу Скорнякову-Писареву. Скорняковы-Писаревы — потомки рода Писаревых.

Во второй половине столетия усадьба принадлежит его вдове — Елене Васильевне (урожденной Арсеньевой), которая впоследствии вышла замуж за Афанасия Ивановича Костюрина и вдове его брата Николая — Анне Алексеевне дочери генерал-аншефа и сенатора Алексея Григорьевича Жеребцова.

В первой трети XIX в. усадьбой владеет поручик Павел Григорьевич Щепочкин, потом — муж его дочери Анны Павловны генерал-майор Артамон Иванович Киселевский. 1832 г. — вотчина госпожи полковницы Анны Павловны Киселевской. Метрическая книга церковью Мещовского уезда за 1832 г. подтверждает этот факт.

После смерти мужа Анна Павловна владела имением до 1876 г.

После Анны Павловны имение сменило несколько владельцев.

Глава 2. МАЛОИЗВЕСТНЫЕ СТРАНИЦЫ ЦЕРКВИ

2.1. К истории церкви Воскресения Словущего

В Списках церковью Мещовского уезда конца XIX в. в селе Шеметовом значится каменный храм во имя Воскресения Словущего с приделом Николая Чудотворца.

Небольшая церковь имела колокольню и трапезную.

Каноническое название: Во имя Господа нашего Иисуса Христа, в память Обновления храма Воскресения Христова в Иерусалиме. Обиходное название: Воскресенский.

Народное название, Воскресение словущее, происходит от глагола слыть (прослыть) – получить славу, известность. Такое название позволяло отличать этот праздник в народе от Воскресения Христо-

ва – первостепенного праздника православных – Светлой Пасхи. По всей России существует не одна сотня храмов, освященных в память Воскресения Христова, но следует помнить, посвящены они именно празднику, установленному в 335 г. – Воскресение словущее.

Церковь Воскресения Слоущего с. Шеметовое в Метрических книгах значится как Обновленская.

Оригинальная по архитектуре кирпичная двухпрестольная церковь в стиле барокко построена в 1740 г. на средства помещика Петра Александровича Лопухина. Позднее была перестроена П. И. Лопухиным с приделом во имя Николая Чудотворца. К одноглавому четверику основного объема примыкают трапезная, пятигранный алтарь и стройная колокольня. Сведений об архитекторе не обнаружено.

Описание церкви сохранилось в Клировых ведомостях по Обновленской церкви с. Шеметовое за 1898 г.: «...здание каменное, крепкое. Престолов в ней два, в настоящей холодной во имя Обновления храма Воскресения Христова, в приделе же теплом во имя святителя Николая Чудотворца. Утвари, ризницу и Богослужебными книгами достаточно».

В настоящее время ничего из внутреннего убранства церкви не сохранилось, но остались упоминания в церковных архивах. В причт на 1873 г. входили священник и псаломщик. На содержание причта выделялось из казенного жалования: священнику 294 руб., псаломщику 98 руб., всего 392 руб. Дом у священно-церковного служителя был собственный, деревянный, находился на церковной земле. Зданий, принадлежащих к церкви, никаких нет.

Длина с алтарем 37 аршин, ширина 16 аршин. В церкви хранился серебро-вызолоченный крест 1742 года, пожертвованный Петром Александровичем Лопухиным.

Приписной к этой церкви нет. Опись церковного имущества выдана в 1892 г. из Калужской духовной консистории. Метрические книги велись с 1805 г., исповедные росписи — с 1801 г. Книг в церковной библиотеке доходило до 90.

В Метрической книге Обновленской церкви Мещовского уезда с. Шеметового за 1832 г. сделана запись № 18 о рождении 3 октября сына Николая у московского мещанина Савелия Федоровича и его жены Анны Алексеевны.

05.10.1832 его крестили в той же церкви. Имя нарек и Крещение со-

вершил приходской священник Петр Герасимович Ненарокомов. При Крещении присутствовали диакон Симеон Игнатов, пономарь Никита Иванов.

Восприемники: отставной штабс-капитан Михаил Иванович Киселевский села Шеметового господина Артемия Ивановича Киселевского, дочь девица Александра.

Кто бы мог подумать, что Николай Саввич Тихонравов станет профессором кафедры истории русского языка и русской литературы, ректором Императорского Московского университета, академиком Петербургской Академии наук.

Церковь содержалась за счет калужского казначейства и на средства прихожан.

По числу прихожан церковь Воскресения Словущего относилась к третьему классу.

Когда-то здесь цвела жизнь. В конце XIX в. в приход входили: с. Шеметовое, д. Колентеево, д. Васцы. В 1897 г. была построена церковно-приходская школа, помещалась она в собственном деревянном доме, в ней обучалось 24 мальчика и 28 девочек. Законоучителем в 1898 г. служил местный священник Сергей Никольский, а учительницей в ней – Александра Лебедева.

На 1915 г. в селе работала церковно-приходская школа. В штат входил священник, жалование которого составляло 294 руб., псаломщик получал 98 руб.

В селе Шеметовом на 1915 г. дворов — 32, мужчин — 64, женщин — 80; в одной версте находилась д. Колентеево, домов — 61, мужчин — 106, женщин — 149.

В четырех верстах была д. Васцы, где домов было 27, мужчин — 61, женщин — 59.

Земли при церкви усадебной — 3 десятины, пахотной 25 десятин, луговой — 4 десятины. Под лесом — 4 десятины.

Церковным старостой в 1905 г. был избран безграмотный Василий Федорович Чумаков.

2.2. Священно-церковнослужители церкви Воскресения Словущего

Самая ранняя Метрическая книга церкви за 1776 г., сохранившаяся в Государственном архиве Калужской области, говорит нам о том, что на приходе служит священник Григорий Григорьев.

Как свидетельствует Метрическая книга церкви за 1832 г., что в это время в храме Обновления с. Шеметового служит священник Петр Герасимович Ненарокомов, пономарь Никита Иванов, дьячок Василий Матвеев.

Согласно данным ГАКО в 1864 г. объявлено одобрение Епархиального начальства священнику села Шеметового Филиппу Смирнову. В Списке законоучителей, заявивших о себе особым усердием в занятиях по церковным школам Калужской Епархии за 1901–1902 уч. г., значится Сергей Никольский, священник, законоучитель Шеметовской церковно-приходской школы. **Сергей Петрович Никольский** (1833 – †08.03.1916), из духовного звания.

В 1858 г. окончил курс Богословских наук в Калужской духовной семинарии с аттестатом второго разряда. Преосвященнейшим Григорием 15 июля 1858 г. рукоположен в диаконы и определен к Серпейскому Николаевскому собору.

9 декабря 1864 г. по 1874 г. проходил должность законоучителя в Серпейском приходском училище. 13.10. 1874 тем же Преосвященнейшим Григорием рукоположен во священника и определен к церкви с. Шеметового.

С 1875 г. по 1896 г. был законоучителем в Шеметовском сельском училище, с 1878 г. состоит заведующим церковно-приходской школы.

За добровольное смирение Его Преосвященнейшим Григорием награжден набедренником 31 декабря 1879 г. По желанию духовенства избран Духовником по Благочинию и Указом Калужской духовной консистории утвержден.

Преподано благословение Святейшего Синода с грамотою 15 мая 1894 г. его Преосвященством (грамота сохранилась), награжден сукфьею в 1895 г.; грамоту, указ и свидетельство имеет.

В 1902 г. за заслуги по духовному ведомству награжден камилавкою, получал из казны 300 рублей.

Священник С. Никольский уволен по болезни за штат 21 июля 1903 г., проживал в деревянном доме в две связи на церковной земле.

Согласно Клировым ведомостям церковей Мещовского уезда за 1915 г., ему 82 г., в семействе у него жена Евдокия Ивановна (1845 — †?), 70 лет; дочь Елизавета (6.04.1872 — †?), Иоанн (13.06.1881 — или 12.06.1880).

В 1915 г. сын Иоанн состоит учителем церковно-приходской школы с. Богоявления. Умер священник Сергей Петрович Никольский 08.03.1916.

Псаломщик — Николай Иванович Малинин, 28 лет.

Александр Азбукин, священник посада Злынки Черниговской епархии, перемещен в Калужскую епархию к церкви с. Шеметового Мещовского уезда 2 сентября 1903 г.

Константин Победин рукоположен диаконом Градо-Бороской Троицкой церкви на псаломническое место с. Шеметового 26 ноября 1903 г. На приходе служил недолго. 21 февраля 1904 г. перемещен к церкви с. Шеметового Мещовского уезда к церкви с. Ясенок Жиздринского уезда.

23 июля 1904 г. перемещен к церкви с. Шеметового **Александр Румянцев**, священник церкви с. Красного Боровского уезда.

Василий Алексеевич Победин (1877 – †?) из духовного звания, 38 лет.

Получает содержание из казны 300 рублей, как законоучитель 30 рублей, за требоисправления 163 руб. 50 коп. Уволен из 3 класса Калужской духовной семинарии в 1901 г., слушал Богословские курсы 5 и 6 классы той же семинарии в 1912—13 гг.

13 октября 1901 г. определен во псаломщики к Мироносиц. церкви г. Калуги. 22.12.1901 во диакона к Васильевской церкви г. Козельска.

10.03.1910 перемещен к Спасо-Заверхской церкви г. Калуги.

Василий Победин рукоположен во священника к церкви с. Шеметовое 18 августа 1913 г. Состоит законоучителем и заведующим Шеметовской церковно-приходской школы.

В семействе у него жена Екатерина Матвеевна (9.10.1879 — †?), Зинаида (07.08.1904); Василий (28.11.1905 — †?), обучается в Мещовском духовном училище, Мария (26.1908 — †?), Екатерина (10.10.1911 — †?), Николай (14.02.1913 — †?), Юлия (1915 г.).

Клировые ведомости церковей Мещовского уезда на 1915 г.

Дом священника находится на церковной земле, построен тщанием прихожан в 1913 г., находится в собственности церкви. Дом псаломщика собственный, деревянный, построен в 1897 г. на церковной усадебной земле. 17 ноября 1916 г. перемещен к церкви с. Ореховни Медынского района.

Александр Соколов, старший священник с. Боболей Боровского уезда перемещен к церкви с. Шеметовое 1 февраля 1917 г.

Калужский церковно-общественный вестник за 1917 г. сообщает, что с 17 ноября при церкви с. Шеметового имеется праздное место священника.

Когда на приходе с. Шеметовое начал служить священник Никольский Иван Сергеевич, нам не удалось установить. По воспоминаниям жителей села (Козловой А., Ржевской В.), это был последний священник церкви Воскресения Словущего.

К сожалению, сведений о храме и о священниках в советский период сохранилось мало. Но после репрессий 30-х гг. храм был превращен в хозяйственный объект.

Закрыт Обновленский храм в 1937/38 г., затем использовался под зерносклад.

2.3. Благотворительность

Прихожане любили свою церковь и делали все возможное для ее процветания. По Калужскому епархиальному ведомству неоднократно объявлялись поощрения и благодарности за пожертвования храму.

Так, в 1880 г. выражена признательность церковному старосте с. Шеметовое крестьянину Науму Илларионову за приобретение его старанием с пожертвованием из собственности 72 руб. 17 коп. колокола для церкви в 3 пуда, ценою в 472 руб. 171/2 коп.

1888 г. Московскому купцу Лаврентию Дубровину за пожертвование в церковь с. Шеметового Мещовского уезда вещей на сумму 170 рублей.

1902 г. Объявляется одобрение Епархиального начальства Коллежскому ассессору Ивану Малинину и московскому купцу Николаю Дубровину за пожертвование церкви с. Шеметового вещей на сумму первым 100 руб., последним — 185 руб.

В 1903 г. объявлена благодарность Епархиального начальства землевладельцу с. Шеметового Алексею Емельяновичу Кузьмину за пожертвование в Обновленскую церковь села серебро-вызолоченного ковчега с футляром, стоящих 230 рублей.

1904 г. Объявляется благодарность Епархиального начальства прихожанам Обновленской церкви с. Шеметового Мещовского района, проживающих на заработках в г. С-Петербурге за пожертвование в свою приходскую церковь разных вещей на сумму 295 рублей.

Объявляется одобрение Епархиального начальства в этом же году московскому купцу Николаю Лаврентьевичу Дубровину за пожертвование Обновленской церкви с. Шеметового Мещовского уезда вещей на сумму 100 рублей.

2.4. Судьба храма после трагических событий 1917 г.

XX в. – век серьезных испытаний для России. Еще никогда в своей истории Русская Церковь не подвергалась таким гонениям, которые выпали на ее долю в прошлом столетии: были расстреляны, сосланы в ссылку миллионы священнослужителей, монахов и мирян, разрушались храмы, уничтожались иконы, церковная утварь. Подвергались осквернению святые места, мощи святых.

Скорбный, трудный путь священного служения Православию во время гонений на церковь пришлось пройти последнему священнику церкви Никольскому И. С.

Основным источником информации о священнослужителе Никольском И. С. стали копии следственных дел, хранящиеся в Мещовском Свято-Георгиевском мужском монастыре. В них содержатся справки на арест, анкета арестованного, протоколы допросов, обвинительный и заключительный приговор.

Из копий следственных дел становится известно, что Иван Сергеевич Никольский родился 12 июня 1880 г. в селе Шеметовое Мещовского уезда в семье священника. Он окончил Мещовское духовное училище в 1900 г., ему присвоен 2 разряд, служил священником в родном селе Шеметовое.

