

Документ подписан простой электронной подписью
Информация о владельце:
ФИО: Архимандрит Иосиф (Еременко Иосиф Борисович)
Должность: Ректор
Дата подписания: 21.11.2023 10:10:45
Уникальный программный ключ:
1cb4798a009d50309e2300afdb7035e6752c2511



ТРУДЫ ТОМСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

6

Томская духовная семинария
Томск
2022

ББК 86.372.24-3
УДК 281.9(091)
Т56

*Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р22-208-0200*

Главный редактор:

Митрополит Томский и Асиновский Ростислав

Редакционная коллегия:

Архимандрит Иосиф (Еременко)

Иерей Дионисий Мелентьев

Протоиерей Андрей Носков

Т56 Труды Томской духовной семинарии. Сборник шестой.
Томск: Издательство Томской духовной семинарии. 2021.
292 стр.

ISBN 978_5_6043583_3_7

В сборник включены статьи преподавателей и студентов Томской духовной семинарии по основным направлениям научных исследований по церковной истории, богословию, философии, филологии и церковно-практическим дисциплинам.

Адресован преподавателям и студентам духовных учебных заведений, гуманитарных факультетов вузов, специалистам в области религиоведения, истории, филологии, а также всем интересующимся вопросами богословия и церковной истории.

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>Епископ Колташевский и Стрежевской Силуан.</i> Правда святого Александра Невского.....	5
<i>Архимандрит Иосиф (Еременко). Праведный Иоанн</i> Кронштадтский — пример милосердия и благотворительности.....	15
<i>П. С. Шараев.</i> Владимир Мономах — правитель, воин, патриот.....	27
<i>Е. П. Тихонова, иерей Константин Хиров.</i> Новомученики Томской земли: пример духовного подвига и социального служения Татьяны (Гримблит).....	38
<i>Иеромонах Паисий (Одышев), диакон Растяпин Евгений.</i> Объединенное вероисповедание евангельских христиан-баптистов СССР 1985 г. и его связь с исповеданиями конца XIX — начала XX в.....	48
<i>Т. А. Чухно.</i> Где епископ — там и Церковь	77

ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ ДИСЦИПЛИНЫ

<i>Архимандрит Иосиф (Еременко). Праведный Иоанн</i> Кронштадтский — о молитве	99
<i>А. В. Земцов, иерей Виталий Коллантай.</i> Современные тенденции нормативного регулирования Таинства Покаяния	112
<i>Протоирей Павел Третьяков, А. И. Шалыгин.</i> Инструменты совершенствования экономической деятельности православного прихода	123
<i>Т. В. Молчанова, Т. А. Костюкова, протоиерей Алексей Шульгин.</i> Православная община как соборный субъект, преображающий личность	136

<i>А. И. Магай, А. В. Немцев.</i> Церковная реабилитация зависимых — пример взаимодействия наркологии и религии на основе диалогического подхода т. А. Флоренской	162
---	-----

БОГОСЛОВИЕ, ФИЛОСОФИЯ, ФИЛОЛОГИЯ

<i>Протоиерей Роман Штаудингер.</i> Красота обетования или основные черты Нового Завета (по книге пророка Иеремии 31: 31–34 (продолжение))	172
<i>И. Н. Одоевский, И. А. Поплавская.</i> Проповеди святителя Иоанна Шанхайского и Сан-Францисского чудотворца и традиции православной гомилетики	190
<i>Иерей Антоний Слугин.</i> Инок Парфений как духовный писатель	204
<i>Протоиерей Андрей Носков.</i> О философии Ф. Ницше	217
<i>Т. А. Полетаева.</i> Исследования религии и богословие	238
<i>М. О. Жеренков, иерей Виталий Коллантай.</i> Стилистические особенности перевода Священного Писания на японский язык равноапостольного Николая Японского	250
<i>Г. В. Калиткина.</i> Лингвокультурологические потенции тематического словаря XVIII в. (на материале «Ботанического подробного словаря, или Травника» А. К. Мейера)	263
<i>А. Г. Щитов.</i> Проблемы обучения культуре речи в изменяющихся условиях	279
Авторы сборника	289

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Епископ Колпашевский и Стрежевской Силуан

ПРАВДА СВЯТОГО АЛЕКСАНДРА НЕВСКОГО

Аннотация: в данной статье представлена историко-культурная панорама, сложившаяся к началу XIII века на территории Древней Руси. Рассматривается, в каких непростых условиях нашими предками был совершен выбор веры и в чем была правда выбора святого Александра Невского.

Ключевые слова: Древняя Русь, князь Александр Невский, свято-русская «система» идей и ценностей.

Александр Невский вошел в русскую историю как мужественный воин и непобедимый полководец, мудрый государственный деятель и успешный политик. Его деяния определили историческую судьбу народа и по праву стяжали ему славу национального героя. Но ключ к пониманию истинных мотивов и правды дела великого князя Владимирского заключается в том духовном подвиге, который православная Русь опознала как святость¹.

Святой благоверный князь Александр Невский был в полной мере продолжателем дела равноапостольного князя Владимира — крестителя Руси. Как тогда, в десятом веке, так и теперь,

¹ Статья подготовлена на основе доклада, сделанного на открытии в Томской области XIII Макариевских образовательных чтений в 2020 г.

в тринадцатом, вопрос снова стоял о цивилизационном выборе, выборе исторической судьбы. Только на этот раз выбор, уже сделанный великими предками, необходимо было отстоять и через преодоление запредельных испытаний вывести на новый качественный уровень. Домонгольский период был лишь предисловием в книге русской истории, когда намечались отдельные существенные черты будущей нации, но перспектива их развития была зыбка и неопределенна. Ярким примером талантов, не претворившихся в державное строительство, является Юго-Западная Русь, столетиями находившаяся под иноверным владычеством западных государств и обретшая простор для реализации своего духовного потенциала лишь после воссоединения с Россией в XVII веке. А для Северо-Восточной Руси мучительное татаро-монгольское иго стало тем горнилом, из которого вышел народ, способный создать великую и самобытную цивилизацию — Россию.

Закономерно возникает вопрос: в чем причина той непреклонности Руси в отстаивании собственного пути, которая стоила ей немалых жертв? Не рациональней ли было вместо упорного сопротивления войти в один из тех пассионарных культурно-исторических миров — условно Восток или Запад, — которые оказались в конфронтации с русским миром и несли ему реальную угрозу уничтожения? Ведь исход сопротивления, активного на западе и пассивного на востоке, в середине XIII века, после сокрушительного военного и экономического разгрома древнерусских княжеств татаро-монгольской ордой, невозможно было предвидеть. Да и что, собственно, было отстаивать, когда не существовало единого, целостного русского государства или хотя бы вызревшей и утвердившейся культурной и политической национальной традиции?!

Убежден, что окончательный ответ на этот вопрос сокрыт в недоведомой тайне Божественного промысла о судьбах мира, на который как ведущий фактор исторического пути человечества

указывает, например, один из основателей цивилизационного подхода к истории Николай Данилевский в книге «Россия и Европа». Вместе с тем, в рамках человеческого ведения, принципиальными для объяснения русской борьбы за самобытность видятся два исторических обстоятельства. Первое — специфический характер избрания веры Русью при князе Владимире Крестителе. Второе — своеобразие политической и, шире, духовно-исторической ситуации при князе Александре Невском.

Выбор веры для зарождающихся европейских народов второй половины I тысячелетия по Р. Х. являлся не только выбором религиозного исповедания, но и исторической судьбы, поскольку верой задавались в те времена главные векторы национального развития. Для человека Средневековья вера была не отвлеченной философией или ритуальным сопровождением повседневного существования, но целостным и всеобъемлющим образом мысли и образом жизни, пронизывающим все сферы личного и общественного бытия, поверяющим историческое, то есть временное, становление вечностью и таким образом привносящим в необратимый ход событий вневременный смысл.

Говоря о специфике избрания веры Русью в лице князя Владимира и «лучших людей» его времени, С. М. Соловьев обращает внимание на предельно свободный характер этого выбора. «Выбор веры есть особенность русской истории, — утверждает знаменитый историк, — ни одному другому европейскому народу не предстояло необходимости выбора между религиями»². Конечно, и юные государства Западной и Восточной Европы за пределами Древней Руси делали определенный религиозный и вместе цивилизационный выбор. Но в силу, прежде всего, географического положения их выбор был заведомо предрешен и поэтому носил формальный характер. Он не был плодом глубоких исканий, поскольку выбирать приходилось, как правило, лишь между двумя,

² Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т. 1. Гл. 7.

и причем слишком неравноценными, вариантами: собственным неразвитым — ни богословски, ни институционально — язычеством и великой (глубиной мысли и совершенством культурного развития) христианской цивилизацией. Реальное и притом долговременное взаимодействие европейские народы имели только с последней, по преимуществу в её латинском «изводе».

В противоположность опыту остальных европейских народов русский народ, по свидетельству начальной русской летописи, имел самую широкую возможность для выбора и самим ходом истории был поставлен перед необходимостью именно самостоятельного избрания, а не пассивного усвоения своей веры. По соседству с Древней Русью жили народы, которые в совокупности исповедовали все мировые монотеистические религии, связанные с библейской традицией и отличавшиеся в конце I тысячелетия высоким уровнем развития в богословском, литургическом, организационном, практическом (бытовом и аскетическом) отношении. Христианство, стоявшее на пороге трагического раскола, предлагало русскому миру оба уже намечавшихся «извода» понимания евангельской истины: восточный (византийский) и западный (латинский). Наконец, князем Владимиром была предпринята попытка, хотя и безуспешная³, синтезировать из элементов языческих верований восточнославянских племен «отеческий» политеистический культ.

Летописное повествование о выборе веры дышит большой достоверностью в передаче того, насколько не прост, драматичен, даже мучителен был этот религиозный поиск, что свидетельствует и о его свободе, и о его предельной

³ С.М. Соловьев пишет: «Мы видели, что вследствие родового быта у восточных славян не могло развиваться общественное богослужение, не могло образоваться жреческое сословие; не имея ничего противопоставить христианству, язычество легко должно было уступить ему общественное место...» (Соловьев. Указ. соч. Т. 1. Гл. 8.). 3

серьезности⁴. Однако важно подчеркнуть, что итог этих мучительных исканий не был результатом внешнего принуждения, силой ли оружия или подавляющей убедительностью логических аргументов. Выбор Православия вызрел в глубинах национального духа. Новая вера была воспринята очень искренне, она отозвалась в народной душе, задела в ней самые глубокие, самые «русские» струны. Красотой преображенного в Боге мира, перспективу которой прозрели киевские послы в великолепии византийского патриаршего богослужения, пленилось сердце русского человека⁵.

⁴ Повесть временных лет сообщает не только о собеседовании Киевского князя с учеными представителями разных религиозных традиций в Киеве и посольствах к соседним народам с целью разузнать «у кого какая служба и кто как служит Богу» (ПВЛ, 986 и 987 гг.), но и о конструировании общерусского культа Перуна (ПВЛ, 980 г.), о спонтанной неприязни к христианам (см. о мученичестве варяга-христианина и его сына в ПВЛ под 983 г.), о продолжительном узнавании христианской веры русским народом, на который даже авторитет принявшей крещение княгини Ольги не произвел решающего впечатления. Летописец не скрывает психологических препятствий гедонистически настроенного князя Владимира, искания им политических выгод в сближении с императорским домом Ромейской державы и, наконец, Божиего вразумления слепотой.

⁵ Рассказ киевских послов летописно краток, но содержит в себе ключевые пункты совпадения Православия с ожиданиями русской души – радость-веселие и красоту: «Ходили в Болгарию, смотрели, как они молятся в храме, то есть в мечети, стоят там без пояса; сделав поклон, сядет и глядит туда и сюда, как безумный, и нет в них веселья, только печаль и смрад великий. Не добр закон их. И пришли мы к немцам, и видели в храмах их различную службу, но красоты не видели никакой. И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали – на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом, – знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми и служба их лучше, чем во всех других странах» (ПВЛ, 987 г.).

В православном христианстве Русь словно нашла саму себя, обретя точку отсчета для исторического самосознания и точку опоры для исторического делания. Закономерным следствием этого обретения себя в Православии становится восприятие последнего русскими людьми в качестве ключевой, основополагающей ценности личного и общественного бытия, «краеугольного камня» национальной судьбы, отказ от которого был бы равноценен самоотрицанию, то есть духовной и культурно-исторической смерти.

Ко времени татаро-монгольского нашествия Православие было усвоено нашими предками достаточно полно как в глубину, явив сонм собственно русских святых⁶, так и в широту, отразившись во всех сферах национальной жизни и культуры. В этом контексте князь Александр Невский был типичным представителем своего времени не только в том смысле, что он разделял общие мировоззренческие установки эпохи, но более потому, что в нем эти установки, эта святорусская «система» идей и ценностей достигает своей предельной кристаллизации, ничем не замутненной ясности так, что становится источником вдохновения к практической деятельности и ее целеполагающим ориентиром. Именно такой вождь «без страха и упрека», который подобно ветхозаветным праотцам словно «ходил пред Богом» в удивительно верном и непоколебимом чувстве вышней правды о вверенном ему народе, который был способен не только жертвенно, но и премудро служить этой правде, был необходим в том положении, в котором оказался русский мир в XIII веке.

Своеобразие современной Невскому герою политической ситуации красноречиво характеризует русский историк

⁶ Среди канонизированных русских (то есть живших в пределах древнерусских княжеств, включая этнических инородцев) святых не менее ста жили до татаро-монгольского нашествия.

Николай Костомаров: «Тринадцатый век был периодом самого ужасного потрясения для Руси. С востока на нее нахлынули монголы с бесчисленными полчищами покоренных татарских племен, разорили, обезлюднили большую часть Руси и поработили остаток народонаселения; с северо-запада угрожало ей немецкое племя под знаменем западного католичества. Задачей политического деятеля того времени было поставить Русь по возможности в такие отношения к разным врагам, при которых она могла удержать свое существование»⁷. Иными словами, альтернатива, стоявшая перед русским народом, была вполне условной, поскольку предлагала неравноценный выбор: сохранить национальную идентичность и державную перспективу или погибнуть как нация, растворившись в чужих цивилизациях.

Исторический гений Александра выразился в том, что он отчетливо разглядел эту альтернативу. Великий князь Владимирский в отличие от своего не менее талантливого современника князя Даниила Галицкого не питал иллюзий относительно перспектив политического объединения с Западом. Ценой такого единства неминуемо становился отказ от православной веры как смыслового и ценностного ядра русской идентичности и, как следствие, утрата самобытности и исчезновение в чуждом культурно-историческом мире. Пойти по стопам Даниила Галицкого, принявшего из политических соображений католичество и королевский титул⁸, означало не только изменить делу святого князя Владимира. Это означало изменить самим себе, отказавшись от того следования вышней правде, которым воодушевлялся Александр Невский как лучший представитель русского народа,

⁷ Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Гл. 8.

⁸ В 1253 г.

выразитель его внутреннего самоощущения. «Не в силе Бог, а в правде!» — воскликнул, по свидетельству летописи⁹, молодой Александр Ярославич перед битвой, ставшей началом его великого служения Отечеству. Князь Даниил осознанно или интуитивно следовал принципу прямо противоположному, в духе романо-германского мира полагая правду в силе и тем самым демонстрируя извечный русский соблазн западничества на заре национального бытия. Несмотря на весь логически оправданный прагматизм «западного» принципа, нелицеприятный суд истории со всей очевидностью показал, какой выбор оказался действительно плодоносным для русского мира.

Безусловно, святой Александр не мыслил в парадигме таких обобщенных категорий, как «православная цивилизация», «русский мир». Но и свести мотивацию его деятельности к узкопрагматичному эгоизму политического лидера Владимиро-Суздальской Руси было бы недопустимым анахронизмом, исходящим в оценке поступков человека XIII века из современных позитивистских представлений о мире. Чтобы понять князя Александра Невского, необходимо встать на его миросозерцательную позицию, позицию человека религиозной, теоцентричной культуры, который видит историю не как имманентный, исключительно посторонний, а как трансцендентный, ведомый Промыслом Божиим процесс. Его видение событий было священно-историческим, то есть таким, какое мы находим в литературных памятниках Древней Руси — летописях, житиях, — порой предоставляющих нам недостаточно фактологической информации, но зато содержащих ключ к психологии деятелей той эпохи. В этом контексте становится более понятным

⁹ Никоновская летопись под 6749 г. от Сотворения мира. ПСРЛ. Т. 10. С. 121. СПб., 1885.

отношение к святому князю и его современников, и последующих поколений на протяжении многих столетий. Не «творение кумира», а совпадение в духовном опознании горней правды, связующее разновременные череды русских людей, лежит в основе этого отношения.

Великий князь Владимирский избежал соблазна «западничества», решительно отвергнув обольстительные предложения духовного вождя Запада — римского папы¹⁰. Тем самым он, казалось бы, обрекал себя на фатальное одиночество и незащищенность перед мощной, инородной и беспощадной силой Востока. Однако в выборе князя Александра чувствуется не трагическое мужество обреченности на неизбежную гибель при сохранении верности наследию предков и чести защитника Русской земли, а исполненное надежды удивительное дерзновение, с которым вопреки всему великий князь отважился на немислимое в современной ему ситуации — самобытный национальный путь. Вместе с апостолом Павлом он с полным правом мог бы сказать: «Мы в отчаянных обстоятельствах, но не отчаиваемся» (2 Кор. 4: 8).

Объяснить эту твердую решимость, лежавшую в основе последовательной политики и внутри русских земель, и в отношении Запада, и в отношении Золотой Орды политики, которая определила векторы национальной жизни на столетия, — на наш взгляд, невозможно никакой человеческой проницательностью. Вера, увенчанная святостью, — вот краеугольный камень исторической гениальности Александра. В его деятельности христианская вера в лоне Православной Церкви раскрылась не только как система духовных смыслов и ценностей, увязывающих жизнь человека с объективной

¹⁰ Посольство папы Иннокентия IV посетило князя Александра в Новгороде в 1251 г.

Божественной Реальностью, но и как методология действия, заключающая в себе искусство целеполагания и несокрушимость воли в достижении угодных Богу и благословленных Им целей.

Святой Александр Невский оказался способен духовно прозреть миссию Русского мира в общечеловеческой семье народов. Россия — не Запад и не Восток! У нее свой собственный путь, свое веское и спасительное слово и для Запада, и для Востока, которое неоднократно звучало в русской истории, но, возможно, в главном остается все еще недосказанным.

Архимандрит Иосиф (Еременко)

ПРАВЕДНЫЙ ИОАНН КРОНШТАДТСКИЙ — ПРИМЕР МИЛОСЕРДИЯ И БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ

Аннотация: статья раскрывает этапы социального служения праведного Иоанна Кронштадтского; составлена на основе творений праведного Иоанна Кронштадтского и свидетельств его современников.

Ключевые слова: Кронштадт, Иоанн Кронштадтский, «Кронштадтский вестник», Дом трудолюбия, Томск, Герман Августович Тóбизен, епископ Томский и Семипалатинский Макарий, благотворительность, ясли.

В год от Рождества Христова 1829 октября 19-го дня в селе Сúra Пинежского уезда Архангельской губернии в семье бедного причётника Ильи Михайловича Сергиева и его жены Феодоры Власьевны при самой скудной, печальной обстановке родился мальчик, получивший в Таинстве Крещения имя Иоанн, в честь преподобного Иоанна Рыльского.

В юности, в годы, менее всего благоприятные для укрепления себя в молитвенном подвиге, Иван Сергиев, познавший сладость молитвы и доброделания, твердо встал на путь спасения.

После того как Иван Сергиев прошел все ступени образования — от домашнего и Архангельского приходского училища до Санкт-Петербургской духовной

академии, — в 1855 году он был рукоположен в священники и назначен в Андреевский собор г. Кронштадта, в котором прослужил 53 года, вплоть до своей кончины.

С первых дней священнослужения молодой батюшка проявил особенную любовь к частому совершению богослужения. Он с величайшей охотой совершал церковные службы не только в свою чреду, но и за других священников. «Первые годы я не каждый день совершал Литургию и поэтому часто расслабевал духовно... потом стал ежедневно причащаться», — рассказывал отец Иоанн о своей богослужебной практике. Свои ежедневные богослужения в последние 35 лет жизни он объяснял так: «Если бы мир не имел Пречистого Тела и Крови Господа, он не имел бы главного блага, блага истинной жизни — «не будете иметь в себе жизни» (Ин. 6: 53), имел бы лишь призрак жизни».

Священническое служение отец Иоанн сочетал с педагогической деятельностью: преподавал Закон Божий в Кронштадтском уездном реальном училище и ланкастерском классе, в Кронштадтской классической гимназии. После 32 лет педагогической деятельности отец Иоанн оставил преподавание, поскольку служение на приходе занимало все его время.

Вначале отец Иоанн сам шел к народу в пределах одного своего города, а теперь уже сам народ устремился к нему отовсюду, со всех концов России. Множество людей ежедневно приезжали в Кронштадт, желая видеть отца Иоанна и получить от него ту или иную помощь.

В Кронштадтском Андреевском соборе постоянно находились тысячи и тысячи верующих, прибывших помолиться вместе с дорогим батюшкой его горячей, пламенной молитвой. Отец Иоанн был точно светлый луч солнца, согревавший и животворивший сердца верующих.

Его живое слово проникало в самые глубины человеческого духа и преображало людей. Как в Андреевском соборе Кронштадта, так и в других храмах, где отец Иоанн совершал богослужения, проповедь его всегда была органичной частью богослужения. Проповеди отца Иоанна были продолжением его молитвы, поэтому он говорил «как власть имеющий, а не как книжники» (Мк. 1: 22), ибо Дух Божий говорил в нем.

Народ, который слушал Кронштадтского Иоанна Златоуста, знал, что слова его не расходятся с делом, до глубины души проникался его простой проповедью. Особенно поразительно было влияние слов отца Иоанна на пьяниц, прелюбодеев и воров, которые очень часто не могли устоять перед силой его слов. От этих слов смягчалась и раскрывалась самая черствая душа и находила в себе силы для новой жизни. Происходило «самое удивительное чудо — чудо восстановления образа Божия в грешном человеке»...

Слава о нем, как великом молитвеннике, целителе телесных и душевных недугов, распространилась не только по всей Российской империи, но проникла за границу, и люди разных национальностей и вероисповеданий на себе опытно убедились в чудедейственности молитв Кронштадтского пастыря.

Русский религиозный философ и публицист Василий Васильевич Розанов писал: «За помощью к нему, не ожидаемой, не сомнительной, а твердой и уверенной, шли люди на краю последнего страдания и когда оказывалось бессильным всяческое человеческое могущество, могущество знания и науки; шли не одни православные, но лютеране, католики, даже магометане и евреи, и Иоанн Кронштадтский, как бы переступив за пределы своей Церкви и даже выйдя из границ

своего исповедания, шел как всемирный молитвенник и целитель на помощь всемирной нужде, всечеловеческому страданию»¹.

Кронштадтский праведник имел такую пламенную, чудотворную веру, что и силы природы повиновались ему: низводил дожди и избавлял от засухи, погашал лесные пожары, прекращал эпидемии холеры и сибирской язвы...

Кронштадт стал местом доблестных подвигов отца Иоанна, местом его нравственных завоеваний и побед. Здесь он совершил величайший подвиг христианской благотворительности, едва ли где практиковавшейся в таких грандиозных размерах.

«Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» (Мф. 5: 7).

Исполнение этой заповеди Спасителя стало одной из граней духовной жизни, жизни во Христе, Кронштадтского угодника Божия.

Город Кронштадт, расположенный на острове Котлин в Финском заливе, во время пастырства там отца Иоанна являлся прежде всего военно-морской крепостью с военным портом.

Другая часть города была жутким местом ссылки мелких воров, бродяг и других асоциальных элементов, которые жили не в домах, а на окраине города в землянках, лачугах и срубках.

Отец Иоанн записал в дневнике: «Тучи нищих — кто не видел?.. Кто не видел и того, что между ними есть много людей молодых и здоровых, представляющих из себя весьма жалкую фигуру по своей крайне грязной и изорванной

¹ Розанов В. Личность отца Иоанна Кронштадтского // Христианин. Журнал церковно-общественной жизни, науки и литературы. Сергиев Посад, Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1909. Т. 1. С. 143.

одежде, трясущихся в преддверии храма или у заборов в ожидании какого-либо проходящего благодетеля?.. <...> Кто не видал между ними и множество детей обоего пола, представляющих из себя такое же жалостное зрелище нищеты и бесприютности?.. А всю картину кронштадтской нищеты кто представить может?»²

И отец Иоанн с первых дней своего священства пошел в трущобы. Ежедневно он бывал в убогих жилищах, беседовал, утешал, ухаживал за больными и помогал им материально, раздавая не только деньги, но и все, что имел, нередко возвращаясь домой раздетым и даже без сапог.

Однако видя, что нельзя было помочь делу только раздачей денег, потому что некоторые его «пациенты» пропивали сразу всякую копейку, попадавшую им в руки утром, а к полудню вновь шли за деньгами, отец Иоанн понял, что для таких людей необходим разумный труд, а не подавания.

И на семнадцатом году священства он решается с помощью Божией действовать...

В начале 1872 года отец Иоанн через газету «Кронштадтский вестник» обратился с двумя воззваниями к обществу, дабы оно помогло ему осуществить великую идею устройства в Кронштадте Дома трудолюбия имени императора Александра II, в котором нуждающиеся люди могли бы заработать себе дневное пропитание, ночлег и немного денег³.

Среди причин бедности и нищеты отец Иоанн указал на главные: «бедность от рождения, бедность от сиротства, бедность от разных бедственных случаев, от неспособности к труду по причине старости или болезни, или калечности,

² Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 16. 1871–1872. Тверь, Издательство «Булат», 2008. С. 342–343.

³ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 16. 1871–1872. Тверь, Издательство «Булат», 2008. С. 343, 345.

или малого возраста; бедность от потерянного места; бедность от лености (у некоторых), бедность от пристрастия к хмельным напиткам и в большей части случаев от недостатка труда и недостатка средств, с которыми можно взяться за труд: порядочной одежды, обуви, насущного хлеба, инструмента»⁴.

Батюшка обратился ко «всему кронштадтскому обществу — духовному, военному, чиновничьему, торговому и даже мещанскому — с идеей образовать попечительство или братство, по примеру существующих братств в некоторых городах нашего отечества, и соединенными силами заботиться о приискании и устройстве для нищих общего жилища, и рабочего дома, и ремесленного училища. Не пугайтесь, господа, громадности предприняемого дела: доброму делу Бог помогает...»⁵

Дав нищим мещанам возможность трудиться и учиться, по мысли отца Иоанна, кронштадтское общество явит на деле всему миру свое христианское милосердие, а нищие станут полезны для общества, снизится и уровень преступности в городе.

Не сразу благая инициатива Кронштадтского пастыря была поддержана обществом, но старец не отступал: слал прошения губернатору⁶, обращался с письмами «к известным купцам Петербурга, к консулам кронштадтским и купцам»⁷.

⁴ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 16. 1871–1872. Тверь, Издательство «Булат», 2008. С. 343.

⁵ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 16. 1871–1872. Тверь, Издательство «Булат», 2008. С. 345.

⁶ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 17. 1872–1873. Тверь, Издательство «Булат», 2009. С. 58.

⁷ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 17. 1872–1873. Тверь, Издательство «Булат», 2009. С. 420.

И, конечно же, усердно просил Премудрого Архитектора и Строителя мира сего: «Господи! Воздвигни силу Твою, еюже мир сей водрузил еси, и водрузи во граде Твоем Дом трудолюбия и училище ремесел, устрой даруй попечительство. К Тебе очи возвожу, милости и помощи совершенной от Тебя единого ожидая. Пошли нам делателей, пошли людей ума, сердца, воли, благочестия, силы, совета; пошли людей богатых, не щадящих своего достояния на благое сие дело. Господи, глаголи, действуй, совершай. Для Твоих словесных созданий, для Твоего достояния, искупленного бесценною Кровию, предприемлем дело сие. Ты помоги вскоре. Аминь»⁸.

И Господь послал в помощь отцу Иоанну «людей со средствами, верующих, добрых, устрой дело сие на твердом основании».

Только через девять лет кронштадтцы, в том числе и Кронштадтская городская дума, услышали своего пастыря и откликнулись на его призыв. Господь во благовремени послал в помощь отцу Иоанну «людей со средствами, верующих, добрых, устрой дело сие на твердом основании»⁹.

В Кронштадте, на Медвежьей, позже названной по имени кронштадтского пастыря Сергиевской улице было выстроено просторное и прекрасно оборудованное здание Дома трудолюбия (архитекторы В. О. Титов и А. Я. Силин)¹⁰. Закладка его состоялась 23 августа 1881 г., а открытие и освящение — 10 октября 1882 г.

⁸ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 17. 1872–1873. Тверь, Издательство «Булат», 2009. С. 406.

⁹ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 17. 1872–1873. Тверь, Издательство «Булат», 2009. С. 406.

¹⁰ Попов Илья Васильевич, редактор журнала «Санкт-Петербургские епархиальные ведомости». Святые Кронштадта: Дом трудолюбия. Материалы по истории Кронштадта. [Электронный ресурс] <http://www.leushino.ru/conference/1-9.html>.

Так в Кронштадте было построено просторное и прекрасно оборудованное здание Дома трудолюбия.

Дом трудолюбия — это уникальное социальное учреждение, это был целый город, полный кипучей, разносторонней и осмысленной деятельности: рабочие мастерские, где в течение года работало 25 000 человек; женские мастерские; вечерние курсы ручного труда; школа на триста детей; детский сад; сиротский приют; загородный дом для детей с огородами; бесплатное призрение для бедных женщин; народная столовая с небольшой платой и благотворительными обедами; народные чтения (лекции); бесплатная народная читальня; бесплатная амбулаторная лечебница с гимнастическими приспособлениями и аптека; воскресная школа; общедоступная зоологическая коллекция; четырехэтажная гостиница для паломников¹¹.

Такая разносторонняя помощь оказывалась всем, вне различия происхождения и вероисповедания. Церковь простирает свое человеколюбие не только на своих членов, но и на тех, кто к ней не принадлежит (см.: Лк. 10: 30–37).

В 1890 году в Доме трудолюбия отцом Иоанном была освящена домовая церковь во имя благоверного князя Александра Невского.

Кронштадтский Дом трудолюбия стал не случайным, не эпизодическим явлением, но положил начало созданию подобных социальных заведений в империи.

За 30 лет по всей России было создано около ста Домов трудолюбия...

В 1892 году в Томске при поддержке томского губернатора Германа Августовича Тобизена и епископа

¹¹ Александр (Семенов-Тянь-Шанский), епископ. Отец Иоанн Кронштадтский. Paris, «YMCA — PRESS», 1990. С. 40–42.

Томского и Семипалатинского Макария¹² при Томском Иоанно-Предтеченском женском монастыре был открыт Дом трудолюбия — второй в России и первый в Сибири. Это учреждение трудовой помощи стало частью епархиальной программы противодействия тунеядству и нищенству.

В томский Дом трудолюбия, созданный непосредственно «для поддержания томских жительниц, оставшихся без попечения и помощи», принимались девицы и женщины, иногда с детьми на руках, ищущие временного заработка или пристанища, вплоть до «приискания постоянных занятий», приносящих доход. Епископ Макарий был убежден, что «всякое общество, как бы оно низко ни пало, все еще может считать себя не безнадежным до тех пор, пока здорова телом и душой женщина, так как в ней лежит сила будущих поколений. <...> Без преувеличения можно сказать, что мы хороши или дурны постольку, поскольку хороши или дурны наши матери».

В числе благотворителей томского Дома трудолюбия были как сам отец Иоанн Кронштадтский, так и иркутский, и томский губернаторы, купцы и горожане...¹³

В 1920 году с закрытием монастыря прекратил свое существование и томский Дом трудолюбия...

¹² Макарий (Парвицкий-«Невский»), епископ Томский и Семипалатинский с 26.05.1891; с 18.02.1896 — Томский и Барнаульский; с 6.05.1906 — архиепископ; с 17.10.1908 — Томский и Алтайский; с 25.11.1912 — митрополит Московский и Коломенский; † 16.02.1926; прославлен в лике святых Русской Православной Церкви в 2000 году.

¹³ См.: Евтихиева И. А. Явление святителя Николая и его иконы на Томской земле. История. Томск, Издательство «СТТ», 2007. С. 42.; Овчинников В. А. Благотворительно-просветительская деятельность женских монастырей и общин Томской епархии во второй половине XIX — начале XX в. [Электронный ресурс] <http://new.hist.asu.ru/biblio/borod3/373-375.html>.

Видя в кронштадтском пастыре великого милостивца и бесребренника, у которого деньги не «прилипали к рукам», разные люди доверяли ему свои пожертвования, и потекли к отцу Иоанну огромные суммы на благотворительность.

Кроме Дома трудолюбия, который отец Иоанн содержал в основном за свой счет, он щедро жертвовал на строительство монастырей, храмов, школ и больниц, поддерживал материально множество других начинаний и учреждений: Красный Крест, общества трезвости, организации ветеранов, пострадавших во время войны, Фонд «помощи впадшим в нужду переселенцам», стипендии для учащихся Санкт-Петербургской духовной академии, сиротские приюты, столовую Санкт-Петербургского университета...

Отец Иоанн получал благодарственные письма из всех благотворительных и религиозных организаций Российской империи, из больниц и даже из Общества пчеловодов, Общества по предотвращению жестокого обращения с животными и из ассоциации, оказывающей «братскую помощь армянам, пострадавшим от турок». В своих письмах члены этих организаций подчеркивали гигантское символическое значение его помощи: по их словам, благодаря поддержке пастырем какого-либо начинания, финансовые вложения в него возрастали. Люди со всех концов империи, стремившиеся помочь ближним, но при этом желавшие знать, куда лучше вкладывать деньги, следовали примеру пастыря. В результате вложенные им сто или пятьсот рублей умножались во много раз...

«Он один в течение десятков лет составлял целое министерство благотворительности!» — писал известный русский мыслитель и общественный деятель Михаил Осипович Меньшиков¹⁴.

¹⁴ Меньшиков М. О. Завещание отца Иоанна [Электронный ресурс] http://dugward.ru/library/menshikov/menshikov_zavechanye_otca_ioanna.html

Социальное служение отца Иоанна доказывает несостоятельность мнения тех, кто считает, что Церковь должна заниматься только духовной работой и не заботиться о материальных нуждах людей.

Отец Иоанн Кронштадтский создал всеохватывающую структуру помощи нуждающимся, при которой вместо единовременной милостыни проситель получал ночлег, питание и постоянную усиленную работу, чтобы их оплачивать, а также пастырское окормление и возможность духовного, интеллектуального и эстетического возрастания. Проситель любого пола, возраста и семейного положения, бездетный или с детьми любого возраста, любого физического состояния и уровня профессиональной подготовки получал здесь не милостыню, не несколько грошей и кусок хлеба, а реальную возможность начать свою жизнь заново.

Деятельность отца Иоанна Кронштадтского заложила основы системы социального обеспечения в России. И до сих пор, например, маленьких детей водят в ясли — таким, понятным каждому словом, батюшка назвал дошкольное учреждение при Доме трудолюбия, имея в виду Вифлеемские ясли нашего Спасителя.

Благотворительность отца Иоанна дает удивительный пример врачевания социальных недугов современного ему общества. Изучение этого опыта и творческое его осмысление может стать основой для решения многих проблем общества XXI века.

Сейчас различные социальные учреждения имени праведного Иоанна Кронштадтского работают по всему миру: в России, Чили, Иране, Канаде, Пакистане, Германии, США и других странах.

Библиография

1. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 16. 1871–1872. Тверь, Издательство «Булат», 2008.
2. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т. 17. 1872–1873. Тверь, Издательство «Булат», 2009.
3. Александр (Семенов-Тянь-Шанский), епископ. Отец Иоанн Кронштадтский. Paris, «УМСА — PRESS», 1990.
4. Евтихиева И. А. Явление святителя Николая и его иконы на Томской земле. История. Томск, Издательство «СТТ», 2007.
5. Овчинников В. А. Благотворительно-просветительская деятельность женских монастырей и общин Томской епархии во второй половине XIX — начале XX в. [Электронный ресурс] <http://new.hist.asu.ru/biblio/borod3/373-375.html>.
6. Попов Илья Васильевич, редактор журнала «Санкт-Петербургские епархиальные ведомости». Святыни Кронштадта: Дом трудолюбия. Материалы по истории Кронштадта. [Электронный ресурс] <http://www.leushino.ru/conference/1-9.html>.
7. Розанов В. Личность отца Иоанна Кронштадтского // Христианин. Журнал церковно-общественной жизни, науки и литературы. Сергиев Посад, Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1909. Т. 1.
8. Меньшиков М. О. Завещание отца Иоанна [Электронный ресурс] http://dugward.ru/library/menshikov/menshikov_zavechanye_otca_ioanna.html

П. С. Шараев

ВЛАДИМИР МОНОМАХ — ПРАВИТЕЛЬ, ВОИН, ПАТРИОТ

Аннотация: данная статья посвящена жизни и государственной деятельности одного из самых известных политических деятелей Древней Руси — князю Владимиру Мономаху. В доступной форме кратко излагается его биография. Показан духовный и нравственный облик этого человека.

Ключевые слова: политические деятели Древней Руси, князь Владимир Мономах.

Каждый народ имеет свою историю. Нация просто не может развиваться, не используя жизненный опыт предыдущих поколений предков. Эти знания, духовные прежде всего, всегда воплощаются в реальные действия по социальному обустройству общества. Любая эпоха выдвигает своих видных политических и общественных деятелей.

В истории Руси Киевской одной из таких выдающихся личностей по праву считается князь Владимир Мономах. О жизни его известно из летописей. Родился в 1053 году, сын Всеволода Ярославича и, вероятно, дочери императора Византии Константина IV Мономаха — Марии. Свое прозвище этот внук Ярослава Мудрого получил от матери. Означает оно — «единоборец». Свои детские годы будущий великий князь Киевский провел в Переяславле Южном, в княжестве отца. Он получил типичное для того времени воспитание княжеского сына. С ранних лет его обучали, прежде всего,

ратному делу и охоте. Позднее, в своих воспоминаниях, он будет подробно описывать охоту на дикого зверя и многочисленные военные походы.

Владимир Мономах, судя по написанному про себя им самим, был человеком достаточно мирным. Но большую часть своей жизни вынужден был заниматься отнюдь не мирными занятиями. Да, он был человек своего времени. Сначала неопытным юношей участвовал в войнах своего отца, затем, взрослея, сам становился инициатором различных боевых действий. Именно ему принадлежит главная роль в организации нескольких известных общерусских походов в степь против половцев. Всего за свою жизнь (1053–1125) он был участником более чем 80 больших и малых военных походов.

Много сделал этот князь для защиты рубежей Руси от внешних врагов. В то время кочевые народы Азии оказывали непрерывное давление на нашу страну в виде периодических разорительных набегов. Борьба Руси с кочевниками — это отдельная страница нашей истории и не является темой данной статьи. Остановимся на этом кратко. Постоянная угроза внезапного половецкого вторжения, как минимум в течение пары столетий, тяготела над Русью. Да, князья отдельных княжеств в меру сил пытались бороться с этой напастью. Это нашло свое отражение в знаменитом памятнике древнерусской литературы и культуры «Слово о полку Игореве».

Но только Владимир Мономах проявил себя на этом поприще мудрым и прозорливым политиком, а не просто храбрым воином. Доблестных мужей на Руси всегда хватало. В те времена все князья были, как правило, одними из лучших профессионалов в военном деле. Мономах здесь не стал исключением. Это был человек большой личной храбрости

и мужества. Он не раз показывал в бою собственным примером верность тем идеалам, защищая которые приходилось участвовать в различных военных конфликтах.

Правитель должен быть, прежде всего, организатором общества, человеком, несущим определенные идеи. Таким вдохновителем для Руси в свое время и стал Владимир Мономах. Во многом благодаря его уму, дальновидности, организаторским способностям, христианскому терпению и смирению Русь объединилась и избавилась от вторжений кочевников на несколько десятилетий. Выдающиеся таланты его как государственного мужа позволили тогда не только успешно отразить натиск половцев, но и дать им достойный ответ. Мономах для защиты от степняков стал организовывать боевые рейды русских дружин в половецкие степи. Всего было организовано два таких похода. Первый совместный с князем Святополком Изяславовичем состоялся в 1103 году. Закончился победой русских дружин над степняками. Около 20 половецких вождей было убито, их отряды разгромлены. Второй, еще более представительный по составу и численности и успешный, от 1111 года, закончился еще более громкой победой. Была взята богатая добыча, возвращены ранее захваченные в плен многие русские люди. Слава об этом событии достигла даже до папского Рима.

Известно, что после этого общерусского похода в степь часть половецких орд вообще откочевала на большие расстояния от границ Руси, а часть стала искать союзнических отношений с князьями в виде заключения династических браков. В этом великая заслуга перед страной Мономаха.

В отечественной исторической литературе иногда эти события сравнивают с общеевропейскими крестовыми походами на Восток. Аналогия не совсем уместная, по нашему мнению. Движение крестоносцев, декларируемое как Божие

дело, носило откровенно захватнический характер, сопровождалось всегда большим кровопролитием, насилием над мирным населением и грабежами. В отличие от половцев, являвшихся для Руси реальной угрозой, арабы (сарацины) в Палестине в то время практически никакой опасности для Запада уже не представляли. Правители мусульманских государств были больше заняты периодической враждой друг с другом и постоянными столкновениями с Византией.

История, как известно, периодически повторяется и никого ничему не учит, а наказывает за невыученные уроки. Владимир Мономах для Руси стал правителем, опередившим время. Через сотню с небольшим лет на Русь надвинулась куда более грозная опасность, чем половцы. Нашествие Бату-хана имело для нашей страны глобальные последствия. Русские князья так и не смогли объединиться для оказания достойного сопротивления монголо-татарам. Не оказалось тогда на Руси такого яркого лидера, способного организовать и возглавить общенациональное движение сопротивления агрессору, как Владимир Мономах. Некому было повести единое русское войско против такого грозного врага, как полчища Бату-хана. Понадобилось почти две с половиной сотни лет тяжелейшей борьбы, пока в муках не пришло коллективное осознание тех объединительных идей, носителем которых и являлся в свое время этот князь Киевский.

Князь Киевский был не только славен на браном поле. Он являет собой еще образец просвещенного правителя-мыслителя и писателя. Его «Поучение Владимира Мономаха» наряду со «Словом о полку Игореве», а также «Словом о Законе и Благодати» митрополита Иллариона можно справедливо считать выдающимся памятником русской общественной и политической мысли. Оригинал сохранился

в составе Лаврентьевской летописи. Если бы не только слушали, но и выполняли потомки слова великого князя, написанные им в своем «Поучении», то наша страна могла иметь и несколько иную историю.

Само «Поучение» состоит из трех частей. Это «Поучение детям», «Книга путей» и «Письмо Черниговскому князю Олегу Святославичу». Часть первая являет собой наставления детям, в которой князь Киевский на примере собственных принципов и богатого личного опыта призывает чад своих к единству всего «Рюрикова дома», прекращению братоубийственных конфликтов, неукоснительному соблюдению феодальных законов, данных клятв и заключенных договоров. Здесь же дается образ самого князя, для которого интересы государства и церкви должны быть неизмеримо выше любых личных помыслов.

Во второй части приводится автобиография князя, содержащая описание военных кампаний против вятичей, половцев и булгар, заключенные мирные соглашения и описание различных курьезных и опасных случаев на охоте.

Часть третья — это личное послание двоюродному брату, князю Черниговскому Олегу Святославичу. Здесь Мономах предстает перед нами как человек очень большого сердца и невероятной душевной стойкости. Князь Олег был виновником междоусобицы и гибели старшего сына Мономаха — Изяслава. Поднявшись над своим личным горем, являя образец христианского смирения, князь Киевский призывает брата Олега прекратить междоусобицу и объединиться для борьбы с внешними врагами на всеобщее благо.

Данный исторический документ содержит много цитат из Псалтири. Это показывает, что Владимир Мономах был добрым христианином, знающим Писание, и старался жить по нему. Известно о переписке князя с киевским

митрополитом Никифором. Предстоятель Русской Церкви того времени написал великому князю послание «О посте и воздержании чувств» и «Послание Владимиру Мономаху о вере латинской» [1, с. 1]. Вероятно, автор знал, что адресат — это читатель умный и понимающий. Да, Владимир Мономах был образован не только книгами Священного Писания. Он был знаком с текстами отцов церкви. Цитирует слова Василия Великого, которыми тот учил юношей. В своем «Поучении» ссылается и на Василия Кесарийского.

Будучи лично скромным человеком, он очень поздно стал фактически единоличным главой Руси. Он был соправителем своего родителя в последние годы его жизни. Известно, что после смерти отца Всеволода Ярославича он сразу уступил великокняжеский престол по старшинству князю Святополку. Историки по-разному оценивают этот поступок Мономаха. Уже тогда он обладал большим военным и управленческим опытом и достаточным авторитетом среди родственников-князей. Подтверждением тому является его биография — с 1066 по 1073 год князь Ростовский, с 1073 по 1078 год — Смоленский, с 1078 по 1094 год — Черниговский, с 1094 года — Переяславский. Уже тогда не Новгород, а Чернигов и Переяславль были самыми значимыми городами после стольного града Киева. Княжение в них было очень престижным среди всех Рюриковичей. Владимир Мономах не стал этим пользоваться в своих интересах. Это говорит о том, что он не стремился к личной власти и славе, а заботился больше о мире и спокойствии в Отечестве. Вообще уважение и почтение к старшим — это отличительная черта Владимира Мономаха.

Говоря о жизни и деятельности Владимира Мономаха, нельзя не упомянуть его участие в самом знаменитом съезде русских князей в Любече в 1097 году. Это событие

неоднозначно оценивается отечественными историками. Установленный на этом съезде мир оказался очень недолговечным. В нашем случае важно одно — Владимир Мономах твердо придерживался данных на кресте клятв и договоренностей, достигнутых на этом съезде. В 1100 году прошел еще один съезд князей — Золотеченский. На нем впервые Владимир Мономах озвучил идею масштабного общерусского похода в половецкие вежи, чтобы прекратить постоянные набеги кочевников. Вероятно, такая договоренность была достигнута, но поход был отменен. Половцы, узнав о намерении русских князей, сами запросили мира.

Только последние 12 лет своей жизни (1113–1125) он был великим Киевским князем. Как считают многие историки, после скоропостижной смерти князя Святополка снова был бы готов уступить великокняжеский стол в Киеве другому Святополку, князю Черниговскому. Тот был старше его. Мономах свято чтит законы и обычаи, а власть в Киевской Руси передавалась по старшинству. Но в Киеве началось народное волнение. Люди не хотели Святополка. По призыву митрополита Киевского Никифора у Софийского собора было срочно созвано народное вече. Так, самым демократичным путем киевляне, и прежде всего бояре и клир, приняли решение просить князя Владимира стать правителем над ними. Примечательно здесь то, что Владимир сначала отказался принять власть. Только узнав о продолжающихся в Киеве волнениях, перешедших в погромы лавок и домов менял, купцов и ростовщиков, принял решение выполнить волю народа. После повторного к нему обращения и чтобы не допустить разрастания новой усобицы Мономах согласился нарушить обычаи. В этом тоже проявился ум государственного мужа. Он чутко улавливал настроения народа и знал, что делать в критических ситуациях.

По прибытии в город вместе с дружиною Владимир Мономах сразу занялся государственными делами. Был издан целый ряд указов, ставших третьей частью «Русской Правды». В отечественной историографии это принято называть «Устав Владимира Мономаха». Из новых статей «Русской Правды» важнейшее значение имеет «Устав о резах». Документ это серьезно ограничивал права ростовщиков, коими традиционно были иудеи. Ростовщичество тогда было делом противозаконным во всех христианских церквях. Это занятие, богопротивное для христиан, являлось исключительно иудейской монополией. Другой документ — «Устав о закупках и холопах» — явился первым актом, ограничивающим «холопство по ключу». Это касалось тиунов, огнищан, ключников. Эти категории населения теперь могли становиться полными (обельными) холопами только после заключения ряда (договора) со своим господином.

Вообще все написанное Мономахом является историческим и литературным достоянием русской культуры. С нравственной точки зрения многие его мысли и высказывания актуальны и сейчас.

Выше сказанное говорит, что во внутренней политике Владимир Мономах являлся реформатором, стоявшим за интересы простого народа. При нем начинается большое каменное строительство храмов, укреплений. До наших дней сохранились памятники архитектуры — Успенский собор и Спасская церковь. Удалось прекратить на время внутренние междоусобицы, ослаблявшие страну, была ликвидирована внешняя угроза иноземных вторжений. Спокойствие способствовало культурному развитию народа, оживляется ремесло и торговля. Большая часть территории Киевской Руси подчинилась тогда власти великого князя. В Киеве и других городах строились и украшались живописью церкви. Время

его недолгого правления стало периодом первого расцвета художественной и литературной деятельности. Ко времени княжения Владимира Мономаха относится также, вероятно, и начало Печорского Патерика, составление по византийским образцам житий людей, прославившихся святостью жизни. Это святая равноапостольная княгиня Ольга, равноапостольный князь Владимир, первые русские святые князья-мученики Борис и Глеб. А также отцов-основателей русского монашества Феодосия и Антония Печорских.

Будучи достаточно почтенного возраста, великий князь Киевский кроме внутреннего благоустройства государства вынужден был не забывать и о ратном труде. В 1113 году вместе с сыновьями Мстиславом и Ярополком отражал очередной набег половцев на р. Выри. Позднее, в 1116 году лично руководил новым походом в половецкую степь, затем усмирял мятеж Глеба князя Минского, взявшего Смоленск. В 1118 году пришлось усмирять мятежного Волынского князя Ярослава. Но преклонные годы и тяжелая жизнь уже брали свое. В том же году он переводит из далекого Новгорода поближе к себе в Белгород старшего из сыновей Мстислава.

Большинство отечественных историков считает, что Владимир Мономах в период его княжения в Киеве обладал таким авторитетом и влиянием во всех русских землях, что это время можно называть русским Возрождением. Государство Киевское при нем стало сильным как никогда до этого. Фактически все русские земли были заняты и управлялись его сыновьями и внуками. Формально слабые земли Полоцкого княжества и Чернигов, Рязань и Муром не были под управлением прямых потомков Мономаха.

Все военные действия, проводимые Мономахом, были вызваны необходимостью. Он никогда не проливал зря ни своей, ни чужой крови. Очень символично закончился

жизненный путь этого великого князя. Скончался он 19 мая 1125 года, совершая паломничество к месту гибели святого князя Бориса. Тело его было доставлено в Киев и по обычаю погребено в Софийском соборе.

В заключение можно сказать, что вся жизнь князя Владимира Мономаха — это яркий образец патриотизма и любви к Родине. Точную характеристику дал ему историк Сергей Соловьев: «...добрый страдалец за Русскую землю; он просветил ее подобно солнцу, испускающему лучи свои; слава его пронеслась по всем странам, особенно был он страшен половцам» [2, с. 55]. Современным руководителям самого высокого ранга не грех внимательно изучить жизненный путь этого человека. А его творческое наследие можно принять за образец служения народу и Отечеству.

Библиография

1. Творчество Киевского митрополита Никифора. Проблема авторства и перевода его произведений. Богословие, святоотеческое наследие. <http://www.voskres.ru/bogoslovie/nikifor.htm>.
2. Соловьев С. М. «Чтение и рассказы по истории России». М.: «Правда», 1989. с. 765.

Е. П. Тихонова, иерей Константин Хиров

**НОВОМУЧЕНИКИ ТОМСКОЙ ЗЕМЛИ:
ПРИМЕР ДУХОВНОГО ПОДВИГА
И СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ ТАТЬЯНЫ
(ГРИМБЛИТ)**

Аннотация: статья посвящена исследованию опыта социально-го служения новомучеников России, представленного личной жизнью Татьяны Николаевны Гримблит. Междисциплинарная методология определяет поле взаимодействия духовной и социальной жизни, основанной на самопожертвовании Татьяны Гримблит. Истинная вера, вдохновляющая на действенную любовь к людям, и милосердие стали символом социального служения Отечеству и личным примером верности русскому народу.

Ключевые слова: новомученики, вера, благотворительность, милосердие, социальное служение, духовный подвиг.