Отца Иоанна арестовали 12 ноября 1937 г. Он обвинялся в том, что участвовал в «контрреволюционной кулацкой группировке» во главе со священником Сергием Виноградовым, выражал недовольство советской властью, так как она обложила его непосильным налогом. Виновным себя отец Иоанн признал частично, согласившись, что выражал недовольство.

21 ноября 1937 г. он был осужден «тройкой» УНКВД по Смоленской области по статье 58 (части 10 и 11) и приговорен к заключению в ИТЛ сроком на 10 лет. Отбывать наказание его направили в далекий Хабаровск.

Его пастырское служение и верность церкви отмечено еще при жизни общей любовью и уважением к нему прихожан. Жена Ивана Сергеевича, матушка Наталья, несмотря на угрозу ареста, не отреклась от веры и помогала своим прихожанам. В данное время храм в селе Шеметовом возрождается в честь памяти благочестивой семьи Никольских.

По архивной справке (от 12.04.2012) из Информационного центра УМВД России по Амурской обл., согласно хранящемуся там личному делу о. Иоанна Никольского: «Прибыл в Свободненский ИТЛ 1 марта 1941 г., скончался в Свободненском ИТЛ 26 июня 1942 г. от декомпенсированного миокардита при наличии пеллагры».

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Опубликованная

1. *Запальский Г. М.* Не стоит село без праведника: подвижники Мещовского края. М.: Лепта Книга, 2007. — 240 с.
2. *Калиниченко Ю. И.* Из бездны небытия. Книга памяти репрессированных калужан в 3-х томах. Калуга, 1993.
Государственный архив Калужской области (ГАКО)
3. Калужский Епархиальный вестник (КЕВ) 1864, №24. ч. оф. от 31 декабря. С. 182.
4. КЕВ. 1880 г. № 4. С. 21.
5. КЕВ. 1888 г. № 14, ч./оф. С. 280.
6. КЕВ. 1902, №10, ч./неоф. С. 187.
7. КЕВ.1902 г.№ 19,ч./оф. С. 159.
8. КЕВ. 1903 г. № 1, ч./неоф. С. 16.
9. КЕВ. 1904 г. №16 ч./оф. С. 305.
10. КЕВ.1904 г. № 24. С. 43 1.
11. 11.КЕВ. 1904 г. №24 ч./оф. С. 430.
12. КЦОВ. 1913, №24. С. 13.
13. Описание и алфавиты к Калужскому атласу г. Мещовска за 1782 г.
14. Список населенных мест Калужской губернии за 1859 г. С. 122.

Неопубликованная

Государственный архив Калужской области (ГАКО)

15. Клировые ведомости церковей Мещовского уезда по Обновленской церкви села Шеметовое за 1898 г. (ф. 33 оп. 3 д. 2086. Л. 409).
 16. Клировые ведомости церковей Мещовского уезда по Обновленской церкви села Шеметовое за 1915г. (ф. 33. оп. 2. д. 2208. Л. 158).
 17. Метрическая книга церковей Мещовского уезда по Обновленской церкви села Шеметовое за 1776 г. (ф. 271, оп. 3, д. 2. Л. 43).
 18. Метрическая книга церковей Мещовского уезда по Обновленской церкви села Шеметовое за 1832 г. (ф. 271 оп. 3 д. 107. Л. 490).
- Свято-Георгиевский мужской монастырь г. Мещовска
19. Копии следственных дел репрессированных священнослужителей Мещовского района. Т. 2.

Лебедев А. Г.,

к.и.н., доцент кафедры
социальной работы и социальных технологий,
Института социальных отношений,
Калужского государственного
университета им. К.Э. Циолковского

Якупова Ю. О.,

студентка 2 курса, бакалавриат,
направление подготовки «Социальная работа»,
Института социальных отношений,
Калужского государственного
университета им. К.Э. Циолковского

Lebedev A. G.,

Ph. D., associate Professor
social work and social technology,
Institute of social relations,
Kaluga state University
University them. K. E. Tsiolkovsky

Yakupova O. Yu.,

2nd year student, bachelor's degree,
field of study «Social work»,
Institute of social relations,
Kaluga state University
University them. K. E. Tsiolkovsky

**ИСТОРИЯ РАСПРОСТРАНЕНИЯ РУССКОГО ПРАВОСЛАВИЯ
В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ И ЕГО СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ
В ДАННОМ РЕГИОНЕ**

(ДОКЛАД НА I ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ «РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ И СОВРЕМЕН-
НАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ» 4 ФЕВРАЛЯ 2019 Г.)

THE HISTORY OF THE SPREAD OF RUSSIAN ORTHODOXY IN WESTERN EUROPE AND ITS CURRENT STATE IN THE REGION (REPORT AT THE I ALL-RUSSIAN SCIENTIFIC AND PRACTICAL CONFERENCE «RELIGIOUS VALUES AND MODERN CIVILIZATION» ON FEBRUARY 4, 2019)

Аннотация. Статья посвящена современному состоянию русского Православия в Западной Европе и истории его распространения в данном географическом регионе. Материалы исследования опираются на историю архитектурных памятников Русской Православной Церкви на Западе во временном аспекте, а также особенностям и материальным источникам их сооружения от благотворительных до государственных. Основное внимание уделено распространению Православия на территории отдельных немецких государств и в более позднее время всей Германии.

Abstract. The article is devoted to the current state of Russian Orthodoxy in Western Europe and the history of its spread in this geographic region. Research materials are based on the history of architectural monuments of the Russian Orthodox Church in the West in the time aspect, as well as the features and material sources of their buildings from charitable to state. The main attention is paid to the spread of Orthodoxy on the territory of individual German states and at a later time throughout Germany.

Ключевые слова: русское Православие, Русская Православная Церковь (РПЦ), церковные братства, священнослужители, юрисдикция, Московский патриархат.

Key words: Russian Orthodoxy, Russian Orthodox Church (ROC), church brotherhoods, priests, jurisdiction, Moscow Patriarchate.

Международные связи русского государства на протяжении многовекового периода его существования сопровождались посещением его представителями иностранных государств. Причём это пребывание могло быть как кратковременным, так и весьма длительным. Естественно, что находясь за границей, русский человек всегда переносил по возможности с собой то, что связывало его с Родиной. При этом особое место отводилось духовной сфере. Самым надёжным проводником этой связи являлась Русская Православная Церковь. При рус-

ских дипломатических, торговых, а позднее туристических представительствах в Западной Европе, начиная с XVII века, стали строиться православные храмы. Первый из них был воздвигнут в 1640 г. в русском торговом доме в Стокгольме. Через 15 лет начались службы в русском православном храме в Кёнигсберге в Восточной Пруссии. Заслуживает внимания тот факт, что эти события произошли спустя сравнительно непродолжительное время после окончания одного из самых тяжёлых периодов в истории России, так называемого Смутного времени. Бум открытий русских православных церквей начался во времена Петра I. Происходило это следующим образом: вначале в столицах западноевропейских государств открывались так называемые походные церкви, которые позже заменялись постоянными. Ещё при жизни Петра I были открыты русские православные церкви: в 1716 г. при русском посольстве в Лондоне, в 1718 — в Берлине, а через 2 года в Париже.

С расширением и укреплением не только политических, но и экономических, а также культурных связей в разные периоды, пик которых пришёлся на 2-ую половину XIX — начало XX в., распространение русского Православия в Западной Европе оживлялось. В 1833 г. была открыта домовая церковь в Афинах, в 1852 там же была построена церковь в честь Троицы. В 1855 г. состоялось освящение церкви Святой Елизаветы в Висбадене. [4, С. 9–10.; 5] В 1861 — в Париже церкви Троицы и Святого Александра Невского, в 1866 — в Женеве церкви Воздвижения. Были построены: в 1874 г. в Дрездене церковь Святого Симеона, в 1876 в Эмсе — церковь мученицы-царицы Александры, в 1882 г. — церковь Преображения в Баден-Бадене, в 1883 — в Копенгагене церковь Святого Александра Невского, в 1892 в Биарице храмы заступницы Марии и Святого Александра Невского, в 1889 — в Вене Никольский Храм, в 1902 — 1903 — во Флоренции церкви Рождества Христова и Святого Николая, в 1912 — в Ницце церковь Святого Николая и великомученицы Александры.

Значительная роль в возведении православных храмов в Западной Европе принадлежит православным церковным братствам. В Германии таким являлось основанное в 1890 г. в честь Святого Князя Владимира при одноимённой церкви Владимирское братство. Оно было создано для поддержки терпящих нужду русских подданных, а также православных разных национальностей в Берлине и других городах Германии. С 1890 по 1914 гг. строительный комитет братства постро-

ил 7 церквей: в 1894 г. церковь в честь Святого Константина и Святой Елены, в 1899, по проекту Бенуа в стиле русских сказок, церковь Всех Святых в Бад Хомбурге. 1901 ознаменовался строительством сразу нескольких храмов: в Киссенгене в честь Святого Сергия Радонежского, в Херберсдорфе храма в честь Архангела Михаила, в портовом городе Гамбурге — в честь Святого Николая. Две церкви были построены в 1908 г., одна в Бад Наухайме в честь Святого Иннокентия Иркутского и Серафима Саровского (сравнительно новых святых), другая — в Бад Брюкенау в честь Марии Магдалины.

После Первой Мировой войны число русских православных церквей в странах Западной Европы значительно выросло, что вызвало необходимость подготовки кадров священнослужителей за границей. [2, С. 67–77.] В связи с этим в 1925 г. в Париже была открыта высшая теологическая школа и создано несколько православных общин, что свидетельствовало о распространённости Православия во Франции.

После Второй Мировой войны в Западной Европе продолжилось создание новых православных общин и открытие новых храмов. Церковные службы в ряде стран, а именно в Бельгии, Германии, Финляндии, Франции, Италии, Голландии, Швейцарии, Австрии и Венгрии, в настоящее время проводятся на родном языке. Только с 1981 по 1999 г. были основаны общины и освящены церкви, две в Германии, а также в Италии и Норвегии [3].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Агеев Д.А. Экзархат православных русских приходов в Западной Европе. Хроника взаимоотношений с Русской Православной Церковью // Церковно-исторический вестник. 2005–2006. № 12–13. С. 5–53.
2. Бурева В.В. Взаимоотношения митрополита Евлогия (Георгиевского) с Константинопольским патриархатом в первой половине 1920-х годов: к постановке проблемы // Церковно-исторический вестник. 2005–2006. № 12–13. С. 67–77.
3. Западноевропейский экзархат русских приходов // Православная энциклопедия. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. — Т. XIX. — 752 с.
4. Как возникла Висбаденская церковь? К столетию ее юбилея // Православная Русь. — 1955. — №. 22. — С. 9–10.
5. Wiesbaden – Russische Kirche, Kloster des Hl. Niob von Pocaev in München, 3. Auflage, Berlin-München, 2000.

Раздел IV. ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 37.034

Иерей Димитрий Никитин,
магистр богословия,
руководитель информационного отдела
Барнаульской епархии

Никитина О.О.,
к.филос.н., преподаватель кафедры
богословия и церковно-практических дисциплин
Барнаульской духовной семинарии

Priest Dmitri Nikitin,
head of the Information Department of the Barnaul diocese

Nikitina O.O.,
PhD in Philosophical sciences,
Lecturer of theology chair and church practice disciplines of
Barnaul theological Seminary.

**ПРОБЛЕМА ОСКУДЕНИЯ ВЕРЫ И ЛЮБВИ В ХРИСТИАНСКОЙ
СЕМЬЕ В РОССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.
(ДОКЛАД НА I ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ «РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ И СОВРЕМЕН-
НАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ» 4 ФЕВРАЛЯ 2019 Г.)**

**THE PROBLEM OF THE IMPOVERISHMENT OF FAITH AND
LOVE IN THE CHRISTIAN FAMILY IN RUSSIA IN THE SECOND
HALF OF THE 19TH CENTURY
(REPORT AT THE I ALL-RUSSIAN SCIENTIFIC AND PRACTICAL
CONFERENCE «RELIGIOUS VALUES AND MODERN
CIVILIZATION» ON FEBRUARY 4, 2019)**

Аннотация. В статье рассматривается проблема формализации веры высших слоев русского общества во второй половине XIX в. Осуществляется анализ мировосприятия интеллигенции, которое было вписано в канву русской культуры XIX столетия и выражалось в духовном бродяжничестве. Утверждается, что несмотря на то, что Православие оставалось государственной религией, во все социальные сферы проникал антиклерикализм, вследствие чего были подорваны основы русской духовной жизни. Делается акцент на том, что общественные изменения неизбежно оказали влияние и на семью, и в первую очередь семью дворянскую. На примере романа Л. Толстого «Анна Каренина» показывается живописная картина нравственного состояния петербургских и московских дворян второй половины XIX в. Рассматриваются библейские реминисценции, касающиеся семьи. Авторы заявляют о том, что в вышеназванном романе Толстой поставил острую проблему оскудения веры и любви в современной ему дворянской семье, которая проявилась в удалении высшего света от живой веры в Бога, подмене новозаветного идеала брака новым, либеральным. Последний поставил под угрозу существование самой христианской семьи в России во второй половине XIX в.