На рубеже веков современное российское общество переживает острый социальный и духовный кризис, выступающий закономерным результатом исторических перемен прошлого столетия, предопределивших деформацию общественного сознания, идеологию и государственную политику России. Богоборчество большевиков, силовые методы и радикальные меры советского государства в отношении Русской Православной Церкви, принятые в первой половине XX века (начиная с 1917 года), привели к негативным разрушительным социальным и культурным последствиям, главным из числа которых была утрата российским обществом веры, христианских ценностей и нравственных идеалов человеческого бытия.

В трагическую революционную эпоху в российском обществе утвердились анархия, безбожие и произвол: действия большевиков породили массовые репрессии и террор, утвердивший в качестве естественной нормы жизни политику идеологического давления и насилия. Формула «красного террора» – «уничтожить как класс» – оправдывала «зверство» силовых методов советской власти, в том числе: жестокую расправу со священнослужителями, расстрел представителей русского дворянства, купечества и казаков. В России 20–30-х годов XX века в постреволюционное время большевики активно строили тюрьмы и открывали лагеря для «инакомыслящих», образ жизни и вера которых не вписывались в формат большевистской пропаганды жизни «без Бога». После революции 1917 года в разных городах России «начинается повсеместное закрытие монастырей с проведением сопутствующей кампании по вскрытию святых мошей подвижников веры. Великий русский писатель Ф. М. Достоевский правдоподобно описал это трагическое время в романе «Бесы», в котором демоны русской революции были им пророчески изображены задолго до захвата власти в стране»¹ и утверждения «сатанинского» режима большевиков.

В это трагическое для страны время важнейшее значение для спасения народа и судьбы страны имел духовный подвиг новомучеников, которые на примере жертвенного социального служения с радостью и осознанным жизненным смыслом отдавали жизнь во имя Христа – «за други своя». Собор новомучеников и исповедников Церкви русской

¹ Доклад председателя ОВЦС митрополита Волоколамского Илариона на V Пленуме Христианского межконфессионального консультативного комитета // Сайт Русской Православной Церкви. Отдел внешних церковных связей. URL: <https://mospat.ru/ru/2017/04/26/news145370/> (дата обращения: 10.12.2019).

включает в себя десятки тысяч святых, за Христа пострадавших от богоборческой коммунистической власти, причем много имен еще не прославлены или были затеряны – это люди, жестоко и смертельно гонимые за веру в Господа в период ленинских, сталинских и хрущевских репрессий, например, в базу данных Свято-Тихоновского университета города Москвы по данным 2018 года внесено более 36 тысяч новомучеников.

Истоки подобного жертвенного социального служения Отчизне и русскому народу связаны с процессом христианизации Руси XI–XII веков, история которого раскрывает стремление к милосердию и благотворительности как ядро, суть и неотъемлемую черту характера русских людей. В XI веке Киевский князь Ярослав Мудрый на личные средства открыл сиротское училище, в котором 300 детей жили на полном обеспечении князя. В XII веке Владимир Мономах писал в «Поучении» свое завещание детям – русским князьям: «Прежде всего, Бога ради и души своей, страх имейте Божий в сердце своем и милостыню подавайте нескудную, это ведь начало всякого добра. Всякий день милостыню творит праведник и займы дает, и племя его благословенно будет. Уклонись от зла, сотвори добро, найди мир и отгони зло, и живи во веки веков»². В XIII веке святой благоверный князь Александр Невский тратил собственные денежные средства на выкуп пленных русских воинов, а святой князь Дмитрий Донской помогал погорельцам строить новые дома и раздавал милостыню.

Русские князья, проповедовавшие христианский образ жизни и ценности братолюбия, были национальными героями Руси, в образе которых совмещались два подвига: героическая

² Слово Древней Руси / Состав, вступ. статья О.В. Гладковой. – М.: Панорама, 2000. с. 188–189.

жертва и святость. В истории развития русской культуры особое значение имели примеры не только прославленных национальных героев, но и духовные подвиги жертвенной любви и милосердия простых людей, причисленных РПЦ в XX веке к лику новомучеников. Одним из таких удивительных примеров был подвиг новомученицы Татьяны (Гримблит), память которой Русская Православная Церковь чтит 23 сентября — именно в этот день в 1937 году 82 года назад она была расстреляна на полигоне в Бутово под Москвой.

Интересно, что имя Татьяны Николаевны Гримблит в настоящее время мало известно верующим православным людям, но ее память трепетно чтят в Сибири и в Томске. Тем не менее в 1920 и 1930-е годы это имя знали верующие люди во многих городах РСФСР. Сотрудники ОГПУ (Государственное политическое управление при НКВД РСФСР) долгие годы пытались «исследовать» феномен самопожертвования Татьяны Гримблит, но их деятельность не принесла желаемых результатов. Действительным образом даже в сознании верующих людей того времени эта одинокая женщина иногда вызывала недоумение в силу своего беззаветного самопожертвования и абсолютного желания всегда и везде прославлять имя Бога, несмотря на сильнейшие испытания, лишения и многочисленные аресты.

Татьяна Гримблит родилась 1 декабря 1903 года в Томске в небогатой, но глубоко верующей православной семье служащего акцизного управления Николая Гримблита, и день ее рождения совпал с днем памяти святого Филарета Милостивого, который был известен своей любовью к несчастным и обездоленным людям. Веру, любовь к Богу и Церкви Татьяне с детства привил ее родной дедушка — томский протоиерей Антоний (Мисюров). В возрасте 14 лет Татьяна вместе со всей Православной Церковью пережила трагедию

Октябрьской революции, причем гонения на РПЦ укрепили ее веру и утвердили желание следовать за Христом.

Окончив Мариинскую гимназию в 1920 году, в возрасте 17 лет Татьяна устроилась на работу воспитательницей в детскую колонию «Ключи» в Томске. Одинокая воспитательница детского приюта передавала практически всю зарплату на продукты и вещи политическим и уголовным узникам советских тюрем. С этого времени и до последних дней своей жизни она всегда находилась рядом с заключенными и страждущими людьми, оказывая постоянную помощь и духовную поддержку ближним, и неоднократно сама была в заключении. Постоянная жертвенная помощь ближним была для Татьяны (Гримблит) не просто словами, но, прежде всего, выражением истинно христианского образа жизни и действенной любви к Богу. Практически все заработанные средства, а также собранные в храмах города Томска деньги, она меняла на продукты и вещи, а потом передавала посылки заключенным в Томскую тюрьму: ей было неважно, каким людям она помогает и по какой статье они были осуждены. Татьяна помогала ближнему, обычно передавая посылки с едой и одеждой тем заключенным, которые не получали продуктовых передач от родных.

Исторически после окончания Гражданской войны именно Сибирь стала основным местом заключения и постоянных ссылок для политзаключенных – «врагов революции»: количество тюрем и лагерей в окрестностях Томска постоянно увеличивалось. Переживая народное горе как свою личную трагедию, Татьяна посещала Томскую тюрьму и ездила в соседние города Сибирского края для оказания помощи наибольшему числу нуждающихся узников. Органы ОГПУ (Государственное политическое управление при НКВД РСФСР) в начале 1920-х годов установили за ней

«слежку» — постоянное наблюдение. В 1923 году, когда Татьяна повезла передачи нуждающимся заключенным в тюрьму Иркутска, ее арестовали и предъявили обвинение в контрреволюционной деятельности против государства и народа. Не обнаружив в действиях Татьяны «состава преступления», через 4 месяца ее отпустили. В 1925 году последовал новый арест — на этот раз отпустили через 7 дней. Несмотря на очевидную опасность своего «подследственного» положения, Татьяна не думала прекращать оказание помощи нуждающимся узникам тюрем и ссылкой.

Самопожертвование и социальное служение, активная благотворительная деятельность и милосердие святой привлекали внимание Государственного политического управления при НКВД РСФСР и раздражали безбожников: ОГПУ стало собирать сведения для ее ареста. К 1925 году были сфабрикованы обвинения: «Татьяна Николаевна Гримблит имеет связь с контрреволюционным элементом духовенства, которое находится в Нарымском крае, в Архангельске, Томской и Иркутской тюрьмах. Производит сборы и пересылает частью по почте, большинство с оказией. Гримблит во всех тихоновских приходах (т.е. подчиненных патриарху Тихону) имеет своих близких знакомых, через которых и производятся сборы»³. 7 мая 1925 года Татьяну Гримблит заключили в Томскую тюрьму за оказание помощи духовенству, но на этот раз ее освободили через семь дней.

Несмотря на многочисленные аресты, Татьяна продолжала свое служение ближним. К этому времени она познакомилась со многими выдающимися архиереями и священниками Русской

³ Доклад председателя ОВЦС митрополита Волоколамского Илариона на V Пленуме Христианского межконфессионального консультативного комитета // Сайт Русской Православной Церкви. Отдел внешних церковных связей. URL: <https://mospat.ru/ru/2017/04/26/news145370> / (дата обращения: 10.12.2019).

Православной Церкви, заключенными в тюрьмах Сибири и Томска. Со многими из них она вела личную переписку, некоторых священнослужителей считала своими духовными наставниками и близкими людьми. В 1926 году Татьяна Николаевна вновь была арестована в Томске с обвинением в сборе денежных средств и продуктов среди прихожан томских храмов, которые впоследствии передавались заключенным Томской тюрьмы. За свое милосердное отношение к страдающим людям Татьяна Гримблит была осуждена Особым совещанием при ОГПУ по ст. 58–10 УК РСФСР к трем годам ссылки в Зырянском крае, но до завершения срока ссылки Татьяну выслали из Зырянского края в Казахстан. Последние два года ссылки Татьяна отбывала в Туркестане, 15 декабря 1927 года она была досрочно освобождена, но только в марте 1928 года смогла выехать в Москву.

В Москве Татьяна поселилась недалеко от храма святителя Николая Чудотворца в Пыжах, в котором служил хорошо ей известный архимандрит Гавриил (Игошкин). Она стала постоянной прихожанкой этой церкви: пела на клиросе и трудилась при храме. В эти годы Татьяна очень активно помогала заключенным, многих из которых теперь уже знала лично и поддерживала духовными беседами. Она продолжала собирать передачи для узников и посещать тюрьмы, теперь уже не в Сибири и в Томске, а в окрестностях Москвы. За постоянную помощь заключенным Татьяну снова арестовали 14 апреля 1931 года с последующим заключением на три года в Вишерском исправительно-трудовом лагере в Пермской области: в этом лагере она изучила медицину и стала работать фельдшером, помогая ссыльным больным и сохраняя свой жизненный принцип «За Бога не только в тюрьму, хоть в могилу пойду с радостью»⁴.

⁴ Новомученица Татьяна Гримблит: За помощь заключенным расстрел/ Сайт Правмир. URL: <https://www.pravmir.ru/novomuchenica-tatyana-grimblit-za-pomoshh-zaklyuchennym-rasstrel/> (дата обращения: 20.12.2019).

В 1932 году Татьяну Гримблит освободили с запретом жить в двенадцати городах на оставшийся срок. Местом жительства она избрала небольшой город Владимирской области Юрьев-Польский. После окончания срока заключения Татьяна Николаевна в 1936 году переехала в село Константиново Московской области, где стала работать лаборанткой в районной больнице. Как и в прежние времена, практически все свои средства, а также и те, что ей жертвовали для заключенных верующие люди, отдавала на помощь находящемуся в заключении духовенству и православным мирянам. Татьяна Гримблит была расстреляна 23 сентября 1937 года и погребена в безвестной общей могиле на Бутовском полигоне под Москвой во время «большого террора» 1937 года. Постановлением Священного Синода от 17 июля 2002 года Татьяна Гримблит была причислена к лику святых новомучеников и исповедников российских: «Молодость, юность – в одежде терновой, Выпита чаша до дна. Вечная память мне смертным покровом – Верую, будет дана» (из стихотворения Татьяны Гримблит, 1932 год). Короткая жизнь новомученицы Татьяны олицетворяет собой пример беззаветного социального служения людям во имя Христа: она не была монахиней и не обладала особым духовным даром – в ее жизни не было ярких подвигов или зримой славы. Тем не менее для гонимой Русской Церкви 1920–1930-х годов она стала воплощением Евангелия и Христовой любви к миру: всю свою жизнь она посвятила помощи заключенным и ссыльным, помогая в большинстве случаев совершенно незнакомым людям, – Татьяна оказывала духовную помощь и тратила практически все заработанные средства во славу Божию, побуждая своим примером жить с христианской любовью и милосердием.

17 ноября 2015 года в кафедральном соборе Христа Спасителя Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, обращаясь к представителям Церковно-общественного совета,

говорил о том, что «без героев не может существовать народ, не может существовать нация. Подлинный герой всегда несет в себе высокий нравственный заряд и нравственную силу. Несомненно, именно такова роль героев, которые полагают жизнь свою за Родину, за Церковь, – и новомученики являются такими героями. В наше время, когда людям трудно оторваться от своей повседневности и поставить под сомнение привычный комфорт, особенно важно во весь голос говорить о наших отцах, братьях, сестрах, которые погибли, но остались верны Господу. Об этом подвиге должны знать все – это наш венок на их могилу»⁵.

⁵ Слово Древней Руси / Состав, вступ. статья О. В. Гладковой. – М.: Панорама, 2000. с. 188–189.

Библиография

1. Гримблит Татьяна Николаевна / Сайт Древо: Открытая православная энциклопедия. URL: <https://drevo-info.ru/articles/3495.html>. (дата обращения: 20.12.2019).
2. Доклад председателя ОВЦС митрополита Волоколамского Илариона на V Пленуме Христианского межконфессионального консультативного комитета // Сайт Русской Православной Церкви. Отдел внешних церковных связей. URL: <https://mospat.ru/ru/2017/04/26/news145370/> (дата обращения: 10.12.2018).
3. Новомученица Татьяна Гримблит: За помощь заключенным расстрел / Сайт Правмир. URL: <https://wwwpravmir.ru/novomuchenica-tatyana-grimblit-za-pomoshh-zaklyuchenny-m-rasstrel/> (дата обращения: 20.12.2019).
4. Патриарх Кирилл: новомученики – это герои // Сайт Православие.RU URL: <http://pravoslavie.ru/87849> (дата обращения 20.12.2019).
5. Слово Древней Руси / Состав, вступ. статья О. В. Гладковой. – М.: Панорама, 2000. 188–189.

Иеромонах Паисий (Одышев), диакон Растяпин Евгений

**ОБЪЕДИНЕННОЕ ВЕРОИСПОВЕДАНИЕ
ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН-
БАПТИСТОВ СССР 1985 г. И ЕГО СВЯЗЬ
С ИСПОВЕДАНИЯМИ
КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX в.**

Аннотация: в статье рассмотрены основные богословские положения сотериологии российских евангельских христиан и баптистов, изучены в историческом контексте особенности развития вероучения данных течений с момента появления их в России во второй половине XIX века до их объединения в середине века XX и после.

Ключевые слова: протестантизм, баптизм, евангельские христиане, российский баптизм, сотериология, вероисповедание, вероучение.

Течения баптистов и евангельских христиан появились в нашей стране во второй половине XIX века. Они объединились в единую организацию Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов в 1944 году. На начало XX века в нашей стране числилось примерно 114 652 баптиста¹, уже к 1966 году на весь СССР их было уже около 550 000² и на март 2019 года, по официальным статданным, представителей данной деноминации в нашей стране проживает примерно 71 991 человек, по всей же стране обустроено 1 664 молебных дома³.

¹ Митрохин Л. Н. Баптизм., М., 1974, с. 64.

² Там же, с. 6.

³ Российский союз евангельских христиан-баптистов // Википедия — Электрон. дан. — URL: <http://ru.m.wikipedia.org/> (дата обращения 14.05.2021).

Данная работа посвящена изучению в историческом контексте особенностей развития вероучения евангельских христиан и баптистов с момента появления их в России во второй половине XIX века до объединения течений в середине века XX и после.

Исповедания евангельских христиан в России

Самыми известными исповеданиями русских евангельских христиан и баптистов можно назвать следующие:

1. Вероучение новообращенного русского братства 1873 г.
2. Исповедание веры и устройство общин баптистов (Гамбургское исповедание).
3. Вероисповедание русских баптистов 1879–1880 гг.
4. Письмо-исповедание веры В. А. Пашкова 1880 г.
5. Символ евангельской веры петербургских верующих 1895–1897 гг.
6. Исповедание веры христиан-баптистов 1906 г. В. Г. Павлова.
7. Краткое вероучение христиан евангельского исповедания 1903 г.
8. Изложение евангельской веры, или Вероучение евангельских христиан 1910 г. (И. С. Проханов)
9. Краткое изложение вероучения евангельских христиан 1913 года И. В. Каргеля.
10. Вероисповедание Одинцова 1928 года⁴.

⁴ Обзор вероучений евангельско-баптистского братства [электронный ресурс] // Slavic Baptists. — Электрон. дан. — Дмитрий Белоус, 9.08.2012. — URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2021–21.05.2021)

11. Вероучение евангельских христиан-баптистов 1985 года⁵.

Эти исповедания представляют собой разного качества структурированное, но достаточно пространное изложение вероучительных положений. Как можно видеть из вышеизложенного, исповедания евангельских христиан и баптистов в России датируются: самое раннее 1873 годом, а самое позднее — 1985. А по данным электронной библиотеки «Википедии», «Символ веры» у баптистов появляется только в 1905 году на Первом всемирном конгрессе в Лондоне⁶. Здесь же можно отметить, что церковная соборность у протестантов осуществляется в виде съездов и конгрессов.

Раньше, чем у баптистов, свой «Символ веры» появился у евангельских христиан в общине С.-Петербурга в 1897 году, однако после соединения с баптистами они также приняли Апостольский Символ веры. Сами протестанты определяют назначение своих вероисповеданий так: «Назначение вероучений также состоит в определении содержания религиозной жизни верующих... Вероучения могут пересматриваться, расширяться и разрабатываться заново»⁷.

Исходя из текста исповедания евангельских христиан Санкт-Петербурга 1895–1897 года, можно заключить, что «Символ веры» евангельских христиан (пашковцев), имея

⁵ Вероучение евангельских христиан баптистов 1985 года [электронный ресурс] // Slavic Baptists. — Электрон. дан. — URL: <https://protestant.ru/> / (дата обращения 16.05.2021)

⁶ Апостольский Символ веры. // Википедия — [электронный ресурс] — URL: <http://ru.m.wikipedia.org/> / (дата обращения 16.05.2021).

⁷ Обзор вероучений евангельско-баптистского братства [электронный ресурс] // Slavic Baptists. — Дмитрий Белоус, 9.08.2012. — URL: <https://slavicbaptists.com/> / (дата обращения 11.05.2021 – 21.05.2021).

также 12 членов (пунктов), значительно отличается от Символа веры Православной Церкви. В их исповедании подчеркивается не только вера, но и противопоставление организации евангельских христиан Церкви Христовой, что четко выражено в пп. 3, 7, 9, 11 и 12. Мы можем проследить, что евангельские христиане полностью отрицают спасительность церковных Таинств, кроме Крещения и Вечери Господней. Уверяя, что их учение находится в полном согласии со Священным Писанием, они тем не менее отрицают упомянутые в Писании в апостольские времена следующие Таинства: соборование – «Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему» (Иак. 5: 14–15); рукоположение – «Рукоположив же им пресвитеров к каждой церкви...» (Деян. 14: 23, см. также Тит. 1:5); покаяние – «Признавайтесь друг пред другом в проступках» (Иак. 5: 16), «...и говорит им: примите Духа Святаго. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ион. 20: 22–23). И хотя они и не названы в Писании Таинствами, впрочем, как не названы ими и Крещение, и Вечеря Господня, Церковь апостольских времен была знакома с ними, передав их до наших времен. Также отрицается евангельскими христианами священническая иерархия, установленная самими апостолами: «Итак, братия, выберите из среды себя семь человек изведанных, исполненных Святаго Духа и мудрости; их поставим на эту службу» (Деян. 6: 3), «...если кто епископства желает, доброго дела желает» (1 Тим. 3: 1); Священное Предание, которое также признавали святые апостолы и о котором сказано в Священном Писании: «Итак, братия, стойте и держите предания, которым вы научены, или словом или посланием нашим» (2 Фес. 2: 15). Исходя из изложенного, мы можем рассудить, что вероучение

евангельских христиан совпадает с вероучением Церкви лишь в исповедании Святой Троицы, вере в Иисуса Христа и Его воплощение, искупительную Жертву, распятие, погребение, воскресение, вознесение и второе пришествие. В остальном учении и представлении о Святой Церкви вероисповедание сектантов противоречит установлениям Церкви Христовой.

Также у евангельских христиан существуют более подробные вероисповедания, так, известно «Изложение евангельской веры, или Вероучение евангельских христиан», составленное И. С. Прохановым в 1910 г.⁸ Оно состоит из 18 глав с подробным разъяснением вероучительной позиции по каждой. Структура этого исповедания: глава 1 «О Боге и Святой Троице»; глава 2 «О сотворении мира»; глава 3 «О средствах к познанию вечной истины»; глава 4 «О промысле Божиим»; глава 5 «О грехопадении»; глава 6 «Божественный план спасения или искупления рода человеческого»; глава 7 «О восприятии человеком спасения»; глава 8 «О благодати Божией, об избрании человека ко спасению и о предопределении»; глава 9 «Об освящении»; глава 10 «О добрых делах»; глава 11 «О свободе христианина и свободе совести»; глава 12 «О молитве»; глава 13 «О Церкви Христовой»; глава 14 «Об установлениях церковных (о двух заповедях для видимого исполнения)» (речь идет о Крещении и Вечери Господней); глава 15 «Устройство церкви (поместной)»; глава 16 «Отношение к государству»; глава 16 «Отношение к государству»; глава 17 «О христианской семье»; глава 18 «О смерти и будущей жизни». Т. е. помимо вероучительных истин в исповедании также находим предписания для устройства жизни членов церкви евангельских христиан, обустройства их общин, чтении Священного Писания, отношении к государству и пр.

⁸ 1910 г. — Вероучение В. С. Проханова [электронный ресурс] // Slavic Baptists. — Электрон. дан. — Дмитрий Белоус, 10.02.2012. — URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2021 – 21.05.2021).

Здесь же следует отметить и другие исповедания веры евангельских христиан, так, «Краткое вероучение христиан евангельского исповедания» 1903 года⁹ содержит в себе 8 глав (незначительная часть текста представляет кальку с Никео-Цареградского Символа веры), в отличие от Исповедания Проханова от 1910 года, в Исповедание 1903 года вошли главы: I. О Боге. II. О источнике богопознания — Только Священное Писание. III. О грехе и искуплении — идея всеобщего спасения верой. IV. О Церкви Божией — правила устройства общин евангельских христиан и учение о священстве V. О Св. Крещении — символ возрождения и обещания Богу доброй совести. VI. О Св. Вечери Господней — воспоминание Тайной Вечери, вино и хлеб — знаки. VII. О браке — обязательно освящается молитвой и заключается в общине. VIII. О гражданском порядке — признается воинская служба, присяга, молитва об Отечестве. Таким образом, так же как и в Исповедании 1910 года, помимо вероучительных истин, здесь изложен принцип устройства жизни последователей учения и общин.

Особенно стоит отметить «Краткое изложение вероучения евангельских христиан», составленное в 1913 году И. В. Каргелем¹⁰, которое состоит из 10 глав. Учение составлялось для 2-й общины евангельских христиан и баптистов и включило в себя следующее содержание: 1. О Боге; 2. О Слове Божиим

⁹ 1903 — Краткое вероучение христиан евангельского вероисповедания [электронный ресурс] // Slavic Baptists. — Электрон. дан. — Дмитрий Белоус, 31.05.2012. — URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2021).

¹⁰ 1913 — Вероучение, составленное Иваном Вениаминовичем Каргелем [электронный ресурс] // Slavic Baptists. — Электрон. дан. — Дмитрий Белоус, 09.02.2012. — URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2021 – 21.05.2021).

(О Священном Писании); 3. О человеке вообще; 4. О спасении человека (сотериологическое учение); 5. О Церкви Христовой; 6. О служителях Христовых и Церкви; 8. О Браке; 9. О государственной власти; 10. О Втором пришествии Христа и Суде Его. По своей сути оно повторяет предшествующие учения, отличаясь лишь структурой, подробно добавляя учение о Втором пришествии Христа и Суде, в котором прослеживаются идеи хилиазма. Именно оно будет принято уже в качестве официального вероучения Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов 5 октября 1966 года в ходе Всесоюзного съезда ВСЕХБ и будет оставаться им вплоть до 1985 года.

Исповедания баптистов в России

Обратимся теперь к вероучению баптистов. До 1905 года, когда баптисты, в том числе и русские, единодушно приняли к исповеданию Апостольский Символ веры, в среде русских баптистов было распространено учение по Гамбургскому исповеданию 1876 года (русский уточненный перевод появился только в 1906 году), Краткого вероисповедания, изложенного Павловым в 1906 году, и Вероисповедание русских баптистов, 1879–1880 гг., составленное И. Рябошапкой.

Таким образом, наиболее ранним изданным вероисповеданием можно считать учение Рябошапки.

Составляют его также 12 положений, как и у Символа веры, о чем баптисты свидетельствуют в самом тексте: «Также мы признаем, что все сказанное в Символе Православной Церкви есть верно и со всем соглашаемся, потому что там все согласно с Священным Писанием»¹¹, но данное утверждение

¹¹ 1880 — Катехизис И. Г. Рябошапки [электронный ресурс] // Slavic Baptists. — Электрон. дан. — Дмитрий Белоус, 09.02.2012. — URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2021–21.05.2021).

входит в противоречие с остальным текстом, поскольку очевидным является то, что учение Рябошапки, изложенное в данном катехизисе, как бы противопоставляет себя учению Церковному, что следует из текста. Признавая Святую Троицу, Божественность Иисуса Христа, Ангелов, искупительную жертву Христа, баптисты излагают неверное учение о Церкви Христовой, исключая иерархическое устройство, Таинства, уделяя особое место в своем учении Крещению, которое Таинством не считается, равно как и Причастие, названное в учении «благодатным средством», является лишь воспоминанием. Помимо этого, в вероучительные принципы, как и евангельских христиан, включается учение об отношении к власти, к браку; порядок принятия и исключения из церкви/общины. Если же евангельские христиане учат о браке, что он должен заключаться в общине с молитвословиями, то подобного учения у христиан-баптистов в 1880 году не находим.

Наиболее подробно данное вероучение раскрывается в так называемом Гамбургском вероисповедании, впервые его текст на русском языке гектографическим способом был издан в Санкт-Петербурге в виде брошюр, которое было впервые опубликовано в 1847 году, в том же году было принято всеми немецкими церквями. В 1906 году вероучение было доработано, но вариант от 1847 года продолжал издаваться. Это исповедание было переведено с немецкого языка на русский Василием Гурьевичем Павловым (1854–1924). В этом исповедании первым пунктом значится раздел «О Слове Божиим» (под «Словом Божиим» здесь подразумевается Священное Писание Ветхого и Нового Заветов), а уже вторым пунктом идет раздел «О Боге». Такая расстановка приоритетов уже дает понимание, насколько важное место занимает Священное Писание для «немецких церквей». Само же Гамбургское исповедание в целом пестрит цитатами и ссылками

на Священное Писание. Просматривается именно сконцентрированность внимания на Библии, степень проработки и утонченного, выборочного использования библейских цитат во всем тексте этого исповедания. Такая тщательная проработка связана, в частности, и с тем, что развитие богословия протестантских толков в Европе, в частности в Германии, происходило уже на протяжении нескольких веков. Там же имелись и свои богословские школы, и институты, и вся богословская полемика оттачивалась в горниле борьбы с католицизмом, а также между разного рода христианскими деноминациями.

Всеми общинами в России текст Гамбургского вероисповедания был принят и издан достаточно поздно, в 1906 году. Данное исповедание представляет собой пространно изложенные вероучительные положения русских баптистов, перенятые ими от немецких братьев. Само исповедание, как и у евангельских христиан, структурно состоит из глав, которые подробно истолковываются. Так, в Гамбургском исповедании содержится 15 глав следующего содержания: I. О слове Божиим — подчеркивается признание источником вероучения только Священное Писание; II. О Боге — излагается учение о лицах Святой Троицы; III. О грехе; IV. Об искуплении — учение о искупительной Христовой Жертве за людей, о вочеловечении Христа, но не говорится о Богородице; V. Об избрании к блаженству — учение об предизбрании, чем баптисты отличаются от евангельских христиан; VI. О благодатных средствах и их порядке — учение о Священном Писании, Крещении и Вечери Господней и порядке их принятия; VII. Об обращении грешника посредством Слова Божия; VIII. О Святом Крещении — учение о крещении, в котором оговорены условия принятия крещения; IX. О святой вечере — учение

о хлебопреломлении (причастии), которое не является таинством, а только благодатным средством; X. О церкви Господней — учение о порядке устройства баптистской церкви/ общины, порядке приема и исключения ее членов; XI. Об освящении — учение о святости жизни; XII. О Божественном Законе — учение об отношении к Божьему закону и почитании субботы; XIII. О браке — учение о браке, его порядке, где оговорено, что брак должен заключаться в том числе и в общине; XIV. О гражданском порядке — учение об отношении баптистов к государству и гражданским обязанностям перед земным Отечеством; XV. О втором пришествии Господнем, о воскресении мертвых и Страшном Суде¹².

Сжато данное учение представлено в «Кратком исповедании баптистов», составленном В. Павловым в том же 1906 году:

«Наши главнейшие верования заключаются в следующем:

1. Священное Писание есть единственное правило веры и жизни.
2. Веруем, что Бог троичен в лицах, но Един по существу.
3. Веруем, что человек пал и сделался грешником.
4. Веруем, что Христос искупил род человеческий Кровью Своею.
5. Веруем, что Бог предопределил Свой народ от вечности к получению спасения чрез Христа.
6. Признаем средства благодати: Слово Божие, крещение, святую вечерю и молитву.
7. Обращение необходимо для спасения.

¹² 1906 — Гамбургское исповедание веры баптистов (Германия) [электронный ресурс] // Slavic Baptists. — Электрон. дан. — Дмитрий Белоус, 10.02.2012. — URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2021–21.05.2021).

8. Крещение должно преподавать только по исповедании веры желающим креститься; почему крещение младенцев отвергается как несогласное со Словом Божиим.
9. Признаем вечерю Господню.
10. Церковь на земле никому не подчинена, кроме Иисуса Христа.
11. Без святости никто не увидит Господа.
12. Закон нравственный не потерял свою силу, но должен быть светильником для возрожденного.
13. Христианский брак допускает иметь мужу только одну жену и жене — только одного мужа.
14. Правительство признаем, равно и военную службу, и считаем себя обязанными покоряться власти во всем, что не противно воле Божией.
15. Верим во второе пришествие Христова, воскресение мертвых и вечную жизнь.

Отвергаем почитание святых и их икон, ходатайство их, молитву за усопших и признаем обязательным для себя лишь празднование воскресного дня.

Полное наше вероучение изложено в 15 членах в так называемом Гамбургском исповедании веры, принятым и германскими баптистами»¹³.

Учение о Крещении становится как бы краеугольным камнем вероисповедания. Если же в своих текстах исповедания евангельские христиане хотя бы обозначали Крещение и Хлебопреломление как Таинства, безусловно, искажая суть и понятия, то баптисты подчеркивают, что Таинствами у них эти обряды не являются, а лишь благодатными средствами

¹³ 1906 — Краткое исповедание баптистов Павлова В. Г. [электронный ресурс] // Slavic Baptists. — Электрон. дан. — Дмитрий Белоус, 11.05.2012. — URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 11.05.2021–21.05.2021).

и воспоминаниями. В устройении своей церкви они исключают священническую иерархию, не почитают святых и Божию Матерь. Признавая искупительную жертву Христа и веря в Его воплощение, баптисты в отличие от евангельских христиан в пространном изложении своего учения не говорят о Богородице.

В 1905 году все баптисты приняли для себя Символ веры: «В июле 1905 года в Лондоне состоялся первый Всемирный конгресс баптистов. Открывая конгресс, президент пастор Александр Макларен сказал, что организаторы Всемирного конгресса баптистов после молитвенного обсуждения единодушно решили предложить всему конгрессу следующее: «Для засвидетельствования непрерывности Церкви Христовой на земле и для определения места баптистов в ней, и для выражения веры баптистов и разъяснения недоразумений в отношениях с другими вероисповеданиями, необходимо перед всем миром заявить, что баптисты глубоко веруют и поддерживают все то, что выражено в Апостольском Символе веры». Весь конгресс выразил единодушное согласие с этим. Все собравшиеся встали и торжественно повторяли за президентом на многих языках Апостольский Символ веры»¹⁴.

Апостольский Символ веры считается одним из самых древних исповеданий веры, его относят примерно к VI веку. Римская церковь использовала его в Таинстве Крещения. Название «Апостольский» он усвоил лишь по той причине, что является одним из самых древних и «содержит в себе элементы, восходящие к апостольской проповеди»¹⁵.

¹⁴ Мицкевич В.А., Символ веры в истории христианства. [Электронный ресурс] // Московская центральная церковь евангельских христиан-баптистов. Электрон. дан. — Апостольский символ веры — URL: <https://mbchurch.ru/about/simvol> // дата обращения 15.05.2021–21.05.2021).

¹⁵ Апостольский символ веры. // Википедия — Электрон. дан. — URL: <http://ru.m.wikipedia.org/> (дата обращения 16.05.2021–19.05.2021).

В редакции баптистов на русском языке более известен следующий текст:

- Верую в Бога Отца, Всемогущего Творца неба и земли;
- Верую в Иисуса Христа, Единородного Сына Божия, Господа нашего;
- Который зачат от Святого Духа, Который рожден от Девы Марии;
- Который пострадал при Понтии Пилате, был распят, умер и погребен;
- Сошел в ад, в третий день воскрес из мертвых;
- Вознесся на небеса, где Он сидит одесную Бога, Своего Всемогущего Отца;
- Откуда придет судить живых и мертвых.
- Верую в Святого Духа;
- В единую, святую, христианскую Церковь и в общение святых.
- В прощение грехов;
- В воскресение тела;
- И в жизнь вечную. Аминь¹⁶.

Как и Никео-Цареградский Символ веры, баптистский Символ веры состоит из 12 членов, где подчеркиваются практически те же догматы, какие исповедуют и православные христиане. Однако если по внимательном рассмотрении этого исповедания видно, что баптисты не исповедуют веру в Единую Апостольскую Церковь, поскольку не ведут своей истории от самих святых апостольских мужей. Исповедуя прощение грехов в своем Символе, баптисты не оговаривают,

¹⁶ Мицкевич В.А., Символ веры в истории христианства. [Электронный ресурс] // Московская центральная церковь евангельских христиан-баптистов. Электрон. дан. — Апостольский символ веры — URL: <https://mbchurch.ru/about/simvol> // дата обращения 15.05.2021–21.05.2021).

что оно происходит в Таинстве Крещения, поскольку Таинства не признают, не оговорено и краткого учения о Святом Духе, которое имеется в православном исповедании веры.

Подводя итог вышеизложенному, автор приходит к такому выводу — вероучение евангельских христиан и баптистов сходны между собой, разнясь лишь в незначительных аспектах, однако значительно искажают православное вероучение, изложенное в Символе веры. Особо это заметно в учении о Святой Церкви и Таинствах.

Для баптистов, в отличие от евангельских христиан, во главе угла их учения стоит учение о Крещении. Большое внимание в исповеданиях обоих течений занимает учение о церкви и ее устройстве, начинаются исповедания с разделов, посвященных вере в единого Бога и источнику Его познания — Священному Писанию.

Объединенное вероучение евангельских христиан-баптистов 1966 года (вероучение И. В. Каргеля)

Как и говорилось выше, после объединения в 1944 году евангельских христиан и баптистов по преодолению некоторых разногласий, таких как учение о предизбранности, некоторое время шли споры по поводу создания краткого общего вероучения.

Вероисповедание написано в 1913 году. В том же году оно опубликовано как отдельная брошюра. Дальше Каргель, Проханов и Долгополов отправили императору «Записку о правовом положении евангельских христиан в России», в которой было приложено и Вероучение Каргеля¹⁷.

¹⁷ Вероучение И. В. Каргеля [Электронный ресурс] // Википедия — Электрон. дан. — URL: [http:// ru.m.wikipedia.org/](http://ru.m.wikipedia.org/) (дата обращения 14.05.2021).

По главам оно состоит: 1. О Боге; 2. О Слове Божиим (О Священном Писании); 3. О человеке вообще; 4. О спасении человека; 5. О Церкви Христовой; 6. О служителях Христовых и Церкви; 8. О Браке; 9. О государственной власти; 10. О Втором пришествии Христа и Суде Его.

Это вероучение было утверждено в качестве уже официального Вероучения ВСЕХБ в октябре 1966 года в ходе Всесоюзного съезда евангельских христиан-баптистов. Официально от создания объединения в 1944 году и до этого момента у ВСЕХБ не было своего вероисповедания.

В тот период главным образом остро стоял вопрос о объединении течений, так как во ВСЕХБ некоторые из числа пятидесятников имели догматические разногласия с представителями евангельских христиан, а кроме того, в самом разгаре были волнения, вследствие которых евангельские христиане-баптисты разделились на сторонников ВСЕХБ и СЦ ЕХБ — союза церквей евангельских христиан-баптистов¹⁸.

На факт принятия официального общепризнанного вероучения возлагались надежды как на средство достижения единства. Важно подчеркнуть, что исповедание принималось одновременно и с изменениями Устава ВСЕХБ, направленными на демократизацию (например, менялась процедура проставления старших пресвитеров — с назначаемости на выборность). Также обновлялся состав руководителей ВСЕХБ. Благодаря этому ВСЕХБ был преобразован, как выразился историк В. Заватски, в «свободный церковный союз, открытый для расширения и развития»¹⁹. Это было сделано в целях объединения.

¹⁸ Вероучение И. В. Каргеля [Электронный ресурс] // Википедия — Электрон. дан. — URL: [http:// ru.m.wikipedia.org/](http://ru.m.wikipedia.org/) (дата обращения 14.05.2021).

¹⁹ Заватски В. — Евангелическое движение в СССР после Второй мировой войны. — М., 1995. — С. 249.

В преддверии съезда текст вероисповедания опубликовали в журнале «Братский вестник»²⁰, и в ходе съезда делегаты получили его на руки. Еще до голосования А. В. Карев, генеральный секретарь ВСЕХБ, указал, что руководство ВСЕХБ остановило свой выбор именно на Вероучении Каргеля по причине «краткости и ясности» этого исповедания, а также того факта, что «брат Каргель являлся уважаемым и почитаемым братом в равной мере как у баптистов, так и у евангельских христиан»²¹.

«Что значит вероучение? Это — самая краткая догматика. Догматика — это учение об основных истинах нашей веры. В христианском мире существует около пятисот различных вероучений, одни из них большего размера, другие — меньшего. У нас, в нашем братстве, есть вероучение, составленное Онкеном, есть и вероучение, составленное И. С. Прохановым. Мы предлагаем съезду начать с самого краткого вероучения, которое было составлено братом И. В. Каргелем в 1913 году. В краткой, сжатой форме брат И. В. Каргель изложил основные истины Священного Писания»²², — отметил А. В. Карев.

Можно прийти к заключению, что выбор именно Вероучения Каргеля был связан с тем, что руководители ВСЕХБ А. В. Карев и Я. И. Жидков были «выходцами из евангельских христиан» и, по-видимому, в учении о спасении

²⁰ Вероучение евангельских христиан-баптистов. — Братский вестник. — Журнал № 4. — 1966. — С. 15–19.

²¹ Вероучение евангельских христиан-баптистов. — Братский вестник. — Журнал № 6. — 1966. — С. 23.

²² Постановление Всесоюзного съезда евангельских христиан-баптистов по докладу генерального секретаря А. В. Карева о жизни и деятельности союза евангельских христиан-баптистов по финансовому отчету. — Братский вестник. — Журнал № 6. — 1966. — С. 48.

придерживались арминианских позиций (на которые указывалось в Вероучении Каргеля) в противоположность кальвинистским тезисам Гамбургского вероисповедания²³.

При утверждении в 1966 году Вероучения Каргеля в качестве официального вероучения ВСЕХБ, из него было изъято требование «разведенные должны оставаться безбрачными» в главе VIII «О браке», которое не допускало повторный брак даже для неповинной в блуде стороны. Хотя этот вопрос оставался довольно спорным, на съезде 1966 года на это изменение не обратили внимания²⁴.

Как заметил историк Алексей Синичкин, на момент принятия этого исповедания в качестве официального вероучения ВСЕХБ, в союз входили и пятидесятники, и свободные христиане (дарбисты), и христиане в духе апостолов (единственники), и меннониты, и евангельские христиане-трезвенники, — и всем оно казалось приемлемым²⁵.

Также, по мнению одного из современных баптистских теологов Геннадия Гололоба, текст Вероучения отличается арминианской позицией в вопросе масштаба искупления, а также в вопросе синергии в деле принятия спасения, и лишь в вопросе следствий грехопадения в нем появляется мнение, близкое к кальвинизму, но плохо

²³ Вероучение И. В. Каргеля [Электронный ресурс] // Википедия — Электрон. дан. — URL: <http://ru.m.wikipedia.org/> (дата обращения 14.05.2021).

²⁴ Савинский С. Н. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии. — СПб., 2001. — Т. 2.

²⁵ Синичкин Алексей — Сотериологические воззрения в вероучениях евангельских христиан баптистов в период с конца XIX до начала XX века. // Сборник докладов Первой конференции славянского богословия арминианской традиции 19–20 декабря 2008 года «Пути славянского богословия арминианской традиции», Львов 2009, С. 56.

сформулированное богословски: «Мы верим, что Бог сотворил человека по образу Своему (Быт. 1: 27), но что он, искушенный сатаной, впал в грех и лишился славы Божией (Рим. 3: 23). Грехом же одного человека заразились все (Рим. 5: 12 и 19), стали чадами гнева (Еф. 2: 3) и подверглись возмездию за грех, то есть смерти (Рим. 6: 23) духовной (Быт. 2: 17; Лк. 15: 32; Еф. 2: 1), телесной (Рим. 5: 14) и вечной, или второй смерти, то есть смерти после смерти телесной (Мф. 25: 41; Откр. 20: 12–15)».

«В тексте Вероисповедания Каргеля ясно говорится о "духовной" смерти грешников и о том, что "одним же грехом все заразились, стали чадами гнева и подверглись возмездию за грех, то есть смерти", — отмечает Гололоб. Здесь Каргель действительно близок к кальвинизму английских дарбистов и немецких баптистов. Однако, говоря о масштабе и характере искупительной работы Иисуса Христа, Каргель утверждает чисто арминиа́нский тезис об условности приращения плодов искупления к отдельно взятому верующему: "Посредством смерти Христа за всех человеков Господь предлагает умилоствление, примирение, прощение всех грехов, оправдание и жизнь вечную. Это дело спасения Божия для человеков, но оно остается бездейственным для него, если не совершится дело Божие в человеке. Первое уже совершилось Христом, без нашего содействия, второе совершается Духом Святым с согласия человека"»²⁶.

По мнению В. М. Кузнецова, Каргель блестяще игнорировал «чисто западный» спор кальвинизма и арминиа́нства, и в то же время не ушел от ответов. «В нескольких фразах Каргель решает здесь сразу множество вопросов, которые

²⁶ Г. Гололоб — Богословские традиции евангельских христиан-баптистов — [Электронный ресурс] // <http://rusbaptist.stunda.org/dop/tradic.htm> // (дата обращения 15.05.2021).

наполняют тома западных протестантов», — отмечает он. (...) В вероисповедании мы наблюдаем: 1) полную испорченность человека, 2) безусловную благодать для всех, 3) смерть Христа за всех, 4) что благодать ждет согласия человека, 5) сохранность святых к вечной жизни осуществляет Сам Дух Святой (Который не может оказаться в этом деле несостоятельным)»²⁷.

Также можно подчеркнуть, что одно из главных отличий Вероучения Каргеля от Вероучения Проханова в том, что Каргель подчеркнуто выразил мысль ожидания второго, невидимого пришествия Христа в любой момент. Это ожидание поменяло динамику всей духовной жизни, и эта уверенность о скором пришествии Христа акцентировала значимость каждого прожитого дня, обостряла ощущение важности евангелизма²⁸.

Объединенное вероучение евангельских христиан-баптистов 1985 года

Предполагалось, что Вероисповеданием Каргеля союз евангельских христиан и баптистов будет пользоваться, пока будет разрабатываться более богословски разработанное вероучение, устраивающее всех. Так, генеральный секретарь Всемирного союза евангельских христиан и баптистов Карев А. В. при утверждении на съезде в 1966 году вероучения Каргеля сказал следующее: «Начиная с этого съезда

²⁷ Кузнецов В. М. — Русские евангельские исповедания кальвинизма // Альманах по истории русского баптизма. Выпуск 4, СПб, Библия для всех, 2009, С. 92–93.

²⁸ Пузынин Андрей — Традиция евангельских христиан. Изучение самоидентификации и богословия от момента ее зарождения до наших дней // Издательство ББИ, Москва, 2010. С. 313–316.

мы будем вырабатывать нашу догматику, в основу которой мы положим первый камень — вероучение, изданное еще в 1913 году покойным И. В. Каргелем»²⁹.

Итак, работы по созданию более проработанного вероучения начали вестись, и в 1978 году в официальном журнале ВСЕХБ «Братский вестник» появилось первое упоминание об этом. В докладе главного секретаря Всесоюзного совета евангельских и баптистов А. М. Бычкова пленуму собрания говорилось, что над вероучением проводится масштабная работа в соответствии с решением съезда.

Как заметил В. Заватски, проект вероучения был подготовлен и одобрен рядом поместных церквей уже к 42-му съезду, проходившему 18–20 декабря 1979 года, однако руководство не решилось его обнародовать. Вместо этого на съезде выступил А. И. Мицкевич с рассказом о работе специальной комиссии.

При составлении нового проекта использовали вероучения И. Онкена, также И. Каргеля, И. Проханова и вероучения союзов баптистов других стран.

«Данное Вероучение ЕХБ должно стать пособием для служителей церквей в деле воспитания верующих в здоровом учении, свободном от различных лжеучений и ересей. К сожалению, потребуется еще немало времени, чтобы проект нового Вероучения можно было окончательно представить съезду на утверждение», — сказал заместитель главного секретаря ВСЕХБ Мицкевич А.И.³⁰.

²⁹ Постановление Всесоюзного съезда евангельских христиан-баптистов по докладу генерального секретаря А. В. Карева о жизни и деятельности союза евангельских христиан-баптистов по финансовому отчету. — Братский вестник. — Журнал № 6. — 1966. — С. 48.

³⁰ Вечернее заседание № 3. — Братский вестник. — Журнал № 1–2. — 1980. — С. 42–43.

Проект Вероучения опубликовали в журнале «Братский вестник» № 4 1980 года с пометкой: «Печатается в порядке обсуждения. Все замечания и предложения просим присылать в редакцию».

Во ВСЕХБ стали поступать замечания и предложения по изменениям в проект от церковных советов и отдельных служителей. На ежегодных пленумах ВСЕХБ в числе прочих обсуждались и вопросы, связанные с изменениями в проект.

Окончательно Вероучение было утверждено на 43-м съезде ВСЕХБ, проходившем 21–23 марта 1985 года³¹.

Само исповедание состоит из следующих пунктов:

- 1) О Слове Божиим, или Священном Писании;
- 2) О Боге; О триединстве Бога;
- 3) Об Иисусе Христе — Сыне Божиим;
- 4) О Духе Святом;
- 5) О человеке: а) Сотворение человека; б) Грехопадение человека; в) Искупление человека;
- 6) Покаяние, обращение, возрождение и оправдание;
- 7) Освящение;
- 8) Молитва;
- 9) Церковь Христова: а) О членстве в поместной церкви; б) Устройство поместной церкви; в) О рукоположении служителей церкви; г) Обязанности членов церкви; д) О водном крещении; е) О Вечере Господней; ж) О воскресном дне;
- 10) О браке и семье;
- 11) О втором пришествии Иисуса Христа и о суде;
- 12) Отношение к государству.

³¹ Вероучение евангельских христиан-баптистов (Вероучение 1985 года) [Электронный ресурс] // Википедия — Электрон. дан. — URL: <http://ru.m.wikipedia.org/> (дата обращения 14.05.2021).

При сравнении текста нового Вероучения и текстов, участвовавших в проекте, было видно, что в ходе доработки проект существенно изменен и сокращен. Также принципиальным изменением было удаление из проекта указания на обязательность отбывания воинской повинности для верующих³².

В сравнении с исповеданием Каргеля мы также находим, что в новом исповедании преобладают арминианские доктрины. Так, в исповедании 1913 г. говорится следующее: «...дело спасения совершено Богом для человека, но оно остается бездейственным для него, если не совершится дело Божие в человеке. Первое уже совершено Христом без нашего содействия (Римл. 5: 6–8), второе совершается Духом Святым с согласия человека...», то есть предполагается и действие свободной воли человека. Также и в исповедании 1985 г. мы читаем: «...От человека зависит принять верою предлагаемое спасение и жизнь вечную или отвергнуть». Вообще более глубоко и пространно проработано учение о человеке, грехопадении, спасении, освящении.

Пункт, разбирающий понятие о Церкви, в исповедании Каргеля выглядит даже более лаконичным в сравнении с этим же пунктом в новом исповедании. В исповедании 1985 года этот пункт выглядит более как инструкция, аргументируемая цитатами из Священного Писания, в свою очередь гораздо более подробно разбирая установления для членов церкви. Так в исповедании Каргеля пункт «О Церкви Христовой» начинается следующими словами: «Всеобщая (вселенская) Церковь Христова утверждена на основании апостолов и пророков и имеет Самого Иисуса Христа

³² Вероучение евангельских христиан-баптистов (Вероучение 1985 года) [Электронный ресурс] // Википедия — Электрон. дан. — URL: <http://ru.m.wikipedia.org/> (дата обращения 14.05.2021).

краеугольным камнем (Ефес. 2: 20)», и далее «отдельные поместные церкви (общины) суть только частицы единой вселенской Церкви», что кажется весьма правильным, даже с православной точки зрения. В исповедании же 1985 года идут подробные указания на то, что такое поместная церковь с точки зрения представителей деноминации, а также на задачи поместных церквей. Можно сказать, что отдельными подпунктами вынесены такие разделы, как «О членстве в поместной церкви» и «Устройство поместной церкви».

Хочется отметить, что в сравнении с новым исповеданием в исповедании Каргеля идет перечисление и харизматических служений в церкви: «Мы веруем, что Иисус Христос, как с начала дал Своей Церкви апостолов, пророков, евангелистов, пастырей и учителей (Ефес. 4: 11), так Он продолжает давать их по мере надобности и доселе», тогда как в исповедании 1985 года идет конкретное указание лишь на такие служения, как диаконское и пресвитерское. Примечательно, что к диаконскому служению согласно новому исповеданию допускаются и женщины.

В пункте о Крещении идет указание на однократное погружение в воду с произнесением своеобразной «крещальной формулы»: «По вере твоей крещу тебя во имя Отца и Сына и Святого Духа». Слово «аминь» крещаемый произносит вместе со служителем. Похожую инструкцию мы видим в исповедании Одинцова 1928 года и Гамбургском исповедании.

Стоит сказать, что в пункте «О святой вечере» в Гамбургском исповедании изложено более тонко и пространно учение о Хлебопреломлении, чем в исповедании Каргеля и исповедании 1985 года. Так в пункте «О Вечери Господней» в новом исповедании говорится следующее: «Мы веруем, что Вечера Господня (Хлебопреломление) есть заповедь Иисуса Христа для воспоминания и возвещения Его страданий

и смерти на кресте (1 Кор. 11: 23–26; Мф. 26: 26–28; Лук. 22: 17–20). Вечеря Господня (Хлебопреломление) выражает наше единение со Христом и друг с другом (1 Кор. 10: 16–17). Хлеб и вино указывают на Тело и Кровь Иисуса Христа (Мф. 26: 26–28). Вечеря Господня будет совершаться в Церкви "доколе Он придет" (1 Кор. 11: 26). В Хлебопреломлении участвуют члены церкви, находящиеся в мире с Господом и церковью (1 Кор. 11: 27–29; Мф. 5: 23–24)». Как мы видим, это весьма краткое разъяснение. В Гамбургском же исповедании идет указание на то, как и кем совершается само «хлебопреломление», которое, как описывается: «состоит в том, что определенным на то в Церкви лицом, при изречении слов установления оного и после торжественной благодарственной молитвы преломляется хлеб, который, так же как и вино, вкушается членами Церкви». Также в этом исповедании идет речь и о действенной стороне этого обряда: «Мы веруем, что в сем святом знаке Христос дает верующим вкушать, духовным образом Свое тело и Свою кровь» (1 Кор. 11: 26; Ин. 6: 51; Ис. 53: 5), тогда как в новом исповедании это действие оговаривается лишь словами: «хлеб и вино указывают на Тело и Кровь Иисуса Христа».

Также отдельным пунктом в новом исповедании появляется пункт «О воскресном дне», коего мы не наблюдаем в предыдущих исповеданиях. Более пространно разбирается и учение о браке и семье с указанием на возможность развода в случае прелюбодеяния или злоумышленного оставления семьи одним из супругов, где сложно сказать, что подразумевает под собой «злоумышленное оставление семьи», но в основных пунктах оно соответствует и исповеданию 1913 года.

В пунктах «Отношение к государству» исповедания 1913 и 1985 годов в принципе созвучны. Единственное, хотелось бы отметить туманность в принципиальном отношении

к воинской повинности, т. к., к примеру, в «Кратком вероучении христиан евангельского исповедания, приемлющих водное крещение по вере, так называемых баптистов» 1903 года однозначно было сказано следующее: «Воинскую повинность мы отбываем по призыву законной власти...»

Еще одним примечательным различием в сравнении с предыдущими исповеданиями является то, что большая часть разбираемых исповеданий начинаются пунктом «О Боге» или же так или иначе пунктами, разбирающими понимания Бога, тогда как исповедание 1985 года начинается пунктом «О Слове Божиим», т. е. о Священном Писании, и этим оно схоже с Гамбургским исповеданием.

Заключение

Поставив перед собой цель проследить и изучить историческом контексте особенности развития вероучения евангельских христиан и баптистов с момента появления их в России во второй половине XIX века до объединения течений в середине века XX и после, автор данного исследования, изучив документальные свидетельства евангельских христиан и баптистов, сопоставив и проведя сравнительный анализ их основных исповеданий в соответствии с поставленными задачами, пришел к следующим выводам:

Богословские воззрения двух течений менялись с течением времени как под воздействием взаимной богословской полемики между этими деноминациями, так и вследствие влияния на эти воззрения православной среды, коя преобладала на территории сначала Российской империи, а затем и в СССР.

Также прослеживается сильное влияние западного протестантизма на богословское развитие вероисповеданий обоих разбираемых течений.

Систематическое богословие в разбираемых исповеданиях фрагментировано, отдельные ее области более проработаны, другие — менее.

Кальвинистский взгляд на вопросы спасения не был изначально чужд представителям российского баптизма. В дальнейшем стали преобладать арминианские толкования на эти вопросы. Они трактуют предопределение более как предузнание.

С течением времени и развитием богословия в протестантской среде в их исповеданиях наиболее выделяется, как наиболее разработанная часть теологии баптизма, сотериология, стержнем которой у евангельских христиан-баптистов является оппозиция кальвинистским идеям, отстаивание своих арминианских взглядов.

Библиография

Документальные источники, в том числе электронные:

1. 1880 — Катехизис И. Г. Рябошапки [электронный ресурс] // Slavic Baptists. — Электрон. дан. — Дмитрий Белоус, 09.02.2012. — URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 14.05.2021).
2. 1903 — Краткое вероучение христиан евангельского вероисповедания [электронный ресурс] // Slavic Baptists. — Электрон. дан. — Дмитрий Белоус, 31.05.2012. — URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 14.05.2021).
3. 1906 — Гамбургское исповедание веры баптистов (Германия) [электронный ресурс] // Slavic Baptists. — Электрон. дан. — Дмитрий Белоус, 10.02.2012. — URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 14.05.2021).
4. 1906 — Краткое исповедание баптистов Павлова В. Г. [электронный ресурс] // Slavic Baptists. — Электрон. дан. — Дмитрий Белоус, 11.05.2012. — URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 14.05.2021).
5. 1910 — Вероучение В. С. Проханова [электронный ресурс] // Slavic Baptists. — Электрон. дан. — Дмитрий Белоус, 10.02.2012. — URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 14.05.2021).
6. 1913 — Вероучение, составленное Иваном Вениаминовичем Каргелем [электронный ресурс] // Slavic Baptists. — Электрон. дан. — Дмитрий Белоус, 09.02.2012. — URL: <https://slavicbaptists.com/> (дата обращения 14.05.2021).

Монографии, исследования:

1. Заватски В. — Евангелическое движение в СССР после Второй мировой войны. — М., 1995.

2. Кузнецов В. М. — Русские евангельские исповедания о кальвинизме // Альманах по истории русского баптизма. Выпуск 4, СПб., Библия для всех, 2009.
3. Митрохин Л. Н. Баптизм., М., 1974. — 263 с.
4. Пузынин Андрей. — Традиция евангельских христиан. Изучение самоидентификации и богословия от момента ее зарождения до наших дней // Издательство ББИ, Москва, 2010.
5. Савинский С. Н. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии. — СПб., 2001. — Т. 2.
6. Синичкин А. Сотериологические воззрения евангельских христиан баптистов в период с конца XIX — начала XX века. — Пути славянского богословия армянской традиции. — Сборник докладов Первой конференции славянского богословия армянской традиции, Львов, 2009, с. 58.

Периодика:

1. Вероучение евангельских христиан-баптистов. — Братский вестник. — Журнал № 4. — 1966. — с. 80.
2. Вечернее заседание № 3. — Братский вестник. — журнал № 1–2. — 1980. — с. 80.
3. Постановление Всесоюзного съезда евангельских христиан-баптистов по докладу генерального секретаря А. В. Карева о жизни и деятельности союза евангельских христиан-баптистов по финансовому отчету. — Братский вестник. — Журнал № 6. — 1966. — с. 88.

Интернет-ресурсы, в том числе справочники и словари:

1. Апостольский Символ веры. // Википедия — Электрон. дан. — URL: [http:// ru.m.wikipedia.org /](http://ru.m.wikipedia.org/) (дата обращения 16.05.2021).

2. Вероучение евангельских христиан баптистов 1985 года [Электронный ресурс] // Slavic Baptists. — Электрон. дан. — URL: [https:// protestant.ru /](https://protestant.ru/) (дата обращения 16.05.2021).

3. Г.Гололоб. — Богословские традиции евангельских христиан баптистов. — [Электронный ресурс] // [http:// rusbaptist.stunda.org/dop/tradic.htm](http://rusbaptist.stunda.org/dop/tradic.htm) // (дата обращения 15.05.2021).

4. Мицкевич В. А., Символ веры в истории христианства. [Электронный ресурс] // Московская центральная церковь евангельских христиан-баптистов. Электрон. дан. — Апостольский символ веры. — URL: [https:// mbchurch.ru/about/simvol](https://mbchurch.ru/about/simvol) // дата обращения 15.05.2021.

5. Обзор вероучений евангельско-баптистского братства [Электронный ресурс] // Slavic Baptists. — Электрон. дан. — Дмитрий Белоус, 9.08.2012. — URL: [https:// slavicbaptists.com /](https://slavicbaptists.com/) (дата обращения 11.05.2021–21.05.2021)

6. Российский союз евангельских христиан-баптистов [Электронный ресурс] // Википедия — Электрон. дан. — URL: [http:// ru.m.wikipedia.org /](http://ru.m.wikipedia.org/) (дата обращения 14.05.2021).

Т. А. Чухно

ГДЕ ЕПИСКОП — ТАМ И ЦЕРКОВЬ

Аннотация: в статье рассматривается вопрос о роли епископа в современной Православной Церкви. Методологическое основание составило экклезиологическое учение священномученика Игнатия Богоносца о единстве и полноте Церкви, полагающего под таковыми нераздельность церковного устройства и иерархии, когда, выражаясь словами протоиерея Александра Шмемана, фактом церковной жизни становится христианская община, спаянная благодатной властью епископа в органическое единство, движимое умонастроением спасения.

Непосредственным мотивом изложения названной темы стало стремление автора сохранить светлую память о таком преображении индивидуального выживания в общине любви (св. Игнатий Богоносец) под деятельным руководством приснопоминаемого митрополита Омского и Тарского Феодосия (Процюка).

Ключевые слова: Церковь, вера, епископ, служение, молитвенное делание, духовная брань, собрание Церкви, соборность.

«Где нет епископа, там нет Церкви», — уже почти две тысячи лет назад такими словами священномученик Игнатий Богоносец утвердил непреходящее значение епископского призвания. Роль правящего архиерея в церковной жизни отнюдь не исчерпывается функцией администрирования, ибо епископство, так же как и отечество на небесах и на земле (Еф. 3: 15), исходит не от людей, «не от хотения плоти, не от хотения мужа» (Ин. 1: 13), но нисходит «от Отца Иисуса Христа, епископа всех» [1].

И в наши дни мы находим яркие примеры, подтверждающие такое убеждение.

К написанию сих провинциальных воспоминаний подвигла память о почившем митрополите Омском и Тарском Феодосии (Процюке) († 28 мая 2016 г.). Нынешний год стал юбилейным пятилетним годом упокоения приснопоминаемого Владыки Феодосия.

Архиепископ Омский и Тарский Феодосий гулял по парку возле Омского Казачьего собора и мне, впервые подошедшей к нему под благословение, весело сказал: «А этот ангел с рожками! Но — не обижаться!» Признаюсь: мощь личности архиерея поразила меня, воспитанную в университетских традициях. Сразу стало очевидно: это не просто образованность и интеллектуальная высота, но нечто совсем иное, доселе мне неведомое. И словно в подтверждение услышала: «А ты оставшуюся жизнь можешь провести, как и положено всякому, — в Церкви».

Потом, конечно, стали известны вехи биографии епископа: родился в Западной Украине (Волынь), родом из семьи священнослужителя (впоследствии его отец стал митрофорным протоиереем и оба старших брата также — священниками). Многодетная семья (три брата и сестра) жила бедно: в число праздничных блюд входил и белый хлеб. Учился будущий митрополит всегда хорошо. Впереди его ждала Ленинградская духовная академия, в которой однокашником стал будущий патриарх Алексей II.

В известном смысле жизненная стезя Владыки была предначертана с детства: сам Владыка вспоминал свое детское служение Богу, молитвенное песнопение и «каждение», — дома, под накрытым вышитой скатертью столом. Впоследствии, представляется, что сам он легко созидал судьбы тех, кто встречался на его пути. К нему, известному в родных местах архипастырю, постоянно ехали с Украины — в надежде на рукоположение. И здесь надлежит

сказать несколько скорбных слов на тему Украины, хотя политика — совсем-совсем не мое, чему я несказанно рада. И тем не менее.

Итак, украинский вопрос. Во 2-й половине 80-х гг. прошлого столетия на Украине вспыхнул острый межконфессиональный конфликт, в разгорание которого внес свой посильный вклад государственный секретарь Ватикана, кардинал Агостино Казароли, прибывший на украинскую землю для участия в праздновании 1000-летия Крещения Руси [2]. Его встреча с подпольными униатскими епископами положила начало разработке стратегии римской курии по недопущению в Галичине возрождения Православия. Папу Иоанна Павла II весьма заинтересовал план построения в Галичине «Католической Украинской республики». В начале 1990 г. открыто была озвучена проукраинская политика Ватикана: «Православным нет места на Западной Украине, они должны переселиться в восточные районы. Мы здесь будем создавать Католическую Украинскую республику» [3].

Практика организации зачистки православного населения была отработана римской курией еще в конце 20-х — в 30-е гг. XX в. в польских землях, когда православные храмы Польши обрекались римскими прелатами на уничтожение. Аналогичное происходило и теперь, в конце 80-х — в 90-е гг. XX столетия на украинской земле. Католическая Церковь в США выделила 100 млн долларов для помощи католикам в СССР [4, с. 146]. Католическое духовенство усиленно внушало населению Галичины, что Православие есть ложная вера и что Русская Церковь безблагодатна. Легализовавшиеся униатские священники спешно воплощали в жизнь ватиканскую доктрину. В православных храмах чинилось открытое насилие: греко-католики врывались в церкви, отпиливали

«лишние» перекладыны на «неправильных» восьмиконечных крестах, рисовали пронзенные сердца на иконах иконостаса, природно высыпали в лужу Святые Дары из дарохранильниц.

Надругательство над православными святынями провоцировало многочисленные драки с кровопролитием. Так, в конце 1989 г. в Ивано-Франковской области двое неизвестных ворвались ночью к настоятелю одного из монастырей игумену Серафиму (Демьянову) и нанесли ему ножевые ранения в области живота и сердца. Впоследствии униаты разгромили монашеские корпуса и выломали двери монастырского храма. А в соседних селах начались поджоги домов православных.

Приблизительно в это же время в Тернопольской области был убит один прихожанин, защищавший от захватчиков свой православный храм. Под Львом, также во время штурма церкви, от сердечного приступа скончался священник [5].

Всего за период 1990–1997 гг. греко-католики захватили в Галичине около 2 000 храмов Украинской Православной Церкви!

Как раз тогда, в начале 90-х гг. прошлого столетия, нам довелось видеть тогдашнего благочинного Почаевской Лавры, будущего митрополита Тернопольского и Кременецкого Сергия (Генсицкого), вследствие греко-католической агрессии вынужденного вести крайне аскетичный и едва ли не затворнический образ жизни, воплощавшего собой воистину «живые мощи».

Коварный замысел Ватикана был прост: захватом храмов принудить православных к смене вероисповедания. Показательны слова католического священника, сказанные уже в XIX в., относительно недавно: «Мы не станем метать

бисер перед московскими свиньями. Вы — бесправная биомасса. Мы у вас не только храм заберем, мы заберем всё. Мы вас выпрем с (украинской) земли и из Киево-Печерской Лавры» [6].

И сегодня беззакония, оскорбления верующих УПЦ и агрессия в их адрес продолжают. Это и угрозы автоматом Калашникова, и обещание перерезать горло, и избиение православных, причем при личном участии греко-католических священников [7]! Не так давно (2019 г.) враждебными Православию прозападными силами была проанонсирована униатская литургия в древней Софии Киевской. К сожалению, политика Католической Церкви на Украине остается прежней и вполне явной, оцениваемой очевидцами и аналитиками именно как стратегия поглощения Православия.

Разумеется, архиепископ Феодосий воспринимал происходившее на родной ему Украине с большой скорбью. Убежденно говорил: Украина должна быть с Россией, иначе просто не может быть! Отсюда проистекало его и молитвенное, и деятельное покровительство украинским беженцам.

Однако вернемся к нашим воспоминаниям. Владыка легко созывал к служению Христу, так как видел в таковом высокое призвание. И как-то так устраивалось, что и званые тоже отзывались охотно и радостно. Бывало, заслуженный иерарх Церкви запросто подходил к стоящим в храме перед иконами молодым людям и предлагал: «Приходите ко мне для беседы», а то и прямо в лоб: «Я хочу видеть вас в алтаре».

Именно так случилось с молодым врачом-психиатром. Он сам рассказал свою историю. Его светская карьера была на взлете: только что прошло повышение квалификации в современном антиалкогольном центре. И новоиспеченный специалист с ужасом обнаружил, что такого рода деятельность для него совершенно не приемлема. С его слов, сама

процедура базировалась на антихристианских методах: заговоры, магическое воздействие на пациента, сомнительного рода медикаментозные средства и т.п. В отчаянных чувствах он пришел в церковь с вопросом о предстоящем жизненном пути. И здесь встретился со своим архиереем.

Таким же образом в храме были призваны и философ-гуманитарий, и успешный менеджер ресторанного бизнеса, и инженер, и футболист.

Легко устанавливались отношения правящего архиерея и с молодежью. Запомнился случай, когда в Казачий собор пришел 16-летний юноша с вопросом: «Это у вас тут учат, как стать бессмертным?» За таким наивным в своей простоте вопросом была сокрыта подлинная трагедия. Недавно старшеклассник потерял маму. Она работала врачом, а умерла внезапно от аппендицита. Молодой парень никак не мог понять: почему коллеги-врачи не смогли спасти жизнь его мамы от какого-то примитивного аппендицита? Этот юноша давно уже протоиерей, благочинный одного из районов области.

Все же бывало, не все званые могли принять такое серьезное предложение, оказывались неготовыми к высокому призванию. И опять-таки сошлемся на откровенное признание непосредственного героя событий. В моем присутствии обреченная стать матушкой — назовем это так — умывалась слезами, обличая ближайшего друга своего супруга: «Вас же двоих архиерей звал на беседу! У нас семья, ребенок. Теперь вот переезжать в другой город, мне с работы увольняться. А ты один! Почему же ты на ту беседу не пошел, а только муж мой? Друг называется!» И сей растерянный друг успокаивал мятущуюся будущую матушку: «Да хотел я пойти, и не мог! Собрался, надел новую белую рубашку — и вдруг слезы как хлынут! Как у крокодила. Да странные какие-то слезы: вся рубашка стала синяя. Я другую надел — и опять

та же история: рубашка мокрая и синяя. И куда я пойду? Вот так и не пошел». Надо сказать, что друг сей был человеком непростым, пасомым самим духовником Троице-Сергиевой Лавры архимандритом Кириллом (Павловым). Впоследствии стал сотрудником патриархии РПЦ, состоял в общении с патриархом Алексием II. И тем не менее, к великому сожалению, несколько лет спустя он таки ушел в секту, весьма далекую от православной ортодоксии.

Также замечу, что на монашеский постриг Владыка Феодосий благословлять не торопился. Даже пытался отговаривать. Всегда давал срок хорошо подумать, объясняя это тем, что монашеская жизнь очень сложна и содержит многие искушения. Вспоминал притчу: если за христианином ходит один бес, то на плече у монаха сидят семеро! Порой вспоминал и свой путь к пострижению. Архиепископ Николай (Чуфаровский) подвел под благословение патриарха Алексия I своего 18-летнего иподиакона, и неожиданно для юноши сказал: «Благословите, Ваше Святейшество, в диаконы — целибатом». И патриарх, не глядя, благословил. Много позднее состоялся постриг в монашество будущего архиерея Феодосия.

Вновь рукоположенных во священство Владыка некоторое время держал возле себя, укрепляя в вере, которой горел сам. Один из таковых, недавно возведенных в сан священства, делился в свое время: особенное впечатление произвел на него чин великого освящения Крещенской воды, Великой агиасмы. По своему обыкновению архиерей проводил таковой на Иртыше. Но в тот год лед все еще был хрупким, не успел ладно схватиться. Однако Владыку это не остановило. Православному народу он запретил следовать за ним. Но сам, ничуть не усомнившись, в сопровождении священства проследовал к иордани по трещавшему под ногами тонкому льду.

Так происходило соби́рание православных Владыкой Феодосием — вокруг отеческой веры, вокруг храма и Церкви. А далее это соборное единство укреплялось уже самим Главой Церкви, и бывало совершенно удивительным и даже чудесным образом. Трудно забыть растерянность и удивление прихожанки Казачьего собора, обратившейся к заслуженному митрофорному протоиерею Александру Пивоварову: «А сейчас я видела над всеми служившими батюшками сияние... Что мне теперь делать?» — «Возблагодарите Господа». В тот грустный прощальный вечер известнейшему протоиерею Александру Пивоварову, навсегда уезжавшему из епархии, сослужили отец Михаил Вивчар и отец Виктор Чухно.

Небезынтересную историю поведала и другая прихожанка. В том же Казачьем храме проходило крещение неофитов. В ту пору здесь поочередно крестили те же батюшки — отец Михаил Вивчар и отец Виктор Чухно. И каждый раз перед самым крещением кому-то, а то и несколькими кряду, становилось шибко плохо. Батюшки успокаивали: «Дождитесь момента крещения, все пройдет», — осеняли крестом и кропили святой водой. Обычно народ успокаивался и терпеливо ждал; только один раз родители младенца не вытерпели такого «издевательства» и в негодовании ушли с крещения. В тот памятный день упомянутая прихожанка пребывала в смятенных чувствах сомнений. Она подошла к иконе Богородицы и попросила ее унять колебания в вере, удостоверить в истинности православия. Наглядность явленного поразила ее своей очевидностью. Неожиданно для всех молодого парня лет 16 вдруг начало буквально корчиться: руки и ноги подогнулись и стали неестественно выворачиваться, глаза закатились, изо рта хлынула пена. Шокированные родители бросились вызывать «скорую помощь». С большим трудом священнику удалось успокоить их: после таинства крещения все симптомы, как обычно, внезапно прекратились.

Вне сомнения, Владыка Феодосий оберегал и укреплял своих священнослужителей отеческим молитвенным заступничеством. Сам он стяжал крепкую славу молитвенника.

Деятельность омского архиерея Феодосия нисколько не уступала его молитвенному деланию по действенности и была достойно оценена духовным начальством: Владыка многократно награждался, в том числе 9 раз — различными церковными орденами.

Надо сказать, что и так называемая внешняя деятельность архиепископа, дела организационного порядка всегда были насущными и своевременными. Так, однажды кришнаиты объявили некое место в Омской области важным центром международного кришнаизма, где должен стоять их главный храм. В ближайшее время Владыка сам возглавил Крестный ход в эту местность и установил там освященный Поклонный Крест. Вскоре и в самом центре Омска появился Поклонный Крест; впоследствии рядом была отстроена очень красивая часовня в неорусском стиле — в 10 мин. хода от педагогического и медицинского институтов.

Архиепископу Феодосию удалось вернуть епархии многие храмы, а также отстроить новые церкви. Его стараниями администрация передала Церкви известный Казачий собор, расположенный также в центре города. Предварительно было осуществлено уникальное, единственное в истории мероприятие по переносу органа из храма (обычно орган строится под конкретное здание и перенос такового — сложнейшая в техническом отношении задача). Особенной заслугой Владыки Феодосия стало строительство ранее взорванного кафедрального Успенского собора — красивейшего двухэтажного храма. Для достижения этой цели на протяжении нескольких лет архиепископ ежедневно служил молебны на территории уничтоженного собора. В результате само строительство

храма было завершено за 2 года. И, конечно, невозможно не сказать об основании женского Ачаирского монастыря под Омском — на месте бывшей колонии ГУЛАГа.

К началу архиерейского управления Омско-Тобольской епархией архиепископом Феодосием в Омской области было 6 приходов, на момент ухода митрополита на покой таковых насчитывалось около 160.

Одновременно осуществлялась канонизация местночтимых святых омской земли. В первую очередь, безусловно, следует сказать о прославлении в лике святых священномученика Сильвестра (Ольшевского) — последнего архиепископа Омского дореволюционной поры, ставшего духовным вождем белого движения и активным борцом с большевизмом. О нем сохранилось страшное предание о распятии большевиками архиерея. Архиепископ Сильвестр был прославлен постановлением епархиального собора в 1998 г. как местночтимый святой. А летом 2005 г. при раскопках взорванного в 1935 г. Свято-Успенского собора вскрыли захоронение с костными останками и частью архиерейского облачения. Так были обнаружены святые мощи архиепископа Сильвестра, ныне покоящиеся в Успенском кафедральном соборе Омска.

Большевикам было за что ненавидеть выдающегося духовного пастыря той страшной поры — Высокопреосвященнейшего Сильвестра.

Владыка Сильвестр (Ольшевский) открыто призывал к вооруженной борьбе против богопротивной власти, сам руководил созданием боевых дружин и общероссийским движением крестоносцев (отправлявшиеся на фронт объединенные отряды Святого Креста и Зеленого Знамени из православных и мусульман, отличительным знаком которых был крест на головных уборах). В разгар Гражданской войны, в ноябре

1918 г., Владыка Сильвестр был выбран главой Высшего временного церковного управления в Сибири, что позволило ему привести к присяге в 1919 г. адмирала Колчака как Верховного правителя России. Архиепископ Сильвестр восстановил институт полковых священников — для укрепления духа и нравственности офицеров и солдат белогвардейской армии. Весной и летом 1919 г. он сам посетил Томскую, Красноярскую и Иркутскую епархии, вдохновляя паству пламенной проповедью на дело противостояния сатанинским силам зла. Историк Иван Шихатов пишет о том, что жизнь Высокопреосвященнейшего Сильвестра была примером стойкости духа, а смерть — мученической. Известно, что первая попытка ареста архиерея-смутьяна была предпринята уже в феврале 1918 г., однако тогда преданные своему пастырю омичи буквально отбили его от постыдно бежавших красноармейцев. Второй арест состоялся в конце 1919 г.: «В тюремном каземате ... допрос и пытки продолжались два месяца, но монах был духу крепкого и несокрушимого, ни в чем не раскаялся... Большевики для него навсегда остались антихристами, сокрушителями веры и осквернителями святынь. Ничего не добившись презрительными и унижительными пытками от стойкого духом пастыря, заплечных дел мастера подвергли его долгой и мучительной казни, распяв и прибив его к полу гвоздями, прижигая тело страдальца за веру раскаленным шомполом, а потом этим же шомполом, раскаленным докрасна, проткнули его сердце» [8]. Также и иерей Вячеслав Суховецкий считает документальным подтверждением мученической смерти архиепископа Сильвестра доступные сегодня следственные источники, свидетельствующие о прижизненных тяжелых телесных повреждениях (многочисленные повреждения тела, переломы костей и пр., — в том числе ранения, не совместимые с жизнью).

Всего только в период 1937–38 гг. в Омской области было расстреляно около 16 тысяч человек. Вскоре после прославления священномученика Сильвестра были канонизированы также и омские новомученики Михаил (Пятаев), Иоанн (Куминов) и Николай (Цикура) [9].

Активность Владыки просто удивляла: наряду с ежедневными богослужениями — возрождение епархиальной газеты и духовного училища, регулярные межконфессиональные конференции, совместно с вузовскими сотрудниками конкурсы хоров и концерты православных песнопений, а также ставшие традиционными фестивали православной духовной музыки. А еще были краткие ежедневные встречи Высокопреосвященнейшего Феодосия с омичами на местном канале ТВ!

Все названные мероприятия способствовали взаимопониманию церковного народа и с учителями, и с врачами, и с военными, и даже с руководством Федеральной службы исполнения наказаний. При этом Владыка сам неоднократно посещал омские колонии. И с какой горечью Высокопреосвященнейший Феодосий говорил о нераскаянности отбывавших наказание: «Они не могут произнести такие простые слова: Господи помилуй! Не могут!!!»

И, конечно, имели место и постоянные встречи с православным людом: в каждый воскресный вечер — обязательные беседы с прихожанами и со всеми готовыми к общению, разучивание колядок и церковных песнопений.

Также Омский архиепископ Феодосий очень любил гостей, его дом был открыт для всех и он постоянно приглашал к себе на чай. Бывало, даже говорил: «А вот попробуй из моей чашки отпить! ... Да-да, все мои мысли узнаешь!» Гостеватели, конечно, смущались. Иногда засиживались допоздна. Однако жизненный уклад самого архиерея оставался

неизменным: ранним утром, в любое время года Владыка неизменно ехал на старенькой «Волге» на озеро — купаться; зимой, понятное дело, в проруби.

Владыка Феодосий был неизменно прост в общении и доброжелателен ко всем: всегда спокоен и умиротворен, всегда исполнен мягкого юмора. Иподиаконы поведали: однажды на долгом праздничном богослужении один из них весьма погрузился в чтение Шестопсалмия. Владыка отвечал: он, конечно, читает очень красиво, но ведь так мы до утра из храма не выйдем. В другой раз архиепископ подошел к одной прихожанке, слывшей в народе полублаженной и обладавшей прямо-таки сверхсильным голосом. Понятное дело, она любила в храме петь, а в таком разе никого больше слышно не было. Владыка же был еще и регентом, с прекрасным голосом и тонким музыкальным вкусом (одному, напрочь лишенному слуха иподиакону он всегда говорил: «Все поют — ты молчишь»). И вот архиерей тихо и смиренно той молитвеннице сообщает: «Я прошу тебя помолчать, потому что хор церковный на тебя обижается: из-за тебя их не слышно, а они ведь тоже хотят петь».

Запомнилась народу и история с венчанием одного будущего священнослужителя. Последний смирялся несколько лет в монастыре и вот принял-таки решение жениться: «Владыка, на ком благословите, на той и женюсь — мне все равно, только чтобы благословение Ваше было!» И началось: стал он к архиерею каждый день новых «невест» приводить! О своих неудачах делился с нами. Поведал также и о таком разговоре с епископом: «Говорю, что есть еще одна на примете, да красотой не отличилась. А мне наш Владыка и отвечает: не для соседа же выбираешь».

В результате архиерей сам указал ему на одну певчую: «Женись на ней, сам вас повенчаю». Наступил день венчания. Собрались близкие жениха и невесты, церковный хор, приехал

архиерей. А жениха с невестой нет! Ждали минут тридцать, после чего Владыка Феодосий тихо и кротко произнес: «Жениху передайте, что Владыка его долго ждал и устал, домой поехал». Явившийся вскоре жених обвинил в долгих сборах невесту и побежал упрашивать архиерея вернуться. Таинство венчания в тот день состоялось, а у венчанных тогда протоиерея и его жены-регентши родились потом пять детей!

Бывали и противные ситуации. Задумала жениться молодая пара, оба церковные. А архиерей ни в какую не благословляет! Понятно, конечно, было: разные они совсем, утонченная натура невесты и излишняя грубоватая прямолинейность ее избранника. Уехали они тогда в другую епархию, там поженились и венчались. И довольно быстро развелись и разбежались.

К сожалению, имели место случаи, когда православные пренебрегали благословением епископа. И, как правило, впоследствии такое непослушание приходилось потом искупать очень дорогой ценой. Так одна верная прихожанка, сотрудница епархии, послушалась архиерейского благословения относительно своей болящей дочери. По своему своеволию продала квартиру и уехала в другую сибирскую епархию, где строился новый монастырь. Вскоре недуг ее дочери усилился: она слегла. Однако и дома оставить ее было невозможно: начались страшные приступы беснования. Болящую положили в дальний предел храма. Более того, обычно она привязывалась к кровати, а ее страшные крики громко разносились по церкви. Не помогало ничего, одержание нечистым духом было очень сильным. По благословию местного игумена несчастная мать начала читать над немощной акафист св. Киприану, небесному заступнику против духов злобы. По словам самой матери, последние не преминули объявиться: «А это кто?» — «Да никто! Сама только что из грязи,

а уж супротив пошла!» Свидетелями всего происходившего стали мы с подругой, приехавшие в тот монастырь в качестве паломниц. Спустя несколько лет наша знакомая в глубоком отчаянии, разбитая и физически, и духовно, вернулась назад в Омск.

Едва не поплатилась жизнью сына-подростка и другая церковная служащая, пренебрегшая словами и Владыки, и священника о недопустимости дружеских отношений с женщиной, занимавшейся магией. Эта опасная дружба едва не закончилась трагедией. Однажды ее сын в очередной раз вернулся домой, отгостив у чародейки. И вдруг с воплем: «Я не могу больше жить! — он схватил кухонный нож. — Я так устал!!! Мне уже 600 лет! Я должен себя зарезать!» Каким-то чудом матери удалось выхватить у него нож, а самого запереть в комнате. Она тут же бросилась к телефону, умоляя знакомого батюшку встать на молитву. О происшедшем знаю, выражаясь историческим языком, непосредственно из первоисточника.

Одним словом, духовная брань была явлена православным во всей своей полноте. И можно только догадываться — каково же было противостоять злой рати поднебесной самому архиерею, на плечах которого, надо полагать, представителей «легиона» было просто не счесть.

Сегодня стало модно говорить о приверженности иерархов Церкви к обеспеченной жизни. В этой связи упомянем, что до последних своих дней митрополит Феодосий жил в старом деревянном доме весьма скромных размеров — в том самом, в котором перед его предшественником (архиепископом Максимом (Кроха)) был зверски убит архиепископ Мефодий (Мензак). Нельзя не сказать, что в воспоминаниях его пасомых сей Владыка запечатлен любвеобильным отцом: никогда священнослужители

не выслушивали от него каких-либо замечаний во время богослужений. Таковые он делал только по окончании службы в деликатной, мягкой форме, вразумляя неисправного. Архипастырь неизменно защищал свое духовенство от всяческих на него поползновений, всегда был исполнен к священству любви и внимания. Однако даже такое милосердное отношение к людям не уберегло его от изуверской расправы. «Из материалов следственного дела известно, что убийца сначала сломал архиепископу Мефодию шею, затем нанес по всему телу множество ударов бронзовой статуэткой, а после ножницами. Видя, что дело не доведено до конца, он связал Владыке руки и задушил его шнуром от электролампы» [10].

В этом доме и оставался жить Высокопреосвященнейший Феодосий. «Автопарк» архиерея составляла старая, советских времен, «Волга»; роль водителя всегда исполнял послушник. Бывало, некоторые из таковых, ко всеобщему изумлению, весьма слабо владели навыками вождения автомобиля. Однако сам Владыка стойко держался следующего мнения: в освященной машине важно лишь наличие иконы и совершение перед поездкой крестного знамения — чего Господь не попустит, тому не бывать!

Город знал, что один, крепко друживший с митрополитом Феодосием православный состоятельный бизнесмен подарил епископу шикарный загородный особняк. Там было все исполнено роскоши, вплоть до золоченых дверных ручек. Но этот дар Владыка твердо отверг, посчитав иное поведение для себя неприемлемым. Он неоднократно озвучивал свою позицию в отношении материальных благ: «Мы люди бедные, но с достоинством». Ничто не должно было мешать наивысшему для него счастью: служить Литургию с чистым сердцем.

Митрополит Феодосий был наделен многими дарами: слыл прозорливцем; его называли сибирским Златоустом за яркую, образную речь; успешно регентовал; имел степень кандидата богословия; обладал выдающимися организаторскими способностями. Но все же в заключение остановимся на его молитвенном делании.

Особенное впечатление произвели однажды услышанные слова Владыки: «Церкви очень нужны достойные, нравственные люди. Приводите таких, пусть даже они будут неверующие». — «Владыка, как же — неверующие?» — «Так мы за них помолимся!» Впоследствии одна из церковных служительниц, помогавшая в архиерейском доме, рассказывала: «Если какая неприятность случится, наш Владыка достает большой чемодан и выкладывает из него много-много разных икон, а потом долго молится перед ними».

Свидетелями погруженности Владыки в молитву были многие. Признаюсь, немало удивило меня недавнее признание молодого человека, сохранившего свои яркие подростковые воспоминания о молитвенном делании Владыки Феодосия. 11-летний мальчик навсегда запомнил его умиротворенное акафистное чтение, обращенное к Иисусу Сладчайшему: здесь присутствовали интонации смирения и надежды, благодарности и покаяния. Такая пламенная и вместе с тем безропотная архиерейская молитва помогла ему на его жизненном пути в молитвенном обращении к небесным защитникам и покровителям.

Каждое воскресное всенощное бдение Владыка заканчивал акафистом Пресвятой Богородице. Но особенное впечатление осталось после его архиерейской молитвы к Пречистой Деве на катере, во время паломничества в Тару. К ночи, когда уже все улеглись спать, раздался голос одного

из иподиаконов: «Сейчас на верхней палубе будет молиться Владыка». В ту ночь многие паломники испытали потрясающее чувство защищенности архиерейской молитвой: корабль казался накрытым молитвенным покрывалом. «Явность тайного», очевидность невидимого оставила в православных душах неизгладимый след.

А спустя некоторое время в Казачий собор, в котором так любил служить Омский архиепископ Феодосий, пришел некий военный человек и поведал такую историю. Ему довелось участвовать в афганской войне. Омичей благословлял тогда Владыка Феодосий, и его вдохновенная молитва запомнилась будущим воинам. Афганец рассказал: «Не поверите! Однажды утром встали, а у всех солдат соседней роты головы отрезаны, рядом возле обезглавленных тел лежат! У всех!!! А наши, омские, — все целехоньки! Вот тогда мы Владыку нашего Феодосия вспомнили: его молитвой живы остались!»

Митрополит Феодосий учил: достойная человека жизнь — жизнь церковная, в служении Богу, в христианском послушании. За этим стояла твердая убежденность, утвержденная в веках отцами Церкви: Воскресение Христова — единственный абсолютно разумный факт мировой истории, как удостоверение победы жизни над смертью и правды над злом.

Истинное служение Богу вознаграждается не по-человечески высоко. Еще во время служения архиепископа Феодосия все в тот же Казачий собор пришел к священнику раскаявшийся атеист: «Не достоин я быть здесь, таких дел в молодости наворотил!» Оказалось, в давние советские годы он с сотоварищами разорял находившееся неподалеку от собора Казачье кладбище: «Там много могил священников было, так мы у них кресты выдирали — вместе с рукой

отрывали... Священников же у нас мумифицируют?» — «Нет, с чего взяли? Никакой мумификации нет, да и не умеют уж многие тысячи лет. Разве что на мавзолей целый институт работает».

Стало быть, тела священников остались нетленными. И за каждым из них стоял рукоположивший его архиерей, непосредственный восприемник апостольского наследия и особенной благодати Святого Духа.

Сказанное актуализирует рассуждения св. Игнатия Богоносца, полагавшего, что без епископа Церковь не может и мыслиться: «Все последуйте епископу как Иисус Христос — Отцу». «Без епископа никто не делай ничего... Непозволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви». Делаящий что-либо без ведома епископа, воистину служит диаволу. И напротив — «что одобрит он, то и Богу приятно. Чтобы всякое дело было твердо и несомненно» [11].

Стало быть, где будет епископ, там должен быть и народ, так как где Иисус Христос — там и католическая Церковь [12].

Очевидно, и сегодня роль епископа несколько не утрачивает своего значения — и в деле собирания Церкви, когда спасаемые прилагаются к Церкви (Деян. 2: 47; 5: 13–4); также и в достижении соборного церковного единства, согласия и полноты — в плане не только и не столько нравственного, но прежде всего «религиозно-мистического» содержания (протоиерей Георгий Флоровский) стержневая роль и сегодня, как и в апостольскую эпоху, должна принадлежать епископу.

«Ибо епископское служение Богу, Церкви, народу Божию призвано к тому, чтобы помочь человеку в своем сердце найти дорогу к Богу и наследовать Царствие Небесное», — говорит Георгий (Данилов), митрополит Нижегородский и Арзамасский [13].

ЗаклЮчить сказанное хотелось бы поэтическим высказыванием одного из английских писателей: «Бог дал нам память, чтобы и среди зимы у нас всегда были прекрасные благоухающие цветы».

Воистину, из прекрасной страны памяти нас никто не может изгнать.

Библиография

1. Феофан (Арескин), иеродиакон. Роль епископа. Слово о Церкви. [Электронный ресурс] // Острова. Православие. <https://www.ostrova.org/theoria/episkop/>
2. См.: Ярема Ростислав, протоиерей. Межконфессиональные конфликты на Украине в XX–XXI веках. Причины и вызовы текущего кризиса межправославных отношений. [Электронный ресурс] // https://pstgu.ru/actual/megpravosl_kriz/mezhkconfessionalnye-konflikty-na-ukraine-v-vekakh/
3. Российский государственный архив социально-политической истории, ф. 89, пер. 8, док. 41. [Электронный ресурс] // <http://rgaspi.info/?s=%D1%84.+89%2C+%D0%BF%D0%B5%D1%80.+8%2C+%D0%B4%D0%BE%D0%BA.+41.+&x=4&y=5>
4. Карлов Ю. Е. Миссия в Ватикан. М.: Международные отношения, 2004. 232 с.
5. Российский государственный архив социально-политической истории, ф. 89, пер. 8, док. 41. [Электронный ресурс] // <http://rgaspi.info/?s=%D1%84.+89%2C+%D0%BF%D0%B5%D1%80.+8%2C+%D0%B4%D0%BE%D0%BA.+41.+&x=4&y=5>
6. Коломыйский бандитизм. Мы говорим униаты — подразумеваем рейдеры. [Электронный ресурс] // СПЖ. www.youtube.com/watch?v=AzhfJojQ4fs
7. Захват храма в Коломые: хронология беззакония и цинизма. [Электронный ресурс] // СПЖ. <https://spzh.news/ru/zashhitavery/47944-zakhvat-khrama-v-kolomye-khronologiya-bezzakoniya-itsinizma>
8. Корнеева Н. Своя Голгофа. Тайна смерти архиепископа Омского и Павлодарского Сильвестра. [Электронный ресурс] // https://omsk.aif.ru/society/svoya_golgofa_tayna_smerti_arhiepiskopa_omskogo_i_pavlogradskogo_silvestra

9. Дорошенко Р. Новомученики. Омская митрополия РПЦ. Исилькульская и Русско-Полянская епархия. Официальный сайт. [Электронный ресурс] // <http://prih-novomuch-om.cerkov.ru/novomucheniki/>. Пендикова И. Г., Минин Е. П. Омский научный вестник. Культурология. Искусствоведение. 2013 г. № 5, вып. 122. [Электронный ресурс] // https://vk.com/wall-68720159_675

10. Семенов Максим, диакон. Памяти Архиепископа Омского и Тюменского Мефодия. // Сибирская православная газета. 2004 г., № 10. [Электронный ресурс] // <http://www.ihtus.ru/102004/hi1.shtml>

11. Единая Церковь в посланиях св. Игнатия Богоносца. // Смоленская епархия РПЦ. Официальный сайт. [Электронный ресурс] // <https://acathist.ru/en/bogoslovie/patrologiya/item/edinaya-tserkov-v-poslaniyakh-sv-ignatiya-bogonostsa>

12. Единая Церковь в посланиях св. Игнатия Богоносца. // Смоленская епархия РПЦ. Официальный сайт. [Электронный ресурс] // <https://acathist.ru/en/bogoslovie/patrologiya/item/edinaya-tserkov-v-poslaniyakh-sv-ignatiya-bogonostsa>. См. также: Феофан (Арескин), иеродиакон. Роль епископа. Слово о Церкви. [Электронный ресурс] // Острова. Православие. <https://www.ostrova.org/theoria/episkop/>. Владимиров Артемий, протоиерей. Православие. Проповеди. Лекции. Беседы. [Электронный ресурс] // https://vk.com/wall-25072382_217890.

13. Георгий (Данилов), митрополит. Об апостольском преемстве и служении епископа. [Электронный ресурс] // Православие. ру. Официальный сайт. // <https://pravoslavie.ru/80679.html>

ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ ДИСЦИПЛИНЫ

Архимандрит Иосиф (Еременко)

ПРАВЕДНЫЙ ИОАНН КРОНШТАДТСКИЙ — О МОЛИТВЕ

Аннотация: статья раскрывает молитвенный опыт праведного Иоанна Кронштадтского, который с детства воспитывался благочестивыми родителями в молитвенной атмосфере и имел величайший дар молитвы; составлена на основе творений праведного Иоанна Кронштадтского и свидетельств его современников.

Ключевые слова: молитва, святой Иоанн Кронштадтский, вера в силу молитвы, правильно молиться, учиться молиться, келейное молитвенное правило, игуменья Таисия (Солопова), молитва в храме, благоразумие, продолжительная молитва.

«...Молитва должна быть постоянным спутником нашим. И я всегда поддерживаю в себе постоянное молитвенное настроение: благодарю, хвалю и прославляю Благодетеля Бога на всяком месте владычества Его. Молитва — это жизнь моей души; без молитвы я не могу быть»¹.

Так говорил о своем молитвенном опыте святой Иоанн Кронштадтский при встрече с сарапульскими пастырями.

¹ Святой праведный Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях самовидцев. М., Издательство «Отчий дом», 1997. С. 22.

Святой Иоанн Кронштадтский, с детства воспитывавшийся благочестивыми родителями в молитвенной атмосфере, имел величайший дар молитвы. Это его отличительная особенность. Он глубоко, от всего сердца верил, что «молитва — золотая связь человека-христианина, странника и пришельца на земле, с миром духовным, коего он член, и паче всего с Богом — Источником жизни; от Бога вышла душа, к Богу и да грядет всегда чрез молитву. От молитвы всякая польза для молящегося: она упокоивает душу и тело»².

Святой праведник не уставал повторять, что молитва помогает христианину вести правильную духовную жизнь, без молитвы невозможно правильное отношение к себе, к другим людям, к окружающему миру и, наконец, к Богу, сотворившему все. Для этого необходимо, «чтобы молитва наша всегда была разумна, осмысленна, сердечна, добротна и возбуждала волю к исправлению, ко всякой добродетели, к совершенству христианского жития, к всегдашнему чувству благоденствия Божиих и в благодарности ко Господу, к славословию великих, чудных совершенств и дел Его»³. Святые отцы составляли молитвы Духом Святым, поэтому молитвы «верно изображают всю внутреннюю жизнь человека, все его состояния внутренние, всю греховность, все растление, всю немощь, всю беспомощность... Как прекрасно они научают нас каяться,

² Полное собрание сочинений протоиерея Иоанна Ильича Сергиева. В 7 тт. СПб., Издательство Л. С. Яковлевой, 1993–1994. Т. 4. С. 117. Далее: ПСС...

³ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Душа-христианка. Созерцания и чувства христианской души. Из дневника за 1904 год. М. — СПб., Издательство «Лествица», Северо-западный Центр православной литературы «Диоптра», 1997. С. 156.

благодарить Бога за бесчисленные Его милости, славословить Его за Его Божественные совершенства, просить Его о разных нуждах!»⁴

Обращаясь к своей пастве, которая в массе своей не умела правильно молиться⁵, святой Иоанн Кронштадтский призывал к тому, чтобы учиться молитве, опытно узнать, какая молитва угодна Богу. Только тогда можно будет испытывать на себе спасительность молитвы⁶, только тогда молитва принесет ощутимую пользу⁷.

Прежде всего, христианину необходимо с благоговением, с чувством своей духовной нищеты и немощи приступить к молитве, к этой живой беседе с Богом. «Надобно, чтобы ни на одну минуту молящийся не забывал, что он беседует с Богом, стоя пред Ним лицом к Лицу, что Господь видит каждую мысль, каждое сердечное движение и чувство, все образы сердечные или всякое воображение его сердца»⁸.

«Когда ты молишься Богу, то не иначе представляй себе близость Его, как так, что ты ежеминутно дышишь Им, двигаешься, просвещаешься, освящаешься, утешаешься и укрепляешься, словом, живешь Им по Писанию: мы Им живем и движемся, и существуем (Деян. 17: 28)»⁹.

⁴ ПСС... Т. 6. Ч. 1. С. 255–256; еще см.: Т. 4. С. 314, 241; Т. 5. С. 235–236; Михаил (Семенов), иеромонах. Отец Иоанн Кронштадтский. Полная биография с иллюстрациями. СПб., 1903. С. 151–152, 154–155, 161.

⁵ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Солнце Правды. О жизни и учении Господа нашего Иисуса Христа. СПб., типография Александро-Невского общества трезвости, 1993. (репр.: 1909). С. 235.

⁶ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Солнце Правды... С. 235–236.

⁷ См.: ПСС... Т. 6. Ч. 1. С. 256.

⁸ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Душа-христианка... С. 156–157.

⁹ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Солнце Правды... С. 236.

Второе условие успешности молитвы — твердая, непоколебимая вера в силу молитвы: «В молитве главное, о чем нужно, прежде всего, позаботиться — это живая, ясновидящая вера в Господа»¹⁰. «Если хочешь молитвой испросить себе какого-либо блага у Бога, то прежде молитвы приготовь себя к несомненной, крепкой вере и прими заблаговременно средства против сомнения и неверия. Худо, если во время самой молитвы сердце твое изнеможет в вере и не устоит в ней, тогда и не думай, чтобы ты получил то, о чем просил Бога сумняся, потому что ты оскорбил Бога, а ругателю Бог не дает даров Своих! Все, — сказал Господь, — чего ни попросите в молитве с верой, получите (Мф. 21: 22), и, значит, если воспросите неверующе или с сомнением, не примете»¹¹.

Внимательной молитве часто препятствуют не только лукавые сомнения¹², но и телесные немощи, которые возникают у людей мало молящихся. При этом, «когда они хотят молиться, сердце их расслабляется и расслабляет их руки, тело и мысли, и трудно им молиться. Надо преодолеть себя: постараться молиться всем сердцем, потому что хорошо, легко молиться всем сердцем»¹³.

Необходимо учиться молиться, принуждать себя к молитве: сначала будет трудно, а потом, чем больше принуждать себя, тем легче будет; но сначала всегда надо принуждать себя¹⁴.

Бывает, что иногда из-за многих общественных обязанностей и ограниченности физических сил, христианин не может в полной мере исполнять келейное молитвенное

¹⁰ ПСС... Т. 4. С. 262.

¹¹ ПСС... Т. 4. С. 11; еще см.: Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Солнце Правды... С. 237, 238.

¹² См.: ПСС... Т. 4. С. 20–21.

¹³ ПСС... Т. 5. С. 346; еще см.: С. 340.

¹⁴ См.: ПСС... Т. 4. С. 152–153; Т. 5. С. 348–349.

правило. Об этом в беседе с игуменией Таисией (Солоповой) отец Иоанн говорил так: «Не во многоглаголании (Мф. 6: 8) молитва и спасение. Читай хотя и немного молитв, но с сознанием и теплотой в сердце. А главное, в течение целого дня имей память о Боге, то есть тайную, внутреннюю молитву. Я и сам не имею времени выстаивать продолжительные монастырские службы; но везде и всегда — иду ли я, еду ли, сижу или лежу — мысль о Боге никогда не покидает меня, я молюсь Ему духом, мысленно предстою Ему и созерцаю Его пред собой. Всегда видел я пред собою Господа, не поколеблюсь (Пс. 15: 8)»¹⁵.

«Иногда человек молится, по-видимому, усердно, но молитва его не приносит ему плодов покоя и радости сердца о Духе Святом. Отчего? Оттого, что молясь по готовым молитвам, он не калялся искренно в тех грехах, которыми осквернил свое сердце, этот храм Христов, и коими прогневал Господа. Но вспомни о них да раскайся, со всей искренностью осуди себя беспристрастно — и тотчас водворится в сердце мир, который превыше всякого ума (Флп. 4: 7)»¹⁶.

Святой Иоанн Кронштадтский обращает внимание на то, что если человек привык обращаться к Богу только с просьбами, находясь в стесненных обстоятельствах, это не только пагубно сказывается на его духовной жизни, но и на его общественных делах. «Молитва принужденная развивает ханжество, делает неспособным ни к какому занятию, требующему размышления, и делает человека вялым ко всему, даже к исполнению должностей своих. Это должно убедить всех, таким образом молящихся, исправить свою молитву.

¹⁵ Сочинения игумении Таисии (Солоповой). М., издательский центр «Вентана-Граф», 2006. С. 141.

¹⁶ ПСС... Т. 4. С. 148.

Молиться должно охотно, с энергией, от сердца. Ни от скорби, ни от нужды (принужденно) молиться Богу, — доброхотна бо дателя любит Бог (2 Кор. 9: 7)»¹⁷.

Препятствовать прохождению молитвенного подвига могут не только грехи человека, леность или физическая усталость. Большими противниками молитвы являются злые духи, которые, завидуя молящемуся, всякими способами стараются отвлечь его от молитвы. Зная, какую пользу приносит человеку молитва, враг старается рассыпать молитву, как песчаную насыпь, слова хочет сделать, как сухой песок, без связи, без влаги, то есть теплоты сердечной¹⁸.

Во время молитвы сердцем могут овладеть уныние и тоска, что происходит от диавола¹⁹. Враг часто разбивает молитву помыслами и пожеланиями пищи²⁰, денег, сластей или помыслами мира сего²¹ и другими сильными искушениями. Памятуя об этом, христианин на молитве должен хранить несокрушимую веру²², не обращая внимание на омрачения, огонь и тесноту вражью, твердо положиться сердцем на слова молитвы с уверенностью, что в них сокрыты сокровища Духа Святого: истина, свет, животворящий огонь, прощение грехов, покой и радость сердца, жизнь и блаженство²³.

Господь попускает врагу искушать нас для испытания нашего, для укрепления наших духовных сил в борьбе с врагом, для нашего совершенствования в молитвенном

¹⁷ ПСС... Т. 4. С. 81.

¹⁸ См.: ПСС... Т. 4. С. 16.

¹⁹ См.: ПСС... Т. 4. С. 94, 355.

²⁰ ПСС... Т. 4. С. 214.

²¹ См.: ПСС... Т. 6. Ч. 2. С. 17.

²² См.: ПСС... Т. 5. С. 136.

²³ См.: ПСС... Т. 4. С. 89–90; Т. 5. С. 250.