Abstract. The article deals with the problem of formalization of faith of the highest strata of Russian society in the second half of the 19th century. The author analyzes the worldview of the intelligentsia, which was inscribed in the fabric of Russian culture of the 19th century and expressed in spiritual vagrancy. It is argued that despite the fact that Orthodoxy remained a state religion, anti-clericalism penetrated into all social spheres, as a result of which the foundations of Russian spiritual life were undermined. The emphasis is placed on the fact that social changes inevitably had an impact on the family, and first of all, the noble family. Tolstoy's novel «Anna Karenina» shows a picturesque picture of the moral state of St. Petersburg and Moscow nobles of the second half of the 19th century. The article deals with the biblical reminiscences concerning the family. The authors claim that in the above-mentioned novel Tolstoy put an acute problem of the impoverishment of faith and love in his modern noble family, which manifested itself in the removal of the upper world from the living faith in God, the replacement of the new Testament ideal of marriage with a new, liberal one. The latter threatened the existence of the Christian family in Russia in the second half of the 19th century.

Ключевые слова: семья, общество, христианство, интеллигенция, вера, любовь, брак.

Key words: family, society, Christianity, intelligentsia, faith, love, marriage.

Семья является основой общества, и будущее страны во многом зависит от того, какие смыслы определяют ее бытие. Если мы обратимся к христианской семье в России второй половины XIX в., то увидим, что идеалы и ценности, которыми она жила, все более удалялись от христианских, соответствующих «русской духовно-нравственной традиции...» [3, с. 87]. В этой связи Л. Н. Толстой поставил серьезный вопрос о том, почему христиане не живут по Христовым заповедям. Писатель не просто вопрошал, это был настоящий крик его истерзанной души, которая искала истинной живой веры и, к сожалению, не находила.

В первую очередь проблема формализации веры возникла в высших слоях русского общества во второй половине XIX в. Мировосприятие интеллигенции, которое было вписано в канву русской культуры XIX столетия, выражалось в духовном бродяжничестве. Ее протест против существовавшего режима, власти, виновной, по ее убеждению, в социальной несправедливости, отражал определенный комплекс вины перед народом, приведший к его обожествлению как абстракции, которая «становится «главным критерием истины и жизни, источником морали и даже христианского миропонимания» [2, с. 71]. Подобная подмена ценностей, идолопоклонничество, расцерковленность русской интеллигенции явилась благодатной почвой, готовой восторженно воспринять любую антиправительственную пропаганду, а также проповедь, направленную против Церкви. «Христианские ценности подвергались глумлению и отрицанию со стороны интеллигенции» [5, с. 114], люди начали сомневаться в том, что свято, стремиться к мнимой свободе, не осознавая, что желают бунта. Православие оставалось государственной религией, но практически во все социальные сферы проникал антиклерикализм, вследствие чего были подорваны основы русской духовной жизни. Это неизбежно отразилось и на семье, и в первую очередь семье дворянской, которая пожинала плоды «просвещения» и западного вольнодумства и отражала изменения, происходящие в социуме, а также и сама претерпевала различные преобразования [7].

Прекрасным примером тому является роман Л. Н. Толстого «Анна Каренина» — пронзительно живописная картина не столько бытовой жизни петербургских и московских дворян второй половины XIX столетия, сколько их нравственного состояния. В этом произведении встречаются библейские реминисценции, касающиеся семьи. Так, описывая мечты Левина о семейном счастье, писатель говорит о том, что «он любовь к женщине не мог представить себе без брака», а женитьбу считал «главным делом жизни», а не «одним из многих общежитейских дел» [4, с. 175], как это было принято в его круге. Представляется, что он считал брак «вершиной самых искренних и чистых человеческих отношений...» [6, с. 19]. Сравним с отрывком «...оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей...» (Еф. 5:31).

В образе Кити Щербацкой, которая стремилась к замужеству и обрела счастье в браке с Левиным, Толстой выражает свое осмысление миссии женщины, предназначенной именно для семейной жизни, хранения домашнего очага. Оно отражает евангельское учение о жене как помощнице мужа, составляющей с ним одно целое (Еф. 5:31). Этому примеру противостоит образ Анны Карениной, в котором было что-то «...бесовское и прелестное» [4, с. 155]. Толстой показывает, что страстная потребительская любовь в противоположность евангельской жертвенной любви (1 Кор. 13:4–7) искалечила ее душевно и духовно, что в конечном итоге привело ее к гибели.

Антиподом образа Левина является образ Вронского, который «не только не любил семейной жизни, но в семье, и в особенности в муже, по тому общему взгляду холостого мира, в котором он жил, он представлял себе нечто чуждое, враждебное, а всего более — смешное» [4, с. 109]. Согласно его принципам, женщинам можно было лгать, а мужей обманывать, и это было несомненным для него [4, с. 109].

На примере вышеназванных (и многих других) героев Толстой утвердил правило, следуя которому для построения хороших семейных отношений человеку необходимо жить праведно, духовно, что коррелирует с предписанием апостола Павла о браке «только в Господе» (1 Кор. 7:39). Хотя и в этом случае, безусловно, следует иметь в виду, что идиллии не бывает, а супругам приходится вместе преодолевать различные трудности, как это было в начале семейной жизни Левина и Кити.

На наш взгляд, в романе «Анна Каренина» Толстой поставил острую проблему оскудения веры и любви в современной ему дворянской се-

мье, которая проявилась в удалении высшего света от живой веры в Бога, подмене новозаветного идеала брака новым, либеральным. Традиционные семейные ценности стали для многих отжившим пред-рассудком, а брак — обыденностью, рутинной, расчетливой выгодной сделкой, а не домашней Церковью (Рим. 16:4; 1 Кор. 16:19, Кол. 4:15), единством (Еф. 5:31), жертвенным сотрудничеством (Еф. 5:33; 1 Пет. 3:7). Все вышеупомянутое поставило под угрозу существование самой христианской семьи в России во второй половине XIX в. и явилось в конечном итоге предпосылкой трагических событий 1917 г.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М.: Российское Библейское общество, 2002. — 1376 с.
2. *Ореханов Георгий, прот.* Лев Толстой. «Пророк без чести»: хроника катастрофы. М.: ЭКСМО, 2016. — 608 с.
3. *Тихонова Е. П.* Трагическая судьба Русской Православной Церкви в XX веке: прошлое и настоящее России // 1917—2017: уроки столетия. Материалы XXVII Духовно-исторических чтений в честь святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Томск: Отдел полиграфической продукции Администрации Томской области, 2018. С. 86–95.
4. *Толстой. Л. Н.* Анна Каренина: в 2-х т. Т.1. М.: Директ-Медиа, 2016. — 776 с.
5. *Тропина И. В.* Вера и подвиг страдания как основополагающие принципы христианской этики (на примере династии Романовых) // 1917—2017: уроки столетия. Материалы XXVII Духовно-исторических чтений в честь святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Томск: Отдел полиграфической продукции Администрации Томской области, 2018. С. 113—117.
6. *Хулап Владимир, прот.* Венцы любви. Книга о таинстве Венчания. М.: Никея, 2017. — 144 с.
7. *Яненко О. Ю.* Расторжение брака в Российской империи на рубеже XIX—XX вв. С. 193. [Электронный ресурс]: URL: <https://vestnik.susu.ru/humanities/article/view/2433/2338> (дата обращения 11.09.18).

УДК 159.99

Миронова М. Н.,

кандидат психологических наук, доцент
преподаватель Калужской духовной семинарии
e-mail: mironov_a_d@mail.ru

Mironova M. N.,

candidate of psychological Sciences, associate Professor,
teacher of Kaluga theological Seminary
e-mail: mironov_a_d@mail.ru

**ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ И ДУХОВНЫЕ АСПЕКТЫ
«НОВОЙ КУЛЬТУРЫ»**

(ДОКЛАД НА ОСЕННЕЙ СЕССИИ МЕЖДУНАРОДНОГО
ОПТИНСКОГО ФОРУМА В КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ 22 ОКТЯБРЯ 2018 Г.)

**PSYCHOLOGICAL AND SPIRITUAL ASPECTS OF
«NEW CULTURE»**

(REPORT AT THE AUTUMN SESSION OF THE INTERNATIONAL
OPTINA FORUM AT THE KALUGA THEOLOGICAL SEMINARY ON
OCTOBER 22, 2018)

Аннотация. Культура, по одному из принятых в психологии определений, является полем коллективных смыслов, которые транслируются через произведения культуры в сознание людей. При этом искусство определяют как механизм трансляции смыслов.

Предполагается, что в основе «новой культуры» и «новых искусств», начиная с авангарда, лежит тенденция не к развитию, а к деградации человеческого сознания. В результате через «новые формы» транслируются смыслы, провоцирующие распад и смерть. На примере «новых форм» изобразительного искусства, таких, как инсталляция и перформанс, показано, что они несут психологическое и духовное неблагополучие.

Abstract. A culture, on one of the definitions accepted in psychology, is the field of collective senses that is translated through works of culture in

consciousness of people. Thus an art is determined as a mechanism of translation of senses.

It is assumed that in basis of «new culture» and «new arts», since an advance-guard, a tendency lies not to development, and to degradation of human consciousness. As a result through «new forms» senses are translated, provoking disintegration and death. On the example of «new forms» of fine art, such, as installation and performance art it is shown that they carry psychological and spiritual trouble.

Ключевые слова: «новое искусство», изобразительная деятельность, сознание, регрессия.

Key words: «new art», graphic activity, consciousness, regression.

В продолжение взгляда М.М. Бахтина [1] о связи культуры и смыслов сознания, культуру называют «полем коллективных смыслов» [6, 412–437], хранилищем ценностей, а искусство – механизмом трансляции смыслов. Рассмотрим, как действует этот механизм современной «новой» культуры на примере одного из искусств — изобразительного.

С начала XX века и до наших дней изобразительное искусство прошло путь радикальных преобразований: от традиционного – к авангардному – к постмодерну или «новому искусству» в XXI веке. Результатом явился отход от достоверности изображения действительности и далее – отказ от собственно изобразительности. Психологической наукой причины подобной трансформации малоизучены. Между тем такие исследования крайне актуальны, так как: «*Искусство... есть организация нашего поведения на будущее, установка вперед*» [3, 322].

Для анализа привлечём христианскую психологию, которая в нашей стране сегодня признана как научное гуманитарное направление [14]. Здесь, как и в любом другом направлении, формулируется принцип благоговения перед развитием. В различных направлениях психологии нет согласия по поводу того, куда и зачем человек должен развиваться; главное, чтобы он изменялся, не стоял на месте. В христианской психологии эта проблема решается однозначно: развитие — это движение к Богу Иисусу Христу.

Когда речь идёт об анализе произведений искусства с точки зрения развития, возникают два аспекта: развитие автора произведения и влияние на развитие того, к кому оно обращено. Рассмотрим вначале первый аспект – развитие сознания художника.

Идея духовного развития, ведущего к Иисусу Христу, заложена в иконе «Лествица». В христианской психологии с «Лествицей» может быть соотнесена «смысловая вертикаль» сознания, разработанная Б. С. Братусем [2], а затем несколько адаптированная в русле христианской антропологии [9]. Она имеет уровневое, ступенчатое строение, в ней есть смыслы плотские, лежащие в основании «вертикали», душевные и на вершине — духовные. Функция «смысловой вертикали» (смысловой сферы) — выработка отношения к себе, людям, Миру, ответ на вопрос «ради чего?» человек что-либо делает и живёт. Развитие есть восхождение по этим ступеням к Богу Иисусу Христу.

Вертикаль можно выстроить и для любой деятельности, на вершине которой – соработничество Богу. Если речь идёт о художнике-творце (в лучшем варианте), то он, устремляясь вверх, получает в сознание смыслы-логосы от Бога, реализует их в деятельности и передаёт через свои произведения в культуру. Художник черпает свои идеи от Бога, и даже более – его кистью водит Он Сам. Только это – норма (лучшее) в искусстве!

Потому что *«...культуру, в лучшем смысле этого слова, можно понять как творчество Седьмого Дня – то, что Бог создает «не Сам», а через человека и вместе с ним»* [7, 49–50].

В психологии есть ещё одна теория, в которой целью развития является Иисус Христос – это «Интегральная периодизация общего психического развития в онтогенезе», предложенная В. И. Слободчиковым [13]. Возраст здесь – не то, что указано в паспорте, но то, что соответствует высоте продвижения по ступеням, ведущим к Богу. Вектор развития для людей христианской культуры (а потенциально – для всех людей без исключения) направлен от рождения к богоуподоблению через Иисуса Христа.

В свою очередь, развитие происходит в деятельности, у художника – изобразительной. Известно, что её развитие начинается у ребенка и имеет несколько стадий. Первая начинается с «маранья» («пачканья»), когда изображение является результатом манипуляции предметами, оставляющими след на бумаге, доске, стене. Последней

формируется стадия событийного рисования, на которой появляется сюжет, образ мира и личностный смысл, эстетические мотивы, авторская трактовка явлений и иллюстрирование чужих сюжетов. Развитие-формирование заканчивается примерно в шесть лет, далее никаких принципиально новых этапов в изобразительной деятельности не появляется, но она совершенствуется (совершенствование – одна из форм развития). Развивается личность: нравственная регуляция деятельности, индивидуальность, талант ставится на служение людям и миру. Такое иерархичное подчинение ранней функции изобразительной деятельности в будущем обеспечит художнику неповторимый, ни с чем не сравнимый стиль.

Если движение вверх по лестнице смыслов – развитие, то падение с неё можно соотнести с регрессией. В психологии регрессия – это обратное движение, возврат в индивидуальное прошлое, инфантилизм. Кто-то может сказать, что детскость у взрослого человека – замечательно, даже в Библии сказано: «...если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное...» (Мф. 18:3). Но напомним, что у этой фразы есть пояснение: «...Не будьте дети умом. На злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетними» (1 Кор. 14:20). Глубокая регрессия приводит к вырождению процесса развития в свою противоположность – распаду, к снижению ценностей и смыслов, профессиональной деформации, психическим отклонениям, личностным аномалиям. В отечественной психологии известен принцип необратимости развития, гласящий о том, что полное восстановление того, что было до падения, уже невозможно, в сознании происходят искажения и потери.

Так как «новому искусству» предшествовал авангард, воспользуемся уже полученными результатами анализа продуктов деятельности первых художников-авангардистов [8]: К. Малевича, В. Кандинского, М. Дюшана, П. Пикассо, А. Матисса, П. Мондриана и приведём только вывод. В произведениях перечисленных авторов наблюдается последовательная динамика трансформации художественного стиля, обратного нормальному порядку развития изобразительной деятельности ребенка, вплоть до полного её исчезновения. Что не могло не привести к регрессии сознания художников, потому что «...субъект в своих деяниях... создается и определяется. Поэтому тем, что он делает, можно определить то, что он есть; направлением его деятельности

можно определять и формировать его самого» [11, 438]. На полотнах всех художников присутствует искажение или исчезновение образов мира и другого человека, что может пониматься как снижение уровня смысловой вертикали сознания, падение с «Лествицы», изображенной на иконе, удаление от Бога Иисуса Христа.

В письме художнику К.П. Брюллову свт. Игнатий Брянчанинов пишет: «*Всякая красота, и видимая, и невидимая, должна быть помазана Духом, без этого помазания на ней печать тления; она, красота, помогает удовлетворить человека, водимого истинным вдохновением. Ему надо, чтобы красота отзывалась жизнью, вечною жизнью. Когда же из красоты дышит смерть, он отвращает от такой красоты свой взор*» [11, 221–222]. Авангардисты же, отворачившись от пути к Богу сами, по своей воле отказались от помазания, о котором писал святитель. А это означает, что их живопись лишилась жизни, она источает смыслы деградации, распада и смерти.

Итак, в начале XX века поле коллективных смыслов начало интенсивно заполняться смыслами распада и смерти. А так как «...художественная форма... выполняет психологическую функцию настройки сознания... реципиента на восприятие данного конкретного содержания. Именно поэтому, будучи воплощено в художественной форме, смысловое содержание получает как бы облегченный доступ в глубины сознания и подсознания реципиента, минуя всевозможные психологические барьеры, охраняющие стабильность нашей картины мира» [6, 429], то существует достаточно оснований считать, что смертоносные смыслы через произведения авангардистов получили доступ в глубины сознания современников и спровоцировали будущие катастрофы, потрясшие мир в начале XX века.

Совершив стремительный спуск по ступеням до самой низшей, авангардисты оставили в наследство «новому искусству» XXI в. интенцию к деградации и художественную деятельность без изобразительности. В современных галереях место живописи сведено к минимуму и на смену ей уверенно пришли иные формы. Не зря К. Малевич в своем манифесте пророчески провозглашал: «Живопись давно изжита». Путь «живописного нуля» продолжили многочисленные направления арт-деятельности, отказавшиеся от кистей, красок, холста.

Самый востребованный жанр «нового» искусства – инсталляция. Сейчас выставочные залы почти всецело отданы этим произведениям.

Эти произведения не рисуют, не пишут, а именно составляют, формируют из отдельных разрозненных частей, элементов – бытовых предметов, промышленных изделий и материалов, природных объектов, текстовой или визуальной информации, пищевых продуктов.

Критики, обслуживающие «новое искусство», утверждают, что такие произведения развивают творчество посетителей, помогают продуцировать новые смыслы, ассоциации и пр. Но это заблуждение, которое связано с незнанием об иерархичности развития. В психологии действительно известно, что воображение в дошкольном возрасте, затем ролевая игра, мышление, речь, и ещё позже – творчество, имеют в основе психологический механизм бисоциаций, который описал философ А. Кёстлер в книге «Творческий акт». Он известен и под другими названиями: бинарных операций [15] и дипластий [10, 453–454]: это комбинация из двух предметов, образов или идей, взятых из разных контекстов, ранее казавшихся несовместимыми. Получается нечто третье – новое, такое, чего ранее не существовало. Но уточним: в норме бисоциации встроены в более совершенные психические структуры, работают как чернорабочая сила и не должны иметь самостоятельности. Они – только низшие в иерархии познавательных процессов элементы творчества. Все раннее, то, что сформировалось в детстве, должно работать в подчинении у более позднего и совершенного ради высших целей и смыслов, в частности, в подчинении у смысловых структур, осуществляющих нравственную регуляцию деятельности. А автономно работающий механизм бисоциаций у взрослого – производит «бракованные», извращенные бисоциации, которые являются нелепостями или абсурдом, не управляемыми смысловыми структурами нравственной регуляции! Вот почему инсталляции создаются не только из поленьев, но и из обнаженных человеческих тел, из унитазов, из трупов находящихся в формалине животных и людей!

Еще один новейший жанр – перформанс – форма современного искусства, в которой произведения составляют действия самого художника. Его сердцевина – эпатаж, провокационность, «снятие тормозов». Вот отзыв случайного участника подобного мероприятия: «Недавно был вечер, на котором всем входящим давали ведро с краской, чтобы люди друг друга мазали. А потом среди людей проехала лошадь с голлой девкой-наездницей. Это обставлялось как жуткое новаторство в искусстве. Может, я просто наркотики никогда не пробовал и поэтому ничего не понимаю?»

Перформанс является как бы продолжением жанра инсталляции, где именно линия нарушения всяческих, в том числе и нравственных, норм, «снятия тормозов», разрушение нравственной регуляции сознания является ведущей. Достаточно вспомнить одного из «художников», рубящего иконы, другого – пригвоздившего свои гениталии к брусчатке Красной площади.

Бытует представление о том, что носители творческих профессий – это чаще всего люди, изначально имеющие массу психологических проблем, даже не вполне психически здоровые. Мы же утверждаем обратное: «новое» искусство является фактором, приводящим не только к деградации изобразительной деятельности и познавательных процессов у художника, но и к психическому неблагополучию. Для того, чтобы сделать такой вывод, достаточно обратиться к еще одному классику психологии: *«Когда объективные значения окружающего мира и те смыслы, в которых этот окружающий мир человеку преломляется, находятся в отношениях чуждости, несовместимости друг с другом – возникает явление дезинтеграции сознания»* [5, 72–76].

А теория «смысловой вертикали» указывает на духовное неблагополучие художника: власть над ним захватывает плоть. И тогда в его сознание поступают уже не божественные логосы, а бесовские прилоги, содержание которых транслируется в культуру и в облегченном варианте усваивается зрителями.

Поэтому если рассматривать творения «нового» искусства с позиции великой культуры, то никакой художественной ценности они не имеют. Их отрицательная ценность лежит совсем в иной плоскости. В связи с этим сошлёмся на слова одного из авторитетных религиозных авторов двадцатого века, иеромонаха Серафима Роуза: *«Православному христианину, которого интересует истина, а не то, что считает модным или утонченным нынешний авангард, не потребуется долго думать, чтобы проникнуть в секрет этого искусства: в нем вообще нет человека, это искусство недочеловеческое, демоническое. Предметом этого искусства является не человек, но некое низшее существо, поднявшееся..., «вышедшее» – из неведомых глубин... Новое искусство празднует рождение нового вида, существа из самых глубин, недочеловека»* [12, 75–76].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.
2. *Братусь Б. С.* Психология. Нравственность. Культура. М., 1994.
3. *Выготский Л. С.* Психология искусства. М.: Искусство, 1968.
4. *Епископ Игнатий (Брянчанинов).* Письма о подвижнической жизни. Париж-Москва, 1995.
5. *Леонтьев А. Н.* К психологии образа // Вестник Московского Университета. Серия 14. Психология. 1989. №3.
6. *Леонтьев Д. А.* Психология смысла. М., 2003.
7. *Мелик-Пашаев А. А.* О духовном стержне творчества / Духовность – путь спасения. Тверь: Благотворительный фонд по восстановлению церкви во имя иконы Божией Матери «Всех скорбящих радости» (с грошиками). 2004.
8. *Миронова М. Н.* Искушение «новой культурой». Взгляд православного психолога. М.: Православное братство святого апостола Иоанна Богослова, 2018.
9. *Миронова М. Н.* К сближению психологии с христианской антропологией: трактат об умной силе души. Калуга, 2013.
10. *Поршнев Б.Ф.* О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). [Издание 2-е, дополненное и исправленное.] СПб, 2007.
11. *Рубинштейн С. Л.* Принцип творческой самодеятельности / Избранные психологические труды. М., 1997.
12. *Серафим (Роуз), иером.* Человек против Бога. М., 1995.
13. *Слободчиков В. И., Исаев Е.И.* Психология развития человека. М., 2013.
14. Христианская психология в контексте научного мировоззрения. Под ред. *Б. С. Братуся.* М. Никея, 2017.
15. *Wallon Henri.* Les origines de la pensee chez l'enfant. Paris, 1945, t.1–2.

УДК 37.017

Никитина О.О.,

к.филос.н., преподаватель кафедры
богословия и церковно-практических дисциплин
Барнаульской духовной семинарии
e-mail: olganik77@mail.ru

Nikitina Olga O.,

PhD in Philosophical sciences,
Lecturer of theology chair and church practice disciplines of
Barnaul theological seminary
e-mail: olganik77@mail.ru

**СЕМЬЯ В КНИГЕ И.А. ИЛЬИНА
«ПУТЬ ДУХОВНОГО ОБНОВЛЕНИЯ»**

(ДОКЛАД НА ОСЕННЕЙ СЕССИИ МЕЖДУНАРОДНОГО
ОПТИНСКОГО ФОРУМА В КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ 22 ОКТЯБРЯ 2018 Г.)

**A FAMILY IN THE BOOK OF I.A. ILYIN
«THE PATH OF SPIRITUAL RENEWAL»**

(REPORT AT THE AUTUMN SESSION OF THE INTERNATIONAL
OPTINA FORUM AT THE KALUGA THEOLOGICAL SEMINARY ON
OCTOBER 22, 2018)

Аннотация. В статье рассматривается значение семьи как «первичного лона человеческой культуры», «исходной ячейки духовности», «острова духовной жизни человека». Осуществляется анализ представлений о семье великого русского философа И. А. Ильина сквозь призму современного мировоззрения. Утверждается актуальность основных концептуальных положений Ильина, касающихся проблем брачно-семейных отношений, в частности, указывается, что причину распада супружеских союзов действительно следует усматривать в кризисе «человеческой духовности и ...духовной традиции». В этой связи автор

ставит проблему оскудения веры и любви в современной семье сегодня и показывает, что своими корнями она уходит к революции 1917 года. Особый акцент делается на «первичности духовного сродства людей» в семье, необходимости правильного воспитания подрастающего поколения. Автор соотносит основные задачи воспитания, предложенные Ильиным, с потребностями нашего общества, и приходит к выводу о точности и прозорливости идей мыслителя прошлого века в отношении сегодняшних проблем семьи.

Abstract. Taking into account realities of today's reality, the author considers Ilyin's ideas about family to be relevant. The philosopher thinks the main reason for the collapse of marriage is the crisis of human spirituality and spiritual tradition. The author identifies the problem of the impoverishment of faith and love in the modern family and shows that the reason of this problem is in the tragic events of the 1917 revolution. The author correlates the main tasks of education proposed by Ilyin with the needs of our society and emphasizes their relevance and accuracy.

Ключевые слова: семья, культура, родители, дети, духовность, воспитание.

Key words: family, culture, parents, children, spirituality, upbringing.

Осмысление глубокого кризиса, в котором находится современная семья, побудило нас обратиться к книге И. А. Ильина «Путь духовного обновления», поскольку в этом труде философ раскрывает свое представление о возможных причинах появления различных проблем в семье. Обратим внимание на то, что вышеназванная работа была написана в период с 1932 по 1935 гг., но как будет показано далее, все ее сущностные идеи весьма точны, прозорливы и в отношении сегодняшних кризисных проявлений в брачно-семейных отношениях.

В главе «О семье» мыслитель говорит о том, что семья представляет собой первичное лоно человеческой культуры, от состояния которого зависит будущее человека, его «склонностей и талантов – разовьются ли они в дальнейшем или погибнут, и если расцветут, то как именно» [4, с. 203]. Ильин делает акцент на том, что в этом лоне ребенку дается

возможность научиться любить, верить и жертвовать [4, с. 203]. Три вышеназванных умения являются основополагающими для индивида, его духовной, личной и общественной жизни. Их правильное формирование в конечном итоге определяет само существование культуры, обуславливая жизнеспособность государства в целом, поскольку эти «духовные силы и умения (или... слабости и неумения), полученные от семьи, человек переносит затем на общественную и государственную жизнь» [4, с. 210]. По этой причине мыслитель говорит о семье как об исходной ячейке духовности, подчеркивая, что именно ее в первую очередь затрагивают проявления духовного кризиса, которые постепенно распространяются «и во всех человеческих отношениях и организациях; большая клетка создает больные организмы» [4, с. 210].