делании и чтобы нам самим видеть, склоняется ли наше сердце больше к добродетели или к маловерию, ропоту, отчаянию и хуле²⁴. «Для очищения и воспламенения нашей молитвы Господь попускает диаволу мучительно разжигать внутренности наши, чтобы мы, чувствуя в себе чуждый огонь и страдая от него, старались внести в сердце свое смиренной молитвой огонь Божий, огонь Духа Святого, оживотворяющий сердца наши»²⁵.

Преодолевая естественные человеческие слабости и козни врага, необходимо известное время посвящать домашней молитве и общей молитве за богослужением в храме.

Молитва домашняя нужна как личная беседа с Богом, в которой человек высказывает со всей искренностью, сокрушением сердца все те грехи, в которые он впал²⁶, как единственная возможность поддерживать и укреплять жизнь души, обремененной грехами²⁷, чтобы призывать на помощь всех святых²⁸.

Большое воспитательное значение имеет совместная молитва в храме.

Общая молитва «учит нас делиться житейскими потребностями с другими, чтобы и в жизни у нас было все общее, и как бы едино, чтобы во всем была видна любовь взаимная, также чтобы каждый свои способности употреблял во благо других, кто как может, а не скрывал талант свой в земле, не был бы эгоистом и ленивым»²⁹.

²⁴ См.: ПСС... Т. 4. С. 257.

²⁵ ПСС... Т. 4. С. 256.

²⁶ См.: ПСС... Т. 4. С. 151.

²⁷ См.: ПСС... Т. 5. С. 75.

²⁸ См.: ПСС... Т. 4. С. 199.

²⁹ ПСС... Т. 4. С. 354; еще см.: Т. 5. С. 412.

Во время молитвы надо стараться молиться больше за других, чем за самого себя, с той же искренностью и дерзновением, их немощи и болезни считая своими, их невежество духовное, грехи и страсти — своим невежеством, своими грехами и страстями. Господь с благоговением призывает на молитву нашей любви. «Кроме того, молитва за других весьма полезна и самому молящемуся за других; она очищает сердца, утверждает веру и надежду на Бога и возгревает любовь к Богу и ближнему»³⁰.

Любовь христианская обязывает человека понуждать себя молиться не только о родственниках, друзьях и близких, но о врагах своих. Такая молитва требует особых душевных усилий, потому что «не хочется... молиться за ненавидимого и презираемого тобою человека; но потому-то и молись, что не хочется, потому-то и прибегай к Врачу, что ты сам болен духовно, недугуя злобой и гордостью; болен и враг твой или презираемый тобой; молись о том, чтобы незлобивый Господь научил тебя незлобию и терпению, чтобы Он научил и укрепил тебя любить врагов, а не доброжелателей только, чтобы Он научил тебя искренно молиться за недоброжелателей так же, как за доброжелателей»³¹.

Иногда теплая, усердная молитва вместе с другими людьми бывает очень трудной. «Молясь с людьми, мы должны иногда пробить молитвой своей как бы твердейшую стену — души человеческие, окаменевшие житейскими пристрастиями — пройти мрак египетский, мрак страстей и пристрастий. Вот отчего иногда бывает тяжело молиться»³².

На какой бы ступени своего духовного развития ни находился христианин, молитва должна всегда быть спутником на его жизненном пути.

³⁰ ПСС... Т. 4. С. 272–273; еще см.: Т. 5. С. 139; Т. 6. Ч. 1. С. 257.

³¹ ПСС... Т. 4. С. 223.

³² ПСС... Т. 4. С. 339.

Но в молитвенном делании необходимо благоразумие. Необходимо соблюдать меру во всех религиозных делах, тем более — в молитве³³. «Хорошо молиться от чистого сердца, но коль скоро нет соответствия молитвы с силами, различными обстоятельствами, местом и временем, с предшествовавшим трудом, то она уже не будет добродетелью. Поэтому апостол Петр говорит: покажите в добродетели разум (т. е. не увлекайтесь одним сердцем), в разуме же воздержание, в воздержании — терпение (2 Пет. 1: 5–6)»³⁴.

Продолжительная молитва необходима каждому христианину, чтобы такой усердной молитвой разогреть холодное, в житейской суете закаленное сердце, которое не может быстро проникнуться теплой верой и любовью к Богу. Для этого нужен труд и труд, время и время³⁵.

Однако если внимание рассеивается, если пропало желание молиться, надо остановиться, согреть сердце представлением своего окаянства, духовной бедности, нищеты и слепоты, представлением о ежеминутных благодеяниях Божиих всему человеческому роду, и после этого молиться не торопясь, с теплым чувством. «Если и не успеешь прочитать всех молитв ко времени, нет беды, а пользы от теплой и неспешной молитвы получишь несравненно больше, чем если бы ты прочитал все молитвы, но спешно, без сочувствия»³⁶. «При молитве держись того правила, что лучше сказать пять слов от сердца, нежели тьмы слов языком»³⁷.

³³ См.: ПСС... Т. 3. С. 180.

³⁴ ПСС... Т. 5. С. 421.

³⁵ См.: ПСС... Т. 5. С. 111.

³⁶ ПСС... Т. 4. С. 168.

³⁷ ПСС... Т. 4. С. 167; еще см.: С. 155.

Но совершенно оставлять молитву церковную и домашнюю нельзя, ибо такие люди лишаются благодати и жизни Божией, становятся духовными трупами, не сознающими при этом своего жалкого состояния³⁸.

Богослужения, совершаемые отцом Иоанном Кронштадтским, отличались высотой духовного подъема, силой проникновенной, искренней молитвы, оставляя неизгладимое впечатление на молящихся в храме до конца жизни.

Вот как вспоминает эти богослужения митрополит Нестор (Анисимов; † 4.11.1962): «Описать восторгающую силу служения Божественной Литургии, совершаемой отцом Иоанном, почти невозможно. Это от начала до конца неугасимое пламя дерзновенной молитвы. Резкое, громкое, настойчивое, требовательное обращение в молитвах к Богу потрясло молящихся».

Молитвенный голос отца Иоанна своей уверенностью напоминал общение с Богом древних пророков. Отец Иоанн явно обнаружил в своей жизни плодотворную силу веры в Бога, глубинное доверие Богу в том, что Он не только может, но и захочет исполнить просимое. Такая уверенная молитва отца Иоанна творила чудеса.

Священномученик митрополит Серафим (Чичагов; † 11.12.1937) перед панихидой в сороковую день кончины отца Иоанна Кронштадтского так говорил о молитвенном предстоянии святого старца пред Богом: «Обладая чрезвычайной простотой и искренностью, отец Иоанн имел величайший дар молитвы. Это его отличительная особенность. Он глубоко верил, от всего сердца, в благодать, данную ему, как священнику, от Бога — молиться за людей Божиих, и что Господь настолько близок к верующему христианину, как собственное его тело и сердце, ибо тело наше есть храм живущего в нас Святого Духа, Которого мы имеем от Бога (см.: 1 Кор. 6: 19). Он веровал на молитве, что

³⁸ См.: ПСС... Т. 6. Ч. 2. С. 143.

за словом, как тень за телом, следует и дело, так как у Господа слово и дело нераздельны, и, не допуская ни малейшего сомнения в исполнении Богом его прошений, просил совершенно просто, искренно, как дитя, с живой, ясновидящей верой в Господа, представляя Его не только стоящим пред собой, но и себя как бы находящимся в Нем, в такой близости. Он считал сомнение — за хулу на Бога, за дерзкую ложь сердца и говорил: «Разве мало для нас видеть бессилие в человеках, что хотим еще видеть бессилие в Самом Боге и тайно помышляем, что Бог не исполнит нашего прошения?!» <...> «Молясь, мы непременно должны взять в свою власть сердце и обратить его к Господу, но никогда не допускать ни одного возгласа к Богу, не исходящего из глубины сердца. Когда мы научимся во время молитвы говорить из сердца только истину, то что действительно сознаем и чувствуем, то искренняя и истинная молитва очистит наше сердце от лжи, и мы не позволим себе лгать и в жизни».

Поэтому отец Иоанн считал полезным во время служения и на молитве иногда сказать несколько своих слов, дышащих горячей верой и любовью к Господу»³⁹.

«Некоторые молитвы он вдохновенно импровизировал, творил своим молитвенным гением. Обращаясь, например, своим духом ко Христу, он долго искал слова, которыми мог бы излить пред Ним чувство беспредельной своей любви к Нему, Спасителю грешного человечества, и прилагал к Господу один эпитет за другим... до десяти, если не больше, видимо, не удовлетворяясь приходившими ему на ум...»⁴⁰

³⁹ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. О молитве. Извлечения из дневниковых тетрадей за 1856–1862 гг. М., Издательство «Отчий дом», 2007. С. 7, 9.

⁴⁰ Бронзов А., профессор. Христос и Святая Русь. О взглядах отца Иоанна Кронштадтского в его частных беседах // Русский паломник. 1917. № 6. С. 88.

Сам Кронштадтский подвижник о своей молитве писал: «Молитва основывается на вере: я верю, что есть Бог, перед Которым соплетаю свою молитву...»⁴¹

⁴¹ Молитвослов святого праведного Иоанна Кронштадтского. М., Издательство «Благо», 2005. С. 15.

Библиография

1. Полное собрание сочинений протоиерея Иоанна Ильича Сергиева.
2. В 7 тт. Т. 4. СПб., издательство Л. С. Яковлевой, 1994.
3. Полное собрание сочинений протоиерея Иоанна Ильича Сергиева.
4. В 7 тт. Т. 5. СПб., издательство Л. С. Яковлевой, 1994.
5. Полное собрание сочинений протоиерея Иоанна Ильича Сергиева.
6. В 7 тт. Т. 6. Ч. 1. СПб., издательство Л. С. Яковлевой, 1994.
7. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Душа-христианка. Созерцания и чувства христианской души. Из дневника за 1904 год. М. — СПб., Издательство «Лествица», Северо-западный Центр православной литературы «Диоптра», 1997.
8. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. О молитве. Извлечения из дневниковых тетрадей за 1856–1862 гг. М., издательство «Отчий дом», 2007.
9. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Солнце Правды. О жизни и учении Господа нашего Иисуса Христа. СПб., типография Александро-Невского общества трезвости, 1993. (репр.: 1909).
10. Святой праведный Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях самовидцев. М., издательство «Отчий дом», 1997.
11. Молитвослов святого праведного Иоанна Кронштадтского. М., издательство «Благо», 2005.
12. Бронзов А., профессор. Христос и Святая Русь. О взглядах отца Иоанна Кронштадтского в его частных беседах // Русский паломник. 1917. № 6.
13. Михаил (Семенов), иеромонах. Отец Иоанн Кронштадтский. Полная биография с иллюстрациями. СПб., 1903.
14. Сочинения игумении Таисии (Солоповой). М., Издательский центр «Вентана-Граф», 2006.

А. В. Земцов, иерей Виталий Коллантай

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ НОРМАТИВНОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ ТАИНСТВА ПОКАЯНИЯ

Аннотация: в последние годы появляются новые исследования, которые расширяют и углубляют представления о правовом статусе Таинств Церкви. Многие ученые, занимающиеся проблемами теории и истории государства и права, обращаются в своих работах к опыту Церкви в области канонического права. Регламентация внутрицерковной жизни, закрепленная в канонах Православной Церкви, в настоящее время проходит ревизию со стороны светской науки. В статье приведены тенденции современного российского права, направленного на легитимизацию понятия Таинства Покаяния и тайны исповеди.

Ключевые слова: Таинство Покаяния, тайна исповеди, право, суд, субъект права.

Существует множество различных функций права, одной из которых является регулирование общественных отношений с целью придания им нормативного характера. Эта функция осуществляется через механизм нормативно-правового регулирования, представляющего собой, по мнению Венгерова А. Б., «целенаправленное воздействие закона на общественные отношения с помощью системы правовых средств, позволяющих реализовать правила поведения, содержащиеся в правовых нормах»¹. Если не брать во внимание существующие функции права и контекстуальный характер, с которым приходится считаться нынешним исследователям,

¹ Венгеров А.Б. Теория государства и права: учеб. М. 2002. С. 223.

важнейшей внутренней функцией считается так называемая регулятивная, основной задачей которой будет приведение во внутреннее равновесие всех элементов системы права.

«Одной из сфер правового регулирования являются отношения между государством и Церковью. Исследователи отмечают, что эти отношения в современных условиях наполнены новым правовым содержанием»².

Государственно-церковные отношения в современной России проявляются в самых разных сферах и вопросах, касающихся:

- поддержки лиц, нуждающихся в попечении;
- разных форм образования;
- сохранения культурного наследия.

Эти отношения регламентируются различными нормативными правовыми актами, устанавливающими границы государственной власти в Российской Федерации и правовое положение Русской Православной Церкви как религиозной организации, а также устанавливающими порядок их взаимодействия, сферу деятельности церковных организаций и др.

Основными источниками права, регулирующего церковные отношения в современном государстве, являются Конституция Российской Федерации и Федеральный закон от 26 сентября 1997 года № 125-ФЗ «О свободе совести и религиозных общинах». Русская Православная Церковь, имеющая статус юридического лица, также имеет общий и особый правовой статусы. Принимая во внимание общий правовой статус, следует отметить часть 4 статьи 13 и статью 30 Конституции Российской Федерации, которая предусматривает право граждан на свободу объединений и равенство перед законом. Относятся к общему правовому статусу и нормы

² Дорская А.А. Государственно-конфессиональные отношения: проблема субъектного состава // Правовая инициатива. 2014. № 2. С. 4.

гражданского права, которое предусматривает общие права и обязанности всех некоммерческих организаций, зарегистрированных в форме юридических лиц.

Некоторые общественные отношения не регулируются какими-либо законами или же актами права.

Несмотря на закрепление понятия «тайна исповеди» в нормативных правовых актах Российской Федерации, она до конца не находится в дискурсе позитивного права. Все возникающие в этой сфере вопросы в большей части регламентируются каноническим правом. Более того, в современной научной литературе тайна исповеди рассматривается в отрыве от вероисповедания.

Пункт 7 статьи 3 Федерального закона от 26 сентября 1997 года № 125-ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» предусматривает защиту конфиденциальности исповеди; священнослужитель не может быть привлечен к ответственности за отказ от дачи показаний в отношении тех сведений, которые стали ему известными в ходе исповеди.

В пункте 7 статьи 3 Федерального закона от 26 сентября 1997 года № 125-ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» говорится о том, что тайна исповеди охраняется законом и носит особый конфиденциальный характер. Для соблюдения этой нормы в Гражданский процессуальный кодекс Российской Федерации и Уголовно-процессуальный кодекс Российской Федерации включены особые требования и указания.

В ходе проведенного исследования мы пришли к выводу, что в нормативных документах имеется ряд отличий по вопросу формирования и функционирования иммунитета.

В частности, в пункте 3 части 3 статьи 69 Гражданского процессуального кодекса Российской Федерации указано, что различные священнослужители религиозных организаций, имеющих специальную регистрацию, не подлежат

допросу в статусе свидетеля в вопросах, которые им стали известными из исповеди. Необходимо отметить, что любая религиозная организация может претендовать на получение государственной регистрации не ранее 15 лет нахождения на территории России. В иных случаях они не имеют права на защиту и охрану законом тайны исповеди.

Однако пункт 4 части 3 статьи 56 УПК РФ запрещает допрашивать священника для выяснения той информации, которую он получил во время исповеди. Члены какой-либо религиозной общины имеют право на сохранение тайны независимо от сроков существования организации на данной территории и наличия государственной регистрации и статуса.

Таким образом, тайна исповеди защищена законом. А наличие государственной регистрации не может являться обязательным условием для проведения религиозных обрядов. В связи с чем возникают проблемы несогласованности между нормами позитивного права и религиозными нормами.

Важно понимать эту разницу, которая существует между уголовным и гражданским судопроизводством. В таких случаях принципы равенства и целесообразности отходят на второй план. Но тайна исповеди, несмотря на ситуацию, обязательно должна охраняться законом. Если свериться с нормами и правом, то станет ясно, что существование религиозных организаций в статусе юридических лиц не является важным условием для проведения каких-либо религиозных обрядов. Из-за этого и существует некоторое противоречие между позитивным правом и религиозными нормами.

Исходя из вышесказанного, стоит отметить, что существует необходимость внесения изменений в Гражданский процессуальный кодекс Российской Федерации, а именно: исключение из пункта 3 части 3 статьи 69 формулировки «прошедших государственную регистрацию».

Право должно находиться в синергии с обязанностями и ответственностями, в ином случае адекватная реализация и применение данного права будет невозможно.

Закон запрещает вносить в список присяжных заседателей духовенство, для того чтобы сохранить тайну исповеди, статья 7 Федерального закона от 20 августа 2004 года № 113-ФЗ «О присяжных заседателях» в федеральных судах общей юрисдикции Российской Федерации, а также не допускает склонять духовенство для помощи органам внешней разведки Российской Федерации в целях получения какой-либо конфиденциальной информации, статья 19 Федерального закона от 14 февраля 1996 года № 5-ФЗ, статья 19 Федерального закона от 30 апреля 1995 года № 40, ФЗ «О Федеральной службе безопасности», органам, осуществляющим оперативно-розыскную деятельность, статья 17 Федерального закона от 12 августа 1995 года № 144-ФЗ «Об оперативно-розыскной деятельности».

«Однако Н. А. Колоколов отметил, что запрет на допрос священников в качестве свидетелей не исключает использования доказательств из записей священства»³.

Исходя из этого, считаем необходимым отметить, что данная практика противоречит самой природе исповеди и следует признать такие доказательства недопустимыми в соответствии со статьей 75 Уголовно-процессуального кодекса Российской Федерации.

Правом на охранение тайны исповеди обладает каждый член Церкви.

В Российской Федерации существует возможность реализации данного права вне зависимости от того, в каком положении или жизненной ситуации находится человек.

³ Колоколов А.Н. Оперативный судебный контроль в уголовном процессе // КонсультантПлюс: справочная правовая система.

Таким образом, следует отметить, что правом на визит или посещение священнослужителя обладают такие лица, как:

- люди, обратившиеся за медицинской помощью, а также уже находящиеся на лечении («Статья 30 законодательных основ Российской Федерации об охране здоровья граждан», утверждена Постановлением Верховного Совета Российской Федерации от 22 июля 1993 года № 5487, 37 Закона Российской Федерации «О психиатрическом лечении и защите прав граждан» № 31851 от 2 июля 1992 года, статья 12 Федерального закона Российской Федерации «О предупреждении распространения туберкулеза в Российской Федерации» № 77-ФЗ от 18 июня 2001 года);
- граждане пожилого возраста и инвалиды, проживающие в стационарных учреждениях социального обслуживания (статья 12 Федерального закона «О социальном обслуживании граждан пожилого возраста и инвалидов» № 122-ФЗ от 2 августа 1995 года);
- лица, подозреваемые в чем-либо, обвиняемые в чем-либо, осужденные и др.

Существует разница, которая регулируется нормами права в законодательстве России по отношению к лицам, находящимся на лечении, и к тем лицам, которые нарушают закон. Имеется особый порядок о допуске священника к болящему, который находится в стационаре, к нему может быть направлен священник от той религиозной организации, которая правосубъектностью не обладает. Но в случае с лицами, которые являются осужденными или просто подозреваемыми, к ним может быть направлен только священнослужитель религиозного объединения, прошедшего регистрацию в соответствии с действующим законодательством Российской Федерации, п. 2, статья 103 внутреннего распорядка

уголовно-исполнительной системы следственных изоляторов, утвержденного Приказом Министерства юстиции Российской Федерации от 14 октября 2005 года № 189, статья 14 Уголовно-исполнительного кодекса Российской Федерации.

Эти аспекты и особенности особым образом отражаются в законодательстве Российской Федерации, связанном с обеспечением национальной безопасности.

Ограничения для священнослужителей и их ответственность, связанная с неразглашением информации, полученной в процессе исповеди, по сути, нормируется только одними лишь канонами. И следует принять во внимание, что в основном именно каноны религиозной общины или группы являются основным рычагом влияния на священнослужителя. Исходя из этого, становится ясно, что служитель Церкви, который в силу различных внешних факторов выдал тайну, обязан нести ответственность в соответствии с действующим законодательством.

После разделения Церквей существуют постановления, которые говорят об отличии норм регулирования для каждой из них.

«Так, VI Латеранский собор установил за нарушение «печати молчания», т. е. тайны исповеди, «пожизненное заключение в монастырях строжайшего ордена»⁴ (особенности регулирования в Католической Церкви).

«В то время как 120-е правило номоканона при Большом требнике запрещает священнослужение на три года и назначает класть ежедневно по 100 поклонов (предписание Православной Церкви)»⁵.

⁴ Смолькова И.В. Тайна: понятие, виды, правовая защита: юридический терминологический словарь-комментарий. 2009. С. 59.

⁵ URL: <http://www.xpam-px.ru/faq/2010/01/12/kanony-o-taine-ispovedi.html> (дата обращения: 22.12.2020).

В России нет однозначного ответа на вопрос о том, можно ли привлекать священника к ответственности, потому как нет полноценного законодательного регулирования обязанностей священнослужителя, как мы уже писали об этом выше, это прописано в нормах канонического права и остается на совести самого духовного лица.

В статье 137 УК РФ говорится о том, что лицо, которое собирает информацию и сведения о человеке, нарушает закон о неприкосновенности и тайне личной жизни. Стоит отметить, что сбор такой информации возможен только с разрешения человека. «В покаянии человек раскаивается в своих грехах. К преступлениям относятся, в частности, прелюбодеяние, пьянство и т. д.». Так, человек передает священнослужителю конфиденциальную информацию, и вне зависимости от мотивов и целей человек, который разглашает данную информацию, совершает преступление, соответственно он обязан нести ответственность за свои поступки в соответствии со ст. 4 Уголовного кодекса Российской Федерации.

В настоящее время законодательство предусматривает только защиту тайны исповеди, анализируя существующие правовые нормы, государственные институты запрещают вмешательство в управление конкретными религиозными обрядами и тайнами. Из этого следует, что сейчас в государстве образовалось особое отношение между религиозными объединениями, которое позволяет создать необходимые условия для защиты тайны исповеди и проведения обряда в соответствии с каноническими нормами.

Мотивов для разглашения тайны исповеди огромное множество: корыстные цели, халатность и т. д. Ю. Пилипенко рассказывает о том, как одного аббата, находящегося среди девушек, которые постоянно пытались выведать у него

информацию о том, как прошла его первая исповедь, все же убедили рассказать о произошедшем. «Аббат поведал, что содержанием его первой исповеди была супружеская измена. По истечении некоторого времени в зал вошла супружеская пара. Вошедшая дама обратилась с упреком к священнослужителю по поводу редкого посещения их дома, сказав, что она все-таки является его первой духовной дочерью. Таким образом тайна исповеди была раскрыта».

«В Нью-Йорке мужчина, осужденный за убийство, был освобожден в 2001 году после 12 лет тюремного заключения. Освобождение произошло благодаря показаниям священника, который много лет спустя раскрыл правоохранительным органам»⁶ то, в чем признался настоящий убийца.

В Российской Федерации ведутся работы по взаимодействию с духовенством. Так, согласно совместному письму Федеральной службы судебных приставов и Министерства юстиции Российской Федерации от 25.06.2009 № 12/13–9461-АП «По поручению территориальных учреждений ФССП России по религиозному покаянию, участвующих в сотрудничестве с должниками» в 2009 году, благодаря влиянию духовников, в Ленинградской области должник добровольно уплатил алименты на сумму более 150 млн рублей.

Учитывая, что информация, составляющая тайну покаяния, может быть использована в совершенно различных целях, в Российской Федерации «эта тайна абсолютна, потому что она не имеет исключений и не может быть раскрыта никому»⁷.

⁶ Разглашение тайны исповеди спасло невиновного. URL: <http://www.newsru.com/religy/25jul2001/confession.html> (дата обращения: 23.12.2020).

⁷ Романовский Г. Б. Право на неприкосновенность частной жизни. М. 2001. С. 281.

Таким образом, можно сказать, что в современном мире вопрос о том, как правильно должно происходить законодательное регулирование Таинства Покаяния решается по-разному и существует необходимость переработки и переосмысления данного вопроса как на законодательном уровне, так и со стороны практики.

Тенденции развития права, регламентирующего проведение Таинства Покаяния, позволяют выстраивать модели взаимоотношений государства и Церкви, а также фактического нормативного закрепления этого Таинства.

В праве отражается не просто фактическое состояние нормативной регламентации Таинства, но и возможные векторы направлений дальнейшего совершенствования отношений между верующим человеком и государством.

Более подробное и формализованное регламентирование, которое претерпело Таинство в Синодальный период, отразилось и на ходе самой жизни народа. Меняясь, политика государства влияла и на изменение отношения к Церкви и Таинствам церковным. Но неизменным оставалось желание людей быть со Христом, чему, безусловно, помогало участие в Таинстве Покаяния.

Принятое из Византии Таинство Покаяния активно изменялось ввиду различных этнических особенностей русского народа. Также на Руси происходило законодательное закрепление и урегулирование Таинства Покаяния в Русской Православной Церкви, делая Церковь фактически зависимой в определенный исторический период от государственной власти. Прослеживается тенденция снижения контроля светской власти над деятельностью церкви до событий революции 1917 года.

Библиография

1. Венгеров А. Б. Теория государства и права: учеб. М. 2002.
2. Дорская А. А. Государственно-конфессиональные отношения: проблема субъектного состава // Правовая инициатива. 2014. № 2.
3. Колоколов А. Н. Оперативный судебный контроль в уголовном процессе // КонсультантПлюс: справочная правовая система.
4. Корогодина М. В. Сборник сочинений. 2008.
5. Романовский Г. Б. Право на неприкосновенность частной жизни. М. 2001.
6. Смолькова И. В. Тайна: понятие, виды, правовая защита: юридический терминологический словарь-комментарий. 2009.
7. Разглашение тайны исповеди спасло невиновного. URL: <http://www.newsru.com/religy/25jul2001/confession.html> (дата обращения: 23.12.2020).
8. URL: http://www.xpam_px.ru/faq/2010/01/12/kanony-o-taine-ispovedi.html (дата обращения: 22.12.2020).

Протоирей Павел Третьяков, А. И. Шалыгин

ИНСТРУМЕНТЫ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРАВОСЛАВНОГО ПРИХОДА

Аннотация: настоящая статья посвящена задаче формирования эффективной экономической политики православного прихода. Проведена оценка существующих подходов в ее организации, выявлены и апробированы современные финансовые технологии, применение которых, по мнению авторов, способно положительно влиять на экономику прихода.

Ключевые слова: экономика прихода, финансовые инструменты на приходе, эквайринг, онлайн-записки, финансовое планирование, безналичные пожертвования, грантовое финансирование.

События последних 30 лет коренным образом изменили характер государственно-конфессиональных отношений в нашей стране. Сегодня религиозные объединения имеют возможность широко участвовать в общественной жизни: они стали существенной частью отношений государства с формирующимся гражданским обществом.

По данным Министерства юстиции Российской Федерации, по состоянию на 5 апреля 2020 г. в России действуют 31 562 зарегистрированные религиозные организации [1], более 60 различных конфессий. Среди них 19 587 — религиозные организации, связанные с Русской Православной Церковью, это 62% от общего числа. За последние пять лет появилось около 3 000 религиозных организаций, а с начала 2019 г. — 483, 253 из которых православные (по состоянию на 30 сентября 2019 г.).

В современной России действует открытое законодательство о свободе совести и о религиозных объединениях. В соответствии с Федеральным законом «О некоммерческих организациях» [2] православный приход как религиозная организация является некоммерческой организацией.

Следуя Гражданскому кодексу РФ, религиозные организации являются некоммерческими организациями, они вправе заниматься предпринимательской деятельностью, не распределяя полученную прибыль среди своих участников, а направляя ее на уставные цели и задачи. При этом они ведут учет доходов и расходов по предпринимательской деятельности. В соответствии с Общероссийским классификатором видов экономической деятельности деятельность религиозных организаций относится к деятельности общественных объединений (код 94), которой данным классификатором присвоен код 94.91 — «Деятельность религиозных организаций».

Несмотря на общую для некоммерческих организаций систему бухгалтерского учета и налогообложения в религиозных организациях, экономическая деятельность православного прихода имеет свои особенности, связанные с древними традициями церкви, осуществлением хозяйственной деятельности на пожертвования и реализацию специфических видов товаров и услуг.

В современной России религиозные организации вправе осуществлять широкий спектр видов деятельности — благотворительную, культурно-просветительную, образовательную, издательскую, предпринимательскую. Религиозные организации владеют, пользуются и распоряжаются имуществом, вступают в договорные отношения. При осуществлении своей деятельности они обязаны соблюдать и исполнять требования законодательства.

Собственные средства религиозных организаций формируются за счет:

- пожертвований граждан и организаций;
- доходов от предпринимательской деятельности;
- поступлений от общественных организаций, благотворительных фондов;
- средств, полученных от распространения предметов религиозного назначения и литературы;
- сдачи в аренду имущества (нерелигиозного назначения), а также имущества, приобретенного иными способами, не противоречащими законодательству, например, по договору дарения, от наследования по завещанию.

Налогообложение деятельности приходов и монастырей имеет свои особенности, в отличие от прочих некоммерческих организаций. В рамках совместного вероисповедания и распространения веры они не попадают под налогообложение в части доходов, которые отражены в Налоговом кодексе РФ, части 2, подпункте 27 пункта 1 статьи 251 главы 25 [3]. В законе указано, что при определении налоговой базы не учитываются доходы религиозной организации в связи с совершением религиозных обрядов и церемоний и от реализации религиозной литературы и предметов религиозного назначения.

Говоря об отношении православной религии к хозяйственной деятельности, можно упомянуть заявление на состоявшемся 4 февраля 2004 г. VIII Всемирном Русском Народном Соборе, принявшем ряд документов и среди них «Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании» [4]. Свод имеет значительный объем и предлагается для добровольного принятия руководителями предприятий и коммерческих структур, предпринимателями и их сообществами и другими участниками экономических процессов.

Для лучшего понимания современного имущественного и правового положения религиозных организаций сделаем небольшой исторический экскурс. Русская Православная Церковь имеет более чем тысячелетнюю историю.

Русская Православная Церковь играла важную роль в истории Руси, в ее экономическом и политическом становлении. В XII веке, в период феодальной раздробленности, Русская Церковь оставалась единственной носительницей идеи единства русского народа и являлась связующей нитью между различными княжествами. Церкви и монастыри выступали за воссоединение разрозненных княжеств, объединение русского народа, сохранение культуры Руси. В этот период церковь становится крупнейшим феодалом Руси. Княжеские и боярские дарения позволили церкви и монастырям стать крупнейшими землевладельцами. Монастыри активно занимались промыслами и торговлей. Духовенство было заинтересовано в экономически сильном государстве, которое сможет закрепить крестьян на земле и защитить имущество церкви от набегов татар и феодальных междоусобиц.

Сохранению национального самосознания и культуры русского народа немало содействовали в тяжелые годы татаро-монгольского ига и западных влияний монастыри. В XIII веке было положено начало Почаевской Лавре. Всего с XIV до половины XV века на Руси было основано до 180 новых монашеских обителей. Важным событием в истории древнерусского монашества стало основание Троице-Сергиева монастыря преподобным Сергием Радонежским (около 1334 года).

Церковь и монастыри располагали значительной экономической мощностью, развитым и эффективным хозяйством, были очагами культуры. Монастыри строились часто в стратегически важных местах и имели огромное значение

в обороне страны. Почти у всех больших монастырей были так называемые монастырские слободы, расположенные на монастырской земле и населенные ремесленниками, работавшими на монастырь. Все эти города, слободы и поселения особыми жалованными и несудимыми грамотами были освобождены от податей в пользу государства и приносили монастырям очень большой оброк деньгами и натурой.

О размахе монастырского хозяйства в XVII в. говорит число крестьянских дворов, расположенных на монастырской земле, эти сведения мы извлекаем из переписных книг. По переписным книгам 1646 г. видно, что на землях, принадлежавших церковным учреждениям, находилось не менее 109 267 крестьянских дворов: во владениях патриаршего престола 6 481 двор; во владениях архиерейских кафедр 10 857 дворов; во владениях 439 монастырей 91 829 дворов [5].

До Октябрьской революции российские религиозные организации, и главным образом православная церковь, владели значительными богатствами, в их собственности были земли, производственные предприятия, финансовые средства, здания и комплексы молитвенного назначения, приюты, богадельни, учебные заведения, доходные дома, драгоценная церковная утварь, произведения искусства и другое движимое и недвижимое имущество. Долгое время, начиная с эпохи князя Владимира, церкви и монастыри существовали за счет десятины — десятой части от всех налогов, отчисляемой в их пользу. Постепенно у них появились собственные села и земли, в основном за счет дарений князей, а позже и бояр, надеявшихся таким образом искупить свои грехи. Вследствие чего появилось много монастырей, ведущих огромную по тем временам и разнообразную хозяйственную деятельность.

На примере прихода святых апостолов Петра и Павла г. Ужур Красноярской митрополии РПЦ, который располагается в удаленном от центра России месте, видна основательность и разнообразная хозяйственная деятельность церкви. В книге «История православия Ужурской земли» [6], изданной в начале XX века, можно найти ссылку на исторические документы, где описано, что в приходе населения 5 902 души, из них мужского пола 3 023, женского 2 883, иноверцев 134 и инославных 7. Население состоит из коренных сибиряков и частью из переселенцев. Главное занятие населения хлебопашество и скотоводство. Церковная библиотека состоит из 508 томов. В приходе было 4 школы. В 1857 г. открылось Екатерино-Ужурское приходское училище. Есть церковно-приходское попечительство. Дома для притча построены на церковной усадьбе тщанием прихожан в 1889 году и составляют собственность их. Дома в хорошем состоянии, удобные. Земли при церкви: усадебной вместе с погостом церковным 3 десятины, сенокосной 52 десятины. Церковного капитала 9 224 рубля 96 копеек.

Следующий этап в истории Русской Православной Церкви в условиях атеистического государства (1917–1988 гг.). По декрету советской власти от 20 января 1918 г. церковная собственность подлежала изъятию [7]. Непреклонная суровость и революционная беспощадность декрета не допускали никакого компромисса государства и церкви. Декрет начинался словами: «Церковь отделяется от государства», а затем было провозглашено: «Никакие церковные и религиозные общества не имеют права владеть собственностью. Прав юридического лица они не имеют». И не стало у них ни собственности, ни прав — и то и другое государство взяло себе. В советское время доходы Русской Православной Церкви складывались посредством получения добровольных

пожертвований, а также оплат треб и приобретенных прихожанами церковных свечей и предметов религиозного назначения, а церковное имущество облагалось более высокими ставками налога, также с заработной платы священно- и церковнослужителей взыскивался подоходный налог по более высокой процентной ставке. Несмотря на обложения церкви значительными налогами, осуществлялась дискриминация в отношении священно- и церковнослужителей, которым, например, не была положена пенсия, несмотря на обложения церкви значительными налогами.

В настоящее время декрет утратил силу постановлением Верховного Совета от 25 октября 1990 года [8], религиозные организации обрели правоспособность юридических лиц. Было отменено и налоговое бремя. Со сменой политического режима и принятием нового налогового законодательства в начале 1990-х годов началось возрождение монастырей и приходов.

Процесс восстановления исторической справедливости продолжается и в настоящее время.

Таким образом, рассматривая исторические аспекты развития экономики монастырей и приходов, можно сделать вывод: православная церковь играла особую роль в объединении, создании и развитии русского государства. Церковь в России не была в оппозиции светской власти, а скорее решала государственные задачи в сфере своей компетенции. После 70 лет советской власти в конце XX века начался процесс восстановления церковной жизни, реставрации и возрождения храмов и монастырей. Изменилось и законодательство в отношении религиозных организаций. Как и в советское время, церковь в России до сих пор отделена от государства, и это не означает, что она существует по своим внутренним законам. Отделение церкви от государства

означает ее невмешательство в дела государства, но сама церковь должна и руководствуется светским законодательством и является налогоплательщиком и участником хозяйственной жизни России.

На примере экономической политики прихода храма святых апостолов Петра и Павла г. Ужур Красноярской митрополии РПЦ разработаны и апробированы следующие инструменты совершенствования экономической деятельности православного прихода:

1. Для объединения всех прихожан в вопросах решения экономических задач прихода проведено повышение прозрачности использования поступающих пожертвований и всей экономической деятельности прихода.

Ежегодно на приходском собрании настоятель отчитывается по финансово-хозяйственной деятельности прихода, перечисляются все сделанные работы в храме и прописываются в протоколе собрания. Для прозрачности использования поступающих пожертвований документально фиксируются все произведенные расходы. Для повышения открытости решения собрания вывешиваются на доске объявлений для ознакомления прихожанами. Вместе с тем, считаем нецелесообразным публикацию отчетной документации в открытых источниках Интернета. Такая открытость может быть использована во вред приходской жизни, например, для создания фейковых (недостоверных, искаженных) публикаций.

2. Планирование будущих пожертвований (доходов) и расходов на следующий год или несколько лет.

Главной целью финансового планирования является обеспечение устойчивости финансового положения прихода, под которой понимается способность осуществлять

деятельность таким образом, чтобы выполнять все текущие обязательства религиозной организации по уставной деятельности, в том числе: осуществление богослужений и таинств; содержание храма и прихрамовой территории; приобретение расходных материалов для богослужений (свечи, масло, ладан, кагор, мука для просфор); содержание церковной лавки.

Для этого необходимо планировать пожертвования и расходование поступивших пожертвований на текущее содержание прихода с учетом всех обязательных платежей:

- заработной платы;
- страховых взносов с заработной платы;
- налоговых платежей;
- оплаты за электроэнергию;
- оплаты за воду и вывоз мусора;
- отчислений на содержание вышестоящей организации (епархии);
- пожарно-охранная сигнализация храма;
- богослужебные расходы;
- приобретение предметов религиозного назначения для распространения;
- текущий ремонт храма;
- иных расходов.

План может составляться с учетом фактических пожертвований и расходов за два предшествующих года. В расходной части плана учитываются: повышение заработной платы, рост цен на коммунальные услуги, электроэнергию и другие повышения. Учесть пожертвования сложно, поэтому допустимо учитывать средние величины за последние 2–3 года и предполагаемый рост.

Кроме текущего содержания храма существуют перспективные расходы — это капитальный ремонт храма (храму в 2024 году исполняется 200 лет), строительство

дома притча с воскресной школой на переданном по завещанию земельном участке, строительство подсобных помещений, приобретение котла для котельной с недельной загрузкой и т. д. Оплату этих расходов можно осуществить благодаря пожертвованиям, обращаясь за помощью к администрации города, предприятиям, находящимся на территории прихода, собирать пожертвования от частных жертвователей и бизнеса. Для обоснования расходов, целевого сбора средств и повышения доверия со стороны благодетелей необходимо составление проектов и плана расходов.

3. Участие в тематических грантовых конкурсах, проводимых как внутри РПЦ, так и общих для всех некоммерческих организаций, проводимых государством. Практика такого участия подтверждает эффективность привлечения дополнительных грантовых средств на целевую деятельность, развитие социально значимых программ, решение насущных проблем.

4. Развитие интернет-пожертвований через сайт и социальные сети.

Так, например, два года назад для прихода апостолов Петра и Павла было зарегистрировано сообщество в социальной сети Вконтакте (229 участников на 2021 г.). В данный момент в разработке проект по приему записок онлайн, который может быть востребован у людей с ограниченными возможностями или тех, кто не может прийти в храм, но желает подать молитвенную просьбу и оставить пожертвование. Особенно такая возможность становится востребованной в периоды различных ограничений из-за коронавирусной инфекции.

Возможностями онлайн-пожертвований храмам стали пользоваться многие приходы во время пандемии, чтобы «выживать» при отсутствии людей. На сайтах появились специальные вставки, где просто можно пожертвовать средства для храма, например, такая функция есть на сайте храма Свт. Николая у Соломенной Сторожки в Москве, также на сайте доступна функция подачи записок, а на сайте некоторых храмов возможно купить и передать в храм свечу.

5. Безналичные пожертвования в церковной лавке.

В связи со сложившейся ситуацией во всем мире, ростом популярности безналичных платежей (по данным Центрального банка до 70 % всех платежей в России — безналичные, пандемия этот показатель только увеличила), как следствие — отсутствие наличных денежных средств у населения, своевременной является установка платежных терминалов для обслуживания прихожан с пластиковыми картами. С ноября 2018 года в иконной лавке храма святых апостолов Петра и Павла такой терминал установлен. Теперь можно оплатить пластиковой карточкой все: свечки, книги, иконы, прочие товары, церковные требы.

Подсчеты показывают, что решение установить терминал было оправданным и привело к увеличению безналичных расчетов даже в год пандемии: в 2020 году поступления пожертвований выросли на 33,7 % по сравнению с 2019 г., допандемийным годом.

Целесообразно сделать возможность пожертвования в церковный ящик (тарелочно/кружечный сбор) в безналичной форме. Нужно будет просто сказать работнику лавки сумму, он наберет ее на терминале, и деньги поступят на счет храма. Нередко люди не носят с собой наличных денег, поэтому им просто нечего опустить в ящик для пожертвований.

Вышеуказанные пять инструментов совершенствования экономической политики православного прихода не являются исчерпывающими, а скорее приведены как пример современного состояния экономической жизни. Настоятелям и старостам приходов в условиях нарастающей динамики общественно-экономических процессов в государстве необходимо постоянно отслеживать изменения условий хозяйствования. Внедрять современные финансово-цифровые инструменты в тех случаях, когда их использование не противоречит христианскому мировоззрению. Практика переноса принципов «традиционализма» православного образа жизни (использование только наличных денег, игнорирование банковских расчетов, Интернета и пр.) на финансово-экономическую жизнь прихода, на наш взгляд, не совсем уместна. Развитие и внедрение современных технологий лишь инструмент, сам по себе не имеющей никакой духовной или нравственной природы.

Библиография

1. Информация о зарегистрированных некоммерческих организациях. Религиозные организации [Электронный ресурс] // Информационный портал Министерства юстиции РФ.
2. Федеральный закон от 12.01.1996 № 7-ФЗ (ред. от 02.12.2019) «О некоммерческих организациях» [Электронный ресурс] // Консультант-плюс.
3. «Налоговый кодекс Российской Федерации (часть вторая)» от 05.08.2000 № 117-ФЗ (ред. от 02.07.2021) [Электронный ресурс] // Консультант-плюс.
4. «Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании» (принят 4 февраля 2004 г. на заседании VIII Всемирного Русского Народного Собора) [Электронный ресурс] // Архив официального сайта Московской патриархии.
5. Смолич И. К. Русское монашество. Возникновение. Развитие. Сущность. 988–1917 гг. — М.: Ковчег, 2003. — 736 с.
6. Некос В. В., Рычкова С. Г., Янушкявичус Р. А. История православия земли Ужурской. Красноярск, 2009. — 132 с.
7. Декрет Совета народных комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» [Электронный ресурс] // Сайт Конституции Российской Федерации.
8. Постановление от 25 октября 1990 г. № 268–1 «О порядке введения в действие закона РСФСР “О свободе вероисповеданий”» [Электронный ресурс] // КонсультантПлюс.

**Т. В. Молчанова, Т. А. Костюкова,
протоиерей Алексей Шульгин**

ПРАВОСЛАВНАЯ ОБЩИНА КАК СОБОРНЫЙ СУБЪЕКТ, ПРЕОБРАЖАЮЩИЙ ЛИЧНОСТЬ

Аннотация: в статье речь идет о православной общине. Приход — потенциальная точка роста общины; понятия «приход» и «община» не противоречат друг другу, но и не совпадают. Между феноменами общины и прихода существует концептуальное диалектическое взаимодействие.

Понятия «община» и «приход» недостаточно артикулированы, происходит их смешение или противопоставление, что не соответствует практической реальности. Несмотря на эту сложность, выпускнику семинарии необходимо уметь содействовать образованию общины как живого организма. Данная статья способствует восполнению дефицита компетенций священнослужителей, направленных на содействие организации общинной жизни на приходе.

Ключевые слова: община, приход, соборный субъект, системный, метаурусный, тетрарный подходы.

Своеобразие современной социокультурной проблематики Церкви, на наш взгляд, состоит в некоем параллелизме исторических критических вызовов. В этом ключе важно подметить сходство с ситуацией на рубеже XIX–XX вв., когда жизнь Церкви остро требовала внутреннего самоопределения с современным положением, когда церковное сообщество, с одной стороны, находится в условиях мировоззренческой свободы, а с другой — в условиях отсутствия государственных преференций.

В этих обстоятельствах возникают проблемы одного и того же порядка, а именно: проблемы идентификации в современном меняющемся мире, где сама возможность самоопределения обусловлена необходимостью адекватного Церкви и современной ментальности обретения языка межкультурного и междисциплинарного диалога.

Актуальность исследования продиктована видением значительного творческого потенциала Марфо-Мариинского концептуального подхода [1] к общинной жизни для организации созидательной деятельности на приходе.

Основным движущим противоречием и своеобразным невром данной работы является размытость самого понятия «община», вплоть до неразличения дефиниций «приход» и «община» в их сущностной и созидательно-организационной специфике, что нередко приводит к шаблонизации и формализации пастырской деятельности на приходе. Это противоречие зачастую усугубляется тем, что общину и общинную жизнь не рассматривают как сложноорганизованное и многомерное явление, не поддающееся анализу в привычных логических и описательных формах дискурса и в то же время раскрывающее свои потенции в процессе системного междисциплинарного аналитического подхода.

Именно поэтому мы считаем адекватным инструментом раскрытия этой проблематики мягкий системный подход, основанный на междисциплинарном синтезе различных ракурсов описания общины. В качестве таковых для нас выступают следующие форматы видения общинной жизни: богословский, антропологический, тезаурусный, тетрарный и др. подходы в их органически и динамически соорганизованной в соответствии с задачами исследования целостности.

В данной статье мы рассмотрим совпадение и расхождение понятий «община» и «приход», опыт понимания и описания православной общины как соборного субъекта

литургического служения, а православную общинную жизнь как социокультурную среду, составляющую основу Церкви и призванную к диаколическому служению, помощи страждущим, преображению личности.

Цель данной работы состоит в определении созидательной роли приходов в современной жизни церковного сообщества, повышении их миссионерского потенциала, ориентированного на «оживление приходской жизни» [2]. В этих условиях важным становится уточнение дефиниций «приход» и «община».

В начале нашего дискурса считаем необходимым определиться с концептуальной топографией, которой мы будем придерживаться. Ориентирующими положениями здесь будут следующие:

1. «Современный мир стал не просто сложным, а "сверхсложным", когда проблематизируются даже границы мира» [3]. «Новые гуманитарные науки разбивают былые четко очерченные границы естественных и культурно-исторических наук» [4].
2. До неузнаваемости изменилась «социальная местность» [5].
3. Но в то же время мы знаем, что «весь мир — иерархия, т.е. некая умная красота, где Бог есть суть» (прп. Максим Исповедник).
4. Важно отметить, что методологическая особенность гуманитарного знания заключается в поиске целостности [4].

Методологическая целостность исследования предложенной проблематики обеспечивается тем, что наряду с богословским дискурсом применяется и гуманитарный подход в качестве «мягкой методологии» исследования феномена общинной жизни.

«Мягкой методологии свойственна гибкая предварительная концептуальная проработка проблемы. Инструменты исследования модифицируются и развиваются в ходе исследования» [6]. «Мягкий системный подход рассматривает организацию как сложную систему, обладающую свойством целостности и состоящую из множества элементов, каждый из которых, в свою очередь, также является отдельной сложной системой. Если меняется количество элементов системы, то соответственно меняется количество и качество ее связей. Мягкий системный подход задает структуру для решения проблемных ситуаций, где присутствует значительный социальный и человеческий компонент. Данный подход предполагает, что процесс так же важен, как и результат, и заставляет искать решение, которое не будет сугубо техническим. Еще одной отличительной особенностью мягкого системного мышления является поддержка различных точек зрения. Мягкий системный подход начинается, когда вы смотрите на проблему глазами другого» [7]. Таким образом, междисциплинарный дискурс является фактором системного взгляда на обозначенный круг проблем и необходимым проявлением мягкой методологии.

В нашем исследовании мы опираемся не на отвлеченные примеры, а на 26-летний опыт жизни конкретной Марфо-Мариинской общины братьев и сестер милосердия православного сестричества святых преподобномучениц великой княгини Елисаветы и инокини Варвары г. Новокузнецка. Эта община представляет собой комплекс четырех иерархически выстроенных структур — храма, сестричества, душепопечительского центра «Омофор» и учебно-методического ресурсного центра по работе с родственниками зависимых людей. Данный комплекс имеет сложноорганизованную — синергическую структуру, основанную на принципах

соборности, диалогичности и кооперации усилий, где сама община является не только литургической, но и терапевтической, абилитационной и рекреационной средой [9].

В начале нашего исследования обратим аналитический взор на такой фундаментальный феномен церковной жизни, как община с точки зрения **богословски традиционного подхода**.

Что такое община? Община — это христиане, объединенные общим богослужением и социальным служением [10]. Прежде всего отметим, что в человеческую природу Богом изначально заложено стремление к общинному существованию (Быт. 2, 18), и началом общинной жизни является семья, что подтверждается и основами учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека [11].

Первая христианская община описана в начальных главах книги Деяний апостольских. Православная община — многогранное историческое явление. Это была апостольская община в Иерусалиме, возглавляемая святым апостолом Петром, где люди связаны опытом молитвы и общением в таинствах, названная Церковью [12]. «Она является основным и единственным образом Церкви на все времена, осуществляемом в каждой местной церкви ("Новом Иерусалиме")» [13].

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл в своем докладе о создании церковной общины обратил внимание слушателей на то, что: «Господь возжелал, чтобы мы достигали спасения не в одиночку, но сообщая, в общине Его последователей. Сам факт создания Церкви является Божественным указанием на то, что вне этого общения нет спасения». Патриарх подчеркнул, что «Церковь — это, прежде всего, живая община, собрание исповедников Христа. Это литургическая жизнь и взаимопомощь, социальное служение и миссионерство» [14]. В другом своем выступлении

Патриарх охарактеризовал христианскую общину как систему солидарности, взаимодействия и общения, которая формируется в Церкви через молитву [15].

Библейский словарь Нюстрема дает определение общины как церкви. Церковь — ecclesia, по-гречески «собрание избранных». Слово еkkлeзия употребляется в Новом Завете и обозначает собрание христиан, всех верующих в Господа Иисуса Христа, без различия их местопребывания, как одно Тело, Глава которого Христос; как одно здание, основание которого Он Сам, «Церковь Бога живого» (1 Тим. 3.15), «Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе кровью Своею» (Деян. 20.28). О Ней Христос говорит: «Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16.18). В этом значении приводится слово Церковь в послании к ефесянам: Бог «поставил Его (Христа) выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его» (Еф. 1.22, 23); «Христос глава Церкви» (Еф. 5.23); Он «возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (Еф. 5.25, срав. Кол 1.18, 24). В этом значении также сказано, что Бог поставил в Церкви одних апостолами, других пророками и т. д. (1 Кор. 12.28) [16].

Если мы обратимся к философскому определению общины, то и здесь обнаружим, что понятия община и семья очень близки по смыслу: «Община — первичная форма социальной организации, возникшая на основе природных, кровнородственных связей» [17].

Священник начала XX в. Николай Опоцкий (епископ Макарий) рассматривает динамический аспект общины. Он выделяет несколько типов приходской организации. Среди них первый — клерикальный, ограничивающийся богослужebным действием и приходским храмом. Второй — буржуазный, где основой всего является церковно-приходское хозяйство. Третий — огласительный (просветительский),

выражающийся в достижении единодушия и единомыслия в понимании христианской истины и жизни по вере. И, наконец, четвертый — общинно-трудовой или христиански-просветительское трудовое братство, собранное вокруг людей, подвижников сознательной веры [2]. Сердце этой организации — «дело благоустроения христиански-трудового братства с целями и характером Соборной и Апостольской Церкви» [2].

Другими словами, цель общины — чтобы каждый ее член становился духовной и нравственной личностью. «Священник, сумевший объединить около себя ради познания долга кружок религиозных людей, уже не может чувствовать себя одиноким в приходском деле. Он видит себя окруженным духовными детьми, с которыми он связан единством понимания веры Христовой и дела Его на земле. С ними он может приступить к разного рода благотворительным приходским делам, поручая им то или другое дело» [2].