Сегодня, как и во время И. А. Ильина, человечество все еще пребывает в состоянии духовного кризиса, а проблема обнищания веры и любви в современной семье стоит особенно остро. Переживание индивидом духовного кризиса как оскудения человеческой духовности, духовной традиции является, по мнению мыслителя, причиной распада супружеских союзов, причиной конфликта отцов и детей [4, с. 208].

Это и наблюдается в сегодняшней России, в которой процент разводов превышает процент создания браков, широко распространены так называемые гражданские браки, в рамках закона совершаются аборт, а отношения между родителями и их взрослеющими детьми являются отчужденными.

На наш взгляд, истоки возникновения проблемы обнищания веры и любви в современной семье следует усматривать в трагических событиях революции 1917 года. Именно тогда методично и безжалостно были истреблены все русские духовные традиции, но в первую очередь, как и считал Ильин [4, с. 210], смертельное оружие было направлено на семью как исходную ячейку духовности. Действительно, «ленинские декреты по разрушению православной семьи были изданы даже раньше, чем декрет об отделении Церкви от государства. И намного раньше, чем законодательные акты по национализации крупной и средней промышленности, по коллективизации и тому подобным принципиально важным социалистическим преобразованиям» [5], [2], [3]. Духовная составляющая брака была отвергнута как ветошь, а с нею, соответственно, был сломан и сам стержень, посредством которого держались брачно-семейные отношения. Церковный брак не считался законным

и не признавался таинством (Еф. 5:32), сотрудничеством мужа и жены «только в Господе» (1 Кор. 11:11–12).

Здесь опять же уместным будет вспомнить справедливые слова Ильина о том, что вследствие духовного кризиса, в котором находится человек, разрушается главное, то, «что может сплотить ее, спаять и превратить в некое прочное и достойное единство – а именно чувства взаимной духовной сопринадлежности» [4, с. 208], без которой брак превращается лишь в «спаривание», а семья – в «элементарное рядом-жительство... родителей и детей» [4, с. 209].

Очевидно, что только создание духовно здоровой семьи способно дать счастье не только супругам и их детям, но и изменить, облагородить жизнь общества и государства, решить проблему «создания нового, лучшего... поколения» [4, с. 210]. В этой связи И. А. Ильин обращает внимание на необходимость правильного воспитания детей и видит главную функцию брака и семьи в осуществлении духовного воспитания подрастающего поколения, основными задачами которого являются: духовное пробуждение ребенка как формирование у него способности «искать и находить во всем некий высший смысл» [4, с. 230], прививание ему потребности в чистой (целомудренной) любви, формирование у него искренности как одного из важнейших качеств личности и обучение ребенка правильному восприятию авторитета как способности быть подлинно дисциплинированным, умеющим владеть собою [4, с. 234–252].

Представляется, что все вышеназванные задачи, предложенные Ильиным, могут и должны быть применены к потребностям нашего общества, поскольку православная семья в России всегда создавалась в соответствии с национальными традициями, воплощающими русскую идею: «Русь святая, храни веру православную, в ней же твое утверждение!» [6, с. 7]. Православная вера, в свою очередь, всегда была призвана воспитывать в христианах целомудрие, искренность, умение владеть собою, мужественно нести свой Крест, быть истинными гражданами своего Отечества. Именно благодаря формированию таких качеств у подрастающего поколения станет возможным преодоление проблемы оскудения веры и любви в современной семье, а сама семья станет средством духовного обновления индивида.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Российское Библейское общество, 2002. – 1376 с.
2. Декрет ВЦИК, СНК РСФСР от 18.12.1917 «О гражданскомъ браке, о детяхъ и о веденіи книгъ актовъ состоянія». [Электронный ресурс]: URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=4307#06798968137937265> (дата обращения 05.09.18).
3. Декрет ВЦИК, СНК РСФСР от 19.12.1917 «О расторженіи брака». [Электронный ресурс]: URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=4308#01455115266661271> (дата обращения 05.09.18).
4. *Ильин И. А.* Путь духовного обновления. М.: ДАР, 2017. – 473 с.
5. *Лавров В. М.* Православное осмысление ленинского эксперимента над Россией. [Электронный ресурс]: URL: <http://osa-pokrov.prihod.ru/vladimir-lavrov-pravoslavnoe-osmyslenie-leninskogo-eksperimenta-nad-rossiej/> (дата обращения 02.08.2018).
6. *Мосолов Андрей, иерей.* Проблема религиозно-нравственного воспитания детей в семье православного священника: выпускная квалификационная работа (бакалаврская работа). – Томск: ТДС, 2017. – 110 с.

Першин Е.Д.,
студент 3-го курса, бакалавриат
Владимирская Свято-Феофановская духовная семинария

Pershin, E.D.,
3rd year student, bachelor degree
Vladimir Holy Theophanes theological Seminary

**ПОЛЬЗА ПРАВОСЛАВНОГО ВОСПИТАНИЯ
НА РАННИХ ЭТАПАХ РАЗВИТИЯ РЕБЕНКА**
(ДОКЛАД НА ОСЕННЕЙ СЕССИИ МЕЖДУНАРОДНОГО
ОПТИНСКОГО ФОРУМА В КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕ-
МИНАРИИ 22 ОКТЯБРЯ 2018 Г.)

**THE BENEFITS OF ORTHODOX EDUCATION IN
THE EARLY STAGES OF CHILD DEVELOPMENT**
(REPORT AT THE AUTUMN SESSION OF THE INTERNATIONAL
OPTINA FORUM AT THE KALUGA THEOLOGICAL SEMINARY ON
OCTOBER 22, 2018)

Аннотация. Воспитание ребенка – одно из самых сложных и ответственных дел в жизни. Еще более сложная задача – созидание в душе каждого ребенка веры. Сегодня дети растут в мире с его установками на так называемые свободные нравы, а чаще и вовсе на безнравственность. Встает вопрос о том, как уберечь неокрепшее сознание ребенка от тьмы страшных губительных соблазнов, как дать самую надежную опору в жизни. Евангелие дает нам прямой ответ: «Итак станьте, препоясав чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности, и обув ноги в готовность благовествовать мир; а паче всего возьмите щит веры, которым возможете угасить все раскаленные стрелы лукавого; и шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть Слово Божие» (Еф. 6:14–17).

Abstract. Raising a child is one of the most difficult and responsible things in life. Even more difficult is the creation of faith in the soul of every child.

Today, children grow up in the world with its installations on so-called free morals, and more often on immorality. There is a question of how to protect not strengthened consciousness of the child from darkness of terrible destructive temptations how to give the most reliable support in life. The gospel gives us a straight answer: «finally, gird up your loins with truth, and having on the breastplate of righteousness, feet shod with the readiness of the gospel of peace; above all, taking the shield of faith, wherewith ye shall be able to quench all the fiery Darts of the evil one; and take the helmet of salvation, and the sword of the spirit which is the Word of God» (Eph. 6:14–17).

Ключевые слова: воспитание, сознание, духовность, православная педагогика.

Key words: education, consciousness, spirituality, Orthodox pedagogy.

В современном мире теория воспитания охватывает все этапы жизни человека от внутриутробного развития до старости и долгожительства. Видится важным рассмотреть тот период, когда человек только выходит в мир и начинает активно его познавать.

Стоит оговориться, что данная работа не имеет своей задачей дать какую-то четкую последовательную методикy по воспитанию воцерковленного человека с готовым набором всех положительных качеств личности. Без всякого сомнения, человек от самого своего рождения имеет непререкаемую свободу, дарованную ему от Бога. Священномученик Ириней Лионский, говоря о человеческой свободе в ее отношении с Богом, пишет: «Древний закон человеческой свободы отрицает всякую нарочную или насильственную благодать» [9]. Поэтому ограничение человека жесткими поведенческими рамками может считаться преступным по отношению к его Божественному образу.

Но так как маленький ребенок, будучи ограничен по физическим возможностям, принимать решения не может, за него решение принимают его родители. Именно они закладывают в ребенке основу дальнейшего развития. В этой работе мы предлагаем рассмотреть критерии воспитания, по которым светское воспитание уступает православному.

Для начала стоит разобраться, насколько важны для ребенка самые

первые годы его жизни с точки зрения педагогики. Какую именно роль играет этот период в воспитании.

Архимандрит Георгий Шестун делит первый год жизни ребенка на два этапа: новорожденности (0–2 месяца) и младенческий возраст (2 месяца — 1 год) [10, с. 425]. После рождения за эти два периода ребенок полностью меняет внешнюю среду, формируется индивидуальная психическая жизнь новорожденного. В физиологии так же происходят значительные изменения. Меняется способ дыхания и питания ребенка, температурный режим. Но в это же время младенец находится в полной беспомощности, то есть здесь концентрируется пик его социальной зависимости. Двигательная функция существует, но нет возможности перемещения в пространстве, речь выражается только в бессловесном общении. Именно в противоречии между максимальной социальностью младенца и минимальными возможностями общения заложена основа всего развития ребенка в младенческом возрасте [10, с. 426]. Таким образом, его развитие напрямую зависит от окружения, и в первую очередь от родителей.

Японский инженер и предприниматель Масару Ибука в своей книге «После трех уже поздно» пишет, что период от рождения до трех лет является пиком развития головного мозга. Хотя Ибука и является человеком, которому чужд православный менталитет, и он не является педагогом, но его исследования в области воспитания во многом противостоят современным негативным направлениям в педагогике. Ибука замечает, что период от рождения до трех лет — это самый продуктивный период формирования связей между клетками головного мозга. В первые шесть месяцев закладываются 50 % связей мозга, а к трем годам — 80 % [4].

Британский психоаналитик и психотерапевт Сью Герхард пишет, что в период образования плода и первые два года жизни формируется так называемый «социальный мозг», то есть та часть мозга, которая отвечает за процесс управления чувствами в соответствии с действиями других людей, а также процессы становления механизма реагирования на стресс, иммунных реакций и действий биологических процессов, которые оказывают воздействие на дальнейшую эмоциональную жизнь [3].

Таким образом, мы видим, что первые годы жизни ребенка являются очень важными, и в этот период закладывается база всего дальнейшего

развития ребенка. Например, такие способности, как: мышление, творчество, чувства развиваются уже после трех лет, но все они зиждутся на базе, сформированной до трех лет.

Следует выделить конкретные моменты воспитания, закладываемые посредством Православия. Во-первых, целостность семьи может служить отправной точкой воспитания. Мы уже упоминали о важности родителей с точки зрения социальной зависимости ребенка, сейчас остановимся на этом подробнее. Не стоит говорить о понимании структуры семьи в светской и православной среде. Самое главное, что семья — это основной институт развития и воспитания ребенка. Во многом институт семьи претерпел серьезные изменения. Молодые пары не так часто стали регистрировать брак, склоняясь больше к сожительству, что Церковь именует блудом и запрещает подобные отношения. Приходится говорить о том, что Брак во многом перестал быть таинством, которое совершается, прежде всего, в лоне Церкви. Православные супруги в этом таинстве добровольно принимают на себя ответственность за хранение семьи, так как оба дают согласие перед Установителем Брака.

По данным Федеральной Службы Государственной Статистики количество браков на 2017 год составляет 7,1 % на тысячу населения, а разводы 4,2 % [7], то есть более половины браков в России расторгаются, а это отнюдь не православные семьи [7].

Такая удручающая статистика показывает, что многие дети, зачатую из полностью светских семей, воспитываются одним родителем или отправляются в детдом, что в дальнейшем может стать психической травмой для ребенка или значительно навредить его воспитанию. Можно сказать, что религиозный, православный подход к сохранению института семьи, при котором супруги предворяют вступление в брак молитвой и благословением родителей, имеет более прочную основу, которая зиждется на отношении Бога и человека, а не просто человека и человека.

Во-вторых, определяющей является духовная атмосфера, в которой растет ребенок. Что как в православных, так и в светских семьях родители могут быть склонны к ссорам и конфликтам, но вопрос лишь в том, где с этим борются и пытаются пресечь. Если родители ссорятся часто, то ребенок все это усваивает. Ибука пишет, что ребенок воспринимает это чувственным умом, даже не вникая в суть ссоры родителей. Это в

дальнейшем отражается на его характере, его лицо обретает угрюмое или волнительное выражение. Поэтому Масару обращает внимание на то, что прежде всего в воспитании малыша важна комфортная психическая обстановка [4].

Верующие родители, которые посещают богослужения, приступают к исповеди и Причастию Христовых Тайн, гораздо легче переносят стрессы, которым они подвергаются извне, конечно, если они стремятся вести духовную жизнь. Эту же атмосферу супруги сохраняют и дома.

Что же касается педагогических моментов православного воспитания, то следует выделить возможность участия младенца в церковных таинствах, в которых ему передается благодать Святого Духа. Прежде всего, это Крещение. Святитель Феофан Затворник пишет, что в Крещении в младенце полагается семя жизни во Христе. Оно действует на него как образующая сила. Лишь только в дальнейшем, когда ребенок уже станет сознательным, он «свободным произволением посвятит себя Богу и желательным, радостным и благодарным восприятием усвоит себе обретенную в себе благодатную силу» [8]. Далее святитель Феофан выделяет средства воспитания, посредством которых ребенок, придя в сознательный возраст, добровольно выбирает путь христианина и стремится именно к нему. Для укрепления доброй стороны дитя по Крещении следует как можно чаще подводить к Святому Причастию. Совмещаемые между собой Евхаристия и благочестивая жизнь родителей как раз и создают вокруг ребенка самую благодатную спасительную атмосферу.