Задача отдельных членов такой общины — приобретать привычки христианской устойчивой мысли и братской самоотверженной преданности до смерти и нежной до ласки любви живущих «заодно» братьев и сестер. Они должны объединиться в одно стадо словесных овец Христа для того, чтобы ...сохранить и развить до совершенства свои родовые качества общности жизни по вечным заветам: «Друг друга любите» (Ин. 13: 34). «Не забывайте благотворения и общительности, ибо таковые жертвы благоугодны Богу» [2].

Анализ литературы [2, 9, 11, 12 и др.] показывает, что понятия «община» и «приход» часто рассматриваются как синонимичные и на практике подразумевается, что община и приход — это одно и то же. Осуществляя междисциплинарный анализ этих понятий, приходится проходить между некими концептуальными «сциллой и харибдой»: с одной

стороны, эти концепты нельзя слить воедино, а с другой — требуется разделить их без противопоставления, вплоть до взаимного отрицания.

Существует *диалектическая взаимосвязь понятий: община и приход*. В наше время слово «община» часто заменяется на слово «приход», и смыслы этих слов смешиваются. Зачастую они употребляются как синонимы и обозначают евхаристическое собрание членов Церкви, объединенных вокруг храма. Следуя утверждению Лосского В. Н. о том, что «всякое логическое различие предполагает не только разницу между определяемыми понятиями, но также и известное согласие между ними» [18], отметим, что и церковной общине, и приходу присущи духовность как вертикаль — устремленность к Богу. Однако есть и определенные отличия. Так, например, только община может существовать независимо от того, где живут ее члены (например, Кресто-Воздвиженская община существовала и тогда, когда церкви были закрыты или порушены), а приход привязан к одной церкви — это, как правило, объединение близко живущих людей.

Слово «приход» является еще и юридическим понятием, обозначающим первичную структурную единицу в гражданском Уставе Русской Православной Церкви [19].

Мы не ставим своей задачей *детально* описать, чем отличается в современном мире приход от общины, но обозначим некоторые существенные моменты различия. При этом мы осознаем, что это непростая задача, поскольку уже в 1917 г. на Поместном Соборе было принято определение общины-прихода: «Православный приход как часть епархии в составе клира и мирян есть церковная, с правом юридического лица община при храме, находящаяся в канонической зависимости и общении с местным епископом и всей Поместной Православной Церковью» [20].

В современных документах Церкви встречаются сложные для обыденного понимания определения. Устав Русской Православной Церкви гласит: «Приходом является община православных христиан, состоящая из клира и мирян, объединенных при храме» [19]. Также о приходских общинах говорится в Определении Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви: «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви» в п. 6 [21]. И священноначалие зачастую в своих высказываниях говорит о том, что приход — это община [22].

Следует отметить, что существование общины в годы гонений было невозможно, тем более что гонения были направлены на ее искоренение как таковой, поскольку государство создавало общество, антиномичное церковной общине. Государство «ставило своей целью не просто уничтожить Церковь, но и создать новое общество, в котором принципы христианских взаимоотношений напрочь отсутствовали бы» [23]. «Власть ...особо тщательно отслеживала общины как источник формирования единомыслия» [24].

Тоталитарное государство проводило «селекцию», уничтожая общину и оставляя приход как некое атомарное создание «пришел — побыл — ушел», т. к. на приходе люди более разделены и ими легче манипулировать. Поэтому община как живое консолидированное, имеющее свою субъектность образование подлежала уничтожению.

В то же время мы видим, что современная богословская мысль все более и более определенно показывает *различие в понимании общины и прихода*. Например, протоиерей Алексей Уминский дает следующее определение: «Приход — человек пришел за чем-то божественным, а Сам носитель божественного стоит на втором месте. Община — когда есть Христос, а мы вокруг Него. И Богослужение — центр жизни

христианина. Если человеку важно понимание того, Кто есть Бог, осуществление смыслов своей жизни, «тогда через это осмысление отношения человека к Богу будет меняться и его отношение к окружающим и к обществу [25]. Протоиерей Александр Степанов, настоятель храма святой Анастасии Узорешительницы и главный редактор радио «Град Петров» указывает: «Христианство изначально не предусматривает атомизацию. Община переживается как жизнь семьи, полнота жизни христианина не может осуществляться в индивидуальном переживании своей веры» [26]. Именно любовь к Богу рождает общину, о которой А. В. Постернак пишет: «Само слово "община" включает в себя идею того, что в таком учреждении все члены объединены чем-то равно дорогим для всех, и это нечто, плотно связующее людей и заставляющее их своей родной семье предпочесть семью духовную» [27].

В качестве примера различения понятий приход и община приведем высказывание протоиерея Евгения Попиченко, настоятеля Успенского храма на ВИЗе в Екатеринбурге: «Приход — это место, куда люди приходят удовлетворить свои религиозные потребности. Но в общине, которая была у Христа, были другие взаимоотношения. Вот у Него была община: 12 ближайших учеников. Они вместе трудились, вместе ели, у них были общие праздники, общие горести. Наверное, как-то приходили люди в приход ко Христу. Пришел человек: "У меня вот зрения нет", "У меня вот слуха нет", "У меня вот рука иссохла. Помогите!" Если они оставались в общине и дальше вместе совершали общее дело — тогда человек становился частью общины. О нем узнавали: "Вот это вот Закхей". Все помнят, кто такой Закхей, кем он был, кем он стал. Он стал частью этой общины. Потом он стал учеником Христовым, потом стал святым человеком.

А были люди, которые пришли, потребили и ушли. И Христос, мне кажется, хотел бы, чтобы все-таки между христианами были не формальные отношения, а чтобы люди друг о друге заботились; чтобы сильные немощи немощных носили» [22].

Феномен церковной общины во многом обусловлен тем, что православные христиане призваны стремиться к такому пониманию единства смысла, жизни и слова, когда сам образ жизни во Христе позволяет осознавать себя не только в качестве отдельно стоящих в храме прихожан, но и как общину единомышленников. Не толпой разрозненных людей, а церковным организмом. Поэтому в своем предельно-онтологическом и богословском выражении община — это соборный организм, субъект богочеловеческого бытия Церкви.

Высшая цель приходской общины — дать людям доброй воли возможность без нарочитой помехи со стороны мира сего преобразаться из сынов тьмы в сынов света, из рабов греха в чад Божиих, «да будет совершен Божий человек ко всякому доброму делу пригоден» (2 Тим. 3: 17) [2].

Это совершенство достигается в Литургическом событии и по завершении его — в том диаконическом служении, которое зачастую именуется как Литургия после Литургии. Митрополит Антоний Сурожский писал: «Литургия совершается ради тела Христова, живого организма... Поэтому первое ее действие — соби́рание народа, не толпы, а общины, которая стоит перед лицом Божиим, и только тогда может стоять достойно перед Божиим лицом, когда эта община есть организм любви...» [28]. А слова святителя Иоанна Златоуста выводят жизнь общины в социум: «Не бывайте ни в чем должны друг другу, кроме как в одном — в любви, потому что любви не отплатишь; на любовь можно только отозваться благодарностью и ответной любовью» [цит. по 2, с. 54].

Можно утверждать, что, будучи по сущностному устройству духовным сообществом, община в то же время является социальным и педагогическим организмом, поскольку «любая духовная практика есть процесс последовательного самопреобразования человека во всех уровнях его существа и процесс, имеющий характер последовательного продвижения к иному образу бытия (к «онтологическому трансцендированию») [29].

Попытаемся рассмотреть *призвание общины в психолого-педагогическом аспекте*. Свою основную задачу Церковь видит в духовном преображении внутреннего и внешнего мира человека. Однако взгляд на жизнь и историю под знаком идеи преображения мира и человека влечет вопрос о средствах осуществления этого идеала, о необходимости религиозной переориентации не только каждой личности, но и сообществ людей в целом. Поэтому одновременно с сугубо духовным устройством церковной жизни необходимо констатировать, что община как реальная сеть психологических связей есть часть культурного и педагогического пространства, которое может быть охарактеризовано как духовное поле совместной деятельности, включающее и внешнюю социально-психологическую атмосферу коллектива (среду), и внутренний духовный мир каждого.

Это придает особый симфонический и синергический характер церковной общинной среде, зачастую позволяющей сопрягать в органическом единстве полярные потенции и смыслы. В современной общине возможно осуществление творческого соединения православного духовного наследия и богатейшего потенциала светской культуры, богослужебного молитвенного воспитания и милосердного социального служения как воспитания деятельностного.

Это открывает простор для созидательной работы общины, когда на практике могут быть реализованы разные модели общинной жизни.

В социокультурном и психолого-педагогическом аспекте община выступает как живая и многомерная абилитационная, т.е. профилактическая и воспитательная среда, богатая возможностями междисциплинарного дискурса и творческого синтеза. Мы понимаем абилитацию (лат. *abilitatio*; от лат. *habilis* — удобный, приспособительный) как комплекс мер, обеспечивающих рост качества жизни [30].

И здесь большая роль отводится и пастырю, и самой общине. По мнению ректора ПСТГУ протоиерея Владимира Воробьева, «община — это и есть Церковь. Без общины, без пастырской работы, без пастырского служения Церкви не будет. Единственное, что человек ищет, куда он пойдет — он идет ко Христу, к благодати, к любви» [22].

Это созвучно слову патриарха: «Научение есть средство, а не цель. А потому главное — не в научении Евангелию, а в том, чтобы человек всем сердцем и умом принял Христа. Очевидная вроде бы вещь. Но как часто, к сожалению, внимание ...сосредотачивается на процессе, а не на цели. Да, от правильного осуществления процесса многое зависит, но процесс будет бесплодным, коль скоро будет упущена из вида цель» [31].

Отметим, что вхождение в общину — это многоплановый, мультидисциплинарный процесс абилитации, и в то же время органичный процесс, свойственный общине как живому организму. Именно понятие целостности является характерной чертой общины как жизнестойкого общества, как живой открытой системы, способной к саморазвитию [8, с. 234]. Как и сама жизнь, это фундаментальное понятие целостности не поддается полной формализации, жесткая

научная парадигма его не приемлет. Однако в «мягкой методологии» оно доступно исследованию, поскольку в человеческом обществе любая целостность подобна самому человеку, способному мыслить одновременно и понятиями, и образами, и символами — в семантической формуле системной триады радио-эмоцио-интуицио... [32].

Жесткие логические дефиниции не всегда позволяют понять разницу между приходом и общиной. В то же время «мягкая», например, описательно-феноменологическая методология позволяет концептуально схватывать эти различия. Как пример, возможность описания общины посредством метафоры целостного организма как «живой клетки» Тела Христова — Церкви.

Таким образом, подводя предварительный итог вышесказанному, суммируем: *с богословских позиций община — явление соборное и целостное.*

Следующий шаг нашей аналитики — попытка рассмотрения феномена общины с точки зрения системного видения.

Системный подход позволяет увидеть то, что никогда не увидишь другим образом.

Данный подход — направление методологии научного познания, в основе которого лежит рассмотрение объекта как системы в виде модели путем вычленения из физической реальности, с той или иной степенью приближения, по выбору исследователя: относительная самодостаточность описания целостного комплекса взаимосвязанных элементов; совокупности взаимодействующих объектов; совокупности сущностей и отношений.

«Суть самоорганизации заключается в том, что в основе лежит принцип самоотбора... в виде "закона ограничения взаимодействий": взаимодействие возможно там, где изначально существует соответствие между тем, что надо системе, и тем, что

отвечает этой надобности из того, что находится за ее пределами. Соответствие является причиной взаимодействия и проявляет себя актом состоявшегося взаимодействия. В онтологическом плане взаимодействие есть взаимопереход взаимодействующих сторон, т.е. оно обладает порождающим эффектом. С каждым взаимодействием система становится сложнее, вбирая в себя результаты предыдущих взаимодействий. Усложнение приводит к тому, что все новые (и более сложные) содержания среды становятся основаниями для возникновения новых параметров порядка. Это и есть сущность становления» [35].

Все эти черты системных процессов могут быть эмпирически обнаружены в процессе наблюдения за жизнью общины. Даже при фрагментарном, эскизном анализе по принципу аналогии обращает на себя внимание факт очевидного сходства процессов системной детерминации и общинной эмпирической событийности. Отсюда следует промежуточный вывод: *община — системное явление, живая открытая аутопойетическая система.*

Вышеперечисленные черты живых открытых систем, будучи рассмотрены в качестве присущих общине имманентных качеств, позволяют делать соответствующие системные выводы. И в том числе рассматривать общину с точки зрения тезаурусного подхода, что мы и сделаем следующим шагом дискурса.

Тезаурусный подход — методология гуманитарных и социальных исследований, характерная для субъектной культурологии. В основу тезаурусного подхода положено определение тезауруса как полного систематизированного свода освоенных социальным субъектом знаний, существенных для него, а сверх этого также знаний, которые непосредственно не связаны с ориентационной функцией, но расширяют понимание субъектом себя и мира, дают импульсы для радостной и интересной жизни.

В основе тезаурусного подхода — концепт, как выражаемое в знаке сращение смысла, чувственного восприятия и внутреннего образа. Для проведения подобного поиска нам необходимо выделить инструмент анализа как отдельного человека, так и общества в целом. В этом направлении представляет интерес эвристичный подход к проблеме передачи опыта от поколения к поколению, разработанный Вал. А. Луковым и Вл. В. Луковым [36]. Их теоретико-методологическая концепция, ставшая основой подхода, называемого ими тезаурусным, продуктивна для осмысления как общества, так и человека в обществе.

Вал. Луков и Вл. Луков сделали попытку показать, что тезаурусный подход дает новые средства для описания и понимания процессов социализации, в том числе в динамично меняющихся социальных системах, когда надежная система передачи социальных практик от поколения к поколению путем социализации время от времени дает крупные сбои.

В своем построении тезаурусный подход опирается на такие научные понятия, как *культурный образец*. Исследование феномена культурного образца провел австрийский социолог и философ А. Шюц. Данное понятие охватывает специфические ценности, системы ориентации и контроля (народные обычаи, нравы, законы, привычки, традиции, этикет, манеры поведения), которые конституируют социальную группу. Каждый член данной группы принимает как само собой разумеющееся уже готовую, не подлежащую сомнению стандартизованную схему культурного образца как руководство для всех ситуаций, возникающих в социальном мире. Благодаря владению культурными образцами, человек избавляется от необходимости рутинных исследований каждой отдельно взятой ситуации, поскольку дает готовые инструкции и само-собой-понятные правила [36].

Тезаурусный подход имеет иерархическое строение, где ступени связаны с определенным кругом наиболее фундаментальных проблем, которые решает субъект в течение жизни. Высшие ступени «пирамиды тезауруса» относятся к религиозной духовности, обладают мощным воспитывающим воздействием, развивающим духовные устремления человека (проблемы коммуникации на уровне чувств (любовь, дружба, ненависть, зависть и т. д.); проблемы коммуникации на уровне диалога, высказывания, письма и т. д.; проблемы теоретического осмысления действительности; проблемы веры, интуиции, идеала). Нам важно то, что с точки зрения тезаурусного подхода *община понимается как соборный системный субъект.*

Перейдем к рассмотрению общины с позиций **антропологического подхода**. Нам близка точка зрения Андреева В. И., который отмечает: «антропологический подход ... это такой философско-методологический принцип, в соответствии с которым исследование осуществляется с учетом достижений комплекса наук о человеке с целью получения целостного и системного знания в условиях развития и саморазвития образовательно-воспитательной системы». Антропологический подход выступает как педагогический принцип, имеющий всеобщее значение [37], выражая мировоззренческую позицию исследования, которая реализуется в системе методологических и практических принципов исследования. Соответственно, в практике могут быть выделены следующие принципы антропологического подхода: субъектности, диалогичности, природо- и культуросообразности. Антропологический подход особо актуален в свете гуманитарной парадигмы, так как гуманитарное познание ориентировано на индивидуальность, обращено к духовному миру человека, к его личностным ценностям и смыслам жизни.

Отсюда вывод: *община с точки зрения антропологического подхода выступает в качестве развивающей образовательной среды, ориентированной на смыслопорождающую активность включенного в педагогический процесс субъекта.*

Тернарный подход. Тернарный происходит от франц. «ternaire» — «состоящий из трех элементов» из лат. ternārius «тройной» [38].

«Опознавательным признаком тернарного мышления стало сближение "противоположностей" до уровня "и то и другое", предполагающее нечто третье, которое фиксируется понятиями "единство", "со-бытие", "соприсутствие", с которым бинарная логика никогда не сталкивалась... Главный положительный итог тернарной логики: она постепенно утверждала мысль, что сознание есть то, что определяется организацией пространства, в котором соприсутствуют Я и не-Я, материя и дух, субъективное и объективное, внешнее и внутреннее и т. д.» [3].

Отсюда можно говорить о феномене общины как о «живой самонаблюдающей системе», или, иными словами, как о некоей целостности [8]. Это перекликается с высказыванием В. Е. Клочко: «Исследовать живую систему возможно только на таком уровне, когда слово "система" можно адекватно заменить словом "целостность"» [33]. Именно в подобной системе, по утверждению В. Е. Клочко, открывается уникальность ментального пространства человека.

Таким образом, у нас появляется своего рода метаязык описания такого сложноорганизованного ценностно ориентированного и смыслопорождающего системного образования, как община. С этой точки зрения возможно суммировать выводы.

- С богословской точки зрения, община — соборное явление.

- С точки зрения системного подхода, община — системное явление, живая открытая аутопойетическая система.
- С точки зрения тезаурусного подхода, община понимается как системный соборный субъект.
- С точки зрения антропологического подхода, община обладает развивающей смыслопорождающей образовательной средой.
- С позиций тернарного подхода, община — сложноорганизованный и ценностно ориентированный феномен культуры.

Заключение

В результате проведенного междисциплинарного дискурса и как некий итог системной мягкой методологии мы получаем своеобразную концептную модель, которая описывает общину в качестве:

1. соборного субъекта, развивающего личность в процессе смыслопорождающего становления;
2. сложноорганизованного теoантропного организма, включающего в себя личностный потенциал каждого входящего в соборное единство отдельного субъекта;
3. живой открытой системы, обладающей терапевтической, абилитационной и рекреативной образовательной средой.

Это позволяет делать не только теоретические, но и практико-ориентированные выводы, что помогает пастырю:

- а) уловить специфически неочевидные особенности, схватываемые только в свете системного и междисциплинарного подходов, не только общие стратегии и принципы построения общины;

б) творчески путем методологического переноса описывать, транслировать и созидать конкретные формы общинной жизни на местах.

Допускаем, что представленные материалы исследования подлежат творческому обсуждению и переосмыслению. Данная работа носит смыслопорождающий характер и обеспечивает инструментальный ракурс распознавания общинной жизни. Тем самым является практико-ориентированной «информацией к размышлению».

Библиография

1. Молчанова Т. В. Образовательное пространство Марфо-Мариинской общины в становлении ценностных ориентаций молодежи: магистерская дисс. / Молчанова Т. В., Костюкова Т. А. — Томск, 2016. [Электронный ресурс] URL: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:xdwMabupUosJ:vital.lib.tsu.ru/vital/access/services/Download/vital:3018/SOURCE01+&cd=1&hl=ru&ct=clnk&gl=ru> (дата обращения 14.08.21).
2. Опоцкий Николай, свящ. Идеальная община и путь к ее восстановлению: Два доклада о возможной организации приходской жизни. / Н. Опоцкий. — М.: МОО «Культурно-просветительский центр Преображение», 2011. — 80 с. С. 25, 29, 30, 32, 33.
3. Ключко В. Е. Уровни сложности психологического мышления и современная когнитивистика. Вестник Томского государственного университета. Философия, социология, политология. № 4 (20), вып. 1. 2012. [Электронный ресурс] URL: <http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/phil/20-1/image/20-1-037.pdf> (дата обращения 14.03.21).
4. Спирова Э. М. Специфика гуманитарного мышления С. 91 // Гуманитарное знание и вызовы времени / Отв. ред. и составитель тома С. Я. Левит. М.: СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. — 480 с. (Серия «Humanitas»). ГЗ-С. 92
5. Силантьева М. В. Современные «гуманитарные технологии» в контексте российской действительности. [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sovremennye-gumanitarnye-tehnologii-v-kontekste-rossiyskoy-deystvitelnosti> (дата обращения 14.03.21).

6. Дудина В. И. Дудина, В. И. Методология и методы социологического исследования — Дудина В. И. Дудина, В. И., Смирнова, Е. Э. и др. Методология и методы социологического исследования. Учебник. Издательство Санкт-Петербургского университета. 2014 г. 388 С. [Электронный ресурс] URL: https://studref.com/417902/sotsiologiya/metodologiya_issledovaniya_zhestkaya_myagkaya_metodologiya (дата обращения 14.03.21).

7. Салла В. А. Системные подходы к планированию и проведению стратегических изменений. Государственное управление. Электронный вестник. Выпуск № 39. Август 2013 г. [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sistemnye-podhody-k-planirovaniyu-i-provedeniyu-strategicheskikh-izmeneniy/viewer> (дата обращения 14.03.21).

8. Луман Н. Введение в системную теорию. / Под ред. Дирка Беккера. Пер. с нем. К. Тимофеева. — М.: Издательство «Логос». 2007. — 360 с. С. 83.

9. Шульгин А. Г. Духовно-ориентированная рекреативная профилактика аддикций в молодежной среде: магистерская диссертация по направлению подготовки: 39.04.03 — Организация работы с молодежью / Шульгин А. Г., Костюкова Т. А. — Томск, 2016. [Электронный ресурс] URL: <http://seminaria.info/sites/default/files/images/shulgin.pdf> (дата обращения: 4.03.21).

10. Воздвиженский Б. В.: Книга о Церкви. Путеводитель для верующих / Б. В. Воздвиженский. М.: Эксмо, 2015. — 224 с. [Электронный ресурс] URL: <https://www.labirint.ru/books/366068/> (дата обращения: 7.03.21).

11. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. [Электронный ресурс] URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html> (дата обращения 11.11.21).

12. Иларион, архиепископ Волоколамский. Христианство — религия сильных духом. [Электронный ресурс] URL: <https://mospat.ru/church-and-time/210> (дата обращения: 9.09.21).

13. Мейендорф Протоиерей Иоанн. Заметка о Церкви. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/zametka-o-tserkvi/ (дата обращения: 14.04.21).

14. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Доклад на ежегодном Епархиальном собрании города Москвы 23 декабря 2014 года. [Электронный ресурс] URL: https://tatmitropolia.ru/all_publications/publication/?ID=46181 (дата обращения: 1.11.21).

15. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Встреча с молодежью Нижегородской области 11.09.09. // Одиночество в Церкви и церковная община. [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravmir.ru/odinochestvo-v-cerkvi-i-cerkovnaya-obshhina/> (дата обращения: 10.01.21).

16. Библейский словарь Нюстрема. Община. [Электронный ресурс] URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/slovar-nustrema/1623> (дата обращения: 12.07.19).

17. Философская энциклопедия. [Электронный ресурс] URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/4618/%D0%9E%D0%91%D0%A9%D0%98%D0%9D%D0% (дата обращения: 29.0.21).

18. Лосский В. Н. По образу и подобию. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Loskij/po-obrazu-i-podobiyu/9 (дата обращения: 7.12.18).

19. Устав Русской Православной Церкви. XI. Приходы. [Электронный ресурс] URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419782.html> (дата обращения: 29.01.18).

20. Поместный Собор Русской Православной Церкви 1917–1918 гг. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1 (Кн.1) предсоборная работа 1917 года. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора. М.: изд-во Новоспасского монастыря, 2012. — 1376 с. С. 531.

21. Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви» п. 6. [Электронный ресурс] URL: <https://mospat.ru/archive/page/sobors/396-2/397.html> (дата обращения: 16.12.21).

22. Церковный приход и церковная община: условия создания — из 40-летнего опыта четырех московских пастырей. // Семинар 29 июля 2017. [Электронный ресурс] URL: <https://priest.today/seminars/29> (дата обращения: 17.07.21).

23. Митрофанов Георгий, прот. Новомученики и исповедники российские — духовные предстатели своих церковных собратьев или небесные лоббисты своих земных иждивенцев. [Электронный ресурс] URL: <http://www.mitras.ru/seminary/2012-04-03.htm> (дата обращения: 6.09.21).

24. Мурзина Н. П. Приходская община XXI века — монастырь в миру или клуб по интересам? [Электронный ресурс] URL: <https://www.miloserdie.ru/article/prihodskaya-obshhina-xxi-veka-monastyr-v-miru-ili-klub-po-interesam/> (дата обращения: 30.03.21).

25. Уминский Алексей, прот. Христианская община и гражданское общество. [Электронный ресурс] URL: <https://www.pravmir.ru/xristianskaya-obshhina-i-grazhdanskoe-obshhestvo-video/> (дата обращения: 29.01.21).

26. Степанов Александр, протоиерей. Приход и община. [Электронный ресурс] URL: <https://tv-soyuz.ru/peredachi/slovo-sankt-peterburg-22-03> (дата обращения: 5.01.21)

27. Постернак А. В. Положение общин сестер милосердия в начале XX века. Электрон. версия печат. публ. [Электронный ресурс] URL: <http://www.catgallery.ru/rondtb/history/nursing-communities-20th-century.html> (дата обращения: 1.11.21).

28. Митрополит Антоний Сурожский. О Церкви. [Электронный ресурс] URL: <http://www.mitras.ru/besedy/besedy10.htm> (дата обращения: 20.03.21).

29. Хоружий С. С. Принципы духовных практик. Ч. 1 [Электронный ресурс] URL: http://www.youtube.com/watch?v=a_olgXBCnuM (дата обращения: 17.07.21).

30. Словарь терминов по общей и социальной педагогике. [Электронный ресурс] URL: https://social_pedagogy.academic.ru/8 (дата обращения: 22.05.17).

31. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Доклад на ежегодном Епархиальном собрании города Москвы 23 декабря 2014 года. [Электронный ресурс] URL: https://tatmitropolia.ru/all_publications/publication/?ID=46181 (дата обращения: 1.11.21).

32. Баранцев Р. Г. Синергетика в современном естествознании. М.: Едиториал УРСС, 2003. 144 с. [Электронный ресурс] URL: <http://spkurdyumov.ru/what/sinergetika-v-sovremennom-estestvoznanii/> (дата обращения: 22.07.21).

33. Ключко В. Е. Самоорганизация в психологических системах: проблемы становления ментального пространства личности (введение в транспективный анализ). — Томск: Томский государственный университет, 2005. — 174 с. С. 163. [Электронный ресурс] URL: <http://vital.lib.tsu.ru/vital/access/manager/Repository/vtls:000243465> (дата обращения: 17.01.2017).

34. Системные исследования. [Электронный ресурс] URL: <https://helpiks.org/9-17025.html>

35. Ключко В. Е. Постнеклассическая транспектива психологической науки. [Электронный ресурс] // Ж. Вестник Томского государственного университета — 2007 — № 305 // Научная электронная библиотека КиберЛенинка — Электрон. версия печат. публ. — URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/postneklassicheskaya-transspektiva-psiologicheskoy-nauki> (дата обращения: 27.02.2021).

36. Луков Вал. А., Луков Вл. А. Тезаурусы: Субъектная организация гуманитарного знания. / Вал. А. Луков, Вл. А. Луков — М.: изд-во Нац. ин-та бизнеса, 2008. — 784 с.

37. Андреев В. И. Педагогика творческого саморазвития. — Кн. 1. — Казань: КГУ, 1996. — 567 с.

38. Словарь иностр. терминов [Электронный ресурс] URL: <https://galicismes.academic.ru/37684/%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BD%D1%8B%D0%B9> (дата обращения: 22.07.18).

39. Буданов В. Г. Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании. Изд. 3-е испр. — М.: Издательство ЛКИ, 2008. — 240 с. (Синергетика в гуманитарных науках) [Электронный ресурс] URL: <http://spkurdyumov.ru/uploads/2016/05/budanov-metodologiya-sinergetiki-v-postneklassicheskoy-nauke-i-v-obrazovanii.pdf> (дата обращения: 22.07.21).

40. Щирова И. А., Гончарова Е. А. Многомерность текста: понимание и интерпретация: Учебное пособие. — СПб.: ООО «Книжный Дом», 2007. — 472 с. [Электронный ресурс] URL: <https://samara.mgpu.ru/files/magistratura/vopr/shirova.pdf> (дата обращения: 27.07.2021).

А. И. Магай, А. В. Немцев

**ЦЕРКОВНАЯ РЕАБИЛИТАЦИЯ
ЗАВИСИМЫХ — ПРИМЕР
ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ НАРКОЛОГИИ
И РЕЛИГИИ НА ОСНОВЕ
ДИАЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА
Т. А. ФЛОРЕНСКОЙ**

Аннотация: в статье рассматривается взаимодействие медицинского и религиозного подходов к лечению и реабилитации зависимостей, которые являются одним из самых тяжелых психических расстройств. Выдвигается предположение о том, что религиозно-ориентированная реабилитация позволяет при оказании помощи верующим людям учесть особенности их духовной жизни, а для неверующих — познакомиться с твердым мировоззренческим основанием, благодаря чему построить уже свое личное мировоззрение. Диалогический подход Т. А. Флоренской является ключом к построению диалога между душевным и духовным уровнями.

Ключевые слова: религия и медицина, наркология, диалогический подход Т. А. Флоренской.

Анализ данных отечественной литературы по психосоциальной реабилитации, включающей конфессионально-ориентированный компонент, пациентов с расстройствами поведения в результате наркологических или коморбидных психических заболеваний с наркологической патологией и религиозным мировоззрением свидетельствует о различных подходах, используемых в данной работе. Стоит отметить, что в ряде случаев эти подходы недостаточно

методологически разработаны или основываются на предпосылках, которые лишь с ограничениями могут быть использованы у людей с религиозным мировоззрением.

Согласно данным Министерства здравоохранения РФ в 2018 году около 4 млн человек обратились в психоневрологические организации с психическими расстройствами, из них около 380 000 впервые в жизни был установлен диагноз психического расстройства. Свыше 90 000 человек были взяты под диспансерное наблюдение психоневрологическими и наркологическими организациями в связи с психическими и поведенческими расстройствами, связанными с употреблением психоактивных веществ [1]. Значительное число расстройств поведения было связано с манифестацией или эксацербацией эндогенных психических заболеваний. По данным различных исследований, от 10 до 70 % эндогенных больных страдают коморбидной наркологической патологией [2].

Статистические исследования свидетельствуют, что в 2019 году в России около 63 % населения причисляли себя к людям с православным мировоззрением, 5 % опрошенных назвали себя мусульманами, по 1 % — католиками и протестантами. Лишь 15 % россиян считают, что не имеют религиозного мировоззрения [3].

Существующая и хорошо отработанная система комплексной помощи больным с наркологической и сопутствующей коморбидной патологией предполагает различные этапы помощи, осуществляемой как на базе государственных лечебных учреждений, так и в структуре общественных организаций [4, 5].

Опыт практической работы свидетельствует о том, что значительным ресурсом обладают также конфессиональные учреждения, среди которых выдающееся место занимают

православные церковные приходы и реабилитационные структуры, создаваемые при поддержке Русской Православной Церкви [6, 7].

Использование реабилитационных мероприятий в реабилитационных программах, базирующихся на получившем широкое распространение в отечественной научной школе биопсихосоциальном подходе, помогает пациенту почувствовать автономность своего функционирования и испытывать ответственность за свое состояние. Поддержка со стороны семьи, врачей и мультидисциплинарной команды специалистов в случае возникновения трудностей или обострений заболевания помогает пациентам сформировать собственный стиль поведения, который может быть максимально приближен к полноценному здоровому образу жизни. Значительное место в этом процессе занимают стратегии управления комплаенсом, которые включают в себя повышение безопасности и улучшение переносимости лекарств, психообразование пациентов и их близких, соблюдение самим врачом клинических рекомендаций [8].

Современные исследования в области религиозной психиатрии и психологии свидетельствуют о необходимости включения в биопсихосоциальную парадигму конфессионально-ориентированного компонента [9–11], что особенно важно в случае пациентов с религиозным мировоззрением.

Пациенты с расстройствами поведения в результате наркологических расстройств и коморбидной психической патологии с религиозным мировоззрением обладают большей мотивацией на духовную поддержку, религиозные убеждения позволяют обрести смысл в жизни, душевный комфорт, чувство собственного достоинства, уверенности в себе, одобрения, сострадания, надежды и любви [12]. Участие

в религиозной жизни оказывает положительное действие на здоровье, продлевает жизнь, снижает частоту случаев депрессии и облегчает выход из нее, влияет на сокращение числа случаев самоубийств, а также имеет другие положительные результаты [13, 14]. В случае эндогенных больных с коморбидной патологией, отягощенной алкоголизмом и наркоманией, исследователями отмечается «протекторная» функция религиозного фактора — отмечена обратная корреляция насыщенности религиозной жизни и интенсивности злоупотребления психоактивными веществами [15, pp. 189–197]. Как правило, общепринятые в религиозной общине модели поведения и особым образом настраиваемая социальная поддержка в рамках конфессионально-ориентированных социальных сетей направлены на формирование сообщества, в котором не поддерживается злоупотребление психоактивных веществ. В ряде случаев принадлежность к религиозной общине способствует формированию нравственных ценностей, которые антагонистичны злоупотреблению психоактивных веществ. Ценностная конфессионально-ориентированная переориентация приводит к ослаблению поддельных привязанностей и позволяет погрузиться в отношения любви к Богу. В таком случае большинство зависимых может воздерживаться от употребления психоактивных веществ самостоятельно, вопреки существующему убеждению в необходимости внешних воздействий [16].

Необходимо отметить значение конфессионального компонента в ценностно-смысловой ориентации личности. Влияние духовных смыслов на совладание с психической болезнью отмечено в трудах отечественных исследователей [17, 18]. В психологическом аспекте и экзистенциальной системе координат выбор мировоззренческой позиции определяет направление изменения личностного уклада человека,

столкнувшегося с жизненными проблемами. Способность к изменению как психотерапевтическая основа реабилитационного процесса у наркологических больных отмечается признанными специалистами в России и за рубежом [19]. В традиции православного мировоззрения исцеление как значимая цель терапевтического процесса не ограничивается лишь только изменением личности человека, а требует преобразования его «системы координат», трансформации ценностей личностного ядра. Значительную помощь в этом может оказать духовно-ориентированный диалог, который был детально разработан выдающимся исследователем и академическим ученым Т. А. Флоренской. Духовно-ориентированный диалог представляет собой не только теоретическую модель, используемую в психологических диспутах, но прежде всего носит практически-ориентированный характер. На сегодняшний день диалогический подход применяется в кризисном консультировании [20], в работе амбулаторной семейной программы для людей с проблемами зависимого поведения [21].

По мнению Т. А. Флоренской, «суть диалогического консультирования в том, что человек — не объект исследования, постановки диагноза и воздействия, а субъект живого общения, "сверхзадачей" которого является духовное пробуждение личности» [22]. Ряд ученых считает, что ход истории определил место психологических методик в помощи людям с психическими проблемами в замещении религиозной исповедной практики. Сложившаяся в начале XX века психоаналитическая психологическая школа пошла по пути понимания человека как животного существа, движимого инстинктами, а основной механизм помощи, позволяющий облегчить его существование, — это принять свою падшую природу как норму. С этой целью психоанализ предлагал использовать защитные механизмы, которые дают возможность человеку защититься от родительских

травм. При этом в нем отрицается духовное начало, а осознание моральных и нравственных принципов жизни обесценивается. Результатом такого психотерапевтического подхода может стать формирование на смену развившихся дезадаптивных форм совладания иных форм страстного поведения или в ряде случаев социально-желательных форм зависимого поведения.

Гуманистическая традиция привнесла понимание личности как творческой и бесконечно развивающейся. Самоактуализация стала ведущим понятием гуманизма в психологии, а пирамида потребностей А. Маслоу на многие десятилетия определила путь развития «гармоничной» личности в возрастании от дефицитарности к удовлетворению метапотребностей. Безоценочность и запрет на толкование болезненных переживаний имело своей задачей способствовать развитию личности в духе свободы и равноправия. Другим полюсом нового подхода стала невозможность нравственной оценки поступков человека со стороны представителей гуманистического мировоззрения, а значит, формирование личностных смыслов происходило вне ценностного поля религиозного сознания. Самоактуализация могла приводить и к появлению изощренных форм расстройств поведения, которые представляли уголовную опасность. Таким образом, наиболее популярные психологические направления, имеющие значительное количество последователей в настоящее время, предлагали различные пути решения, которые не предполагали религиозного осмысления и ценностной личностной ориентации. Место Творца в этих построениях в лучшем случае оставалось вакантным, а чаще всего было занято антиподом Божества.

Несомненной заслугой Т. А. Флоренской является своего рода «воцерковление» психологии [23]. Начав свой профессиональный путь с изучения основ психоанализа, проведя критический анализ гуманистической школы, Тамара

Александровна смогла сформулировать основные положения духовно-ориентированного подхода, в котором Бог занимает положенное ему по праву место. Использование профессиональных инструментов, получивших «практическое психологическое звучание», которые описаны в трудах отечественных ученых А. А. Ухтомского и М. М. Бахтина (внезаходимость, доминанта), сопряжено с глубоким нравственным переживанием душевной жизни человека. «Цель терапии (душепопечения) — помочь человеку услышать голос духовного Я, подкрепить этот голос, встав в диалоге на его сторону, и помочь человеку поставить его наличное Я на подобающее место».

На основании методологии духовно-ориентированного диалога Т. А. Флоренской исследователями ФГБНУ НЦПЗ разработана комплексная амбулаторная программа, реализуемая в сотрудничестве с общественными организациями в рамках деятельности по охране психического здоровья, которая оказывается эффективной благодаря возможности использования духовно-ориентированных ресурсов на стадии восстановления и ресоциализации лиц с расстройствами поведения. Так, группой по изучению особых форм психической патологии в 2016–2018 годах разработана «Технология конфессионально-ориентированной реабилитации эндогенных психически больных с коморбидной алкогольной зависимостью» [6], которая применяется на базе социально-ориентированной общественной организации МОД СКТ, где отмечается положительное влияние религиозного терапевтического сообщества (общины) на дальнейшее течение заболевания в случае вовлеченности больного в комплексные реабилитационные мероприятия конфессиональной направленности.

Библиография

1. Социально значимые заболевания населения России в 2018 году (статистические материалы). М., 2019.
2. Шлёмина И. В. Клиника и терапия шизотипического расстройства (малопрогредиентной шизофрении), сочетающегося с алкоголизмом // Психическое здоровье. 2009. № 5. С. 39–46.
3. Православная вера и Таинство Крещения, ВЦИОМ 14.08.2019. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/pravoslavnaya-vera-i-tainstvo-kreshheniya> (дата обращения: 13.07.2021).
4. Ястребов В. С., Митихин В. Г., Солохина Т. А., Михайлова И. И. Системно-ориентированная модель психосоциальной реабилитации // Журнал неврологии и психиатрии им. С. С. Корсакова. 2008. — № 6. — С. 4–13.
5. Бохан Н. А. Коморбидность в наркологии. / Н. А. Бохан, В. Я. Семке — Томск.: изд-во Томского ун-та, 2009. 510 с.
6. Копейко Г. И., Борисова О. А., Казьмина О. Ю. Религиозные копинг-стратегии в реабилитации психически больных // Психиатрия: науч.-практ. жур. — 2016. — № 2. — С. 40–49.
7. Берестов А. И., Каклюгин Н. В. Духовно-религиозные аспекты реабилитации лиц с психическими и поведенческими расстройствами, обусловленными в том числе злоупотреблением психоактивными веществами. Часть 1 // Наркология. — 2013. № 4. — С. 79–97
8. Казьмина О. Ю., Ениколопов С. Н., Воронцова О. Ю., Лапина Ю. А., Магай А. И. Основные подходы к организации тренинга социальных навыков для больных шизофренией: Методические рекомендации. М.: МОД СКТ; 2016.

9. Ферхаген, П. Религия и психотерапия: понимание и религиозно-адаптированные психотерапевтические стратегии помощи душевнобольным / П. Ферхаген // Психиатрия и религия: Материалы международной конференции, Москва, 13–14 ноября 2018 года / Ответственные редакторы В. Г. Каледа, Г. И. Копейко. — Москва: ООО «Скифия-принт», 2019. — С. 155–164.

10. Сидоров П. И. Наркологическая превентология. Руководство. М., 2006. — 720 с.

11. Pargament K., Koenig H., Perez L. The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology*. 2000; 56(4):519–543

12. Zoricic Z. Comorbid alcohol addiction increases aggression level in soldiers with combat-related post-traumatic stress disorder. / Z. Zoricic, D. Karlovic, D. Buljan et al. // *Nord Journal of Psychiatry*. Oslo. — 2003. — Vol. 57. — P. 199–202.

13. Koenig H. G., King D., Carson V. *Handbook of religion and health*, 2nd ed. New York: Oxford, 2012.

14. Полищук Ю. И., Баранская И. В., Летникова З. В. Значение религиозной веры в смягчении и преодолении патологических реакций горя в позднем возрасте. // *Журн. Клиническая геронтология*. — 2002. — Т. 8. — № 6. — С. 61–64.

15. Chamberlain T., Hall C. *Research on the relationship between religion and health: Realized religion*. — 2000.

16. Mutton C., Ross H. *Where your treasure is, there will your heart be also [microform]: the Gospel, according to Matthew*, Ottawa: National Library of Canada, 2001: 172–198.

17. Немцев А. В. К вопросу об изучении духовности у людей, страдающих депрессивными расстройствами // *Сибирский психологический журнал*. — 2010. — № 37. — С. 11–13.

18. Каледа, В. Г. Религиозный опыт и психическое здоровье в работах российских психиатров // Психическое здоровье и религиозный мистический опыт: Материалы международной конференции, Москва, 07–08 ноября 2019 года / Отв. ред.: Г. И. Копейко, О. А. Борисова. — Санкт-Петербург: ООО «Скифия-принт», 2020. — С. 101–122.

19. Москаленко В. Д. Зависимость: семейная болезнь — М.: ПЕР СЭ, 2008, — 325 с.

20. Колпакова, М. Ю. Духовно-ориентированный диалог в контексте отечественной культуры // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. — 2017. — № 44. — С. 87–107. — DOI 10.15382/sturIV201744.87–107.

21. Бабурин А. Н., Соборникова Е. А., Магай А. И., Казмина Е. А. Семейные клубы трезвости как подход в реабилитации лиц, зависимых от алкоголя, и их созависимых родственников // Вопросы наркологии. — 2016. — № 11–12. — С. 101–103.

22. Флоренская Т. А. 2001. Диалоги о воспитании и здоровье. Духовно-ориентированная психотерапия. — Духовно-нравственное воспитание. 3 (Тематический выпуск). 96 с.

23. Рязанова Т. Б. О соотношении идентичности и диалога в развитии личности // Гуманитарное пространство. — 2018. — Т. 7. — № 5. — С. 972–981.

БОГОСЛОВИЕ, ФИЛОСОФИЯ, ФИЛОЛОГИЯ

Протоиакон Роман Штаудингер

КРАСОТА ОБЕТОВАНИЯ ИЛИ ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ НОВОГО ЗАВЕТА

**(по книге пророка Иеремии 31: 31–34
(продолжение))**

Аннотация: в статье проводится анализ знаменитого пророчества Иеремии о Новом Завете в ключе святоотеческой экзегезы. В фокусе анализа окажутся так называемые черты обещанного Завета. Статья намеренно освобождена от существующих научных выкладок по данному вопросу и выполнена в жанре эссе.

Ключевые слова: Новый Завет; сердце; народ Мой.

И уже не будут учить друг друга, брат брата и говорить: «познайте ГОСПОДА», ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит ГОСПОДЬ, потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомяну более.

(Иер. 31: 34)

3. ВСЕ САМИ БУДУТ ЗНАТЬ¹ МЕНЯ, ОТ МАЛОГО ДО БОЛЬШОГО²

Этими словами пророк Иеремия открывает нам следующую черту Обетования. Предыдущие две быстро погружали нас вглубь Нового Завета. Последняя же как будто замедлила наше движение, чтобы позволить оглянуться на прежний Завет. В его пространстве мы становимся свидетелями принятия заповеди о научении друг друга пути Господню (Втор. 11: 19), чтобы стяжать благословение свыше. Оно должно было звучать в каждом правоверном доме и даже быть начертанным на косяках жилищ. Заключалось же научение, или, лучше сказать, обучение, в наставлении заповедям, предписанным пророком Моисеем. В них, словно в занавес, облекался ветхозаветный праведник, чтобы предстать пред Богом. Они же, подобно покрывалу, опущенному на лицо Моисея (Исх. 34: 35), оберегали от ослепительного сияния славы Божией.

¹ В еврейском тексте *edy*. В Ветхом Завете употребляется несколько слов-синонимов (как, например, $\text{Nu} = \text{b}$ и לכל). Среди них *edy* наиболее употребительно (встречается в тексте 871 раз, тогда как $\text{Nu} = \text{b}$ — 162; לכל — 63). Данное слово имеет значение углубленного знания лица, предмета, события и т. п. (например, древо познания добра и зла), непосредственной близости, например, половой (Адам познал Еву)

² В этом стихе Иеремии, на что обращает наше внимание W. L. Holladay, «Познайте Бога» имеет двойственное значение. Так, во Второзаконии учить познанию Бога вменяется в обязательство (Втор. 11: 19). Однако, отрекшись от Яхве, народ утратил это знание, вследствие чего погрузился в идолопоклонство (Иер. 2: 8). Теперь этот императив упраздняется, поскольку каждый сам будет знать Его. При этом, как указывает Holladay, сама фраза «Познайте Господа», стоящая в повелительном наклонении, уникальна в Ветхом Завете (параллельное ей место в книге Притчей, 3 гл., 6 ст.). *William L. Holladay. A commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Fortress Press, Minneapolis. Jeremiah 2, chapters 26–52, p. 198.*

Теперь, согласно Иеремии, обучение этим заповедям, как пути богопознания, упраздняется. Оно устранится из-за своей неактуальности, поскольку учить им будет некого. Новый Завет предстанет в совершенно ином качестве: каждый «от малого до большого» сам лично познает Бога. Это знание не будет знанием в теории (теории в современном смысле), что было бы весьма странным: какая может быть теория для малых. Оно не будет и плодом деятельности человека. Это знание ему будет дано; оно станет данностью в Новом Завете. Кавказский епископ Игнатий называет его даром: «Итак, познание Господа есть не что-нибудь случайное, но особенный дар Божий. Душа, принявшая этот дар, да возрадуется о Господе»³.

Однако, проводя различие между Заветами, необходимо помнить то, что здесь, как писал святой Златоуст, именно различие, а не противоположность, здесь великое преимущество, здесь блеск, великое сияние даров и благодати⁴. Иеремия в своем пророчестве ясно изображает, что отсутствующее в прежнем Завете пребудет в будущем. Этим даром, который открывается в Новом Завете, наполнится жаждущее богопознанием сердце ветхозаветного праведника. Цель, к которой так мучительно вел старый Завет, будет достигнута. Ветхий Завет исполнится, и его исполнение — в обетовании.

«Все сами будут знать Меня» — очередной штрих пророчества Иеремии к красоте обетования. Красота в исполнении; красота в удовлетворении жажды. Эта черта — третья

³ Игнатий (Брянчанинов), епископ Кавказский и Черноморский, святитель. Собрание писем. Издание Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского. Москва – Санкт-Петербург, 1995. К родным и друзьям, письмо 465, с. 701–702.

⁴ Иоанн Златоуст, святитель. Творения, Спб., 1906. Т. 12, кн. 1, Толкование на послание к евреям, бес. 11, с. 361.

в пророчестве Иеремии. Вторая ввела человека чрез беседу на духовную трапезу со своим Сотрапезником. На трапезе — вкушение. «Сказано: вкусите и видите, яко благ Господь (Пс. 33: 9); вкушение же это есть в несомненности действенная сила Духа, совершающая служение в сердце»⁵. Во вкушении отверзаются очи и в нем — познание: «Вкусите и видите...» Это путь новозаветного праведника. Но насколько же знаком этот путь, точнее не он сам, а пародия на него. Она была известна уже Адаму с Евой, ведь они ее проложили в Едемском саду. Тогда также произошла встреча, но отнюдь не с Богом. На ней — трагическая беседа. На беседе — роковая трапеза. В трапезе — то вожделенное «отверстие» очей, которого так жаждало человечество на протяжении всей своей истории. Только плод — познание — оказался смертельно горьким! Это был путь падшего человека.

Итак, перед нами два пути. Они очень похожи друг на друга, похожи вплоть до совпадения цели, правда, много совпадения: быть богами (ср. Быт. 3: 5; Ин. 10: 34; Пс. 81: 6). Один из них был показан диаволом. В него устремился человек и оказался одиноким. Другой — предложен Богом. Тут — нет места тоске и одиночеству! Здесь — с человеком Бог, и Он — как Собеседник, Сотрапезник, Царь, вводящий спутника в свое наследие.

Путь новозаветного праведника — путь к заветному плоду — знанию. Это знание не станет «мудростью», которую «приобрел» Адам: познать добро и зло, подобно Богу. Ведь это «мудрость» диавола, но не Бога. По преподобному Максиму Исповеднику, это горькая ирония Писания, поскольку ведение одной из противоположностей (добра

⁵ Макарий Великий, преподобный. Наставления о христианской жизни, § 255, с. 185.

или зла — Р. Ш.) производит неведение другой⁶. Заветный плод — дар знания, созидающего праведника в бога, поскольку только бог может знать Бога: «Никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф. 11: 27).

Знать Бога — значит стать подобным Богу, быть похожим на Него (Фил. 2: 5). Обетование о принадлежности знания человеку в Новом Завете Иеремии звучит, как видим, в категоричной форме⁷. Такая категоричность может показаться некоей идеализацией Нового Завета. Именно так

⁶ Максим Исповедник, преподобный. Творения. «Мартис», М., 1993. Книга II, вопросы-ответы к Фалассию, вопрос XLV, с. 114–115.

⁷ В Еврейской энциклопедии мы читаем, что у пророка Иеремии познание означает везде «сознание» нравственного долга и стремление применить его к частной и общественной жизни; оно означает приблизительно то же, что «совесть», или «Gewissen», соответствующие еврейскому «*у7*»... По воззрениям И. лишь нравственно чистый человек или народ могут познать Бога. *Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем, под общей редакцией д-ра Л. Каценельсона. Изд. Общества для Научных Еврейских Изданий и Издательства Брокгауз-Ефрон, Спб., Т. 8, раздел «Иеремия, пророк».* В 1 Цар. 3: 7 содержится фраза «Самуил еще не знал Господа», которая также представляет для нас интерес в контексте осмысления иудейской традицией проблемы познания Бога. Так, в Таргуме Ионафана мы можем увидеть комментарий на это место. Поскольку истолкование вплетено в «ткань» священного текста, то для выделения мы подчеркнем его: «А Самуил еще не учился, чтобы знать поучение от Господа, и еще не являлось ему слово силы Господней» (*ссылка из: Леонид Грилихес, священник. Археология текста. Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1999, с. 44*). Таргум понимает это место как приобретение (м. б., изучение признаков) навыков для распознавания (или верного восприятия) божественного происхождения источника учения.

воспринял эти слова Писания блаженный Феодорит, высказав мнение, что пророчество может осуществиться только в будущей жизни. «Исполнение сих слов последует в будущей жизни; потому что в ней не будем уже нуждаться во взаимном обучении, когда самые вещи будут ясно открыты, действие страстей прекратится, сделаются тела нетленными, а души неизменяемыми⁸». В таком случае путь новозаветного праведника у Иеремии — путь посмертный?! Если — да, мы вновь встречаемся с иронией?

Здесь позволим себе не согласиться с Кирским епископом и, соответственно, с выводом, к которому нас подвела его мысль. Прежде всего, его мнение вступит в противоречие с другими местами пророчеств Иеремии о Новом Завете, где говорится об его исполнении на «земле сей»⁹. С ним не согласятся апостолы, в частности апостол Павел, который напишет к Коринфской церкви: «Он дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3: 6; ср. Евр. 8–9 главы). Наконец, сонм отцов Церкви, которые будут переживать опыт богопознания, о чем и засвидетельствуют, тем самым деэсхатологизируют данное пророчество, показав «ныне» его действительную силу. Это «ныне» определено конкретным событием: «Предсказания сии исполнились, когда Господь излил Духа Своего Святого на святых апостолов,

⁸ Феодорит, епископ Кирский. Толкование на пророчество божественного Иеремии. Творения. Ч. 6, М., 1859, на гл. 31, ст. 34, с. 239–240.

⁹ В том случае, если мы отождествим между собой Заветы в главах 30–33. В библеистике главы 30–31 называют «Книгой утешения». Касательно этих глав проф. McConville Gordon сказал: «Мысль о Новом Завете пронизывала все пророчества в гл. 30–31. Теперь она была высказана (31–34)» /см. *Новый Библейский комментарий. Ч. 2, Ветхий Завет. Книга Пророка Иеремии. «Мирт», Санкт-Петербург, 2000/.*

а потом ими чрез посредство богоучрежденных таинств и на всех верующих. Верующие все принимали Духа и становились новы в самых исходищах жизни»¹⁰. Таким образом, за чертой события, которое предсказывал еще пророк Иоиль (Иоиль 2: 28), знание Бога, как содержание пророчества Иеремии, становится принадлежностью всех, то есть народа Божия (ср. Иоанн. 16: 13).

Следует отметить, что исполнение этого обетования обнажает контраст разницы между новым и прежним Заветами. Они оба духовны, оба даны Духом, однако, как говорит блаженный Феофилакт, лишь только новый подает Самого Духа¹¹. При этом данность знания Бога в Новом Завете вовсе не упраздняет, как факта, необходимости благовестия. Напротив, проповедь с целью научения божественной истине, так же как и в прежнем Завете, рассматривается как заповедь (ср. Мк. 16: 15 и Втор. 11: 19). Более того, научение приобретает универсальный характер, поскольку оно переносится с одного этноса на все народы. Святитель Феофан Затворник выражает даже мысль о том, что ветхозаветное слово и апостольская проповедь могли быть вполне схожими между собой, хотя понятия последней и были возвышенней¹². В таком случае становится понятным, почему в первые десятилетия после рождения христианства римская власть не способна

¹⁰ Феофан, затворник Вышинский, святитель. Толкование посланий святого апостола Павла. Второе послание к коринфянам. Московский Сретенский монастырь, «Правило веры», М., 1998; на гл. 3, ст. 6, с. 97.

¹¹ Феофилакт, архиепископ Болгарский, блаженный. Толкование на послания св. апостола Павла. «Скит», М., 1993. Толкование на второе послание к Коринфянам, 3 гл., 6 ст., с. 225.

¹² Феофан, затворник Вышинский, святитель. Толкование посланий святого апостола Павла. Второе послание к коринфянам, на гл. 3, ст. 6, с. 97.

была отличить эту общность от иудейской церкви — их отличия между собой представлялись для нее едва уловимы. Поэтому мы можем сделать заключение, что «сила Нового Завета» отнюдь не в понятиях или новом учении, через которое люди в какой-либо степени приобретут больше знаний о Боге, но в благодати Духа. Благовестие же, которое было заповедано, «только приготавлило к принятию Духа; но дело новозаветное совершал Дух... Дух, вошедши в сердце, не писал только Новый Завет, но совершал его, преобразуя внутреннего человека по духу Нового Завета. Дух все делал: Он и веру воображал; Он и новую жизнь устроил; Он пути жизни направлял»¹³. Значит, и акцент, когда мы осмыслием пророчество Иеремии о данности знания Бога, должны поставить не на внешнее приобретение (т.е. словесным способом) этих знаний, но на проявление благодати, даруемой в Новом Завете¹⁴. «Ибо те, которые суть сыны света и служения Новому Завету в Духе Святом, ничему не научаются у людей, как учаемые Богом. Сама благодать пишет на сердцах их законы Духа. Поэтому не в Писаниях только, начертанных чернилами, должны они находить для себя удостоверение, но и на скрижалях сердца благодать Божия пишет законы Духа и небесные тайны... И когда благодать овладеет пажитями сердца, тогда царствует она над всеми членами и помыслами: ибо там ум

¹³ Феофан, затворник Вышинский, святитель. Там же.

¹⁴ В качестве иллюстрации к вышесказанному приведем пример из жизни преподобной Марии Египетской: «Зосима, услышав, что она еще сохраняет в памяти слова Писания, из книги Моисеевой, Иова и Псалтири, сказал ей: "Ты, госпожа моя, читала только Псалтирь или другие священные книги?"... Грамоте же я никогда не училась и не слышала даже, как поют псалмы или что-нибудь оттуда читают. Но Слово Божие, наделенное жизнью и силой, само дает человеку ведение». См.: *Византийские легенды*. Пер. С.В. Поляковой. «Наука», Л., 1972.

и все помыслы, и чаяние души. Почему благодать и проникает во все члены тела», — находим подтверждение вышесказанному у преподобного Макария Великого¹⁵.

Рассмотрев, таким образом, проблему источника знания божественного, которое было обещано Иеремией в Новом Завете, перейдем теперь к следующему шагу данного пророческого утверждения. От малого до большого¹⁶ будут знать Бога. Этот пассаж помогает нам правильно понять, кто подразумевается под местоимением «все». Здесь, как видим, никакая возрастная категория не является исключением: знание Бога присуще человеку с раннего возраста. Однако если мы не будем принимать изложенного выше, тогда это место породит вопросы, которые поставят под сомнение само пророчество.

«И на небе, и на земле Господь познается только Духом Святым, а не от науки. И дети, которые совсем не учились, познают Господа Духом Святым... Так Господь применяется к нам, чтобы больше утешить всякую душу», — писал афонский подвижник первой четверти двадцатого века преподобный Силуан¹⁷. Слова блаженного старца, стяжавшего дар непрестанной Иисусовой молитвы, наполнены свежим ароматом живого богообщения. Его духовный опыт еще раз убеждает нас в истинности Иеремиина пророчества. Возраст младенца,

¹⁵ Макарий Великий, преподобный. Наставления о христианской жизни. Сретенский монастырь; Новая книга», «Ковчег». М., 1998. § 255, с. 185–186.

¹⁶ В еврейском тексте здесь употреблены прилагательные Nfj/q [катан] — маленький, меньший, младший; lFwd\+g [гадоль] — великий, большой. Они типичны в совместном употреблении в выражениях, обозначающих возрастные категории (напр., Быт. 19: 11; 44: 12; 1 Цар. 5: 9; 30: 2 и т. п.).

¹⁷ Писания старца Силуана. «Надежда», с. Ивановское, Ногинского района, Московской обл., 1997. О познании Бога, § 7, с. 97.

препятствующий пока пропускать в сознание возвышенные понятия богословия, непосредственно обнажает юное сердце для благодати¹⁸. «Божественная благодать вся подается младенцу и без него все в нем производит, что производить ей свойственно... Благодать осеняет сердце и обитает в нем... Далее подаются и все другие дары благодати и все преимущества облагодаствованных, благоволение Божие, сонаследие Христу, поставление вне области сатаны, вне опасности быть осуждену в ад... Благодать в младенце укрощает и заглушает грех», — небольшие выдержки из замечательного труда святителя Феофана Затворника по христианскому нравоведению¹⁹. Младенец, у которого «фильтры» рассудочного мышления еще не проснулись, находится в состоянии «невинности и простоты»²⁰. Его ум не способен сомневаться и отвергать, чем может страдать, как мы сегодня видим, ум взрослого человека. По этому поводу святитель Феофан называет детей премудрей философов²¹. Его душа «чиста от всех страстей»²², чем может «болеть» взрослый человек. Обращаясь в проповеди к детям, тот же святитель недвусмысленно подчеркивает, что отношения (которые переливаются во взаимные) Бога к ребенку выше, нежели к взрослому:

¹⁸ Здесь и далее речь пойдет о детях, с младенчества посвященных Богу через святое Крещение и воспитываемых в вере.

¹⁹ Феофан, затворник Вышенский, святитель. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. Издание 8-е, Афонского Русского Пантелеймонова монастыря, М., 1899. Гл. «Как начинается в нас христианская жизнь?», с. 21–23.

²⁰ Евсевий Иероним, пресвитер Стридонский, блаженный. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея. Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла. «Наука», М., с. 170.

²¹ Феофан, затворник Вышенский, святитель. Там же, с. 39.

²² Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, святитель. Толкование на святого Матфея евангелиста. «Посад», 1993. Беседа 62, с. 639.

«Господь всех любит, а детей больше всех любит, и всем Он помогает, а детям больше всех готов помогать»²³. Раскрывая своим юным слушателям их взаимоотношения с Богом, проповедник в то же время остерегает их от неверных шагов, чтобы стяжать благословение, и тогда Он «руки Свои возложит на вас и обымет вас, — и душе вашей даст почувствовать это Свое приближение и прикосновение»²⁴. «Дитя не превозносится, никого не унижает, незлобиво, бесхитростно, ни в счастье не надмевается, ни в скорби не унижается, но всегда совершенно просто»²⁵. Вот небольшие штрихи к ангельскому облику, который нужно выковать собственной свободой, чтобы войти в Новый Завет Иеремии — в Царство Божие (ср. Лк. 18: 15–17).

Наконец, мы подходим к последнему вопросу, который предполагалось затронуть в рамках данной темы. Утверждение пророчества «будут знать Меня» открывает пространство для дарования разных степеней знания, возможного в земной жизни народа Божия. Именно — разные степени, но — не предел! «Оно (истинно Сущее) недоступно для понимания... Невозможно представить себе, что могло бы вместить беспредельное. И поскольку его природу нельзя вместить, то ее невозможно понять... И истинное созерцание Бога и состоит в том, чтобы никогда не насыщаться в своем вожделении, но, постоянно взирая на Него, при том, что уже удалось увидеть, все же гореть желанием узреть еще больше. И поэтому нет такой границы, которая могла бы прервать восхождение человека к Богу,

²³ Феофан, затворник Вышенский, святитель. О храме Божием. Московский Богородице-Рождественский монастырь, «Правило веры», 1995, с. 342.

²⁴ Феофан, затворник Вышенский, святитель. Там же, с. 343.

²⁵ Феофилакт, архиепископ Болгарский, блаженный. Толкование на Святое Евангелие от Луки. Сретенский монастырь, «Новая книга», М., 1997. На гл. 18, 15–17 ст., с. 451.

потому что не найдется предела у блага, и никакое насыщение не прекратит вожделения к нему», — пишет Григорий Нисский²⁶. Поэтому становится понятным, почему данное пророчество может быть истолковано столь широко, что толкования могут вступать в противоречие между собой, как, например, в случае с комментарием блаженного Феодорита²⁷.

Завершая тему, подведем и итоги. Третья черта обетования — третий штрих к красоте Нового Завета. Здесь — исполнение того, что имел в виду Давид: «Вкусите и видите, яко благ Господь». Здесь — насыщение приготовленной трапезой, поскольку «причастившись, я насытился той пищей Небесной, которой одни Ангелы питаются и сохраняются нетленными»²⁸. Здесь «пища» предлагается в соответствии с возрастом вкушающего, в соответствии с его возможностями. Она способна «стать не только хлебом, но и мясом, и овощами, и всем, что только подойдет и будет соответствовать принимающему... для людей более совершенных — в пищу твердую и мясную (Евр. 5: 12–14), для немощных — в овощи (Рим. 14: 2) и для младенцев — в молоко (1 Кор. 3: 2)»²⁹. Красота обетования в книге

²⁶ Григорий, епископ Нисский, святитель. О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели. Изд-во храма св. Космы и Дамиана на Маросейке, М., 1999, с. 84–85.

²⁷ При перечислении признаков того состояния, когда все будут знать Бога, Кирский святитель называет, например, нетленность тела, неизменяемость души из-за полного отсутствия страстей, как данные некоего предела доступности знания. Это и побудило его увидеть в пророчестве картину будущей жизни (ср. 1 Кор. 13: 13).

²⁸ Симеон Новый Богослов, преподобный. Божественные гимны, гл. 46, с. 214.

²⁹ Григорий, епископ Нисский, святитель. О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели, с. 60.

Иеремии — в наличии указанных черт. Красота Нового Завета — в проявлении этих штрихов. «Все сами будут знать Меня», — итог пути, которым нас вел Иеремия по Новому Завету. Итог пути — это то, что становится целью Нового Завета: человек усвоится Богу, Бог — человеку. Пройти мимо цели — пройти мимо Нового Завета или топтаться на месте, не дойдя до него. В противном случае мирный голос святителя Игнатия может оказаться весьма устрашающим: «Познаем Бога, заповедавшего нам познание Его и дарующего это познание Своим Словом и Своею благодатью. Усвоимся Богу в течение земной жизни. Он предоставил нам теснейшее соединение с Собою и дал на совершение этого величайшего дела срок — земную жизнь. Нет другого времени, кроме времени, определяемого земной жизнью, в которое могло бы состояться чудное усвоение: если оно не совершится в это время, то не совершится никогда»³⁰. Именно поэтому мы можем услышать плач, подобный плачу Иеремии за свой погибающий народ, церковных мужей за судьбы населяющих сегодня землю: «Слезно прошу Тебя, услышь молитву мою, и всем дай познать славу Твою Духом Святым...; да познают Тебя все народы земли...; да познают все Твою Любовь, да узрят Твое кроткое лицо, да наслаются еще здесь, на земле, и видя, каков Ты есть, уподобятся Тебе. Слезно молю Тебя, дай всему народу от Адама до конца веков, познать Тебя... да наслаются все народы миром Твоим и да видят все свет Лица Твоего»³¹.

³⁰ Игнатий (Брянчанинов), епископ Кавказский и Черноморский, святитель. Аскетические опыты. «Благовест», М., 2001. Т. 1; О последовании Господу нашему Иисусу Христу; с. 100.

³¹ Игнатий (Брянчанинов), епископ Кавказский и Черноморский, святитель. Аскетические опыты. «Благовест», М., 2001. Молитвы, с. 57–82.

4. Я ПРОЩУ БЕЗЗАКОНИЯ ИХ И ГРЕХОВ ИХ УЖЕ НЕ ВОСПОМЯНУ БОЛЕЕ³²

Это последняя черта Нового Завета, предсказанного ветхозаветным пророком. В пророчестве Иеремии данное утверждение приобретает двойную нагрузку. С одной стороны, оно вносит особый колорит в красоту обетования. В этом, по святому Златоусту, — «превосходство Нового Завета пред Ветхим»³³. Здесь перед нами открывается пространство Нового Завета, в котором пребывают наследники обетования, и они — невинны пред Богом. С другой — является условием исполнения обещанного обетования. Ведь «помимо святости или чистоты никто не увидит Господа», поскольку «созерцание Бога и разумение Писания доступно только чистой душе»³⁴.

Столь категоричное утверждение пророчества, как видим, не допускает наличие непрощенного греха как такового. Единственная причина этому — любовь Божия. Иеремия не скрывает это в своем пророчестве: вечный Завет с избранным народом станет радостью для Бога (Иер. 32: 41).

³² В переводе архимандрита Макария (Глухарева), как и в Синодальном, данный фрагмент пророчества является придаточным причины в конструкции сложноподчиненного предложения (в то время как в пер. Л.В. Маневича этот момент выглядит весьма бледно). Это восходит к еврейскому союзу ׀ (ибо, потому что), употребленному в этом стихе. Наши рассуждения будут строиться в контексте предыдущих утверждений пророчества, опираясь на данную синтаксическую особенность.

³³ Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, святитель. Полное собрание творений в двенадцати томах, изд-во «Златоуст», М., 1993. Т. 1 (ч. 2); против иудеев и язычников, стр. 633.

³⁴ Феофилакт, архиепископ Болгарский, блаженный. Толкование на Святое Евангелие от Матфея. «Новая книга», М., 1996. На гл.5, ст.8, с.67.

В то время, как блаженный Иероним время прощения связывает с первым пришествием Христа³⁵, Феодорит конкретно отождествляет его с днем личного вхождения желающего в Новый Завет — днем Крещения. У него мы читаем: «Сие дарует благодать всесвятого Крещения: ибо, по оставлении прежних грехов, не воспоминает уже оных»³⁶; «омывая нас чрез Крещение от нечистоты прежних грехов, Он уже более не воспоминает о них, как прежде смытых»³⁷.

Итак, здесь — смерть для греха. Значит, наследники обетования являются для него мертвыми. Апостол Павел первый называет их мертвецами по отношению к греху, а саму смерть видит в Крещении, как вхождении в Новый Завет и погребении со Христом (Рим. 6).

Комментируя данную тему, Феофан Затворник подчеркивает, что поскольку в Крещении ты умер, то и остаться должен мертвым, так как «всякий умерший не может уже грешить»³⁸. Здесь заключается победа Нового Завета, здесь — торжество обетования.

³⁵ Иероним Стридонский, блаженный. Творения, ч. 10. Шесть книг толкований на пророка Иеремию. Киев, 1911. На гл.31, ст. 34, с. 503.

³⁶ Феодорит, епископ Кирский. Толкование на пророчество божественного Иеремии. Творения. Ч. 6, М., 1859. На гл. 31, с. 34, с. 240.

³⁷ Феодорит, епископ Кирский. Творения, ч. 7, М., 1861. Толкование на послание ко евреям, на гл. 8.

³⁸ Феофан затворник Вышенский, святитель. Творения. Толкования посланий апостола Павла. Послание к римлянам. Московский Сретенский монастырь, «Паломник», «Правило веры», М., 1996. На гл. 6, ст. 7, с. 343.

Библиография

I. Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке. Российское Библейское Общество, М., 1993.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе. Российское Библейское Общество, М., 2004.
3. Книга Иеремии. Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского Л. В. Маневича. РБО, 2001.

II. Патристика, или святоотеческие толкования Священного Писания

1. Григорий, епископ Нисский, святитель. О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели. Изд-во храма свв. Космы и Дамиана на Маросейке, М., 1999.
2. Евсевий Иероним Стридонский, блаженный. Творения, ч. 10. Шесть книг толкований на пророка Иеремию. Киев, 1911.
3. Евсевий Иероним, пресвитер Стридонский, блаженный. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея. Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла. «Наука», М. 2018.
4. Игнатий (Брянчанинов), святитель, епископ Кавказский и Черноморский. Собрание писем. Издание Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского. Москва — Санкт-Петербург, 1995
5. Игнатий (Брянчанинов), епископ Кавказский и Черноморский, святитель. Аскетические опыты. «Благовест», М., 2001.
6. Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, святитель. Толкование на святого Матфея евангелиста. «Посад», 1993.

7. Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, святитель. Творения. Т. 12. Толкование на послание к евреям, кн.1. Спб., 1906.

8. Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, святитель. Полное собрание творений в двенадцати томах, изд-во «Златоуст», М., 1993. Т. 1.

9. Макарий Великий. Наставления о христианской жизни. Сретенский монастырь; «Новая книга»; «Ковчег», М., 1998.

10. Максим Исповедник, преподобный. Творения. «Мартис», М., 1993.

11. Писания старца Силуана. «Надежда», с. Ивановское, Ногинского района, Московской обл., 1997.

12. Святой Макарий Великий. Наставления о христианской жизни. Сретенский монастырь; Новая книга», «Ковчег». М., 1998.

13. Симеон Новый Богослов, преподобный. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917 / фототипическое издание 1989.

14. Феодорит, епископ Кирский. Толкование на пророчество божественного Иеремии. Творения. Ч. 6, М., 1859.

15. Феодорит, епископ Кирский. Ч. 7, М., 1861.

16. Феофан, святитель, затворник Вышинский. Толкование посланий святого апостола Павла. Второе послание к коринфянам. Московский Сретенский монастырь, «Правило веры», М., 1998.

17. Феофан, святитель, затворник Вышинский. Толкование посланий святого апостола Павла. Московский Сретенский монастырь, «Паломник», «Правило веры», М., 1996.

18. Феофан, святитель, затворник Вышенский. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. Издание 8-е, Афонского Русского Пантелеймонова монастыря, М., 1899.

19. Феофан, святитель, затворник Вышенский. О храме Божием. Московский Богородице-рождественский монастырь, «Правило веры», 1995.

20. Феофилакт, архиепископ Болгарский, блаженный. Толкование на Святое Евангелие от Луки. Сретенский монастырь, «Новая книга», М., 1997.

21. Феофилакт, архиепископ Болгарский, блаженный. Толкование на послания св. апостола Павла. «Скит», М., 1993

III. Литература

1. Византийские легенды. Пер. С. В. Поляковой. «Наука», Л., 1972.

2. Леонид Грилихес, священник. Археология текста. Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1999.

3. William L. Holladay. A commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Fortress Press, Minneapolis.

IV. Энциклопедии и словари

1. Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем, под общей редакцией д-ра Л. Каценельсона. Изд. Общества для Научных Еврейских Изданий и Издательства Брокгауз-Ефрон, Спб., Т. 8.

2. Новый Библейский комментарий. Ч. 2, Ветхий Завет. Книга Пророка Иеремии. «Мирт», Санкт-Петербург, 2000.

И. Н. Одоевский, И. А. Поплавская

ПРОПОВЕДИ СВЯТИТЕЛЯ ИОАННА ШАНХАЙСКОГО И САН-ФРАНЦИССКОГО ЧУДОТВОРЦА И ТРАДИЦИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ГОМИЛЕТИКИ

Аннотация: в статье раскрываются основные факты духовной биографии святителя Иоанна Шанхайского и Сан-Францисского чудотворца. Анализируются его проповеди в контексте традиций православной гомилетики. Главное внимание уделяется содержанию, композиции и языковым средствам художественной выразительности. Подчеркивается актуальность и значимость проповедей святителя Иоанна для современного читателя. Подчеркивается роль владыки Иоанна в деле достижения русского церковного единства.

Ключевые слова: святитель Иоанн Шанхайский, гомилетика, средства художественной выразительности.

Иоанн Шанхайский и Сан-Францисский (в миру Михаил Борисович Максимович; 1896–1966) — это величайший святой двадцатого века. Он был епископом Русской Православной Церкви за границей, аскетом, молитвенником, чудотворцем и миссионером. Прославлен Русской зарубежной церковью в лике святителей 2 июля 1994 г., прославлен общецерковно Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 24 июня 2008 г. как святитель Иоанн Шанхайский и Сан-Францисский чудотворец. К роду Максимовичей принадлежал и митрополит Иоанн Тобольский, прославленный Русской Церковью в лике святых в 1916 г., небесный молитвенник святителя Иоанна. К сожалению, об Иоанне

Шанхайском и Сан-Францисском знают немногие жители России, но у этого святого тысячи, десятки тысяч почитателей по всему миру.

Когда он молился, Бог всегда был милостив. Святитель Иоанн «так погружался в тексты молитв, как будто просто беседовал с Господом, Пресвятой Богородицей, Ангелами и святыми, которые предстояли его духовным очам. Евангельские события были известны ему так, как будто они происходили на его глазах» [1. С. 43–44]. Святитель Иоанн в речи при наречении его во епископа Шанхайского в 1934 г. говорил: «Заботясь о спасении душ человеческих, нужно помнить, что люди имеют и телесные потребности, громко заявляющие о себе. Нельзя проповедовать Евангелие, не провяля любовь в делах» [2]. Так святейший и стремился поступать в жизни. В «Слове об открытии общества "Православное Дело"» (1959) святитель писал: «Если для спасения мира нужно возрождение православной России, то для возрождения последней нужно создание православной общественности, все вопросы и явления жизни оценивающей и решающей с точки зрения православного мировоззрения» [3]. Здесь высшая миссия возрождающегося русского православия видится святителем в спасении всего мира, само же возрождение православия в России должно начаться с утверждения православного мировоззрения как органичного для русского национального сознания и русской культуры. Продолжая мысль о возрождении России, святитель в проповеди «Жизненная сила земли Русской» разъяснял: «Россия восстанет, когда поднимет взор свой и увидит, что все святые, в земле Российской просиявшие, живы в Божием Царстве, что в них дух вечной жизни, и что нам надо быть с ними и духовно коснуться и приобщиться их вечной жизни. В этом спасение России и всего мира» [4. С. 333].

У святителя Иоанна насчитывается свыше 50 проповедей, поучений, посланий и наставлений. Среди них такие известные сочинения, как «Бог есть огонь», «Радоваться Славе Божией», «Торжество Православия», «Грех царубийства» и другие. Рассмотрим некоторые из них в связи с традициями православной гомилетики.

Гомилетика в православии

Гомилетика возникает в первом столетии н. э. как богословская наука о христианской проповеди и искусстве проповеди. В православном богословии проповедь определяется как учительное и назидательное слово пастыря, направленное на духовное просвещение людей. Гомилией, или беседой, называется первая, самая древняя форма церковной исповеди. Это наименование выражает внешний и внутренний характер церковной проповеди, которая в апостольский век была простым, доступным, искренним и сердечным изложением истин христианской веры.

Важнейшим источником гомилетики являются наставления Иисуса Христа. Христос говорил о благодатной помощи Святого Духа провозвестникам слова Божия, об условиях нравственной силы проповеди, о внутренних качествах и жизни проповедника, о том, что «кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном» (Мф. 5: 19). Речи Спасителя содержат указания на предмет христианской проповеди: «...проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное» (Мф. 10: 7). К этому предмету относится также все то, чему учил Христос во время Своего общественного служения. Наставления Спасителя о проповедничестве не исчерпываются учением о проповеди и личности проповедника. Христос говорит о значении благовествования для

слушающих: через проповедь они должны познать истину, и эта истина сделает их свободными. А в притче о сеятеле Он указывает на значение духовного состояния слушателей для восприятия семени благой вести.

Следующим по значению источником гомилетики являются апостольские наставления о проповеди, прежде всего учение апостола Павла о природе церковного благовествования. Согласно этому учению, природа проповеди определяется как явление духовного порядка. «И слово мое, и проповедь моя, — говорит апостол, — не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы» (1 Кор. 2: 4).

Как известно, «основы гомилетики были заложены в сочинении Блаженного Августина "О христианском учении" и дополнены Григорием Двоесловом в "Книге пастырских правил". Для православной ветви христианства наибольшими авторитетами в области гомилетики стали Василий Великий и Иоанн Златоуст» [5. С. 12]. Особый вид литературы по гомилетике составляют практические пособия для проповедников слова Божия. К ним относятся прежде всего хрестоматии — сборники образцов святоотеческой и русской проповеди. В их числе «Святоотеческая хрестоматия» (1883), составленная ректором Московской Духовной семинарии протоиереем Николаем Благоразумовым, и «Дополнение» к ней; «Образцы святоотеческой и русской проповеди» (1887) преподавателя Харьковской Духовной семинарии Сергея Васильевича Булгакова; «Русская гомилетическая хрестоматия» (1899) протоиерея Матвея Поторжинского; «Сборник проповеднических образцов» (1913) преподавателя Донской Духовной семинарии Платона Дударева. Кроме готовых проповедей в практические пособия входят конспекты и планы проповедей, а также темы и материал для построения самой проповеди. Среди сборников подобного рода большую

ценность имеет труд протоирея Иоанна Толмачева «Православное собеседовательное богословие, или Практическая гомилетика», впервые изданный в 4 томах в Санкт-Петербурге в 1868–1877 гг. Он содержит толкования с планами и образцами слов, поучений и бесед на евангельские и апостольские чтения всего годичного церковного круга.

Христианская проповедь есть продолжение благовествования апостольского о спасении человека, совершенного Господом Иисусом Христом. Всякая проповедь есть призыв к спасению. А так как все дело нашего спасения совершено Господом Иисусом Христом и нет другого основания спасения, кроме положенного, то поэтому главным предметом христианской проповеди является Сам Христос, Его дело и Его учение, а главной темой — учение о нашем спасении во Христе.

По содержанию проповеди делятся на догматические, нравоучительные, исторические и другие и включают в себя истины о Боге и боговоплощении, о грехе и покаянии, о Церкви и ее таинствах, о будущей жизни и пр. Или, говоря иными словами, «Сам Бог, Его величие, истинность, святость, праведность, мудрость, суверенность воли, благодать — все это должно стать обязательной частью любой проповеди» [б. С. 3]. Излагать их нужно, приурочивая к евангельским и апостольским чтениям или к особым церковно-богослужбным временам. Православная проповедь есть продолжение благовествования апостольского, сообщение слушателям истин Откровения, истин Слова Божия. Поэтому и дух проповеди должен быть одинаковым с духом Слова Божия. Этот единый дух или характер слова Божия имеет многообразные проявления, обычно различают духовность, истинность, святость, спасительность, благодатность и другие свойства Слова Божия.

Основная тайна проповеди видится в тайне общения одного духа человеческого с другим. Если проповедник благочестивый, смиренно-молитвенный человек и проповедь эта задушевна, проста и благодатна, то она будет воздействовать на слушателей не только содержанием его слов, но и двоением его духа в теплоте и сердечности слов выраженного.

Согласно Аристотелю, выделяются 3 рода красноречия: эпидейктическое (торжественное), судебное и совещательное. Гомилетика как искусство произнесения проповедей сближается с эпидейктическим красноречием, цель которого видится в том, чтобы «произвести на слушателя долговременное впечатление, заронить мысль в его душу, укрепить его в тех или иных взглядах, представлениях» [5. С. 56]. Русское красноречие зародилось как эпидейктическое и учительное. У истоков его стояла Киевская школа красноречия. К ней относятся созданное митрополитом Иларионом «Слово о Законе и Благодати», которое было произнесено в 1049 г. в храме Софии Киевской при его открытии, знаменитые проповеди Кирилла Туровского, творчество архимандрита Киево-Печерского монастыря Серапиона Владимирского. Для проповедей Киевской школы характерно обращение к развернутым метафорам-притчам, обильное цитирование Священного Писания, использование амплифицирующей композиции, связанной с постепенным расширением поля аргументации, ориентация на ритмизованную прозу. Эти особенности русской проповеди, восходящие к эпидейктическому красноречию, получили отражение как в отечественных трудах по гомилетике, так и в практическом богословии. В рассмотрении проповедей святителя Иоанна Шанхайского будем обращать внимание на их содержание, композицию и языковые особенности.

Проповедь святителя Иоанна «Бог есть огонь»

Как утверждают современные исследователи, «проповедание — это главная задача Церкви» [7. С. 11]. Содержанием проповеди святителя Иоанна «Бог есть огонь» является земная и небесная встреча человека с Богом как Божественным огнем. В основе проповеди лежит фраза из послания апостола Павла к евреям: «Бог наш есть огонь поядающий» (12: 29). Метафора «Бог есть огонь» разворачивается в проповеди в метафору-притчу о предстоянии человека пред Богом в земной жизни и на Страшном Суде, в метафору-притчу о спасении человека и человечества. Огонь здесь олицетворяет Божественный свет и осмысливается как очищающая, целительная и одновременно сжигающая, карающая сила [8. С. 240]. Двойственная природа огня вызывает ассоциации с двумя возможными путями человеческой жизни перед лицом Бога: спасения или гибели. Святитель Иоанн пишет: «Так человек, прикасаясь к Богу, или гибнет, или спасается» [4. С. 295]. В содержательном плане проповедь описывает два параллельных пути жизни человека — путь праведника и путь грешника, которые, сравниваясь и взаимоотражаясь, получают разную религиозную и эмоциональную трактовку. Ср.: «Так происходит и с человеком... <...> Если держит себя как железо, то железная сила станет стальной. Если распускается до слабости соломы — сгорит» [Там же. С. 295–296]. Двойная семантика огня в притче, двойственный путь человека пред Богом символически проецируются на земную жатву с разделением на зерно и солому. Святитель говорит: «Лопата в руке Господней. Лопатой подбрасывается зерно и солома, и последнюю относит ветер, а зерно падает у ног Хозяина, и его собирают в житницы. Солома оставляется или сжигается» [Там же. С. 296]. Основной же смысл проповеди

видится в возможности спасения человека через покаяние. Ср.: «Наши грехи — это солома... Надо самому заранее произнести суд над собой и самому, готовясь к той встрече, отделиться от соломы, сжечь солому грехов покаянием. Или сжигаются они одни, или сгорает вместе с ними и сам человек, отдавшийся греху» [Там же].

Композиция проповеди построена по принципу параллелизма и амплификации. Параллелизм касается изображения двойственного смысла Божественного огня, двойственной — праведной и греховной — жизни человека, двойственной структуры колоса, состоящего из зерна и соломы. Амплификация же предполагает расширение, приращение аргументации в проповеди через использование антитезы, градации, итогом чего становится новое представление о предмете высказывания [5. С. 156]. Амплификация в проповеди святителя Иоанна раскрывается через движение от описания вначале предметного, вещного мира («Когда предмет прикасается к огню, то меняется: или сгорает, или закаляется»), потом мира антропологического и далее мира исторического и культурного, к которому относится, в частности, упоминание о Льве Толстом («Толстой небрежно, самоуверенно, а не в страхе Божиим, приблизился к Богу, недостойно причастился и сделался богоотступником»). И завершается проповедь упоминанием о Страшном Суде: «Надо знать о Страшном Суде и отнестись к тому дню и событию как должно. Надо очистить свою душу, надо молиться» [4. С. 296–297].

Среди языковых средств, использованных святителем Иоанном в этой проповеди, можно назвать образы вещественного и Божественного огня, которые одновременно и противостоят друг другу, и дополняют друг друга. Эти образы позволяют соединить мир земной и небесный, мир дольний

и горний. Повторяющийся мотив прикосновения человека к Божественной силе как к огню Божественному раскрывает духовное родство человека и Бога, передает этапы жизни отдельной личности и жизни вселенского человечества, определяемые их встречей с Божественным промыслом. Часто используемая антитеза («сгорает или закаляется», «гибнет или спасается», «пепел и сталь», «зерно и солома») вызывает ассоциации с возможностью спасения через покаяние или с гибелью нераскаявшегося человечества. Наконец, образ лопаты в руке Господней воспринимается как один из атрибутов Страшного Суда.

Эта проповедь относится к нравственным проповедям, в основе которой оказывается тема греха и покаяния, поэтому высшей целью ее «является спасение человека и соединение его с Творцом» [9. С. 13]. Главный акцент в ней делается на искуплении своих грехов и ответственности человека перед Богом. Проповедь убеждает своих читателей в том, что Промысел Божий затрагивает все народы без исключения, и только покаявшись, мы можем предстать в чистом виде пред Господом.

Проповедь святителя Иоанна «Грех царубийства»

Убиенному царю-мученику Николаю II посвящены такие проповеди и слова святителя Иоанна Шанхайского, как «Памяти мучеников», «Слово перед панихидой по Царю-Мученику», «Страстотерпец Николай II», «Царь Николай Многострадальный», «95-летие рождения Царя-Мученика», «Новые страстотерпцы». Все они, как и проповедь «Грех царубийства», относятся к трагическим событиям русской истории, связанным с Октябрьской революцией 1917 г. и убийством императора Николая II и членов его семьи

в Екатеринбурге 17 июля 1918 г. Основная тема этой проповеди определяется ее названием — грех и необходимость покаяния русского народа за совершенное царубийство.

Проповедь состоит из трех частей. Начинается она с описания событий, изложенных во Второй Книге Царств, в главе 1. В ней говорится об известии о смерти царя Саула, которое получает Давид от одного амаликитянина. Амаликитянин, желая угодить Давиду, «решил выдать себя за убийцу Саула, чтобы тем больше увеличить ожидаемую награду» [4. С. 310]. «Тогда Давид сказал ему: как не побоялся ты поднять руку, чтобы убить помазанника Господня? И призвал Давид одного из отроков и сказал ему: подойди, убей его. И тот убил его, и он умер. И сказал к нему Давид: кровь твоя на голове твоей, ибо твои уста свидетельствовали на тебя, когда ты говорил: "Я убил Помазанника Господня"» (2 Книга Царств, 1, 14: 16).

Во второй части события Священной истории проецируются на историю русского царя-мученика Николая II. Святитель Иоанн, обращаясь к своей пастве, вопрошает: «Во сколько же раз тяжелее и греховнее убийство православного Помазанника Божия, во сколько раз большая кара должна лежать на убийцах Царя Николая II и его семьи?» [Там же. С. 311–312]. Сравнивая израильского царя Саула и царя Николая II, святитель Иоанн воспринимает его как «благочестивейшего». Он пишет: «В противоположность Саулу, отступившему от Бога и за то оставленному Им, Царь Николай II является образцом благочестия и полной преданности воле Божией. Император Николай II <...> вечно «ходил пред Господом Богом». «Благочестивейший» во дни своего земного благополучия не по имени только, а и самим делом, Он во дни своих испытаний проявил терпение, подобное терпению праведного Иова» [Там же. С. 312]. Образ

православного царя-мученика, созданный в проповеди, его сравнение с праведным Иовом, искреннее почитание его святителем Иоанном и лично, и в многочисленных проповедях во многом подготовили его прославление в 1981 г. Русской зарубежной церковью как царя-мученика и прославление его и его семьи как страстотерпцев 20 августа 2000 г. Русской Православной Церковью. Пророчески звучат слова святителя Иоанна, произнесенные за несколько десятилетий до канонизации русского императора. Ср.: «Царь-Мученик Николай II со своим многострадальным Семейством входит ныне в лик тех Страстотерпцев» [Там же. С. 314].

Духовный облик императора Николая II раскрывается в проповеди на фоне русских святых XI–XVI вв. Можно сказать, что русская история воспринимается здесь как священная и провиденциальная история, которая представлена через упоминание святых мучеников-страстотерпцев, благоверных князей Бориса и Глеба, святого благоверного князя Игоря Черниговского, святого благоверного князя Андрея Боголюбского, святого благоверного князя Михаила Тверского, святого благоверного царевича Димитрия и их духовного подвига в деле образования православного Российского государства. В проповеди Николай II предстает как продолжатель их святого дела, совершенного во имя спасения России.

Завершается проповедь утверждением о том, что духовная жизнь имеет свои законы, и когда Николай II был убит, русский народ переступил и через Божеские, и через человеческие законы, за что должен понести наказание. Обращаясь к православной пастве, святитель Иоанн говорит в конце: «Величайшее преступление, совершенное в отношении его, должно быть заглажено горячим почитанием его и прославлением его подвига» [Там же. С. 314].

Внешняя трехчастная композиция этой проповеди дополняется использованием в ней такого внутреннего композиционного приема, как симметрия. Она раскрывает прямую соотнесенность эпизода из Священной истории, рассказывающего о гибели царя Саула, с гибелью православного царя-мученика и с историей невинно убиенных русских святых благоверных князей. Так, в проповеди представлена характерная для нее трехуровневая симметрия. В этой проповеди так же, как и в проповеди «Бог есть огонь», встречается амплификация как возможность последовательного расширения аргументации, связанной с обращением к событиям Ветхого Завета, потом к русской национальной истории и, как апофеоз, к прославлению царя-мученика и покаянию пред Богом в грехе цареубийства («Такие преступления не остаются безнаказанными. Они вопиют к Небу и низводят Божий гнев на землю»). Амплификация используется здесь не только как композиционный прием, но и как стилистическая фигура с однотипными предложениями, которая вместе с анафорой (единоначалием) и градацией (усилением смыслового значения) передает последовательное нарастание содержательного и эмоционального восприятия проповеди, что особенно заметно в ее концовке. Ср.: «Тогда Царь-Страстотерпец возымеет дерзновение к Богу, и молитва его спасет Русскую землю от переносимых бедствий. Тогда Царь-Мученик и его сострадальцы станут новыми небесными защитниками Святой Руси. Тогда невинно пролитая кровь возродит Россию и осенит ее новой славой!» [Там же. С. 314–315].

К основным художественным средствам, встречающимся в этой проповеди святителя Иоанна, можно отнести цитирование Священного Писания и комментирование его, сопоставление (Саул — Николай II, Иов — Николай II, Игорь Черниговский, Андрей Боголюбский — Николай II) и противопоставление («Восприяв не ветхозаветное возлияние

елея на главу, а Благодатную "Печать дара Духа Святого" в Таинстве Миропомазания»), сравнение («когда он от перенесенных им испытаний очистился, как золото в горниле»), многочисленные приложения, выступающие в роли эпитетов и служащие средством сакральной характеристики и высокой эмоциональной оценки Николая II («Царь-Страдалец», «Царь-Мученик», «Царь-Страстотерпец»), вопросительные и восклицательные предложения. Основная цель этих приемов видится в том, чтобы представить Николая II как святого царственного мученика, раскрыть всю глубину совершенного греха царевубийства и призвать русский народ к покаянию.

Итак, в этой проповеди, «обращаясь к истории и прозревая будущее, святитель Иоанн говорил, что тяжкие страдания русского народа есть следствие измены своему пути, своему призванию. Но, считал он, Отечество не погибло, оно восстанет так же, как восставало и раньше. <...> Восстанет, когда полюбит исповедание Православия, когда увидит и полюбит православных праведников и исповедников» [10. С. 19].

В заключение хотелось бы сказать, что проповедь является важной частью богослужения. И священник как лицо священное, «то есть освященное Божией благодатью для совершения таинств и этой же Божиею благодатью освящающее других», должен прежде всего «учить мирян вере и нравственности христианской, совершать для них Святые Таинства: Крещения, Покаяния, Причащения и др.» [11]. Проповеди святителя Иоанна внесли неоценимый вклад в отечественную православную литературу и культуру. Благодаря во многом молитвенному подвигу владыки Иоанна и его почитанию в России и за ее пределами было достигнуто русское церковное единство, свершилось каноническое общение между двумя частями Русской Православной Церкви — в отечестве и за рубежом [10. С. 3].

Библиография

1. Житие святителя Иоанна (Максимовича), архиепископа Шанхайского и Сан-Францисского // Акафист святителю Иоанну, архиепископу Шанхайскому и Сан-Францисскому. Минск: Свято-Елисаветинский монастырь, 2015. 56 с.
2. Святитель Иоанн Шанхайский (Максимович). Речь при наречении во епископа Шанхайского // https://priest.today/news/svt_ioann_shankhajsij_slovo_pri_narichenii
3. Святитель Иоанн (Максимович). Слово об открытии общества «Православное Дело» // Святитель Иоанн (Максимович), архиепископ Шанхайский и Сан-Францисский. Слова и проповеди // https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Maksimovich/slova-i-propovedi/6_5
4. Друг, живущий на небесах. Фонд Иоанна Чудотворца. Музей «Шанхайский чудотворец» / Сост. И. Камшилин. М., 2011. 368 с.
5. Хазагеров Г. Г. Риторический словарь. М.: Изд-во «Флинта», изд-во «Наука», 2009. 432 с.
6. Пайпер Дж. Величие Бога в проповеди. СПб.: Мирт, 2004. 122 с.
7. Ллойд-Джонс М. Проповедь и проповедники. Харьков: Библос, 2003. 199 с.
8. Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2 т. М.: Научное изд-во «Большая Российская энциклопедия», 1997. Т. 2. С. 239–240.
9. Серебрякова Ю. В., Никулина Е. Н., Серебряков Н. С. Основы православия: уч. пособие. М.: изд-во ПСТГУ, 2010. 332 с.
10. Пастырь. Учитель. Друг. Святитель Иоанн Шанхайский и Сан-Францисский в воспоминаниях современников / Сост. прот. Петр Перекрестов. — Тверь: Фонд Святителя Иоанна Шанхайского и Сан-Францисского чудотворца; Отдел по делам молодежи Тверской епархии; Сан-Франциско: изд-во «Русский пастырь». 2017. 332 с.
11. Зоберн В. Закон Божий, или Основы православия. М.: Аст, 2011. 290 с. <https://azbyka.ru/katehizacija/zakon-bozhij-ili-osnovy-pravoslavija.shtml>

Иерей Антоний Слугин

ИНОК ПАРФЕНИЙ КАК ДУХОВНЫЙ ПИСАТЕЛЬ

Аннотация: в статье рассматривается феномен духовной литературы на примере творчества и жизненного пути инока Парфения (Агеева) (1806–1878). Приводятся материалы современных исследователей, посвятивших свои труды изучению этого вопроса. Рассматривается история и перспективы развития русской литературы в контексте понятий «светский/церковный».

Ключевые слова: духовный писатель, духовная литература, инок Парфений (Агеев).

В процессе естественного развития русская литература постепенно увеличивает компонент светской направленности и к концу XVII в окончательно отделяется от церковной¹. Следующие два века для русской словесности — время полномасштабного становления, открытия новых художественных форм и изобразительных средств, отличных от религиозной литературной традиции. Архиепископ Филарет (Гумилевский), положительно оценивая этот новый этап исторического развития русской национальной литературы, отмечает, что после реформ Петра «область духовной литературы расширилась, вошла в соприкосновение с предметами образования светского, но не против значения христианства»².

¹ Мельникова С. В. Духовная проза Сибири: дневники архиепископа Герасима (Г. И. Добросердова) // Вестник Томского государственного университета. 2011. № 346. С. 29.

² Филарет (Гумилевский), архиепископ Харьковский. Обзор русской духовной литературы. Харьков, 1859. С. 1.

Итогом этого процесса стало возникновение литератур, трудно дифференцируемых по принципу «светский-церковный», лежащих на пересечении церковной и светской традиций в литературе и при этом вмещающих черты как специфические для каждой из них, так и совершенно новые творческие подходы. Этот периферийный пласт литературы, который некоторые современные исследователи определяют как «духовную прозу», требует отдельного освещения как явления, «синтезирующего духовный опыт и достижения литературного развития»³. В качестве наиболее значительного и при этом менее всего известного широкому читателю, несомненно, выступает творчество инока Парфения (Агеева). Наряду со «Сказанием о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле постриженника Святой Горы Афонской инока Парфения» (1855) к духовной прозе относят «Письма Святогорца о Святой Горе Афон» (1850), «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу» (1881), некоторые места, входящие в «Аскетические опыты» Игнатия Брянчанинова (1843–1848), а также произведения, описывающие духовные путешествия и паломничества людей светских: «Путешествие к Святым местам в 1830 году» (1832) и «Путешествие по Святым местам русским» (1836) А. Н. Муравьева, «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847) Н. В. Гоголя, «Воспоминания о поездке на Афон» (1889) Н. Н. Стрехова⁴ и др.

Инок Парфений (в миру Петр Агеев) родился в Молдавии в городе Яссы 14 ноября 1806 г. Осиротел еще в раннем возрасте и был усыновлен богатой купеческой семьей старообрядцев.

³ Гладкова Е. В. Духовная проза 1830–1870-х годов // Христианство и русская литература. Сборник пятый. СПб., 2006. С. 131.

⁴ Мельникова С. В. Духовная проза Сибири: дневники архиепископа Герасима (Г. И. Добросердова) // Вестник Томского государственного университета. 2011. № 346. С. 29.

Осваивал ремесло отца, однако тяготел к монашеской жизни и странничеству. В «Автобиографии» он пишет об этом так: «Однажды, читая Четьи-Минеи, жизнь преподобного Макария Желтоводского, увидел, что он 12-ти лет бежал от родителей в монастырь, то я по его примеру, как только минуло 12 лет, на чужой стороне бывши, бежал тайно в монастырь, который был мне известен прежде, в раскольнический; узнав об этом, родители много плакали. <...> Хотя и немного я пожил в монастыре, но хорошо вкусил иноческую жизнь; и уже мне дом свой и мирская жизнь стала казаться каким-то страшным чудовищем, и ничто не стало мне мило: ни родители, ни сродники, ни дом, — бежал бы в монастырь или в пустыню, да и только»⁵.

После длительных странствий в 1831 г. принял иноческий постриг от старообрядцев с наречением имени Паисий, после чего продолжил странствия. В этот период Парфений посещает Саровскую пустынь, где сподобился видеть старца Серафима. Ср.: «Видел старца Серафима, как он шел после ранней Литургии в свою келию; тысячи народа стояло от церкви до самой келии ряда в два; все желали принять от него благословение, но от множества народа нельзя было получить от него благословения, и только прикасались к его одежде; мы взошли уже в его сени, чтобы побеседовать с ним, потому что я духом уже был близок к Церкви. Но товарищ мой сказал: "Как же мы взойдем к нему — ведь нужно от него принять благословение?" Что же, как бы молотом ударило меня, и мы немедленно вышли. И так не сподобились получить благословение от старца Серафима. Но Бог, может быть, это сам отвел, потому что время еще не пришло обращению»⁶.

⁵ Инок Парфений (Агеев). Автобиография монаха Парфения (бывшего в Молдавии раскольника, затем постриженника русского Пантелеимонова монастыря на Афоне). М., 2009. С. 26.

⁶ Там же. С. 69.

В 1936 г., по достижении тридцати лет, он окончательно убедился в заблуждении раскола и вместе с группой единомышленников присоединился к православию в молдавском монастыре «Вóрона».

В возрасте тридцати трех лет священноинок принял решение осуществить давнее намерение и посетить Святую Гору Афон. Там его духовником стал сначала иеросхимонах Арсений, а затем будущий старец Пантелеимонова монастыря монах Иоанникий (Соломенцев). В 1840 г. был пострижен в монашество и вместе со старцем Арсением переселился в Русский монастырь. Через год отец Парфений принял схиму и был направлен на послушание в Россию. В 1845 г., посетив Святую Землю, он по благословению духовников направился в Томск. Ввиду особенности страннического подвига (ему было благословлено ничего не просить и не брать ни от кого ни копейки) он только через год достиг цели своего путешествия, преодолев многие трудности и лишения. Впечатления от Святой Земли будут описаны потом и в «Сказании», и в «Автобиографии» инока Парфения. Как отмечают современные исследователи, «основу текстов подобного рода составляют личные впечатления автора от Святой Земли, соединенные с его религиозной и культурной рефлексией, описание "священной топографии", включающей в себя Иерусалим, храм Воскресения Христова, храм Рождества в Вифлееме, храм Благовещения в Назарете, Галилейское море, Иордан. Обращение к религиозным экфрасисам, синхронизация в сознании авторов событий Священной и современной истории, описание быта и культуры местного населения воспринимаются как характерные особенности литературы, посвященной описанию святых мест. Также текст о Святой Земле у русских паломников оказывается глубинно связан с процессами их

внутреннего самостроительства, представляя собой характерный геомифологический, культурный и одновременно психологический феномен»⁷.

По прибытии в Томск отец Парфений жил в архиепископском доме у епископа Афанасия (Соколова), ставшего тем наставником, следуя благословию которого отец Парфений и начал писать «Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле». Воспоминания о своей жизни в Томске отец Парфений писал в «Автобиографии»: «Приехали в Томск 11 сентября 1847 года. <...> Здесь я все претерпел, что есть на свете скорбного и неприятного; здесь же я был награжден и утешен тем, что есть в мире лучшего и приятного. Ох, значителен для меня Томск; это был для меня котел, в котором 7 лет Господь меня вываривал; с одной стороны, поливал на меня кипятком, серою, смолою и огнем, а с другой — Господь изливал на меня масло и розовую воду, и всякое утешение, и всякие свои милости; наконец, вышел вполне увенчанным; посрамилися все враги мои, видимые и невидимые»⁸.

Этот труд сделал инока Парфения известным духовным писателем, который подарил миру более двадцати произведений миссионерского, исторического и духовного содержания. Однако самым значимым для русской духовной литературы осталось именно «Сказание», которое в черновом варианте было написано в Томске. О работе над

⁷ Поплавская И. А. Печатные и рукописные травелоги в книжном собрании барона А. С. Строганова // Имагология и компаративистика. 2016. № 2 (6). С. 25.

⁸ Инок Парфений (Агеев). Автобиография монаха Парфения (бывшего в Молдавии раскольника, затем постриженника русского Пантелеимонова монастыря на Афоне). М., 2009. С. 121–122.

ним инок Парфений говорил: «Шесть лет я сидел в одной келии, которая была 3 аршина длины и 3 аршина ширины; в ней-то я написал 18 томов книг, пуда два весу, все церковными буквами, в числе коих и описания моего "Странствия и путешествия" и проч.»⁹.

В 1852 г., прочитав рукопись этой книги, святитель Филарет Московский всеми силами содействовал ее изданию. Церковная общественность, в особенности русское монашество, приняла книгу с глубокой радостью и благодарностью. В настоящее время исследователи отмечают высокую духовную, художественную и научную ценность «Сказания» инока Парфения. Так, например, описывая Иерусалим и Святую Землю, автор «Сказания» создает локальный иерусалимский текст русской литературы второй половины XIX века. Как пишет современная исследовательница, «этот текст представлен в рамках особого литературного жанра — автобиографического путешествия-хроники. Для него характерно соединение личных впечатлений автора от Святого города и Святой Земли с его религиозной рефлексией. Сам же образ святых мест чаще всего возникает на пересечении личных впечатлений со Священным преданием и Священным Писанием. Отсюда в тексте "Сказания" и "Автобиографии" встречается много явных и скрытых цитат из книг Ветхого и Нового Завета, фрагментов молитвенных песнопений. Так создается в паломнической литературе особая "священная топография", которая составляет основу ее сюжета. Обращение к религиозным экфрасисам, к описаниям архитектуры храмов, икон, литургических служб также воспринимается как характерная черта путешествий,

⁹ Инок Парфений (Агеев). Автобиография монаха Парфения (бывшего в Молдавии раскольника, затем постриженника русского Пантелеимонова монастыря на Афоне). М., 2009. С. 122.