Среди элементов, которые влияют на среду развития ребенка, следует выделить вербальную составляющую, то есть язык. В первые годы жизни у ребенка формируется речевой аппарат, и родители, как никто другой, этому способствуют. Константин Дмитриевич Ушинский, который считается основоположником русской научной педагогики, пишет: «Дитя входит в духовную жизнь окружающих его людей единственно через посредство отечественного языка, и наоборот, мир, окружающий дитя, отражается в нем своей духовной стороной только через посредство той же среды — отечественного языка» [6].

Если же эта духовная жизнь пропитана бранью, нецензурной лексикой и грубостью, то что можно говорить о вреде подобной атмосферы для младенца. А что мы читаем на страницах Святого Евангелия? Сам

Господь говорит: «Не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст, оскверняет человека» [8], так как «исходящее из уст из сердца исходит». Таким образом, охранение сердца, а следовательно, и языка — это одна из задач духовной жизни христианина. Именно посредством стремления к этим задачам со стороны окружающих ребенка людей формируется положительная среда для развития, по крайней мере внутри дома.

В-третьих, православная педагогика выступает как хранительница традиционного воспитания. Светская педагогика постоянно развивается и разрабатывает большое количество воспитательных методик, из которых появляются как положительные, так и отрицательные. Иногда новые веяния в воспитании, воспринимаемые родителями слишком утвердительно, негативно сказываются на ребенке. Например, бытует такое мнение, что ребенка в младенчестве не следует часто брать на руки, чтобы воспитать в нем умение к самостоятельному успокоению. Подобное суждение ложно и даже опасно. Младенец, не имеющий вербальной речи, не может выразить свое состояние чем-то кроме плача или крика. Экспериментальным путем было показано, что лишение ребенка материнской ласки и недостаток тактильного контакта в период раннего развития может привести к психическим отклонениям и нарушениям физического развития [2]. Православная же педагогика, хотя и не единственная в своем роде, но более консервативная, занимается утверждением необходимости сохранения материнских обязанностей по отношению к ребенку.

Еще один момент, который является одним из ключевых в формировании физического здоровья ребенка — это грудное вскармливание. Эта традиция уже давно стала приобретать в глазах общественности вид изживших себя предрассудков. Но, например, Американская академия семейных врачей подчеркивает большую пользу материнского молока на всех этапах кормления, а прекращение вскармливания раньше двухлетнего возраста значительно повышает риск заболеваний у ребенка [1]. В православной традиции кормление грудью обосновано примером Самой Богоматери, Пречистой Девы Марии. В тропаре иконы Богородицы «Млекопитательница» звучат следующие слова: «Без семени от Божественного Духа... плотию родила еси и Младенца млеко питала еси», что, в свою очередь, является молитвой кормящей матери.

Помимо вышеназванных вредоносных влияний светской педагогики можно выделить еще ряд нескольких. Ирина Яковлевна Медведева — директор института демографической безопасности — замечает, что сейчас много детей находится в пограничном состоянии психики, то есть между трудным характером и болезнью. Чем это спровоцировано? Ирина Яковлевна поясняет это тем, что некоторые направления воспитания идут в полный разрез с подсознательной частью детского ума. Она объясняет это на примере открытия Карла Густава Юнга, называемом «коллективное бессознательное» [5]. Это тот участок памяти, в котором закодированы основные модели поведения и мировоззрения той или иной культуры, в которой живет человек или жили его предки. У детей этот участок свежее, чем у взрослых, и там, где взрослые принимают новые постулаты воспитания, потому что так надо, у детей происходит конфликт его бессознательного и сознательного подчинения, поэтому дитя травмируется психически.

На чем же зиждется эта подсознательная культура русского народа? Конечно же на Православии, которое более 1000 лет формировало русскую культуру и мировоззрение. Некоторые инновационные методы воспитания противоречат этой культуре и крайне вредны. Например, это нарушение иерархичности в семье, где родители выступают в роли партнеров по отношению к ребенку, не объясняют, где добро и где зло, предоставляют ему свободный выбор в любой ситуации с ранних лет, как следствие потеря авторитетов, которые могли бы его защитить от враждебного мира.

Еще одним вредоносным влиянием педагогики является раннее воспитание, которое сейчас массово продвигается. Православная же культура, закодированная в генетической памяти, очень целомудренна. А внушение ребенку модели безнравственного поведения в итоге приводит к психическим травмам и расчеловечиванию личности.

Учитывая все вышесказанное, можно сделать вывод, что Православная Церковь и члены ее Тела испокон веков, а сейчас особенно усиленно, занимаются охранением основ детского воспитания. Посредством таинств, молитв к Богу, Божественных служб и праздников Церковь ведет своих чад по пути развития и спасения.

Не станем отрицать, что в светской педагогике существует много положительных сторон, полезных вспомогательных советов, но на пути развития этой науки часто появляются «вражеские плевелы», которые

внутри Православия усидчиво отсеиваются. Поэтому именно соработничество этих двух дисциплин может значительно помочь в формировании физически и духовно здорового поколения.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Влияние длительного ГВ на иммунитет ребенка [Электронный ресурс] URL: <https://yu-de-ki.livejournal.com/120367.html> (дата обращения: 25.11.2018).
2. Возрастная педагогика и психология [Электронный ресурс] URL: <https://predanie.ru/sklyarova-tatyana-vladimirovna/book/175376-vozzrastnaya-pedagogika-i-psihologiya/#/toc13> (дата обращения: 25.11.2018).
3. Герхард С. Как любовь формирует мозг ребенка? [Электронный ресурс] URL: <https://libking.ru/books/sci-/sci-psychology/473399-syu-gerhard-kak-lyubov-formiruet-mozg-rebenka.html> (дата обращения: 25.11.2018).
4. Масару И. После трех уже поздно [Электронный ресурс] URL: <https://azbyka.ru/deti/posle-treh-uzhe-pozdno#n3> (дата обращения: 25.11.2018).
5. Медведева И. Половина российских детей неадекватны [Электронный ресурс] URL: <http://www.odigitria.by/2014/10/20/polovina-rossijskix-detej-neadekvatny-irina-medvedeva/> (дата обращения: 25.11.2018).
6. Ушинский К.Д. О воспитании детей [Электронный ресурс] URL: <https://azbyka.ru/deti/k-d-ushinskij-o-vozpitanii-detej> (дата обращения: 25.11.2018).
7. Федеральная служба государственной статистики [Электронный ресурс] URL: www.gks.ru (дата обращения: 25.11.2018).
8. Феофан Затворник, святитель. Путь ко спасению [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/put-ko-spaseniju/1_2 (дата обращения: 25.11.2018).
9. Флоровский Г., протоиерей. Богословские статьи 2. Творение: его начало и конец [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-tvorenie-ego-nachalo-i-konets-vypusk-2/ (дата обращения: 25.11.2018).
10. Шестун Е. протоиерей. Православная педагогика – М., 2001.

Пушков В.Ю.,
магистрант 1 курса обучения
Омская духовная семинария
e-mail: pushkov79@mail.ru

Pushkov V.Ju.,
1 year master's degree student
Omsk theological Seminary
e-mail: pushkov79@mail.ru

**НАЧАЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ВОСПИТАНИЕ НА РУСИ
НА ПРИМЕРЕ «ПОУЧЕНИЯ ВЛАДИМИРА МОНОМАХА»
И «ДОМОСТРОЯ»**

(ДОКЛАД НА ОСЕННЕЙ СЕССИИ МЕЖДУНАРОДНОГО
ОПТИНСКОГО ФОРУМА В КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ 22 ОКТЯБРЯ 2018 Г.)

**PRIMARY EDUCATION AND UPBRINGING IN RUSSIA ON THE
EXAMPLE OF «THE TEACHINGS OF VLADIMIR MONOMAKH»
AND «DOMOSTROY»**

(REPORT AT THE AUTUMN SESSION OF THE INTERNATIONAL
OPTINA FORUM AT THE KALUGA THEOLOGICAL SEMINARY ON
OCTOBER 22, 2018)

Аннотация. В представленной статье рассматривается вопрос о начальном образовании и воспитании на Руси на примере анализа двух памятников русской литературы – «Поучения Владимира Мономаха» и «Домостроя».

Abstract. The article deals with the issue of primary education and upbringing in Russia on the example of the analysis of two monuments of Russian literature – the «Teachings of Vladimir Monomakh» and «Domostroy».

Ключевые слова: Поучение Владимира Мономаха, Домострой, на-

чальное образование и воспитание, православная педагогика, Православие.

Key words: Teachings of Vladimir Monomakh, Domostroy, primary education and upbringing, Orthodox pedagogy, Orthodoxy.

Древняя Русь, приняв христианскую веру от Византии, естественным образом переняла от нее и культурную традицию, но не полностью. Она не повторила византийского феномена гетерогенной культуры (сосуществование духовной и светской культур). Импортированная традиция была монолитна и церковна по своему характеру. Корпус славянских переводов, так называемого «золотого века» славянской письменности (IX–X вв.), совпадал по своему составу с библиотекой крупного византийского монастыря, ориентированной на аскетические и богословские сочинения [4, с. 313–314]. Христианский идеал принял иноческий вид. Для мира этот идеал был слишком высок, но к нему стремилась крещеная Русь. Монашеский идеал породил особый вид русского благочестия, придавшего православной вере своеобразие и национальный характер не только и не столько знанием веры, но, прежде всего, свидетельством веры своей жизнью. Поэтому, по мнению протоиерея Евгения Шестуна, монашеский идеал жизни являлся основным воспитательным идеалом православной педагогики [5].

Таким образом, уже с первых веков принятия христианства русский народ заявил о себе как о ревностном хранителе православной веры. «Дивлению подобно» и появление русской литературы в конце X — начале XI вв. Перед нами как бы сразу произведения литературы зрелой, сложной и глубокой по содержанию, свидетельствующей о развитом национальном самосознании [1, с. 17]. Всех их объединял православный дух.

Чтобы проследить преемственность взглядов на начальное образование и воспитание, рассмотрим два памятника русской литературы — «Поучение Владимира Мономаха» и «Домострой».

Написание «Поучения» было связано с политической ситуацией — феодальной раздробленностью. Киевский князь призывает к соблюдению взаимных обязательств между князьями, но большое место занимает здесь наставление детей своих в православной вере и нрав-

ственности. Это можно даже считать основной проблемой «Поучения», т.к. жизнь по вере не приемлет разногласий между христианами, но только всепрощающую любовь. С первых строк Владимир Мономах призывает исполнять важнейшие заповеди почитания Бога и родителей. Но он не говорит: «вы должны знать и исполнять такие-то заповеди» (что характерно для школьной системы), а через прославление своих родителей, родивших и крестивших его, а также прославление Бога, «Который меня до этих дней, грешного, сохранил» [1, с. 457], он научает основным заповедям.

Подобным образом он заканчивает свое наставление, где, приводя в пример своего благочестивого отца, научает, как жить по вере, почитать Бога и уподобляться своим родителям. «Что умеете хорошего, то не забывайте, а чего не умеете, тому учитесь — как отец мой, дома сидя, знал пять языков, оттого и честь от других стран. Лениость ведь всему мать: что кто умеет, то забудет, а чего не умеет, тому не научится. Добро же творя, не ленитесь ни на что хорошее, прежде всего в Церкви: пусть не застанет вас солнце в постели. Так поступал отец мой блаженный и все добрые мужи совершенные. На заутрене отдавай Богу хвалу, потом на восходе солнца и, увидев солнце, надо с радостью прославить Бога» [1, с. 465].

Центральное место в своих наставлениях Владимир Мономах уделяет памятованию Страха Божия. «Бога ради и души своей, Страх имейте Божий в сердце своем и милостыню подавайте нескудную, это ведь начало всякого добра» [1, с. 467], «основой же всему: Страх Божий, который есть корень благих дел и всякой добродетели» [1, с. 463]. Страх Божий есть начало того длинного пути, который ведет к Премудрости. Он очищает и преображает человека. И постепенно в процессе воспитания рождается «новый» человек, не обремененный низменным и темным.

Немало места отводит автор и поведению христианина в обыденной жизни, отношению младших к старшим и т.п. Таким образом, из краткого обзора мы видим, что наставления в христианском воспитании, коими поучали святые отцы первых христиан, нашли свое воплощение на русской почве. Весьма показательно то, что Владимир Мономах, не будучи лицом духовного сана, смог передать детям в поучительной форме основы православного воспитания.

Другим важным источником для реконструкции православного по-

нимания начального образования и воспитания является «Домострой». Здесь, по словам В. В. Колесова, христианская мораль в отточенных определениях отцов Церкви накладывается на бытовые подробности жизни [2, с. 8], целиком выражая идеи и чувства своих современников, авторы Домостроя хотели лишь одного: доступным им образом выразить вечную мысль — как жить по совести и умереть достойно [2, с. 24].

«Домострой» — это уникальный памятник, отразивший в себе сознание русского народа, освящаемого Духом Святым и стремящегося жить по заповедям Божиим. Условно его можно разделить на три части: 1. Собственно религиозные наставления, как жить по Богу. 2. Семейные отношения. 3. Хозяйственные рекомендации. Начинается произведение с поучения отца сыну. Сам факт существования на Руси такой формы наставлений говорит о первенствующем значении родителя в деле воспитания.

«Домострой» — это своего рода учебник непутевому сыну, где собраны все необходимые знания для жизни и спасения. Однако мало выучить этот учебник, по нему нужно жить. Это школа христианской жизни и нравственности, кто ее не примет и наставлениям не последует «даст ответ за себя сам в день Страшного Суда» [2, с. 115].

Собственно проблеме воспитания детей посвящено четыре главы. Здесь мы находим святоотеческие мысли, что именно на родителях лежит ответственность воспитать детей в доброй науке: учить Страху Божию, и вежливости, и всякому порядку. А со временем, по детям смотря и по возрасту, учить их рукоделию, отец — сыновей, а мать — дочерей, кто чего достоин, какие кому Бог способности дал [2, с. 134].

Центральной идеей является воспитание в Страхе Божиим, а также конечная судьба христианства и спасение человеческих душ. Среди прочих методов воспитания, «Домострой» особое внимание уделяет наказанию: «... любить и хранить их, но и страхом спасать, наказывая и поучая, а не то, разобравшись, и поколотить. Наказывая детей в юности — упокоят тебя в старости» [2, с. 134]. Это не жестокость русского человека, а необходимость. Подобные воспитательные меры восходят еще ко святым отцам. Так, Иоанн Златоуст говорил: «Наказание — мать Спасения» [3, с. 204]. «Казня тело его (ребенка), душу его избавляешь от смерти» [2, с. 135].

Обращаясь к детям, «Домострой» также велит исполнять заповеди Божии о почитании родителей и Бога. Через исполнение этих запове-

дей сохраняется в поколениях вера Христова и приумножаются добродетели.

Таким образом, полнота воспитания и образования на Руси осуществлялась в семье. Хозяин дома — отец семейства — был настоящим народным учителем, потому что народная школа заключалась в семье [5]. Второй школой начального образования являлся храм Божий. Как бы ни были низки нравы и как бы ни процветали пороки в христианском мире, но на протяжении многих веков семья прочно держала свои позиции. Воспитывая детей в Страхе Божиим, родители сами всегда памятовали о нем, зная, что дадут ответ перед Господом не только за свои грехи, но и за грехи своих неразумных детей.

Поэтому мы можем говорить, что вплоть до XVIII в. православное видение начального образования и воспитания, идущее от святых отцов и учителей Церкви, соответствовало его практическому раскрытию на русской земле. Изменения в государственной и церковной жизни привели к пересмотру и корректировке означенного взгляда, окончательное оформление которого было осуществлено в конце XIX в.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Владимир Мономах*. Поучения / Библиотека литературы Древней Руси. Под ред. Д. С. Лихачева. Т. 1. Спб., 1997.
2. *Домострой* / Сост., вступ. ст., пер. и коммент. В. В. Колесова. М., 1990.
3. *Златоуст Иоанн, свт.* Слово о воспитании детей / Антология педагогической мысли средневековья. Т. 1. М., 1994.
4. *Михайлов П.* Святоотеческие источники просвещения Древней Руси // Альфа и Омега, 2002. № 3. С. 313—323.
5. *Шестун Е., прот.* Православная педагогика. [Электронная версия]. Режим доступа: [<https://azbyka.ru/deti/pravoslavnaya-pedagogika-prot-evgenij-shestun>]. Дата обращения: 12.10.2018.

УДК 378.6

Песоцкая С. А.,

к. филол. н., доцент кафедры лингвистики и переводоведения
Института международного образования и языковой коммуника-
ции Томского политехнического университета

Земцов А. В.,

студент Томской духовной семинарии

Постников Н. А.,

студент Томской духовной семинарии

Pesotskaya S. A.,

candidate of philological Sciences. associate Professor of linguistics and
translation studies
Institute of international education and language communication of
Tomsk Polytechnic University

Zemtsov A.V.,

student of the Tomsk theological Seminary

Postnikov N.A.,

student of the Tomsk theological Seminary

**РИТОРИКА В СИСТЕМЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО
ОБРАЗОВАНИЯ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ**
(ДОКЛАД НА I ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ «РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ И
СОВРЕМЕННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ» 4 ФЕВРАЛЯ 2019 Г.)

**RHETORIC IN THE SYSTEM OF SPIRITUAL AND MORAL
EDUCATION OF PRIESTS**
(REPORT AT THE I ALL-RUSSIAN SCIENTIFIC AND PRACTICAL
CONFERENCE «RELIGIOUS VALUES AND MODERN
CIVILIZATION» ON FEBRUARY 4, 2019)

Аннотация. В статье показана роль риторики как учебной дисциплины в системе духовно-нравственного образования священнослужителей. Выделены характерные черты убеждения как мыслительной операции. Выявлены различия в оперировании категориями формальной логики в светской и православной риториках, что приводит к разному пониманию доказательств. Актуальность проведенного исследования заключается в том, что через различия в понимании доказательств можно увидеть специфику не только православной риторики, но и православной традиции образования в целом.

Сформулированы условия образовательной и духовно-нравственной пользы риторики и поставлена практическая задача развития учебной дисциплины в рамках коллаборативной методике.

Abstract. The article shows the role of rhetoric as an academic discipline in the system of spiritual and moral education of priests. The characteristic features of persuasion as a mental operation are highlighted. Differences in the categories of formal logic in secular and Orthodox rhetoric are revealed, which leads to a different understanding of the evidence. The relevance of the study is that through differences in the understanding of the evidence can be seen not only the specifics of Orthodox rhetoric, but also the Orthodox tradition of education in General.

The conditions of educational, spiritual and moral use of rhetoric are formulated and the practical task of development of the discipline within the framework of collaborative methodology is set.

Ключевые слова: система духовно-нравственного образования, риторика как учебная дисциплина, сравнительный анализ светской и православной риторических традиций, специфика православной риторической традиции, оперирование категориями формальной логики, убеждение, доказательства.

Key words: the system of spiritual and moral education, rhetoric as an academic discipline, comparative analysis of secular and Orthodox rhetorical traditions, the specifics of the Orthodox rhetorical tradition, operating on the categories of formal logic, conviction, evidence.

«Риторика – теория и искусство речи, фундаментальная наука, изучающая объективные законы и правила речи. Поскольку речь — инструмент управления и организации социальных и производственных процессов, риторика формирует норму и стиль общественной жизни. Классическая античная традиция рассматривала риторику как „искусство находить способы убеждения относительно каждого данного предмета“ (Аристотель), „искусство хорошо (достойно) говорить“ (*ars bene et ornate dicendi* — Квинтилиан). В русской традиции риторика определяется как „учение о красноречии“ (М. В. Ломоносов), „наука изобретать, располагать и выражать мысли“ (Н. Ф. Кошанский), предметом которой является „речь“ (К. П. Зеленецкий).

Современная риторика – учение об эффективном построении речи у представителей развитого информационного общества, предполагающее исследование и овладение всеми видами общественно-речевого взаимодействия. Риторика как наука изучает законы и правила владения речью в разных видах и жанрах современной словесности, риторика как искусство предполагает владение и умение эффективно говорить и писать, развитие речевых способностей.

В определениях риторики обычно ищут точные эпитеты для образцовых качеств речи, поэтому риторику называют наукой об убедительной, украшенной (в классических трудах), целесообразной, эффективной, действенной, гармонизирующей речи (в современных теориях риторики). Качества речи называются также в учении о стиле, относя к ним ясность, точность, чистоту, краткость, благопристойность и некоторые другие. Ни одно из указанных качеств не исчерпывает представлений о речевом идеале, но их совокупность позволяет назвать риторику учением о совершенной речи. Совершенство речи связано с имеющимися в общественном и личном сознании речевыми идеалами, образцами речи, стилистическими предпочтениями» [1].

Риторика является гуманитарной дисциплиной, которая изучает искусство устной и письменной речи, включающее формирование навыков красноречия, доказательств и убеждения/переубеждения партнера по коммуникации. Красноречие при этом можно рассматривать как инструмент, помогающий логически и словесно оформить доказательство и убеждение. Доказательство и убеждение традиционно относились к области логики, которая с XVII–XVIII вв. относилась в российской традиции образования то к философии, то к риторике.

Важно подчеркнуть, что доказательства как очень важный и универсальный инструмент выражения мысли и обучения используются не

только в риторике, но и в целом ряде учебных дисциплин, обеспечивающих образование и воспитание священников, – в православной философии, психологии, археологии, патрологии, аскетике, но только в риторике доказательства являются предметом специального изучения, так как рассматривается не только их содержание, но и структура, технология создания. Поэтому значение данной дисциплины в образовательной системе священников трудно переоценить.

В. И. Аннушкин определяет риторику и как «учение о воспитании личности человека через его речь, так как только с помощью слова возможны научение, передача знания, педагогическое общение»; в риторике «слово понимается как инструмент воспитания и образования человека» [2, с. 6–7].

Центральным понятием риторики как учебной дисциплины является логос – единство понятия и слова [3], содержания написанного и сказанного и формы его выражения, «слово, речь, если они искренни, суть та же „мысль“, но выпущенная наружу, на свободу». Это представление сложилось еще в Древней Греции примерно к V в. до н. э. и дошло до нашего времени, как и представление о предметах изучения риторики, к которым относятся средства и способы убеждения и доказательств, а также риторические или стилистические приемы и средства, используемые при создании устных высказываний и письменных произведений разных жанров, – фигуры и тропы.

История существования риторики в русском гуманитарном образовании весьма драматична. Пережив период своего расцвета и «золотого века» в пушкинскую эпоху – первое тридцатилетие XIX в. – она оказалась в числе «гонимых» учебных дисциплин в период развития революционной демократии – в 40-е-60-е гг. этого века [3]. Подобно этому риторика пережила бурный подъем на рубеже XX–XXI вв. и затем дальнейший спад в XXI в: социальные и духовные изменения в российском обществе поначалу способствовали развитию риторики; в конце 80-х и 90-е гг. XX в. восстановилось преподавание учебной дисциплины в высших учебных заведениях, был издан ряд учебников и учебных пособий, методологический аппарат риторики активно использовался и развивался в рамках новой гуманитарной науки – речевой коммуникации. Однако после 2010 г. риторика постепенно исключается из числа учебных дисциплин в высших учебных заведениях и остается в очень редуцированном виде только в программах религиозных учебных учреждений, в первую очередь потому, что практическая деятельность священнослужителей нуждается в риторической ком-

петенции. Можно предположить две причины, определившие сокращение риторики из числа гуманитарных дисциплин в светских ВУЗах: утилитарный, узкоспециальный подход к образованию (диктующий принцип исключения всего, без чего якобы можно обойтись) и усиление тоталитаризма в структуре современного российского общества, ибо риторика является действенным инструментом, противостоящим манипуляции сознанием народа, поскольку вскрывает сам механизм этой манипуляции и этим обеспечивает личности относительную духовную свободу.

Драматическая судьба риторики отчасти определила актуальность проведенного нами исследования. Другой не менее важной причиной, определившей актуальность заявленной темы, является существование серьезных расхождений в понимании содержания и, следовательно, структуры знаний, входящих в объем учебной дисциплины «Риторика» в светских и религиозных учебных заведениях. Дело в том, что преподаватели риторики в религиозных образовательных учреждениях не могут обойтись исключительно учебниками и пособиями, созданными представителями традиции православного образования и мышления: их слишком мало и они не охватывают всех современных аспектов, необходимых новому поколению священнослужителей. Приходится обращаться к светским учебным и научным источникам, но здесь возникает главная проблема – существенные различия в понимании содержания и структуры риторики.

Авторы настоящей статьи в числе других различий, выделяют два весьма существенных различия в трактовке ключевых категорий риторики в православной и светской образовательных традициях:

1) отношение к категории «Убеждение/переубеждение» партнера по коммуникации,

2) понимание содержательного объема категории «Доказательства».

1) Известный автор учебника по риторике, профессор Московской Духовной Академии А. А. Волков, не оперировал категорией «Убеждение» при создании своего учебника [4]. Этот факт может быть мотивирован, во-первых, тем, что убеждение оперирует разными психологическими методами воздействия – от уговоров до навязывания своего мнения, что не согласуется с одним из ключевых философских принципов Православия – свободой веры, следовательно, свободой воли и выбора человека.

Вот как толкуется категория «Убеждение» в светской образователь-

ной традиции: «Убедить — это вселять в собеседника уверенность, что истина доказана, что тезис установлен. В убеждении используется и логика, и обязательно — эмоция, эмоциональное давление. Убеждаем мы примерно так: „Во-первых... Во-вторых... Поверь, так оно и есть! Это действительно так! И другие так думают. Я это точно знаю! Ну почему ты не веришь? Поверь мне, это действительно так...“ и т. д. **Убеждая, мы стараемся фактически навязать свою точку зрения собеседнику**» (курсив авторов настоящей статьи) [5].

Исследователи деловых культур пришли к выводу, что при взаимодействии партнеров по коммуникации убеждение более широко применяется в тех национальных культурах, где целостное, синтетическое, эмоционально-чувственное восприятие мира доминирует над рациональным, логическим. Убеждение, уговоры, лезть соотносят с чувственным восприятием мира и чувственностью языка [6, с. 166]. В культурах с доминированием рационального, логического начала в восприятии мира доказательства применяются гораздо чаще, чем убеждение/переубеждение. К таким культурам исследователи относят большинство индивидуалистических культур Запада и культуру США. В русской культурной традиции широко использовались как убеждение, так и доказательства, что еще раз подтверждает промежуточность положения русской культуры между культурными мирами Востока и Запада.