связанных с посещением святых мест»¹⁰. Например, в «Автобиографии» дается описание молитвы инока Парфения в святой Кувуклии во время Рождественского поста: «В одну ночь, ночевав во храме Гроба Господня и зайдя в Кувуклию один — ибо все легли спать, — я же, слезами лицо омывая, пал на гроб Христа Спасителя. На коленях стоя, а руками облокотясь на Гроб, плакал и говорил: "О! Владыка многомилостиве и человеколюбче! Услыши мою молитву на сем святом месте, на живоносном Твоем Гробе, и утешь скорбящую мою душу, ибо Тебе известна вся печаль моя и все скорби мои. Ежели здесь не услышишь, то где же больше"; <...> Слышу, как кто говорит: "Прочти 95-й псалом и успокойся". Я вскочил, смотрю, никого тут нет. Был со мною маленький псалтирь, который я начал читать: "Воспойте Господеви песнь нову, воспойте Господеви вся земля"; <...> Когда же я прочитал сей псалом, то исполнилось сердце мое неизреченною радостью; как бы Господь Сам лично мне объявил свою Святую волю и раскрыл всю мою будущую жизнь, и зачем меня посылает в Россию»¹¹.

Однако уникальность книги заключалась, прежде всего, в том, что «Сказание» как литературное произведение увлекло умы и сердца многих известных писателей и критиков. Так, например, создатель органической критики

¹⁰ Поплавская И. А. Инок Парфений: Из Иерусалима в Томск и обратно // Нравственные ценности и будущее человечества (1155-летию создания равноапостольными братьями Кириллом и Мефодием славянской азбуки посвящается...). Материалы XXVIII Духовно-исторических чтений памяти святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Томск, 2019. С. 65–66.

¹¹ Инок Парфений (Агеев). Автобиография монаха Парфения (бывшего в Молдавии раскольника, затем постриженника русского Пантелеимонова монастыря на Афоне). М., 2009. С. 115–116.

А. А. Григорьев отмечает в книге отца Парфения особую «меткость выражения в отношении к явлениям внутренней жизни», ее появление является важным свидетельством «органичности нашей народной жизни, о ее глубоко коренящихся связях с прошедшим»¹². Писатель и критик А. В. Дружинин в письме к И. С. Тургеневу от 19 сентября (1 октября) 1858 г. говорит: «На Руси мы еще не видали такого высокого таланта со времен Гоголя. <...> Погрузитесь в эту великую, поэтическую фантазмагорию, переданную оригинальнейшим художником, на оригинальнейшем языке. <...> Убеждения автора так чисты и простодушны, его графический талант так велик, что целая незнакомая нам сторона жизни открывается вся, в ряде мастерских описаний природы и живых лиц. Из всех старцев и постников, описанных Парфением, ни один не похож на другого, а некоторые, как, например, духовник Арсений, исполнены библейской прелести. <...> Всякому русскому читателю стоит изучать Парфения; уж одно то выше всякой оценки, что этот человек в жизнь свою не читал ничего литературного, о красоте слога понятия не имеет и часть жизни провел с людьми, считающими молчание за подвиг...»¹³ И. С. Тургенев в ответном письме к А. В. Дружинину от 10 (22) октября 1858 г. писал: «Парфения я читал... <...> Это великая книга, о которой можно и должно написать хорошую статью. <...> Парфений — великий русский художник и русская душа»¹⁴. Важно отметить, что в «Сказании» инока Парфения потерявшая Бога творческая интеллигенция обрела свидетельство наличия подлинной евангельской жизни в Церкви Христовой.

¹² Григорьев А. А. Эстетика и критика. М., 1980. С. 112, 313.

¹³ Тургенев и круг «Современника». М.; Л., 1930. С. 217–218.

¹⁴ Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т. Письма. Т. 3. М., 1987. С. 341.

М. Е. Салтыков-Щедрин посвятил специальную статью анализу «Сказания» инока Парфения. Он пишет: «Участие, возбуждаемое "Сказанием", делается еще более понятным, если принять в соображение, что главный интерес его заключается не столько в защите известных богословских положений, — для того чтобы достойно оценить достоинство и значение последних, необходимо быть специально к сему подготовленным, — сколько в том, что оно делает читателя как бы очевидцем и участником самых задушевных воззрений и отношений русского человека к его религиозным верованиям и убеждениям»¹⁵. Подробно останавливаясь на описании паломничества инока Парфения, М. Е. Салтыков-Щедрин отмечает, что «в конце четвертой части "Сказания" рассказаны жития знаменитейших подвижников Св. Афонской Горы. Пространнее прочих передана жизнь русского иеросхимонаха Арсения, который был духовником автора и, следовательно, ближе к нему, нежели прочие старцы афонские»¹⁶. Также русский писатель отмечает входящее в «Сказание» сочинение отца Парфения под названием «Сказание о почившем в Бозе старце Данииле, жившем и подвизавшемся в сибирской стране близ города Ачинска». Он говорит, что «хотя многое в образе старца Даниила, начерченном автором "Сказания", неполно, а многое оставлено как бы необъясненным, тем не менее и по отрывочным данным, которые предлагаются о Парфении, читатель удобно может воссоздать себе эту высокоую личность»¹⁷. Ф. М. Достоевский, прочитав книгу отца Парфения, неоднократно использовал ее мотивы во многих своих произведениях. Известно, что экземпляр

¹⁵ Салтыков-Щедрин М. Е. Собрание сочинений: в 20 т. Т. 5. М., 1966. С. 35.

¹⁶ Там же. С. 58.

¹⁷ Там же. С. 66.

книги находился у Федора Михайловича и за границей, а последнее упоминание в дневнике о «Сказании» сделано за полгода до смерти писателя. Книги отца Парфения имеются и в книжном собрании министра внутренних дел России, графа Петра Александровича Валуева (1815–1890), хранящемся в Научной библиотеке Томского университета¹⁸.

Дальнейшая деятельность отца Парфения была связана с личностью митрополита Филарета. Их общение, начавшееся в 1851 г., когда отец Парфений испрашивал благословения на духовное окормление осиротевших христианских общин в Бухарии и Кульдже (к сожалению их обоих эта миссионерская кампания не осуществилась), стало прочной опорой для начинающего иеромонаха (1855), а затем и наместника (1858) нового монастыря. Отеческую заботу, братскую любовь, крепкую дружбу — все это отец Парфений обретал в лице святителя Филарета. Скончался схиигумен 17 мая 1878 г.

Одной из наиболее ярких и характерных особенностей повествователя «Сказания» является отсутствие у него притязаний на литературную успешность произведения¹⁹ и, более того, страха перед обстоятельствами ее успеха²⁰. Вероятно, такое положение вещей отчасти объясняет широкий успех произведения.

¹⁸ Колосова Г. И. Сочинения игумена Парфения в личной библиотеке графа П. А. Валуева // XXX юбилейные Духовно-исторические чтения памяти учителей словенских святых Кирилла и Мефодия (30-летию Томских духовно-исторических чтений и 75-летию Великой Победы посвящается...) Материалы XXX Духовно-исторических чтений памяти святых равноапостольных Кирилла и Мефодия / Под ред. Протоиерея Андрея Носкова. Томск, 2021. С. 65–71.

¹⁹ Бузько Е. А. «Сказание» инока Парфения в литературном контексте 1820–1870-х годов» Автореферат дис. ... канд. филол. наук. Тверь, 2005. С. 3.

²⁰ Там же. С. 7.

Ему чужда всякая фальшь и искусственность, поскольку литературная ценность «Сказания» Парфения и его «Автобиографии» достигается не столько следованием литературному канону, сколько реальной, опытной жизнью автора, находящегося внутри этой духовной действительности. Жанровое соответствие обоих произведений высоким литературным образцам для Парфения является не результатом текстологической правки его произведений, а естественного процесса религиозно-философского созерцания и восприятия действительности.

Феномен духовной литературы, таким образом, предполагает изучение этих текстов не только в литературоведческом и лингвистическом аспектах, но и в богословском, что даст возможность читателю и исследователю взглянуть на творчество духовных писателей как бы изнутри, тем самым более глубоко раскрывая потенциал этого важного пласта отечественной словесной культуры. Очевидно, что такого рода изучение духовной литературы еще только начинается, и корпус текстов, относимых к духовной прозе, будет расширяться, открывая новые имена и новые перспективы исследования взаимодействия религиозного и художественного дискурсов в рамках конкретных текстов²¹.

²¹ Мельникова С. В. Духовная проза Сибири: дневники архиепископа Герасима (Г. И. Добросердова), Вестник Томского государственного университета. 2011. № 346. С. 35.

Библиография

1. Бузько Е. А. «Сказание» инока Парфения в литературном контексте 1820–1870-х годов». Автореферат дис. ... канд. филол. наук. Тверь, 2005.
2. Гладкова Е. В. Духовная проза 1830–1870-х годов // Христианство и русская литература. Сборник пятый. СПб., 2006.
3. Григорьев А. А. Эстетика и критика. М., 1980.
4. Инок Парфений (Агеев). Автобиография монаха Парфения (бывшего в Молдавии раскольника, затем постриженника русского Пантелеимонова монастыря на Афоне). М., 2009.
5. Колосова Г. И. Сочинения игумена Парфения в личной библиотеке графа П. А. Валуева // XXX юбилейные Духовно-исторические чтения памяти учителей словенских святых Кирилла и Мефодия (30-летию Томских духовно-исторических чтений и 75-летию Великой Победы посвящается...) Материалы XXX Духовно-исторических чтений памяти святых равноапостольных Кирилла и Мефодия / Под ред. Протоиерея Андрея Носкова. Томск, 2021.
6. Мельникова С. В. Духовная проза Сибири: дневники архиепископа Герасима (Г. И. Добросердова) // Вестник Томского государственного университета. 2011.
7. Поплавская И. А. Инок Парфений: Из Иерусалима в Томск и обратно // Нравственные ценности и будущее человечества (1155-летию создания равноапостольными братьями Кириллом и Мефодием славянской азбуки посвящается...). Материалы XXVIII Духовно-исторических чтений памяти святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Томск, 2019.
8. Поплавская И. А. Печатные и рукописные травелоги в книжном собрании барона А. С. Строганова // Имагология и компаративистика. 2016.
9. Салтыков-Щедрин М. Е. Собрание сочинений: в 20 т. Т. 5. М., 1966.

10. Тургенев и круг «Современника». М.; Л., 1930.

11. Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т. Письма. Т. 3. М., 1987.

12. Филарет (Гумилевский), архиепископ Харьковский. Обзор русской духовной литературы. Харьков, 1859.

Протоиерей Андрей Носков

О ФИЛОСОФИИ Ф. НИЦШЕ

«Сейчас трудно найти образованного человека, который не слышал бы о Ницше и не знал бы некоторых его афоризмов. Но также трудно, если не еще труднее, найти человека, который бы понял Ницше целиком, понял бы всю глубину его жизненной трагедии»¹.

Аннотация: статья посвящена рассмотрению философского наследия немецкого философа Ф. Ницше, анализу его способа философствования, а также тех проблем, которые были поставлены в его философских произведениях.

Ключевые слова: философия жизни, имморализм, воля к власти, сверхчеловек.

В истории западноевропейской философии, пожалуй, нет более неоднозначно воспринимаемого философа, чем Ф. Ницше. Это связано прежде всего со способом его философствования. Формальная логичность и однозначность выводов — это не тот путь, которому следует его мысль. Произведения Ф. Ницше — это «зарисовки» реальной действительности, облеченные в поэтическую форму. Несмотря

¹ Прот. Димитрий Предсин. Введение в философию: учебник для православных духовных школ. СПб., 2009. С. 139.

на кажущуюся легкость изложения, вопросы, которые при этом затрагиваются, касаются самих основ философского знания и требуют серьезного рассмотрения и адекватного контекста, вне которого ответы на вопросы могут показаться абсурдными и быть неверно истолкованы.

В качестве примера способа философствования Ницше можно привести отрывок из его «Веселой науки»: «Слышали ли вы о том безумном человеке, который в светлый полдень зажег фонарь, бежал на рынок и все время кричал: "Я ищу Бога! Я ищу Бога!" Поскольку там собрались как раз многие из тех, кто не верил в Бога, вокруг него раздался хохот. "Он что, пропал?" — сказал один. "Он заблудился, как ребенок", — сказал другой. "Или спрятался? Боится ли он нас? Пустился ли он в плавание? Эмигрировал?" — так кричали и смеялись они вперемешку. Тогда безумец вбежал в толпу и пронзил их своим взглядом. "Где Бог? — воскликнул он. — Я хочу сказать вам это! Мы его убили — вы и я! Мы все его убийцы! Но как мы сделали это? Как удалось нам выпить море? Кто дал нам губку, чтобы стереть краску со всего горизонта? Что сделали мы, оторвав эту землю от ее солнца? Куда теперь движется она? Куда движемся мы? Прочь от всех солнц? Не падаем ли мы непрерывно? Назад, в сторону, вперед, во всех направлениях? Есть ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы словно в бесконечном Ничто? Не дышит ли на нас пустое пространство? Не стало ли холоднее? Не наступает ли все сильнее и больше ночь? Не приходится ли среди бела дня зажигать фонарь? ...Бог умер! И мы его убили! Как утешимся мы, убийцы из убийц! Самое святое и могущественное Существо, какое только было в мире, истекло кровью под нашими ножами — кто смочет с нас эту кровь? Какой водой можем мы очиститься?"»²

² Ницше Ф. Веселая наука. Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 592–593.

Отношение к философии Ф. Ницше правильно выразил К. Ясперс: «Подлинное величие, остающееся в итоге, — это внушающая доверие серьезность, проникновение в самую суть эпохи, а ведь это и наша с вами эпоха; наконец, великая честность»³. Философию Ф. Ницше следует рассматривать в рамках западноевропейской традиции, и адекватным горизонтом для этого является пространство, в котором коррелируют между собой высказывания о бытии, начиная с античности и заканчивая современными для Ницше авторами, оказавшимися способными запечатлеть в своих работах точный образ бытия, создать его онтологию. Следовательно, для верного понимания философии Ницше нам необходим экскурс в историю западноевропейской философии.

В приведенном отрывке содержится аллюзия на хрестоматийный пример из античности: Диоген Синопский, тот самый, который жил в бочке и который получил от дельфийской пифии пророчество «переоценивать ценности», как-то шокировал жителей Афин тем, что днем бегал по городу с зажженным фонарем. И когда его спрашивали о том, что случилось, он отвечал: «Я ищу человека». «Ты ищешь какого-то конкретного человека?» — спрашивали его сограждане. «Нет, я ищу человека вообще!» — был его ответ.

Человек был в центре внимания философской мысли уже в античной философии. Достаточно вспомнить одно из крылатых выражений Протагора, дошедшее до наших дней и не потерявшее своей значимости, которое приводит Платон в диалоге «Теэтет»: «Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют»⁴.

³ Ясперс Карл. Ницше и христианство. М. 1994. С. 100.

⁴ Платон. Теэтет. Собр. соч. в 4 т. М. 1993. Т. 2. С. 203.

Платон является автором первой онтологии, а онтология, по меткому выражению Аристотеля, есть сказ о бытии. Бытие в понимании Платона объемлет, вмещает в себя весь космос и являет собой представление о беспредельном в античном смысле. «Греки не могли представить себе бесконечной вселенной, не имеющей никаких границ ни во времени, ни в пространстве: а если они и мыслили бесконечность, то вся она вращалась в пределах трехмерного понимаемого и физически ощущаемого космоса»⁵. Поэтому онтология Платона получила именование мифологического космоцентра, который представляет человека как микрокосм.

Следующая эпоха в философии — христианское Средневековье — представляет новое понимание бытия. Автором христианской онтологии является Августин Блаженный. В его философии референтом человека философствующего является Бог. Онтология Августина своим основанием имеет неосознаваемое в своей бесконечности пространство, неведомое для античности. Бытие становится Богом. Для эллинов подобное представление о Бытии есть безумие, в христианском же мире — раскрывает новые горизонты. Философия становится служанкой богословия, а человек образом и подобием Божиим.

После Средневековья в западноевропейской традиции приходит другая эпоха, которое приносит другое понимание бытия, его бесконечность уже осознается человеком. Осознание бесконечности бытия для философии раскрывается в том смысле, что вновь изменяется представление о бытии. Другими словами, само бытие становится иным. Истина по-прежнему связана с ним, но само бытие уже пишется с прописной буквы. Выразителем такого сказа о бытии и является философия Ф. Ницше.

⁵ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ. Платон. М., 1994. С. 612–613.

Тесты Ницше диалогичны, но их диалогичность иная, чем текстов Платона и Августина. С изменением статуса бытия интуитивно-созерцательная мысль лишилась в лице Бога своего референта. Разговор с ним невозможен. Также невозможен и разговор собеседников в духе Платона. Ницше бьется в поисках референта для своего способа философствования. Таким референтом для него становится он сам, но как другой. Это не маска и не патологическое раздвоение личности. Это своего рода философское абстрагирование от себя и нахождение в самом себе второго себя, другого по отношению к себе первому и равного.

Инаковность другого «я» заключается в том, что оно не есть отдельное человеческое «я», оно охватывает весь мир, который противопоставляется человеку. Поэтому, разговаривая со своим другим «я», Ницше говорит сразу со всеми. В этом раскрывается специфика диалогичности текстов Ницше.

«Повтор самоименований Ницше, подобных боевому кличу, которые так часто встречаются на страницах «веселой науки», и особенно в поздних произведениях, подчас кажутся почти безумной эгоцентрикой, например, вот такие: "мы — грядущие", "мы — безродные", "мы — бесстрашные" или "я есть антихрист", "я есть имморалист", "я есть декадент", "я есть анархист". На самом деле они важные элементы коммуникативной стратегии»⁶.

Повтором самоименований Ницше возвеличивает не себя самого, а человека вообще. Его второе «я» — это весь мир, персонифицированный в «я» лишь для того, чтобы быть равноположенным «я» первому и быть его респондентом.

⁶ Подорога В.А. Мир без сознания. (Проблема телесности в философии Ф. Ницше). // Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989. С. 30.

Ницше именует своего референта в превосходной степени также, как это делал Августин по отношению к своему референту — Богу. Поскольку два «я» Ницше равны между собой, то главным становится не интимность, а откровенность отношений, их честность. Откровенность при таком общении прикрывается игривостью, театральностью, определенной манерностью, но честность не исчезает. Разговоры, которые ведет Ницше в своих текстах, никогда не перерастают в светскую беседу: они не публичны, а индивидуально искренни. Этим они и притягивают читателя.

Философия Ницше обладает игривостью дионисийского происхождения, которая проистекает из глубокой печали и серьезности поставленной проблемы. Глубокая печаль исходит не из болезненности духа, а из его силы. Ницше сильный человек, в современном смысле этого слова, страдающий, но не показывающий своих страданий в явном виде. Поэтому его тексты облекаются в форму внешней веселости и кажущейся безопасности.

За игривым стилем философствования Ницше проступает со всей серьезностью проблема: как жить человеку в человеческом мире? Как возможна жизнь и познание, если Бог умер?

Из слов Ницше «Бог умер» вовсе не следует отрицание Бога в форме атеизма. Богооставленность мира раскрывается для человека как гигантская ответственность за все происходящее в мире. Тоска по Богу становится для человека источником глубокого экзистенциального переживания.

«Ницше не вынашивал планов убийства Бога. Он нашел его мертвым в душе своей эпохи. Он первый осознал огромность события и сделал вывод, что этот бунт приведет к возрождению, только если им управлять. Ницше не изложил философию бунта, но воздвиг философию из бунта»⁷.

⁷ Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 170.

Ницше слишком любил Бога, чтобы принять его таким, каким его представляла официальная католическая церковь, которая в конце XIX века обросла многими условностями. А для Ницше это значило, что «Бог забыт», «Бог умер» и убили его люди. Из этого вытекает гигантская переоценка ценностей, которую Ницше и пытался осуществить своей философией.

Отличительная черта его философии — это позитивность. Ницше не устраивает отрицательность. Поэтому через отрицание Бога в его философии утверждается человек. «У Ницше впервые нигилизм становится осознанным. У хирургов и пророков есть то общее, что они мыслят и действуют с расчетом на будущее»⁸.

Ницше не приемлет нигилизм отрицающий — как в форме атеизма, так и в форме слабости, которая раскрывается в бессилии верить в то, что происходит; в отказе жить тем, что предлагается. На этом пути находится не только католицизм и протестантизм, которые хотят заменить человека из плоти и крови отраженным человеком, но и вся западная метафизика, которая со времен Сократа стала на ложный путь рефлексивно-дискурсивного постижения истины.

Путь Ницше другой, его нигилизм — созидующий. Этот нигилизм представлен текстами Ницше и всей его жизнью. Цель философии Ницше лучше всего выражается словами его самого: «Пройти все пространство современной души, в каждом уголке вкусить мою гордость, мою пытку, мою радость. На самом деле превозмочь пессимизм и посмотреть на мир гетевским взглядом, полным любви и доброй воли»⁹.

Любой философский текст Ницше — это песнь. В этом плане не имеет смысла выделять второстепенные и главные работы. Они все равны, они одинаково глубоки, они по-разному высвечивают грани бытия в момент «здесь» и «теперь».

⁸ Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 168.

⁹ Ницше Ф. // Цит. по Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше. СПб., 1911. С. 291.

Все вместе тексты представляют единую картину, состоящую из отдельных фрагментов, которые, однако, не нарушают общей целостности.

Текст Ницше — это рисунок, танец, скачок в несколько иное состояние-положение, это еще одно светлое пятно на общем фоне теперь, со смертью Бога, уже человеческого бытия, которое было застигнуто, его лик был остановлен, схвачен в словесной форме и запечатлен в тексте.

Интуитивно-созерцательный способ познания раскрывается уже в одной из первых работ Ницше «Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм», в которой рассматривается источник греческого искусства. Вершиной этого искусства признается трагедия, глубинной причиной происхождения которой является дионисийское начало — музыка.

Обращение к анализу области искусства не ограничивает эту работу рамками эстетической области в современном понимании. Эстетика Ницше, так же как и Кантом, понимается как чувственное созерцание. В отличие от Канта, который акцентирует внимание на созерцании, Ницше обращает свой взор к чувственности, персонифицирует ее и полагает в основу познания. Так через анализ греческой трагедии показывается как возможно познание вообще.

«В немецкой эстетике XVIII — начала XIX века усилиями Винкельмана, Шиллера, Гете установилась оптимистическая традиция истолкования древнегреческого искусства, выдвигавшая в качестве его основы аполлоновское начало, которое выражалось в светлых радостных тонах, в завершенных прозрачных образах»¹⁰.

Ницше не отрицает значения аполлоновского начала. Наряду с ним он выделяет другое, более глубокое и менее заметное, — начало дионисийское.

¹⁰ Кутлуниин А. Г. Немецкая философия жизни. Иркутск, 1986. С. 25.

«Было бы большим выигрышем для эстетической науки, если бы не только путем логического уразумения, но и путем непосредственной интуиции пришли к сознанию, что поступательное движение искусства связано с двойственностью аполлонического и дионисического начал, подобным же образом, как рождение стоит в зависимости от двойственности полов, при непрестанной борьбе и лишь периодически наступающем примирении. Названия эти мы заимствуем у греков. С их двумя божествами искусств, Аполлоном и Дионисом, связано наше знание о той огромной противоположности в происхождении и целях, которую мы встречаем в греческом мире между искусством пластических образов — аполлоническим — и непластическим искусством музыки — искусством Диониса»¹¹.

Таким противопоставлением двух божеств Ницше углубляет и усложняет анализ греческого искусства. Аполлоновское начало — это то, что лежит на поверхности и придает форму произведению искусства, в глубине которого находится сама живая действительность, имеющая дионисийскую природу происхождения.

Для того чтобы яснее показать различие двух начал, Ницше сравнивает аполлоновское восприятие мира с состоянием сна, дионисийское — с состоянием опьянения.

«Радостная необходимость сонных видений выражена греками в их Аполлоне; Аполлон как бог всех сил, творящих образами, есть в то же время и бог, вещающий истину, возвещающий грядущее. Он, по корню своему "блещущий", божество света, царит над иллюзорным блеском красоты во внутреннем мире фантазии... черта необходимо

¹¹ Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 59.

присутствующая в образе Аполлона — полное чувство меры, самоограничение, свобода от диких прорывов, мудрый покой бога — творца образов»¹².

Совершенно в другом образе предстает Дионис. Дионисийское воздействие на человека Ницше сравнивает с наркотическим напитком, с состоянием, которое охватывает человека при могучем, радостно проникающим во всю природу приближении весны.

«Под чарами Диониса не только вновь смыкается союз человека с человеком: сама отчужденная, враждебная или поработанная природа снова празднует праздник примирения со своим блудным сыном — человеком. Добровольно предлагает земля свои дары, и мирно приближаются хищные звери скал и пустыни. Цветами и венками усыпана колесница Диониса: под ярмом его шествуют пантера и тигр. ... Теперь раб — свободный человек, теперь разбиты все неподвижные и враждебные границы; теперь, при благой вести о гармонии миров, каждый чувствует себя не только соединенным, примиренным, сплоченным со своим ближним, но единым с ним, словно разорвано покрывало Майи и только ключья его еще развеваются пред таинственным Первоединым»¹³.

Выделяя, таким образом, дионисийское и аполлоновское начала, Ницше показывает, как они сливаются в гармоничном синтезе и образуют произведение искусства. В силу своего происхождения от двух начал произведение такого искусства относится к сущностной, метафизической деятельности самого бытия и является его выражением.

Действительно гармоничный синтез Ницше находит в трагедиях Эсхила и Софокла, в которых плавный переход от дионисийского к аполлоновскому осуществляется через

¹² Там же. С. 60–61.

¹³ Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 62.

посредство хора. Хор представляет собой центр сосредоточения, соединяющий в себе музыку и слово. Его истоком является дионисийская музыка, которая в процессе действия облекается в словесную, застывшую аполлоновскую форму. Пройдя, таким образом, через хор, музыка выливается в трагедию, представляющую собой истинное искусство, спасающее саму жизнь.

«Этот хор служит утешением глубокомысленному и особенно предрасположенному к утонченнейшему и тягчайшему страданию эллину, острый взгляд которого проник в странное дело уничтожения, производимого так называемой всемирной историей, а также и в жестокость природы; ему грозила опасность стремления к буддийскому отрицанию воли, и вот, его спасает искусство, а через искусство его для себя спасает — жизнь»¹⁴.

Первоначально, в истоке своем, трагедия представляет собой хор, а не драму. Драма является завершением, результатом гармоничного синтеза. Этому синтезу Ницше противопоставляет синтез дисгармоничный, олицетворением которого являются аттические комедии Еврипида.

По мнению Ницше, греческая трагедия покончила жизнь самоубийством, и на ее останках возросла драма, действие которой строится без дионисийского начала. В связи с этим искусство перерождается в пустое подражание. Ницше полагает, что причина этого перерождения кроется в усилении рефлексивного момента. Еврипид выводит на сцену нового зрителя как отстраненного, рефлексивного оценивающего наблюдателя.

«Поэтому еврипидовская драма в одно и то же время и нечто холодное, и нечто пламенное, равно способное и заморозить, и спалить; она не может достигнуть аполлонического

¹⁴ Там же. С. 82.

действия эпоса, между тем как, с другой стороны, она порвала, где только можно, со всеми дионисийскими элементами, и теперь, чтобы произвести хоть какое-нибудь действие, ей приходится искать новых средств возбуждения, которые не могут уже лежать в пределах единственных двух художественных стремлений — аполлонического и дионисийского. Этими средствами возбуждения служат холодные парадоксальные мысли — вместо аполлонических созерцаний — и пламенные аффекты — вместо дионисийских восторгов, и притом мысли и аффекты, в высшей степени реалистично подделанные, а не погруженные в эфир искусства»¹⁵.

Через выделение двух синтезов в искусстве Ницше выводит два типа художников, деятельность которых по-разному раскрывается в самом процессе создания произведений искусства и практически выливается в два разных способа отношения к миру и его познания.

Один способ постижения называется эстетическим, другой — этическим. Этический способ имеет своим основанием рефлексивный дискурс, своим следствием — оценку. Художник, опирающийся на этот способ познания, является лишь подражателем от искусства. К таким художникам Ницше относит Еврипида.

«Еврипид — актер с бьющимся сердцем, с волосами, вставшими дыбом; как сократический мыслитель — он набрасывает план, как страстный актер — выполняет его. Но он не бывает чистым художником ни при разработке плана, ни при выполнении его»¹⁶.

Чистый художник, олицетворяющий эстетический способ познания мира, доверяет больше интуиции, чем разуму.

¹⁵ Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 103.

¹⁶ Там же.

Поэтому в процессе творчества он прикасается к Первосущему и отражает его единственно верным образом. К таким художникам Ницше относит Эсхила и Софокла.

Представляя эстетический способ познания и тип чистого художника, Ницше ссылается на Платона. «И божественный Платон также говорит о творческой способности поэта; поскольку это не есть сознательное уразумение, в большинстве случаев он уподобляет эту способность дару прорицателя и снотолкователя; поэт, мол, способен начать творить не прежде, чем он станет бессознательным и рассудок его покинет»¹⁷.

При рассмотрении греческого искусства Ницше предстает, во-первых, как защитник дионийского начала, которое имеет своим питающим истоком музыку, во-вторых, как сторонник эстетического способа познания мира, основанием которого является интуиция. Философии Ницше соответствует тип чистого художника, который руководствуется в процессе познания настроением, настроение создается музыкой, музыка в свою очередь есть не что иное, как язык воли.

Таким образом, воля полагается в основание эстетического способа постижения мира: воля как инстинктивная интуиция противопоставляется логическому анализу-оценке. На основе этого противопоставления и персонифицирования воли выстраивается вся философия Ницше. В его работах явно прослеживается способ философствования, тяготеющий к Платону.

Аполлоновское начало предстает как формообразующее и статичное и рассматривается Ницше через аналогию с иллюзорностью сновидений. К такой же аналогии прибегает Платон, когда дает представление о пространстве.

¹⁷ Там же. С. 105.

Дионисийское начало рассматривает через аналогию с состоянием опьянения и представляет собой внутреннюю, динамическую сущность, которая сравнима с движением временного круга в философии Платона.

«Дионийское страдание по существу подобно превращению в воздух, воду, землю и огонь»¹⁸.

Бытие в философии Ницше, так же как и в философии Платона, предстает через слияние вечности и времени, покоя и движения. Познание бытия начинается с временного движения, при этом процесс познания предстает как временное перетекание к вечности.

«Истинно-Сущее и Первоединое, как вечное страждущее и исполненное противоречий, нуждается для своего постоянного освобождения в восторженных видениях, в радостной иллюзии»¹⁹.

Различие в онтологиях Платона и Ницше связано с изменением представления о вечности и времени. Античное представление о вечности создается при неосознаваемой бесконечности пространства. В связи с этим сама вечность предстает как нечто иллюзорное.

«Мы видим пространство как бы в грезах и утверждаем, будто всякому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует. Эти и родственные им понятия мы в сонном забытьи переносим и на непричастную сну природу истинного бытия, а пробудившись, оказываемся не в силах сделать разграничение и молвить истину, а именно, что поскольку образ не в себе самом носит причину собственного рождения,

¹⁸ Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 94.

¹⁹ Там же. С. 69.

но неизменно являет собою признак чего-то иного, ему и должно родиться внутри чего-то иного, как бы прилепившись к сущности, или вообще не быть ничем»²⁰.

С развитием философской мысли эта сонная иллюзорность была утрачена. В философии Ницше вечность — это осознанная человеком бесконечность пространства. Поэтому вечность предстает как радостная иллюзия, восторженное видение.

Образное видение процесса познания представлено в платоновском диалоге «Федр»: «Пусть уподобится душа соединенной силе, состоящей из крылатой колесницы и возничего. У богов все кони и возничие сами по себе благородны и происходят от благородных; у остальных существ — смешанного характера. Прежде всего, управитель наш управляет парюю коней: затем из коней его один — прекрасен и благороден и происходит от таковых же; другой — противоположен этому и происходит от противоположных. Отсюда и управлять ими неизбежно тяжело и трудно»²¹. Колесница — это душа, возничий — человек, красивый и благородный конь — ум, противоположный ему конь — тело. Движение колесницы — познание.

О платоновском образе колесницы, олицетворяющем путь познания, Ницше говорит с некоторым сожалением, как об утраченном в наши дни представлении.

«Греки — возницы нашей и всяческой культуры, но что по большей части колесница и кони неважного разбора и недостойны славы своего возничего, который посему и считает за шутку вогнать такую запряжку в пропасть, через которую он сам переносится прыжком Ахилла»²².

²⁰ Платон. Тимей. Собр. соч. в 4 т. М. 1994. Т. 3. С. 455.

²¹ Платон. Федр. Собр. Соч. в 4 т. М., 1993. Т.2. С. 155.

²² Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 113.

Представление об осознанной, умной вечности и времени Ницше дает в разговоре Заратустры с карликом — духом тяжести. «Взгляни на эти ворота, карлик! У них два лица. Две дороги сходятся тут: по ним никто еще не проходил до конца.

Этот длинный путь позади — он тянется в целую вечность. А этот длинный путь впереди — другая вечность.

Эти пути противоречат один другому, они сталкиваются лбами, — и именно здесь, у этих ворот, они сходят вместе. Название ворот написано сверху: "Мгновение".

Но если кто-нибудь по ним пошел бы дальше — и дальше все и дальше, — то думаешь ли ты, карлик, что эти два пути себе противоречили бы вечно.

— Все прямое лжет, — презрительно пробормотал карлик. — Всякая истина крива, само время есть круг.

— Взгляни, продолжал Заратустра, на это Мгновение! От этих врат Мгновения уходит длинный, вечный путь назад: позади нас лежит вечность.

Не должно ли было все, что может идти, уже однажды пройти этот путь? Не должно ли было все, что может случиться, уже однажды случиться, сделаться, пройти?

И если все уже было, не должны ли были и эти ворота уже — однажды быть?

И не связаны ли все вещи так прочно, что это Мгновение влечет за собой все грядущее? Следовательно — еще и само себя?

Ибо все, что может идти, — не должно ли оно еще раз пройти — этот длинный путь вперед!»²³

Осознанная бесконечность пространства вечности равнополагается бесконечности временной. Единственное, что их отличает, — это разделение времени на то, что уже было, мгновение и то, что будет. Так Ницше дает пространственное

²³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 112–113.

представление о времени. Время предстает в его философии как разделенный круг по отношению к неразделимой сфере бесконечного пространства, относительно которого время и определяется как то, что уже было, мгновение и то, что будет.

В связи с таким положением пространства и времени познание бытия становится возможным лишь в момент настоящего времени, который определяется Ницше как «мгновение», при этом сам процесс познания выглядит как движение по кругу, поскольку «мгновения» сменяются друг друга и сменой своей образуют круг. Поиск истины предстает и открывается для познающего человека как вечное возвращение равного.

В опубликованных рукописях Ницше²⁴ можно обнаружить графическую модель его онтологии, которая состоит из двух кругов — внешнего и внутреннего, — имеющих единый центр. Внешний круг олицетворяет пространство-вечность и движется несравнимо медленно и центростремительно по отношению к внутреннему кругу, представляющему время-мгновение и движущееся центробежно. Центр двух кругов — познающий человек. Истинное познание предстает через взаимовращение этих двух кругов, в процессе которого происходит плавное перетекание «мгновения», стремящегося прикоснуться к вечности, и вечности, стремящейся запечатлеть себя во «мгновении».

В поиске истины познающий человек может рассчитывать, так же как и Заратустра, на двух советчиков — орла, олицетворяющего волю, и змею, олицетворяющую разум.

²⁴ См.: Подорога В.А. Мир без сознания. (Проблема телесности в философии Ф. Ницше) // Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989. С. 23–24.

В познании для Ницше приоритет остается на стороне воли, основанием которой являются чувства. Разум выступает на вторых ролях.

«В чувствах нет лжи ни в том смысле, какой придают им элеаты, ни в том, какой приписывает им Гераклит, — вообще чувства не лгут. Мы сами вносим ложь в их свидетельства, приписывая явлениям единство, вещественность, субстанцию, положительность... Разум — причина неверного истолкования свидетельства чувств»²⁵.

Таким образом, истинное познание осуществляется через власть воли над разумом. Но для того, чтобы быть основанием для познания, воля нуждается в направленности. Воля не может двигаться по пути, указанному Августином, поскольку христианский Бог для Ницше мертв. Тем не менее воля должна быть направлена выше человека. Так получает свое обоснование в философии Ницше идея сверхчеловека. А сама область, к которой стремится воля, располагается по ту сторону добра и зла.

Для того чтобы эта область стала общезначимой, необходимо разрушить мир старых ценностей. Однако из этого не следует уничтожение морали как таковой. Поэтому Ницше называет себя имморалистом, то есть находящимся вне морали. Из разрушения старых ценностей с необходимостью должны возрасти новые.

В предисловии «К генеалогии морали» Ницше пишет: «Я сказал, что занимаю место по ту сторону добра и зла. Разве это значит, что я хочу освободиться от всякой моральной категории? Совсем нет. Я отвергаю идеализацию мягкости, которую называют добром, и поношение энергии, называемое злом; но существует история человеческого сознания, а знают ли моралисты о ее существовании? Эта история

²⁵ Ницше Ф. Полн. Собр. соч. М., 1909–1912. Т. 6. С. 71.

открывает нам множество других моральных ценностей, других способов быть добрым, других средств быть злым, она дает многочисленные оттенки чести и бытия. Здесь реальность обманчива и инициатива свободна: надо искать, надо измышлять»²⁶.

Из этого признания становится понятным, что философские интересы Ницше не имеют ничего общего с этическими предрассудками и слабо относятся к социальной действительности. В частности, представляются необоснованными обвинения в связи его философии с идеологией фашизма. Грядущая переоценка ценностей связывается Ницше напрямую с изменением представления о бытии, или, точнее, с изменением пространственно-временного видения бытия. Другими словами, осознание бесконечности пространства требует иного сказа о Первосущем. Поскольку бытие предстает как пространственно-временной сплав и при этом человеком осознается бесконечность его пространственности, то для философии, стремящейся сказать о бытии, особую значимость приобретают музыка, песня, танец. То есть такие формы, основанием которых является ритм. Ритм как синтез пространства и времени является той путевой нитью, которая может вывести человека к бытию. Поэтому тексты Ницше так похожи на песни, а его герой Заратустра говорит притчами. В связи с этим становятся понятными слова Ницше о том, что он может поверить лишь в танцующего бога.

Своей философией Ф. Ницше положил начало новому направлению в западноевропейской традиции, получившему название «Философия жизни». Все его тексты пронизаны жаждой наслаждения жизнью, при этом не исключается религиозность.

²⁶ Ницше Ф. // Цит. по Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше. СПб., 1911. С. 285.

«Живое религиозное чувство Ницше не могло удовлетвориться тем омертвевшим мещанским морализаторством, которое протестанты и римо-католики XIX века называли «христианством». Против такого лжехристианства (хотя и по-другому) боролись в России, почти одновременно с Ницше, свт. Игнатий (Брянчанинов), свт. Феофан Затворник и св. прав. Иоанн Кронштадтский»²⁷.

Безусловно, для того чтобы ощутить «вкус» философии Ницше, лучше читать самого Ницше. Его высказывания, сделанные более 100 лет назад, сохраняют свою актуальность и по сей день. Например, разве не замечателен и не экспертно верен афоризм Ф. Ницше: «Когда высшее образование становится массовым, тогда оно перестает быть высшим»? Или разве не пронитателен афоризм: «Говорят, злые люди не поют песен. Почему у русских столько песен?»?

В свое время, когда в нашей стране тексты Ф. Ницше было не так-то просто найти, в философствующей студенческой среде ходил афоризм, этой же средой порожденный: «Лучше меньше, да Ницше!»

²⁷ Прот. Димитрий Предеин. Введение в философию: учебник для православных духовных школ. СПб., 2009. С. 140.

Библиография

1. Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше. СПб., 1911. 315 с.
2. Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. 412 с.
3. Кутлуниин А. Г. Немецкая философия жизни. Иркутск, 1986. 170 с.
4. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М. 1994. 716 с.
5. Ницше Ф. Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 1. 829 с.
6. Ницше Ф. Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 2. 829 с.
7. Ницше Ф. Воля к власти. Соч. в 3 т. М. 1994. Т. 1. 350 с.
8. Ницше Ф. Полн. собр. соч. М., 1909–1912. Т. 6. 610 с.
9. Платон. Собр. соч. в 4 т. М. 1993. Т. 2. 528 с.
10. Платон. Собр. Соч. в 4 т. М., 1993. Т. 3. 656 с.
11. Подорога В. А. Мир без сознания. (Проблема телесности в философии Ф. Ницше). // Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989. С. 15–32.
12. Прот. Димитрий Предеин. Введение в философию: учебник для православных духовных школ. СПб., 2009. 432 с.
13. Трубецкой Е. Н. Философия Ницше. М. 1904. 159 с.
14. Ясперс Карл. Ницше и христианство. М. 1994. 115 с.

Т. А. Полетаева

ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИИ И БОГОСЛОВИЕ

Аннотация: в статье излагаются результаты исследований религии в западной и русской феноменологии религии и герменевтике, русской философии религии, философии языка, когнитивной лингвистике, представляющие интерес, прежде всего, для православного апологетического богословия.

Ключевые слова: служанка богословия; феноменология религии; философ религии; апологетическое богословие; проблема понимания, междисциплинарный.

В XXI веке становится традиционным совмещение научных (психологических, исторических, философских, феноменологических, филологических, социологических) подходов с теологическим. Существует ряд междисциплинарных исследований религии, которые дают научные факты, могущие служить неоспоримыми доказательствами истин христианского богословия, в том числе православного.

О философии как о служанке богословия высказывались в раннем христианстве философы-апологеты Иустин, Климент Александрийский и др., в средние века такие идеи были у Петра Дамиани и Фомы Аквинского. В XX веке роль служанки богословия одно время на западе выполняла классическая феноменология религии — наука, которая считается, с одной стороны, одним из направлений философии религии, а с другой стороны, одним из направлений религиоведения.

У истоков феноменологии религии стояли либеральные протестанты — христианские богословы, обращавшиеся к изучению религиозного опыта с помощью методов феноменологии. Среди таких классиков-феноменологов религии можно назвать Рудольфа Отто, Герарда ван дер Леува, Йоахима Ваха, Мирча Элиаде.

Не затрагивая проблему современного состояния западной феноменологии религии, которая отвернулась от богословия и в конце XX — начале XXI в. испытывает кризис, рассмотрим кратко апологетические идеи вышеупомянутых классиков феноменологии религии, в трудах которых теологические интересы часто переплетались с религиозноведческими.

Одной из ведущих феноменологических концепций, описывающих религиозный опыт, является концепция Священного, которую предложил протестант Р. Отто. Подчеркивая, что мы ничего не можем судить о Священном, но можем судить лишь о том, что чувствуем при встрече с ним, Р. Отто предлагал провести феноменологическое очищение человеческого восприятия Священного от рационального и нравственного элементов, чтобы достичь некоей доопытной, т. е. априорной основы этого чувства. Эту априорную основу он называл категорией «нуминозное» и считал соответственно именно нуминозный опыт основой всякого религиозного опыта независимо от религиозной традиции. Опыт встречи с нуминозным всегда иррационален и всегда двойственен: с одной стороны, в нем содержится элемент потрясающей тайны (*mysterium tremendum*) или благоговейный страх, с другой стороны, элемент сильного притяжения или очарования (*mysterium fascinans*) [1, с. 22, 59]. Библейскими примерами такого опыта могут послужить видение Иаковым лестницы с Ангелами и Бога наверху (Быт. 28, 17) или видение Моисеем сияния Купины неопалимой (Исх. 3, 5).

Правда, Отто не решился назвать Священное личным Богом, у него оно безлично. Он также считал, что именно благодаря инициативе Священного у человека появляется чувство нуменозного, т. е. не говорил о духовной работе человека над собой. Еще одним недостатком в его концепции, выдающим его протестантское мышление, не различающее духовный опыт встречи с Богом от «прелести», навеянной демоническими сущностями, было то, что он думал, будто языческие божества и демоны могут также вызывать нуменозный опыт, но только невысокого класса — однако это не так. Встречи с такими сущностями, как пишет православный философ Василенко Л. И., «вызывают у человека гнетущее чувство власти чуждой силы» [2, с. 64], а вовсе не благоговейный страх или благоговейное притяжение.

Другой классик-феноменолог протестант Г. ван дер Леув считал, что феноменология есть пропедевтика теологии, она призвана помогать теологии, но при этом методологически от нее отличается. Как и Р. Отто, он обращал внимание на амбивалентный характер «священного», который заключается в том, что «священное», с одной стороны, вызывает страх, ужас, чувство униженности, а с другой стороны, порождает любовь, восторг и экстаз. Г. ван дер Леув анализировал преобладающие чувства человека, возникающие у него в результате встречи со Священным в каждой религиозной традиции и пытался выявить особенное для той или иной религии. Так появилась его феноменологическая классификация религий, в основе которой лежит характер реагирования человека на встречу с высшей силой. Христианство в этой классификации характеризуется категорией «Любовь». В своей концепции интерпретативной феноменологии религии Г. ван дер Леув использовал и герменевтические подходы в изучении религиозных явлений, т. е. подходы, связанные с проблемой

понимания. Исследователь подчеркивал, что, во-первых, понимание человека зависит от более значительного, чем он сам, во-вторых, любое понимание носит религиозный характер, в-третьих, то, как понимает человек, есть прямое следствие его религиозных взглядов. Понимать же возможно друга друга только в Боге: «Понимание есть сопричастность божественному интеллекту» [3, с. 145]. Исследователь подчеркивал необходимость теологического понимания религиозных феноменов и утверждал, что объективным исследователем религии может быть именно христианский богослов, верующий человек.

Й. Вах, основоположник чикагской школы феноменологов религии, также, исследуя религиозный опыт, обращался к герменевтическому подходу объяснения религиозных феноменов. В своем труде «Сравнительное изучение религий» Й. Вах обозначал Бога понятием «Предельная Реальность» и, подобно Р. Отто и Г. ван дер Леуву, писал о двойственном чувстве, свойственном религиозному опыту: это, с одной стороны, благоговейный трепет, смешанный с ужасом (*tremendum*), а с другой стороны, притягательное очарование и блаженство (*fascinosum*) [4, с. 46–49]. И. Вах также знаменит тем, что выделил четыре формальных критерия того, что может быть названо религиозным опытом: это распознавание человеком «предельной реальности» в опыте встречи с ней; это вовлечение человека всецелым существом своим в ответ этой «предельной реальности»; это понимание того, что данный опыт есть «наиболее сильный, полный, потрясающий и глубокий опыт, на который человек вообще способен» [4, с. 30–36]; и, наконец, это наличие обязательной мощной мотивации к действию, которое вызывает религиозный опыт (данный критерий совпадает со словами ап. Иакова: «Вера без дел мертва» (Иак. 2: 26)). Наличие всех

четырёх признаков одновременно и позволяет разграничить религиозный опыт от нерелигиозного и отделить религию от псевдорелигий, считал Й. Вах.

В исследованиях Мирча Элиаде заслуживающими внимания современных богословов-апологетов могут быть концепции о священном и мирском как двух образах бытия человека в мире, о священном и мирском восприятии пространства и времени, концепция о мифе как образце поведения для религиозного человека, концепция четырёх моделей времени и священной истории.

Особо хотелось остановиться здесь на последней концепции ученого-религиоведа. М. Элиаде выделяет в истории человечества четыре модели восприятия времени, связывая их с типом религиозного сознания. Первая модель характерна для первобытного языческого религиозного сознания — это циклическое представление о времени, когда оно осознается как периодический возврат к одним и тем же первичным ситуациям творения мира, как восстановление самого священного времени — времени творения. Вторую модель можно найти в индуизме и позднеантичной философии у пифагорейцев, стоиков, платоников. Это десакрализованный вариант первой модели, при котором цикличность у времени остается, но оно лишается религиозного содержания, в этой модели нет возвращения первичных ситуаций творения мира и появляется ужас перед временем, предстающим в виде вечно вращающегося вокруг своей оси круга. Третью модель дало человечеству монотеистическое сознание, а именно ветхозаветный монотеизм, когда благодаря Откровению, изложенному в Библии, выяснилось, что у времени есть начало и будет конец (Быт. 1: 1 и, например, Исх. 46: 10). Монотеизм позволил преодолеть бесконечную цикличность времени и наделил время значимостью и смыслом. Главный

смысл, который приобрело время в ветхозаветном монотеизме, состоит в том, что совершилась теофания: Бог Яхве стал проявлять себя в историческом необратимом времени. Таким образом, восприятие времени вышло из тупика, время, по мысли М. Элиаде, получило статус спасенного. Однако еще более повысилась ценность времени в христианстве: благодаря Боговоплощению время освятилось, история стала Священной историей, открывшись человечеству как некое новое измерение присутствия Бога в мире [5, с. 70–71].

Кроме того, понятия, предложенные Мирчей Элиаде, такие как «иерофания» (проявление Священного в мире), «крипторелигиозность» (скрытая религиозность), «*homo religious*» (человек религиозный), а также его вклад в развитие концепции прамонотеизма В. Шмидта, несмотря на критику его сочинений с точки зрения того, что он больше увлекался исследованиями языческих культов и практик, по-прежнему могут быть с успехом использованы для защиты учения Церкви в современном обществе, как это было актуально в 60–80 гг. в американском обществе, к которому прежде всего обращался исследователь.

Как известно, русские религиозные философы также разрабатывали проблемы апологетического богословия, занимаясь философской и феноменологической интерпретацией религиозных феноменов и категорий, показывая самоценность духовной жизни и раскрывая философским языком смысл христианства как высшей религии. Фактически русских религиозных философов можно назвать православными феноменологами и философами религии.

В этом ряду, несомненно, в первую очередь нужно назвать В. С. Соловьева, который в своем сочинении «Духовные основы жизни» рассматривал религиозную жизнь с точки зрения подвига воли, давая философское определение

основным феноменам личной религии: молитве, посту, греху, милостыне, жертве [6, с. 31–67]. Основы личной религии предполагают наличие религии общественной, обращение к Церкви, которая, по выражению философа, «сама по себе в своей истинной сущности представляет божественную действительность Христа на земле» [6, с. 17]. Указанное сочинение философа является, с одной стороны, религиозно-философским, с другой стороны, апологетическим и по-прежнему востребованным в современном обществе. В другом своем сочинении, названном издателями «Теоретическая философия», В. С. Соловьев развивал проект феноменологического богопознания, анализ которого позволяет провести аналогии между поздними мистическими идеями философа и восточным мистическим богословием. Так, раскрывая суть метода философского достижения безусловного знания, В. С. Соловьев пришел к выводу о необходимости высокой нравственной чистоты познающего субъекта, что сближает его метод со святоотеческим мистическим богословием, говорящим о том, что для богопознания необходимо достижение чистого сердца. Соловьев также утверждал, что, во-первых, все формы мышления стремятся к истине как универсальной форме, сопутствующей абсолютному благу; во-вторых, что рациональное восхождение к этой истине влечет за собой аскетическое самоотречение психологического. Кратко можно сказать так: философское познание по В. С. Соловьеву необходимо должно завершаться богопознанием [7, с. 124].

О. Сергей Булгаков дал интерпретации религии, религиозного опыта, веры, догмата, раскрыл понимание мифа как непосредственного выражения религиозного опыта, оригинально ставил вопрос о природе догматики, предложив рассматривать вопрос происхождения догматов непосредственно из религиозного опыта [8, с. 8–68]. Актуальным для

апологетического богословия является феноменологическое объяснение о. Сергием Булгаковым сущности атеистического сознания: атеизм предстает в его концепции как постоянно скрытая в христианском сознании негативная возможность, как «возвратный механизм, позволяющий христианскому сознанию... преодолеть и свое собственное обмирщение, и критику, направленную в свой адрес» [9, с. 327].