Авторы проведенного исследования вывели следующие характерные черты убеждения как мыслительной операции:

- 1) убеждение может включать доказательства,
- 2) затрагивает эмоции, чувства и поэтому входит в область иррационального,
- 3) оперирует психологическими методами воздействия (от уговоров до принуждения),
- 4) широко используется в сфере воспитания,
- 5) глубоко связано с русским национальным мироощущением, поскольку в эмоционально-психическом складе русского человека ярко выражено иррациональное начало: эмоции зачастую превалируют над логикой, чувства над выгодой; в одной из самых глубоких «исторических формаций русской души», по выражению Г. П. Федотова, «чувствуется глубокий, отстоявшийся в крови опыт Востока. Отсюда налет фатализма. Отсюда и юмор, как усмешка над передним планом бытия, над вечно суетящимся, вечно озабоченным разумом» [7, с. 556]; стихия славянской души («славянская психея»), представленная нам в народ-

ном быте «уже в оцерковленном виде, так что для многих она кажется даже сущностью православия», на самом деле «ничего общего с христианством не имеет и уводит нас скорее далеко на Восток. Еще шаг, и мы уже в Индии с ее окончательным провалом личности» [7, с. 564].

Сказанное позволяет предположить, что представители православного мышления не случайно отказываются от оперирования категорией «Убеждение», поскольку видят в ней препятствие к формированию дисциплины ума и воли, тогда как в доказательствах они, по-видимому, находят инструмент воспитания дисциплинированного ума. Христианство в этом ключе ассоциируется с рациональным началом, а языческая стихия – с иррациональным.

Тем не менее, опираясь на характерные черты убеждения, можно предположить, что оно должно входить в компетенцию священнослужителей по двум причинам:

1) православное мышление должно учитывать эмоционально-психический склад русского человека с доминированием в нем иррационального начала;

2) убеждение может быть действенным инструментом воспитания личности и формирования психологии солидарности в обществе, а последнее, по выражению Святейшего Патриарха Кирилла, входит в сферу задач современной Русской Православной Церкви.

II) Существенные различия обнаруживаются и при сравнении толкования категории «Доказательства» в светской и религиозной (православной) образовательных традициях. В светской образовательной традиции определение доказательства дается целиком в ключе формальной логики:

«Доказательство в обучении – логическое действие, в процессе которого обосновывается истинность суждения. Д. может выступать в процессе обучения как одно из средств развития логического мышления, прием активизации мыслительной деятельности учащихся, общий способ организации усвоенных знаний. Д. иногда рассматривается как единственно возможная форма адекватной передачи определенного содержания, обеспечивающая последовательность и непротиворечивость, а, следовательно, истинность и безупречность выводов» [9, с. 75].

Со светской или общенаучной точки зрения, характерными чертами доказательства являются:

- оперирование понятиями,
- опора на факты,
- принадлежность к области рационального,

- использование в научном знании.

В содержание модуля «Доказательства» в светские учебники по риторике вошли такие аспекты, как «Универсальные логические законы мышления», «Логические ошибки и уловки», «Построение аргументации» [10].

Образовательная традиция Православия, кроме формально-логического аспекта, включает в понимание доказательств **мыслительные операции**, которые **выходят за границы формальной логики**, поскольку ее представители понимают, что самые глубокие истины могут быть недоказуемы с позиций формальных методов. Вот как выглядит классификация видов доказательств с православной точки зрения (в трактовке профессора Московской Духовной Академии А. А. Волкова):

1) **аргументы к реальности** (апелляция к законам природы как к критерию истинности),

2) **аргументы к разуму** (критерием истинности признается сама форма умозаключения; к таким умозаключениям относятся те, которые общеобязательны для человеческого разума; на них опирается и к ним сводится светское понимание аргументации),

3) **аргументы к авторитету** (относительному, абсолютному и принудительному, критерий истинности – общественное установление – норма),

4) **аргументы к личности** (критерий приемлемости аргумента – самосознание человека, так как всякому человеку свойственно признание свободы воли и основанного на ней нравственного закона) [5, с. 186].

Отсюда следует, что светское понимание доказательства охватывает только одну четвертую часть православного понимания этой категории. Поэтому при трактовке видов доказательств в учебной практике православных учебных учреждений следует опираться на классификацию А. А. Волкова, при этом из светской образовательной традиции заимствуется трактовка универсальных законов логического мышления и описание некоторых логических ошибок и уловок.

Классификации логических ошибок в светской и православной образовательной традициях находятся в отношении пересечения. Они отличаются как количеством входящих в них видов ошибок, так и терминологией – названиями некоторых понятий, общих для светского и церковного образования. Так, в учебнике А. А. Волкова, ориентированном на православную традицию, выделены 15 видов логических ошибок: 2 ошибки слов (1-я – счетверение термина – в посылках одно

и то же слово используется в разных значениях и 2-я – в посылках используется одно значение термина, а в заключении другое) [5, с. 209], 9 ошибок дедукции, 2 ошибки индукции, а также неправильные обобщения по аналогии и логические парадоксы.

Светская традиция классификации логических ошибок наиболее детально представлена в учебнике Е. В. Ключева [10]. Здесь описаны 38 видов логических ошибок: 16 из них относятся к так называемому 1-му классу ошибок – неправильного оперирования понятиями, то есть неточного деления понятий и определения границ между ними; и 22 ошибки 2-го класса – неправильного построения силлогизма – соотношения посылок и вывода.

Каждая из классификаций (А. А. Волкова и Е. В. Ключева) имеет свои преимущества и издержки. Так, классификация Е. В. Ключева более детализированная, она учитывает все нюансы, определяющие разнообразие логических ошибок, зато классификация А. А. Волкова не противоречивая и, кроме того, виды логических ошибок соотнесены в ней с методами изложения.

Поэтому чтобы овладеть риторикой как эффективным инструментом воздействия на сознание современного человека, священнослужитель вынужден овладевать содержанием данной учебной дисциплины как в ее православном, так и в светском толковании. Светское толкование риторики поможет священнику нового типа, в котором так нуждается современная Россия, обеспечивать контакт Православной Церкви с внешним миром, осуществлять продуктивное взаимодействие со светским обществом и иметь влияние на него в вопросах образования и воспитания подрастающего поколения.

Значение риторики как учебной дисциплины нельзя недооценивать. Основные функции неориторики объясняют ее социальное значение в современном обществе. Эти функции суть:

- 1) обучение навыкам красноречия и убеждения;
- 2) обеспечение возможности противостоять манипуляции сознанием – благодаря пониманию ее техники.

Отсюда вытекает значение риторики:

- 1) она формирует успешную языковую личность (= обладающую навыками эффективной коммуникации);
- 2) обеспечивает относительную духовную свободу личности.

В. И. Аннушкин в своем тренинговом курсе по риторике писал: «Надо помнить о том, что язык «опасен» для человека, а само Слово дано не для красивого многословия, а для умного и благожелательного обще-

ния. Слово должно служить добру, но может быть использовано и во зло». «Злые и конфликтные слова разрушают человеческие контакты, дела расстраиваются, и человеческая жизнь приходит в нестроение». Этим, с точки зрения автора, объясняется необходимость поиска такого Слова, которое, следуя завету Л. Н. Толстого, «объединяло бы людей, а не разобщило» [1, с. 6].

Риторика – действенное оружие, важнейший инструмент воздействия на сознание человека. Но польза или вред этого инструмента определяется тем, в чьи руки он попадет. Условиями образовательной и духовно-нравственной пользы риторики являются нравственное содержание личности оратора и самого общения, а также нравственное самосовершенствование как направленность развития личности оратора и его партнеров по коммуникации. Невыполнение этих условий приводит к выхолащиванию духовно-нравственной составляющей риторики, возникает угроза манипуляции сознанием людей для достижения антигуманных, антихристианских целей.

Чтобы обеспечить служение риторики идеалам православного гуманизма, авторы настоящей статьи запланировали в рамках коллаборативной методики (обучение в сотрудничестве, в тандеме «Преподаватель – Студенты») решить следующие практические задачи:

1) включить в методическую базу учебной дисциплины «Риторика» ряд полезных видеоприложений, которые будут:

а) на положительных примерах православных ораторов обучать навыкам владения искусством доказательства и мастерству родной речи;

б) обучать анализу способов и приемов воздействия на сознание слушателей, которые использовали православные ораторы;

2) составить архив портретов и фотографий выдающихся православных ораторов, охватывая всю историю существования русского Православия, с XI по XXI в., сопровождая этот архив краткими биографиями каждой персоналии.

Так, мы планируем включить в состав видеоархива материалы Всемирного саммита в защиту гонимых христиан 10–13 мая 2017 г. (Вашингтон), дискуссию к фильму Павла Лунгина «Остров» (2006 г.) и другие материалы, полезные для изучения учебного курса.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://centr-zlatoust.ru/index.php?name=biblioteka&id=226>, свободный (дата проверки: 7.01.2019).
2. *Аннушкин, В. И.* Риторика. Экспресс-курс: [электронный ресурс]. Учебное пособие/ В. И. Аннушкин. – 3-е изд., стереотип. – М.: ФЛИНТА: Наука, 2011. – 224 с.
3. Новейший философский словарь. 2009. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.e-reading.club/chapter.php/149350/679/Gricanov_-_Noveiishiii_filosofskiii_slovar%27.html, свободный (дата проверки: 7.01.2019).
4. *Волков, А. А.* Курс русской риторики. – М.: Издательство храма св. мученика Татианы, 2001. – 480 с.
5. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://studfiles.net/preview/3302283/page:19/>, свободный (дата проверки: 7.01.2019).
6. *Льюис, Ричард Д.* Деловые культуры в международном бизнесе. От столкновения к взаимопониманию/ пер. с англ. – М.: Дело, 1999. – 440 с.
7. *Федотов, Г. П.* Письма о русской культуре. Русский человек // Учебный курс по культурологии. – Ростов-н / Д.; Издательство «Феникс», 1997. – С. 541–571.
8. Рождественское интервью Святейшего Патриарха Кирилла телеканалу «Россия» 7 января 2019 г. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5337895.html>, свободный (дата проверки: 9.01.2019).
9. Педагогический энциклопедический словарь / гл. ред. Б. М. Бим-Бад. – 3-е изд., стереотип. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2009. – 528 с.
10. *Клюев, Е. В.* Риторика. Инвенция. Диспозиция. Элокуция: Учебное пособие для высших учебных заведений. – М.: ПРИОР, 1999. – 270 с. – [Режим доступа]: <http://opentextnn.ru/man/?id=4534>, свободный (дата проверки: 7.01.2019).

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ

Общие требования к публикациям

В начале статьи с выравниванием по центру на русском языке указываются с красной строки:

- Номер по Универсальной десятичной классификации (УДК)
- Название статьи (строчными буквами)
- Инициалы и фамилия автора
- Название организации, в которой выполнялась работа (первого автора)
- Краткая аннотация (300–500 печатных знаков)
- Ключевые слова (3–5).

Далее через два пробела в той же последовательности информация приводится на английском языке.

Статья должна содержать:

- краткое введение
- цель исследования
- материалы и методы исследования
- результаты исследования и их обсуждение
- выводы
- заключение
- список литературы на русском языке, а также список литературы на латинице.

Сам текст должен начинаться с вводной части в проблему исследования, включающей в себя обзор существующих работ по этой теме. Затем определяются направления научных исследований, формулируются гипотезы, анализируются результаты, делаются практические выводы и их практическая применимость.

В процессе написания статьи следует внимательно относиться как к цитированию чужих работ, так и к библиографическому списку, помещенному в конце статьи. Этот список не должен быть очень большим (желательно не более 15 источников), и в нем должны быть указаны только те работы, на которые есть ссылки в тексте.

Дополнительные требования

Текстовый редактор	Microsoft Word
Поля	верхнее и нижнее – 2 см, левое – 2 см, правое – 2 см
Основной шрифт	Times New Roman
Размер шрифта основного текста	14 пунктов
Межстрочный интервал	полуторный
Выравнивание текста	по ширине
Абзацный отступ (красная строка)	1,25 см
Нумерация страниц	не ведется
Рисунки	внедрены в текст. Каждый рисунок должен иметь подпись (под рисунком)
Ссылки на литературу	в квадратных скобках и с указа- нием страницы (для печатных из- даний) [1, 2] в соответствии с при- статейным списком литературы, который составляется в алфавит- ном порядке
Объем	минимум 5 страниц
Оформление списка литературы	ГОСТ Р 7.05-2008

***По вопросам публикации ваших работ обращайтесь по адресу:
izdat.kds@yandex.ru***

ББК 86.372
УДК 271.2
Б 746

По благословению
Высокопреосвященнейшего Климента
митрополита Калужского и Боровского

БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ СБОРНИК

Компьютерная верстка Крупина М. В.
Корректор Шаибова Т. К.

Религиозная организация – духовная образовательная организация
высшего образования «Калужская духовная семинария
Калужской Епархии Русской Православной Церкви»

Подписано в печать 20.03.2019
Формат 60*90/16 Тираж 500 экз.

Адрес редакции:
248000
город Калуга, Набережная, дом 4
Калужская духовная семинария
Калужской Епархии РПЦ

ISBN 978-5-91173-516-6

© Калужская духовная семинария
© Калужское епархиальное управление