Особенность феноменологии и философии религии о. Павла Флоренского — это не только осмысление основных религиозных представлений, но и богословских понятий, понимавшееся философом как внутрицерковное дело, необходимое для восстановления религиозной значимости церковного богословия, утерянной в результате секуляризации самой церковной среды. О. Павел Флоренский предлагал два дополняющих друг друга определения религии и соответственно два подхода к ее изучению: онтологический и феноменологический. Соответственно этим двум подходам он развивал свою оригинальную концепцию о теодицее (оправдании Бога человеческим разумом) и антроподицее (оправдании человека освящающей его силою Божией) как двух основных содержательных аспектах религиозной жизни, имея в виду, прежде всего, религиозную жизнь в Православной Церкви. Сущность религиозной, то есть церковной жизни в этой концепции раскрывается в перспективе антроподицеи, т. е. как культ. Флоренский, определяя культ феноменологически как «систему тайнодействий», состоящую из таинств и выстраивающихся вокруг них «лестниц освящения» [10, с. 199] — обрядов, показывал, что этой системе свойственна ритмическая организация пространства и времени, и таким образом, как пишет иером. Варлаам (Горохов), говорил фактически о различении священного и мирского пространства и времени подобно М. Элиаде [11].

Есть еще одна интересная сфера исследований религии, которая находится на стыке богословия и герменевтики и выходит в область философии языка. Здесь можно упомянуть имена о. Сергия Булгакова, о. Павла Флоренского и А. Ф. Лосева, которые обращались к проблемам философии слова и имени в контексте аналитического осмысления имяславских споров, возникших в начале XX века на Св. Горе Афон. Феноменологическая интерпретация слова и имени указанных философов, и особенно А. Ф. Лосева, обогащает идеи восточно-христианского догматического богословия в понимании сущности имени Божия и слова. Так, А. Ф. Лосев последовательно обосновал правоту имяславия и считал, что имяславие принадлежит православному учению и опыту. Обращаясь к анализу спора имяславцев и имяборцев, философ подчеркивал, что «если какое-нибудь общение с Богом возможно, то Бог как-нибудь именуем, и тогда имена Божии не суть просто звуки, но — сила и умное проявление Божие» [12, с. 900]. Другими словами, «имя Божие — энергия сущности Божией» [13, с. 49], по аналогии с чем и имя любой вещи, т. е. слово, является смысловой силой, энергией этой вещи. В целом, диалектико-феноменологическое исследование слова приводит философа к мысли о его светоносной, энергичной природе. А. Ф. Лосев показывает неразрывную связь сущности слова с сущностью человека, выявляет синергичный характер православной антропологии.

Наконец, можно также упомянуть такую область исследования религии междисциплинарного характера, как исследование особенностей религиозного дискурса на уровне концептов в священных текстах религий, т. е. применение к изучению священных текстов средств когнитивной лингвистики. Так, в частности, автором данной статьи был исследован концепт «любовь» в Библии и Коране, выяснены

его духовные истоки и образное выражение. Данный концепт относится к числу архетипических концептов, т.е. таких древнейших ментальных образований, которые ориентированы на смысложизненные ценности, универсальные для всех людей. Однако, несмотря на универсальность этого концепта, существует разница в его понимании в разных культурах, обусловленная типом религиозного сознания. Так, например, выяснено совершенно разное понимание этого концепта и разные способы его выражения в священных текстах христианства и ислама. В Библии в ветхозаветных текстах находятся обширные семантические ряды концепта «любовь», которые в новозаветных текстах еще более расширяются, при этом исследование Нового Завета показывает, что концепт «любовь» напрямую связан с концептом «Бог». Концепт «любовь» в Коране, напротив, характеризуется очень низкой частотностью по сравнению с Библией — 8 раз меньшей, причем в отношении Аллаха само слово «любовь» применяется всего лишь один раз, и в целом понятие «любовь» в Коране не имеет того многогранного положительного этического смысла, который есть у этого концепта в Библии [14, с. 105]. Так результаты данных исследований дают не только дополнительный материал для сравнения двух религий в учении о Боге, но и позволяют расширить область понимания этого учения на уровне концептов в православном догматическом богословии.

Заключая, можно сказать, что рассмотренные выше исследования религии в феноменологии религии, философии религии, герменевтике, философии языка, когнитивной лингвистике дают ценный материал, который может быть использован не только в православном догматическом богословии в качестве дополнительных доказательств его истины, но и апологетическом богословии для выстраивания

апологетического дискурса со светскими, атеистическими аудиториями, а также для выстраивания миссионерского дискурса с представителями иных религий. Защита истин православного богословия языком светских наук и результатами междисциплинарных исследований религии — это защита Церкви, в которой она всегда нуждалась и особенно нуждается в современную эпоху научно-технического прогресса и цифровых технологий.

Библиография

1. Отто Р. Священное. СПб, 2008. 272 с.
2. Василенко Л. И. Введение в философию религии: Курс лекций. М 2009. 248 с.
3. Красников А. И. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007. 239 с.
4. Wach J. The Comparative Study of Religions. New York, 1958. 231 p.
5. Элиаде М. Священное и мирское. М. 1994. 144 с.
6. Соловьев В. С. Духовные основы жизни. Фототипическое издание. Издательство Жизнь с Богом, 1953. 144 с.
7. Полетаева Т. А. Метафизические поиски В. С. Соловьева: от гностического к феноменологическому проекту богопознания (монография). Белгород, 2013. 148 с.
8. Булгаков С. Н. Свет невечерний. М. 1994. 415 с.
9. Антонов К. М. Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX века. М. 2009. 360 с.
10. Флоренский П. А. Философия культа. (Опыт православной антропологии). М. 2004. 685 с.
11. Варлаам (Горохов), иеромонах. Религиоведческая концепция М. Элиаде в свете православного богословия [Электронный ресурс] URL: <http://www.bogoslov.ru/text/291485.html> (дата обращения: 25.02.2018).
12. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М. 1993. 962 с.
13. Полетаева Т. А. Концепт «любовь» в Библии и Коране (в русскоязычном и англоязычном переводах) // Научный результат. Вопросы теоретической и прикладной лингвистики. 2019. Т. 5, № 2. С. 95–107.
14. Лосев А. Ф. Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб. 1997. 616 с.

М. О. Жеренков, иерей Виталий Коллантай

СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕВОДА СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ НА ЯПОНСКИЙ ЯЗЫК РАВНОАПОСТОЛЬНОГО НИКОЛАЯ ЯПОНСКОГО

В статье представлен результат анализа стилистических особенностей перевода Священного Писания на японский язык, использованных равноапостольным Николаем Японским и его сподвижниками. Исследована проблема восприятия китайской лексики в Японии, а также значение иероглифической записи в повседневной жизни японцев. Приведена периодизация переводческой деятельности равноапостольного Николая Японского в Японии. Проведено сравнение части текста перевода святого и Японского библейского общества. Определены основания выбора бунго, а не камбун как основного литературного стиля перевода Священного Писания. В статье рассмотрены конкретные лексические конструкции и их значение в лексике японского языка.

Ключевые слова: японский язык, хирагана, Священное Писание, бунго, иероглиф, камбун, миссия, Вульгата, Септуагинта.

В 1877 году иеромонах Николай Касаткин (будущий равноапостольный Николай Японский) получает от архимандрита Палладия (Кафарова), руководителя 15-й духовной миссии в Китае, Новый Завет и другие книги на китайском языке. Среди них евангельский перевод начальника 14-й миссии архимандрита Гурия (Карпова).

Первым печатным переводом святого Николая на японский язык была Молитва Господня по Евангелию от Матфея. Она впервые издана в 1877 году. В настоящее время сохранилось два варианта перевода этой молитвы, которые в значительной степени отличаются друг от друга. Один из переводов написан в стиле китайского письма, другой же в более доступном для японцев литературном варианте.

Первый перевод Евангелия на японский язык был осуществлен святым равноапостольным Николаем при помощи Павла Накаи, японского поэта, публициста, переводчика, китаевода, выходца из ученой среды, который стал главным его помощником в переводческом деле. В своем труде переводчики опирались на протестантские китайские приводы, а также на переводы Русской духовной миссии в Китае.

Первый православный перевод Евангелия был написан в 1871 году в стиле 漢文 (камбун), что дословно означает «китайская письменность», это был исключительно литературный язык, использовавшийся в Японии еще со средних веков. В основе стиля лежал классический китайский литературный язык, в несколько измененной под японские нужды форме.

Специфика и основная проблема этого языка состояла в том, что он передавал смысл, а не произношение написанного. Для японцев китайская письменность вызывала ряд трудностей.

К примеру, в китайском языке слова всех частей речи не изменяются морфологически, а грамматическая структура в приложении закреплена еще жестче, чем в английском, также имеется строго определенное количество слогов разного тона и их возможных сочетаний, что снова накладывает определенные ограничения, из-за чего множество слов

и выражений китайского языка могут звучать приблизительно или совершенно одинаково, но при этом иметь разный смысл.

Так, казалось бы, странная и сложная система записи при помощи иероглифов для китайцев не просто удобна, но и даже необходима. Ведь иероглифы, в отличие от азбуки, способны отображать значение.

Схожая проблема есть и в японском языке. В нем, еще более чем в китайском, существует огромное количество слов и выражений, звучащих совершенно одинаково, где смысл сказанного можно понять лишь из контекста разговора или при помощи иероглифов.

Для примера приведем слово, записанное японской азбукой хирагана:

した (сита) в зависимости от поставленного иероглифа данное слово может означать 下 (сита) — нижний уровень, или 舌 (сита) — язык.

Однако в отличие от китайского, японский язык имеет в своем распоряжении изменяемые части речи, которые невозможно корректно отобразить при помощи иероглифов. Грамматическая структура языка в значительной степени отлична от китайского, хотя и имеет схожие элементы. Также иероглифы, имеющие в китайской письменности определенное фонетическое значение, утрачивают таковое в японской и произносятся по-своему.

Из-за этого возникает сильная путаница в произношении японских иероглифов. Например, возьмем слово, которое по-китайски и по-японски пишется одинаково: 小林 — на китайском языке это слово будет звучать примерно как «шаолин» — название известного буддийского монастыря в Китае. Иероглиф 小 (шао) — значит маленький и произносится, если не брать в учет возможные изменения в тоне,

только как «шао» и никак иначе. Иероглиф 林 (линь) — редкий лес или роща, также произносится только как «линь» и никак иначе.

В японском же 小林 произносится как «кобаяси» и означает распространенную фамилию в Японии. Иероглиф 小 произносится как «ко», иероглиф 林 как «баяси», сами знаки при этом имеют сходное с китайским вариантом значение.

Но в отличие от китайских, японские иероглифы могут иметь не один, а два и более, вплоть до нескольких десятков вариантов произношения.

Например, иероглиф 小 кроме как «ко», может произноситься как «чё», «сё», «си», «чи», «о» и так далее, в зависимости от слов, в которых тот будет употребляться. При этом не существует никаких правил, по которым возможно было бы сказать, как и в каком случае стоит произносить данный иероглиф. Можно лишь попробовать догадаться, оперируя значениями, но и это, как правило, невозможно без высокого уровня владения языком.

Из этого следует, что каждое записанное иероглифами японское слово являет собой исключение, которое необходимо запомнить. Выходит так, что, с одной стороны, китайские знаки были удобны и подходили для записи японских слов, с другой — не были приспособлены к грамматике японского языка и не могли отобразить корректно звучание слов.

В связи с чем текст, записанный при помощи стиля камбун китайской грамматикой, не мог быть нормально прочитан и понят рядовыми японцами. Читающему приходилось бы каждый раз ломать голову, пытаясь по значению иероглифов угадать произношение слов и верно связать их во едино уже по-японски.

Если же требовалось произнести по-японски текст, написанный при помощи данной системы, то обыкновенно совершался перевод на более доступный 文語 (бунго) — литературный стандарт, считавшийся более высоким стилем японского языка и активно применявшийся в официальной сфере вплоть до 1945 года. Бунго стремился избегать китаизированных форм выражения и использовал понятную для японцев грамматику.

Ясно, что бунго лучше подходил для перевода священных и богослужбных текстов, в отличие от его китайского аналога камбуна. Но на время первых попыток перевода святой равноапостольный Николай не владел им на высоком уровне. При этом качество первых переводов его не устраивало, что побуждало равноапостольного Николая еще в большей степени посвятить себя изучению японского языка и культуры.

«Инстинктивно и я научился, наконец, кое-как говорить и овладел тем, самым простым и легким способом письма, который употребляется для оригинальных и переводных учебных сочинений. С этим знанием немедленно же приступил к переводу Нового Завета на японский, переводу не с русского слова — труд далеко еще не под силу мне, да и бесполезный, — а с китайского; дело, по-видимому, легкое: японец, хорошо понимающий китайскую книгу, переводит евангелие на японский, причем почти каждое слово выражено китайским знаком, но около него поставлено японское чтение, и затем все грамматические формы выражены также по японскими фонетическими знаками. Мое дело было — с другим ученым японцем — проверять и поправлять перевод. Работа шла очень быстро, пока я постепенно, знакомясь с китайским текстом, не дошел до окончательного разочарования в авторитетности его»¹.

¹ К. Накамура. И в Японии жатва многа. Письмо русского из Хакогатэ. Приложение к дневникам святого Николая Японского. Хоккайдо. 1994. С. 710..

После официального учреждения миссии Священным Синодом и перенесением ее штаба в Токио в 1872 году, дело по переводу текстов святым Николаем и его помощниками (в основном это были обращенные образованные японцы) пошло полным ходом.

Равноапостольный Николай Японский понимал, что работа миссии не может ограничиваться проведением только устной проповеди. В японской культуре издавна была развита любовь и уважение к различного рода учености и чтению, и особенно к чтению на родном языке.

«Особое значение у нас имеют книги, выясняющие вероисповедальные разности с католичеством и протестантством. Мне много раз приходилось быть очевидцем того, как наши христиане, вооруженные знаниями, почерпнутыми из миссийских изданий, вели собеседования со своими соотечественниками католиками и протестантами и оставались победителями. Печатное слово должно быть душой миссии»².

Равноапостольный Николай Японский считал, что работа по переводам должна быть основным направлением работы русской духовной миссии по просвещению японцев, поэтому при подготовке катехизаторов в училищах и семинарии особое внимание уделялось лингвистике и подготовке будущих переводчиков.

Это был самый первый пункт в положении, разработанном Николаем Японским для сотрудников миссии: «Миссионеры должны прилагать все старание к тому, чтобы в состоянии как можно скорее начать совершения богослужения на туземном языке...

² Сергей (Страгородский), архим. На Дальнем Востоке (Письма японского миссионера). Сергиев Посад. 1897. С. 101.

Причетнику³ как прямому помощнику миссионеров также вменяется в обязанность изучение разговорного и письменного языка японцев»⁴.

В сообщении Православного миссионерского общества за 1893 год говорилось, что сам преосвященный Николай всю вторую половину был занят переводом православного богослужения на японский язык: «Многие из служащих при учебных заведениях миссии принимали постоянное деятельное участие в духовно-нравственных журналах, издаваемых японскою миссиею. Независимо от деятельности собственно журнальной, миссиею в отчетном году были изданы большею частию переводные сочинения»⁵.

С 1895 года работа над переводами становится основным занятием святителя Николая, он со своим ближайшим сподвижником Павлом Накай занимался переводами ежедневно около семи часов и так с небольшими перерывами по церковным и государственным праздникам до самой своей смерти в 1912 году.

Как замечал сам равноапостольный Николай, «у нас с Павлом Накай перевод Священного Писания утром с половины восьмого до двенадцати и вечером с шести до девяти. Это будет регулярно продолжаться каждый день так, что вперед об этом и упоминать не стоит»⁶. В этом предложении видна целеустремленность и дисциплинированность святого.

³ Член причта церкви, иначе церковнослужитель; общее название всех клириков, за исключением священника и диакона: дьячков, чтецов, псаломщиков, пономарей и т. п.

⁴ АВПРИ. Ф. Японский стол. Оп. 493. Д. 1056. С. 7–22.

⁵ Материалы для истории православного-российского миссионерского общества. Отчет Православного Миссионерского общества за 1893 год. Вып. 4. М. 1895. С. 37.

⁶ Дневники святого Николая Японского: в 5 т. / сост. К. Накамура. Спб., 2004. Т. 3 С. 190.

В целом переводческую работу преосвященного Николая можно разделить на три этапа:

- 1882–1895 годы. Был осуществлен перевод основных молитв, а также Псалтирь, сокращенный Октоих, общая Минея, Служебник, Требник, Евангелие (с китайского).
- 1895–1901 годы. Регулярное занятие переводом, разработка лексического материала, сделан полноценный перевод Нового Завета, обновлен перевод Псалтири.
- 1901–1912 годы. Перевод богослужебного круга, Минеи Праздничной Ирмология, постной и цветной Триоди.

Епископ Николай старался в своей работе как можно точнее выразить христианские и догматические понятия, но в то же время сделать это так, чтобы японцам было как можно легче воспринять православные истины. Основой для переводов, кроме китайского, служили множество источников: Септуагинта, Вульгата, церковнославянский, а также различные переводы протестантов и католиков. Везде в своем труде Николай Японский старался почерпнуть лучший и более доступный способ выражения, но вместе с тем не низводя язык Священного Писания до уровня обыденного, вульгарного.

Но это было непростой задачей, и не только из-за особенностей японского языка и чуждой европейскому мышлению культуры, но также из-за того, что за долгое время феодальной раздробленности, предшествующей эпохе Эдо, в Японии сформировалось множество диалектов устной речи.

Так, в некоторых случаях даже самые основные понятия, такие как мать и отец, в разных селениях могли произноситься совершенно по-разному. Поэтому основным языком перевода был выбран стиль бунго как официальный литературный стандарт японского языка.

В итоге постепенно бунго становится основным языком переводов и богослужебным языком Японской Православной Церкви, становясь неким аналогом церковнославянского языка в Русской Православной Церкви.

Католики и протестанты, как правило, изначально также использовали бунго как основу для своих переводов и даже стали уходить от буддийских и синтоистских терминов, которые ранее активно использовали для обозначения христианских понятий.

Разница между ними была в том, что изначально переводчики других христианских церквей старались совершать перевод самостоятельно, лишь консультируясь у японских специалистов, используя, как правило, только один или два источника: для католиков это была Вульгата, а для протестантов различные изводы Библии короля Иакова, которые и так сами по себе были переводом перевода, что несомненно сказывалось на качестве проделанной работы.

Плюс к этому переводчики других христианских деноминаций в своих переводах использовали распространенные варианты чтений иероглифов, что, с одной стороны, облегчало чтение, но с другой — вызвало у японцев ряд недоумений и ассоциаций, связанных с буддизмом, синтоизмом или конфуцианством.

Преосвященный Николай же по возможности старался использовать редко используемые варианты чтений, но не для простого усложнения текста, он считал это необходимостью, дабы оградить православное богословие от всякого рода непониманий и неправильных ассоциаций. Самостоятельно создавая богословскую и богослужебную лексику, святитель постоянно исправлял свои переводы, стараясь сделать их как можно более достоверными.

Для примера сравним пять первых стихов Евангелия от Иоанна в переводе Японской Православной Церкви 1901 года:

- 1 太初に言有り、言は神と共に在り、言は即神なり。
- 2 是言は太初に神と共に在り。
- 3 万物は彼に由て造つられたり、凡そ造られたる者には、一も彼に由て造られしは無し。
- 4 彼の中に生命有り、生命は人の光なり。
- 5 光は暗に照り、暗は之を蔽ざりき。

И разговорный перевод Японского библейского общества 1954 года, который на данный момент в несколько дополненном варианте является самым распространенным переводом Библии на японский язык:

- 1 初めに言があった。言は神と共にあった。言は神であった。
- 2 この言は初めに神と共にあった。
- 3 すべてのものは、これによってできた。できたもののうち、一つとしてこれによらないものはなかった。
- 4 この言に命があった。そしてこの命は人の光であった。
- 5 光はやみの中に輝いている。そして、やみはこれに勝たなかった。

В обоих переводах, как правило, используются одни и те же грамматические конструкции. В качестве стиля в первом случае используется бунго, во втором современный японский литературный стиль. Выбор стиля в данном случае не имеет особого значения⁷. Важнее будет провести сравнение лексических единиц. Отметим самое примечательное.

В первом стихе протестантского варианта стоит слово 初め(хадзимэ), что значит начало какого-либо действия или ситуации в широком понимании, в православном переводе стоит слово 太初(хадзимэ), произносится также, но означает начало мира или бытия.

⁷ Так как основной задачей обоих стилей является передача информации. Разница состоит только в том, что в стиль бунго берет свое начало от стиля камбун. А современный японский литературный – от простой фамильярной речи.

Далее в протестанском 言があつた (котобагаатта), что значит «слово было», в православном 言有り (котобаари) в целом значит то же, однако в варианте святителя Николая глагол 有る (ару — быть, обладаться, иметься) в сочетаниях с другими иероглифами показывает принадлежность или обладание объектом, как, например, в слове 有名 (ю: мэ — известный), дословно — «обладающий именем». Тогда как в протестантском переводе стоит глагол 在る (ару — быть, существовать).

Таким образом, в переводе святителя Николая идет указание не просто на существование или нахождение слова вначале, а на прямую причастность слова к началу бытия.

Дальше в конце первого стиха в протестантском варианте написано 言は神であつた (котобавакаמידэатта — «слово бог было»), в православном 言は即神なり (котобавасунахачикаминари). Иероглиф 即 в литературном варианте использования обозначает прилежание или точное соответствие чему-либо. Так преосвященный Николай показывает, что Слово не только есть Бог 神 (ками) или один из богов, но в точности есть тот самый Бог и сущностно от него не отличим.

Потом для примера возьмем начало третьего стиха. В протестантском варианте 全ての物は (субэтэномонова — «все вещи»). В православном 万物は (бамбуцува — «все что есть в этом мире»). А говоря о Слове в третьем лице, святитель Николай употребляет 彼 (каре — «он»), а не この言 (конокотоба — «это слово»), показывая тем самым, что Слово обладает личными свойствами.

Из приведенных примеров можно заметить, что прочтение и понимание смысла текстов, переведенных святым Николаем Японским, даже от японцев будет требовать большого усердия.

Однако у человека, читающего эти тексты, будет возникать меньше вопросов и сложностей с их верным истолкованием, поскольку сами формулировки, по сравнению с обозначающими, казалось бы, то же у других христианских деноминаций, куда более краткие в выражении, но при этом содержательней по смыслу.

Удивителен итог работы, но более интересен сам процесс и подход, с которым преосвященный Николай совершал перевод. Он прямо, подобно древнему греческому философу, берет наиболее подходящие слова и выражения и, ставя их в определенный контекст, превращает в термины, наполняет их христианским содержанием.

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. РБО. М. 2019.
2. Дневники святого Николая Японского Япония. Саппоро. Издательство Хоккайдского Университета. 1994. С. 765.
3. Сергей (Страгородский), архим. На Дальнем Востоке (Письма японского миссионера). Сергиев Посад. 1897. С. 384.
4. АВПРИ. Ф. Японский стол. Оп. 493. Дело № 1056.
5. Китагава Дж. М. Религия в истории Японии. Пер. с англ. Н. М. Сильвестрова. СПб., Наука. 2005. С. 592.

Г. В. Калиткина

ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ПОТЕНЦИИ ТЕМАТИЧЕСКОГО СЛОВАРЯ XVIII В.

**(на материале «Ботанического подробного
словаря, или Травника» А. К. Мейера)**

Статья посвящена словарю с аспектным словником, который формировал концептуальный слой «растительность» и вписывал его в широкий культурный и научный контекст своей эпохи. Проанализирован лингвокультурологический потенциал языкового материала, закрепленного в словаре, выявлено его значение для ряда направлений современной лингвистики.

Ключевые слова: лексикография, лингвокультурология, фитонимы.

XVIII столетие в Европе шло под знаменем просвещения и просветительства. Поднятая на щит рациональность должна была стать залогом всеобщего блага. Данный тезис предельно четко обоснован, например, в предисловии к грандиозной французской «Энциклопедии, или Толковом словаре наук, искусств и ремесел» (1751–1780), цель которой — «объединить знания, рассеянные по поверхности земной, изложить их в общей системе для людей, с которыми мы живем, и передать их людям, которые придут за нами: дабы труды минувших веков не были бесполезны для веков грядущих, дабы наши потомки, став образованнее, стали также добродетельнее и счастливее» [1].

Создание разноплановых словарей в течение всего века увлекало не только европейских мыслителей, но и «сильных мира сего». И Петр I, и Екатерина II приняли непосредственное участие в лексикографических проектах, составляя и редактируя словарные толкования. Лексики, лексиконы, дикционеры, речениары, словари воспринимались российским «просвещенным обществом» как результат «усердия и любви вообще к ученым упражнениям и в особенности к отечественному языку» [2. Без указания страницы].

Разумеется, истоки отечественного словаростроения следует искать гораздо раньше — среди многочисленных неупорядоченных переводных глоссариев иногда безвестных авторов, появившихся в средневековой Руси. Уже с XV столетия «большим распространением у нас пользовались так называемые азбуковники или алфавиты иностранных речей, соединявшие в себе обыкновенные словари чужих и вообще непонятных слов со своего рода энциклопедиею, куда вносились в азбучном порядке (и без него) разные интересные сведения» [3. С. 160]. Процессы становления литературной подсистемы русского языка и беспрецедентного расширения его словарного состава, шедшие в XVIII в., закрепил фундаментальный 6-томный «Словарь Академии Российской» (САР, 1789–1794), который по охвату лексики и принципам ее подачи почти не уступал самым знаменитым плодам европейской лексикографии. Широко известна его оценка, данная спустя четверть века Н. М. Карамзиным: «Полный словарь, изданный Академией, принадлежит к числу тех феноменов, коими Россия удивляет внимательных иноземцев; наша, без сомнения, счастливая судьба во всех отношениях есть какая-то необыкновенная скорость: мы зреем не веками, а десятилетиями» [4. С. 169].

Однако этот успех не мог быть достигнут без предварительного создания многочисленных лексиконов многоязычных и одноязычных, переводных, филологических, энциклопедических, в том числе аспектных, с тематическим словником. Такие словари, часть из которых ныне почти забыта, появлялись в течение всего столетия, и аннотированный указатель В. П. Вомперского перечисляет 277 словарных изданий и рукописей (вместе с конкордациями, прикнижными указателями и справочными пособиями) [5]. Хотя они были более скромными по объему, нередко включали поразительно разнородный языковой материал, зачастую не могли выдержать единообразия в его описании, но за всем этим стоял подвижнический труд их авторов, большинство которых не были лингвистами. Положение дел красочно описал В. К. Трелиаковский, сообщая, что дикционер, «который в имѣющихъ трудиться васъ еще больше силы требуетъ, нежели въ баснословномъ Сізѹфѣ превеликій оный камень, который онъ на высокую гору одинъ все хотя вскатить, съ самага почитай верьха нанизъ его нехотя опускаетъ» [цит. по: 6. С. 90].

С данной точки зрения интересно обратиться к одному из тематических изданий, вышедшему в свет в 1781–1783 гг. Это «Ботанический подробный словарь, или Травник, содержащий в себе по алфавиту описание большей части по сие время известных, как иностранных, так и здешних дерев, кустов, трав, цветов, корней, мхов, грибов и семян, и их на российском, латинском, французском, италиянском, англинском и греческом языках названия» А. К. Мейера [7]. Роль этого словаря и многих подобных ему (при всем их теоретическом несовершенстве и практических огрехах) в наше время представляется более значительной, чем полагал сам составитель и его современники.

Автор представил «благоразсудным читателям» аспектный лексикон, который освещал царство флоры, чьи объекты относятся к утилитарной, прагматической сфере окружающего мира, задача которой — служить просвещенному человеку. Считая свое детище полезным инструментом в обиходе образованных россиян, Мейер пространно разъясняет прок от своего лексикографического труда: «Познание растений есть столь превосходно и полезно, что и в отдаленнейшей древности возбуждало многих любопытство и составляло наиприятнейшее упражнение великих мужей». Впрочем, к читателям, не относящимся к узкому кругу «великих мужей», обращены и доводы другого рода. «Во-первых, довольно все известно, что помощью единого испытания произрастания бытие и безконечная премудрость Творца все явно открывается [...], что на конец к оному единственно должно относить первыя начала и основание врачебной науки. Желательно бы, чтобы молодые люди, [...] особливо упражняющиеся в учении Священного Писания и приготавливающие себя к духовному званию, по примеру других Государств старались приобретать хотя бы одной только сей части Истории Натуральной, то есть врачебной Ботаники познание».

Итак, «Ботанический словарь» Мейера, рефлекслируя над предметной сферой «растительность», одновременно и формирует соответствующий концептуальный слой, и вписывает его в широкий культурный и научный контекст своей эпохи. Последнюю задачу проясняет тот факт, что вокабулы упорядочены автором по алфавитному порядку латинской фитонимической номенклатуры, как это уже сложилось в практике западноевропейского словаростроения.

Об объеме словарных статей ясное представление дает описание того дерева, которое спустя полвека в отечественной концептосфере начнет осмысляться как один из символов России. Приведем ее полностью:

BETULA Dod. I. B. Pit. Tournef. *Бетула. Береза* или Бѣлая Береза есть довольно извѣстное дерево, которое растеть во всѣхъ сѣверныхъ холодныхъ странахъ Россіи въ лѣсахъ, на моховыхъ мѣстахъ, на горахъ и въ долинахъ. Она вырастаетъ очень высоко и покрывается съ верху, естли молода, красно-темною и по мѣстамъ крапинками испещренною корою, которая на старыхъ березахъ, бѣлеетъ, расщеливается съ низу и обрастаетъ мохомъ. Внутри она красна, шероховата и обведена бѣлою берестою. Подъ оной находится еще тонкая, гладкая, на самыхъ молодыхъ деревьяхъ зеленая, а на другихъ изъ бѣла-желтая кожа. Внутреннее ея качество все бѣловато, слоисто по чему узнавается старость ихъ и бываетъ одного цвѣта съ ядром. Вѣтви на ней длинныя, тонкія, гибкія, стоятъ на нѣкоторыхъ въ верхъ, а на другихъ висятъ въ низъ тонкими прутьями, и окружаются зелеными, зубчатыми, треугольными, гладкими, нѣжными, остроконечными, и у нѣкоторыхъ на бѣлыхъ, а у другихъ на красноватыхъ стебелькахъ сидящими листьями, горькаго вкуса, которые на старыхъ березахъ бываютъ меньше, нежели на молодыхъ, и пожелтѣвъ опадаютъ. Цвѣты вырастаютъ весною вмѣстѣ с листомъ, бываютъ въ началѣ зеленоваты, но часто красноваты съ пестриною и тонкою шелухою, и превращаются вскорѣ в сѣмянные сперва зеленоватыя, но потомъ желтѣющія кисточки. По спаденію листа и по появленіи на прутьяхъ почекъ, вырастаютъ во всю зиму на деревѣ остающія шишечки или по названію Ботаниковъ кисточки, которыя при выпукиваніи листа

становятся длиннѣе, гибчѣе, и цвѣтом пестро-желтые, а по совершенномъ листовъ выпускѣ весною обращаются въ желтоватую пыль и спадываютъ. Сѣмяна маленькія, имѣють два разпушенные крылошка, созрѣвають въ Іюль и Августѣ и слетаютъ съ деревъ отъ Сентября и до самого Октября мѣсяца. Коренья у березы продолговатые, тонкіе, не глубоко въ землю простирающіеся и въ великомъ множествѣ вмѣстѣ сплетенные. Когда начинаетъ стаивать снѣгъ, то выпускаетъ она сокъ, называемый Березовицею, который въ холодные ясные дни течетъ сильнѣе, нежели весною, а въ большіе жары совсѣмъ перестаетъ, чего ради проверчиваютъ на деревѣ скважину, въ которую всунувъ жолобокъ, подставляютъ горшокъ или бутылку съ лейкою. Скважину заколачиваютъ потомъ деревяннымъ гвоздемъ и умазываютъ глиною или смолою. Береза содержитъ въ себѣ много масла и влажности и посредственную часть соли. Листья разбиваютъ, сушатъ, чистятъ кожу, прохлаждаютъ и полезны отъ водяной болѣзни. Нарастающая на березовыхъ пняхъ губка укрѣпляетъ. Ее сушатъ, и истолча въ порошокъ, присыпаютъ къ почечую, для унятія сильного его теченія. Березовица, которую пьютъ весною, противодѣйствуетъ яду, гонитъ камень, причиняетъ на низъ и полезна отъ коросты, цынготной болѣзни и желтухи, только надобно ее употреблять каждое утро по полуфунту. Изъ нее многіе дѣлаютъ уксусъ, также курятъ и вино. Достаточные люди пьютъ ее весною съ Рейнъ Вейномъ какъ для лакомства, такъ и для пользы. Сказываютъ, что сдѣланный изъ пережженнаго изъ березовыхъ листовъ пепла щелокъ препятствуетъ расти волосамъ на намазанныхъ онымъ мѣстахъ на тѣлѣ. Березовый лесъ пригоденъ на всякія домашнія потребности какъ то, на топление печей, на уголья, которые однакожь опаснѣе другихъ въ

разсужденіи того, что не скоро угасаютъ, и на лучину. Изъ бѣлой съ дерева содраной коры курятъ деготь, а понеже она содержитъ въ себѣ много смолы, по чему и не такъ скоро гнѣтъ, какъ само дерево, то обвертываютъ ею сваи до самой поверхности земли. Чухны плетутъ изъ нее и покрываютъ ею свои кровли, накладываютъ сверху дернъ, а изъ лѣсу дѣлаютъ сохи, сѣдла и разные домашніе сосуды. Въ Камчаткѣ дѣлаютъ изъ березнику санки и принадлежащія къ нимъ потребности, особливо Корка его тамъ въ великомъ употребленіи, ибо жители оскобля оную у сыраго дерева, рубятъ топориками мѣлко на подобіе лапши, и ѣдятъ съ сушеною икрою, также квасятъ они оную и березовый сокъ, который отъ нее бываетъ кислѣе и пріятнѣе. Изъ Березовыхъ *Болоней* или *Киль* дѣлаютъ около и въ самой Казани, въ разсужденіи ихъ твердости стаканы и всякую столовую посуду, которую работу тамъ называютъ Капскою. Въ Лаппоніи, Финландіи и Кареліи, внутренность походитъ на мраморъ, и тамошніе обыватели отыскиваютъ оную для токарной работы на чашечки, стаканы и прочія тому подобныя вещи. Во многихъ безлѣсныхъ мѣстахъ Россіи употребляется березовый лѣсъ на строеніе избъ и другихъ строеній. Въ Аптекахъ ничего изъ нее не дѣлается, а гонятъ только съ сокомъ воду. Имя *Бетула* происходитъ какъ думаю отъ Бретанскаго слова Беду, которое также означаетъ Березу. Господинъ Линней полагаетъ сіе дерево въ XXI классъ растеній, имѣющихъ на одномъ и томъ же корнѣ цвѣты и мужескія и женскія, и въ мужескихъ цвѣтахъ по три гвоздочка (*Мопоесія Триандра*), а Господинъ Турнефортъ въ XIV классъ, въ III отдѣленіе, въ VII родъ деревъ, коихъ цвѣтъ состоитъ изъ многихъ соединенныхъ цвѣточковъ, имѣющихъ тонкое и чешуеватое основаніе. По Гречески *Σημίδα*, по Нѣмецки *Bircke*, или *Bircken Baum*,

по Француски Bouleau, а сокъ или березовица Liqueur ou l'eau de Bouleau, по Италиански Bedollo, Betula, Scora, по Аглински Birch-Tree, по Камчатски Ичу, по Корятски Лугунъ»¹.

Как видим, при всей возможной для своего времени полноте собственно ботанических характеристик описываемого объекта, а также сведений о его хозяйственном и медицинском использовании, автор практически не касается аспектов культуры «нематериальной».

Если сопоставить с приведенной трактовкой Мейера семантизацию фитонима в академическом словаре (его 1-й том со словами на А-В вышел всего через несколько лет после «Ботанического словаря»), то она выглядит почти лапидарно:

БЕРЕЗА, Березка, *Betula alba*. Дерево болѣе, сѣвернымъ странамъ свойственное, многовѣтвистое, покрытое съ наружи бѣлою гладкою съ корню сѣрватою корою; листы имѣть свѣтлозеленые, къ концу островатые, а по краямъ забчатые, округленные. Дерево ея бѣло, плотно и вязко. Береза употребляется на разныя потребности; внутренняя же кора красноватая, крѣпкая, идетъ на дубленіе кожъ.

Коллектив создателей САР утверждал иной тип лексикона — это был филологический нормативный словарь, толкующий семантический объем лексических единиц с номинативной функцией. Поэтому в САР, в отличие от словаря Мейера, прорисовано все словообразовательное гнездо с вершиной **береза**: *березина* — 'срубленное / свалившееся дерево'; *березникъ*, *березнякъ* — 'роща'; *березовица* — 'сок'; *бересто* — 'кора'; *берестень* — 'изделие

¹ Далее Мейер помещает несопоставимо скромные по объему (всего лишь 7–14 строк) статьи *BETULA FRUTICOSA* (березовый ерникъ), *BETULA KAMSCHATICA* (камчатская береза), *BETULA NANA* (малорослая береза), *BETULA NIGRA* (черная береза).

из бересты»; *берестить* — ‘обвивать берестом’; *березовый* — ‘относящийся к березе / сделанный из березы’ и описаны сверхсловные единицы с различной степенью связности, включающие фитонимический компонент: *березовый вылавокъ*; *березовый трут*. В результате перед лексикографами встала задача объяснить термин, значение которого выходит за пределы материальной стороны «жизненного мира» и утилитарного назначения березы:

Березку завивать. Родъ издревле употребляемыхъ забавъ въ хороводѣ, въ коемъ наиболѣе женской поль назаго состоянія участвуетъ; забавы сіи отправляются въ Семикъ и Троицынь день. Соучаствующія дѣлають складчину, изъ коей приуготовляютъ столъ; срубленную березку ставятъ посреди хоровода, украшаютъ ее лѣнтами и платками, пляшутъ около ее различно, припѣвая разныя пѣсни, изъ коихъ многія заимствованы еще отъ язычества.

Таким образом, там, где у Мейера при описании объекта флоры мы видим удовлетворение «любопытства читателей» через *argumentum ad rem*, в САР, трактующем лексическое значение фитонима, встречаем *argumentum ad culturam*.

Можно ли считать подобную селекцию неядерных слоев концепта в сравниваемых словарях константой? Разумеется, нет. Прежде всего на это влияет разная «культуроносная» нагрузка однопорядковых объектов той или иной сферы действительности. При отсутствии культурных коннотаций у лексемы трактовка САР закономерно представляет собой результат компрессии толкования Мейера (данное замечание не означает, что авторы академического словаря сверялись непосредственно с «Ботаническим словарем»).

Например, сопоставим словарные статьи из «Ботанического словаря» и САР:

BETA RUBRA (*Beta rubra vulgaris*). *Красная свекла*, сѣтся также въ огородахъ и поваренныхъ садахъ, и различествуетъ отъ бѣлой только въ томъ, что листья ея меньше и краснѣе и что корень толще, не много короче моркови и наполненъ краснымъ сокомъ. Оба рода цвѣтутъ въ Юлѣ мѣсяцѣ и содержатъ въ себѣ много влажности, масла и нѣсколько соли, разжижаютъ, размягчаютъ и разбиваютъ. Изъ Свеклы варятъ щи и такъ называемые бураки, также варятъ ее въ водѣ, и ѣдятъ вмѣсто салату съ уксусомъ и деревяннымъ масломъ. Сокомъ ея подкрашиваютъ коровье масло. Старые люди должны отъ нее воздержаться, ибо она ослабляетъ желудокъ и вспучиваетъ животъ. Въ Медицинѣ употребляется по большей части красная, которая однакожъ, варена будучи, становится почти бѣлою. Она чиститъ кровь, понуждаетъ на низъ по причинѣ тонкой своей селитреной или болѣе сахарной соли, производитъ чиханіе, а выжатый изъ нее сокъ разбиваетъ нечистоту въ носу, очищаетъ оный; также унимаетъ головную и зубную боль. Сушенный и въ порошокъ истолченный корень можетъ быть съ пользою употребленъ вмѣсто табаку отъ насморка и отъ продолжительной отъ захряслости въ головѣ происшедшей болѣзни, въ которомъ случае сей Свекольный табакъ еще дѣйствительнѣе, естли передъ употребленіемъ онаго пустить въ носъ паръ горячаго чаю или кофея. Молодые свекольны стебли вареные съ корнемъ возбуждаютъ охоту къ пици и утоляютъ жажду. Въ пепель сожженный корень и съ медомъ смѣшанный укрѣпляетъ волосы, а истолченный и положенный въ виноградное вино, по мнѣнію нѣкоторыхъ превращаетъ его въ четыре часа въ хорошій ренсковый укусъ. Многіе моютъ свекольною водою голову, дабы сухіе струпя съ оной спадали. Въ Аптекахъ содержатъ сѣмя, да и то рѣдко. Господинъ Линней полагаетъ всѣ роды свеклы

въ V классѣ растеній, имѣющихъ въ своемъ цвѣтѣ пять тычковъ и два пестика. (Pentandria Digynia), а Господинъ Турнефортъ въ XV классѣ, въ I отдѣленіи, во II родъ травъ съ Стаминнымъ или пестичнымъ цвѣтомъ. По Гречески Σδύτλον или Теύτλον έρυθρόν, по Арабски Calab, по Нѣмецки Rothe Bete, Rother Mangolt, rothe Rüben, Beisrüben, по Француски Betterave, по Итальянски Biarava, по Аглински The Red Beet.

СВЕКЛА, свеколка. Beta vulgaris. Злакъ огородный, отъ коего употребляется корень конической, толстой, величиною въ пядень и болѣе, цвѣтомъ красной, морщиноватой, нутрь его тѣльной, сочной, красной, но сердцевина бѣлая. Вкусъ имѣетъ сладковатой, онъ питаетъ и холодить: употребляется корень въ пищу вареной и квашаной; такъже и самой ботъ или листьѣ во щажъ и ботвиньѣ.

Возникаетъ вопросъ: в чемъ же заключается лингвокультурологическое «зерно» сосредоточенного на утилитарныхъ свѣденіяхъ лексикона Мейера, который описываетъ преимущественно внешний вид, строение и вегетацию растений? Не стоить ли в результатѣ отвести «Ботаническому словарю» место исключительно у истоковъ энциклопедическихъ лексиконовъ?

Отнюдь нетъ, потому что и в детище Мейера наличествуетъ пластъ собственно языковыхъ свѣденій. Формулируя основания такихъ современныхъ направлений языкознанія, какъ лингвокультурология и этнолингвистика, которые исследуютъ связь языка и создавшего его коллектива, Е. Л. Березовичъ говоритъ о двойномъ отраженіи действительности в сознаниі, а сознания — в языкѣ: «Любой пластъ естественнаго языка, включающій в себя единицы с общей денотативной направленностью, кодируетъ информацию объ определенномъ фрагментѣ действительности, пропущенную черезъ призму внутренняго мира носителя языка и, соответственно, вобравшаго в себя особенности его духовной культуры» [8. С. 6].

Мейер, помимо латинской вокабулы, в каждой статье приводит «обыденные имена» описываемых растений, количество их непостоянно и варьирует от одного до трех-четырех. Прежде всего, это элементы «наивной ботанической номенклатуры», выработанные языковым сознанием русского этноса, гораздо реже — семантические кальки. Внутренняя форма первых объективирует разные признаки и свойства объекта номинации, начиная с внешнего облика и заканчивая спецификой его использования. Эти народные фитонимы чаще всего различаются, будучи локальными, «диалектными» (в понимании «диалектности устной традиции» Н. И. Толстого), и поэтому номинативная плотность большинства описываемых объектов из царства флоры высока. Таким образом, словарь Мейера (помимо заявленных объективных целей своего автора) вскрывает внерациональное знание, коллективное бессознательное, архетипы, которые отражаются в номинациях естественного языка. Фитонимы, оказываясь в слабой текстовой (синтагматической) позиции, будучи лишены развернутого обоснования, способны реализовать сильную языковую (парадигматическую) позицию, которая проявляется во внутренней форме слова и его деривационных связях.

«Ботанический словарь» знакомит читателей с любопытными номинациями растительных объектов, передающими эстетическое и этическое отношение человека-номинатора к миру, его субъективные оценки растений и даже отсылки к мифологическим и религиозным сюжетам.

Фиксируя семантические кальки, лексикон вскрывает лакуны в русской лингвокультуре-реципиенте XVIII в. по сравнению с культурной средой-донором. При этом

сегодня мы нередко встаем перед загадкой: какая именно лингвокультура породила иноязычные «ненаучные фитонимы», собранные Мейером?

Прежде всего бросается в глаза попытка автора «привить» к стволу российской ботаники ветвь культурной традиции, связанную с христианскими мотивами и образами. Мейер лексикографирует номинации типа *Авраамово дерево, борода Иовова, волоски Матери Божьей, Иеросалим трава, Иудово ушко, трава св. Амвросия, Христово око, святое дерево, полевое Божье дерево, африканская Христова иголка, райская водяная трава*. Сегодня можно констатировать, что практически все они были отторгнуты русской лингвокультурой (в отличие, например, от более богатой подобными примерами южно- и западнославянской народной ботаники). Добавим, что не вполне понятным оказывается язык-источник, из которого было взято такое название. Сам Мейер почти всегда указывает на немецкий язык: Германия долго осмыслялась в нашем отечестве в качестве благодатной почвы, дающей *учености плоды*. Однако немецкое происхождение приводимых номинаций (даже такой яркой, как *Злый Генрих*²) иногда не подтверждается реальным языковым материалом, к чему следует отнестись с пониманием: до утверждения в языкознании сравнительно-исторического метода, на котором базируется научная этимология, оставалось еще несколько десятилетий.

² Интересно, что данное название приведено в «Оглавлении находящихся въ сей I части Ботаническаго словаря деревь, кустарниковь, травь, грибовь и проч.» (колонка 604), тогда как в самой словарной статье дана вокабула BONUS HENRICUS и соответствующие переводы на немецкий, французский, итальянский и английский языки (колонки 457–459).

Особый интерес и в этом словаре представляет пласт метафорических фитонимов, которые, на первый взгляд, могут претендовать на исконно русское происхождение [9].

Несмотря на возникающие иногда сомнения в достоверности материала, отдадим должное количеству собранных прямых и метафорических номинаций растений (типа *переступень-трава*, *неприступ-трава*, *неспячок-трава*, *женишок-трава*, *ум и разум трава*, *радость сердечная*, *волчье молоко*, *бычачий красный язык*, *львиное копыто*, *ословые уста*, *слоновая вошь*, *большой морской пуп*, *веник царский*, *кавалерский цвет*).

Хотя словарь Мейера далек от процедур выявления и описания национально-культурной компоненты фитонима или от каких-либо комментариев, которые в современных лексиконах лингвокультурологического типа и становятся ядром словарной статьи, он, бесспорно, показывает номинативные стратегии и традиции русской лингвокультуры, иначе говоря, отражает не только утилитарное, но и духовное освоение человеком царства флоры.

Современная лингвокультурология нацелена на поиск и описание той информации о ментальности народа, о его концептосфере, которую предьявляет естественный язык. Такое овнешнение может носить как эксплицированный (дискурсивный) характер, так и более имплицитный, системно-языковой. Созданный почти 250 лет назад замечательный словарь А. К. Мейера стоит у истоков способов представления лингвокультурных сведений, которые использует отечественная лексикография XXI в., уже вооруженная хорошо разработанной теорией, кроме того, он дает возможность проследить динамику одного из слоев концептосферы русского языка.

Библиография

1. Энциклопедия // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. В 86 т. — СПб, 1890–1907]. <https://rus-brokgauz-efron.slovaronline.com/144703>. Дата обращения: 23.11.2021.
2. Алексеев П. А. Церковный словарь или истолкованіе речений славенскихъ древнихъ, такожъ иноязычныхъ безъ перевода положенныхъ въ Священномъ писаніи и другихъ церковныхъ книгахъ, сочиненный московскаго Архангельскаго собора протоіереемъ и московской духовной консисторіи членомъ Петромъ Алексіевымъ, разсматриванный вольнымъ россійскимъ собраніемъ при Императорскомъ Московскомъ Университетѣ и изданный по одобренію святѣйшаго правительствующаго Свнода конторы. — М., 1773. — 396 с.
3. Буличъ С. К. Очеркъ исторіи языкознанія въ Россіи. — СПб., 1904. — 1248 с.
4. Карамзин Н. М. Сочинения в 2 т. Т. 2. Критика. Публицистика. Главы из «Истории Государства Россійскаго». — Л., 1984. — 455 с.
5. Вомперский В. П. Словари XVIII века. — М., 1986. — 136 с.
6. Карева Н. В. Становление грамматического описания русского языка (1730–1750-е гг.) // Литературная культура России XVIII в. Вып. 4. — СПб., 2011. — С. 90–109.
7. Мейер А. К. Ботанической подробной словарь, или Травникъ; содержащій въ себѣ по Алфавиту описаніе большей части по сіе время извѣстныхъ, какъ иностранныхъ, такъ и здѣшнихъ деревъ, кустовъ, травъ, цвѣтовъ, корней, мховъ, грибовъ и сѣмянъ, и ихъ на Россійскомъ, Латинскомъ, Французскомъ, Италіянскомъ, Аглинскомъ и Греческомъ языкахъ названія, съ показаніемъ на какихъ мѣстахъ растутъ, въ какое время цвѣтутъ, какъ, и въ какихъ болѣзняхъ употребляются, что изъ нихъ въ Аптекахъ дѣлается, въ какой классъ Господами Линнеемъ и Турнефортомъ полагаются, съ приложеніемъ Россійскаго перевода с Латинскаго

изъ системы Господина Линнея, всѣхъ родовыхъ Латинскихъ и до Ботаники касающихся учетныхъ названій, слѣдуя лучшимъ аторамъ сочиненный Артиллеріи Офицеромъ и Вольнаго Россійскаго Собранія при Императорскомъ Московскомъ Университетѣ Членомъ Андреемъ Мейеромъ. Ч. 1–2. — М., 1781–1783.

8. Березович Е. Л. Топонимия русского Севера: этнолингвистические исследования. — Екатеринбург, 1998. — 338 с.

9. Калиткина Г. В. Словари П. А. Алексеева и А. К. Мейера как предтечи лексиконов лингвокультурологического типа // XXX юбилейные Духовно-исторические чтения памяти учителей словенских свв. Кирилла и Мефодия. — Томск, 2021. — С. 32–43.

А. Г. Щитов

ПРОБЛЕМЫ ОБУЧЕНИЯ КУЛЬТУРЕ РЕЧИ В ИЗМЕНЯЮЩИХСЯ УСЛОВИЯХ

Аннотация: в статье рассмотрены процессы, происходящие в современном русском языке, определены актуальные проблемы и концептуальные условия обучения студентов культуре речи в семинарии. Предложено создание риторической лаборатории с целью технологичного и комплексного решения коммуникативных задач.

Ключевые слова: культура речи, динамические процессы в языке, изменяющиеся условия, проблемы обучения, риторическая лаборатория, проект и реализация публичного выступления.

Современные средства коммуникации качественно изменили информационное пространство [1]. Национальные словари подверглись интенсивной иноязычной интервенции — заимствованные слова стали использоваться как инструмент манипуляции общественным сознанием (например, приватизация, ваучер, факторинг, лизинг, банкинг, консалтинг, франчайзинг, маркетинг, трейдинг, либерал-монетаризм и др.) [2]. В Томске учатся иностранные студенты, и мы видим актуальность проблем межкультурной коммуникации [3]. Прозрачность информационных границ, живое общение, знание иностранных языков предъявляют все более высокие требования к коммуникантам [4].

С другой стороны, заметным плодом реформирования образования стало снижение грамотности, о чем свидетельствуют итоги Тотального диктанта. «Количество пятерок, по словам организаторов, будет составлять 3–4% от общего числа» [5, 6, 7, 8].

Культура речи предполагает владение богатством словаря, практическую грамотность речи и письма, разнообразие интонаций, точность суждений и виртуозное владение словом в критической ситуации — все это не просто показатель уровня образования, но индекс внутренней свободы человека.

Современный мир пришел в движение и переживает непростые времена: физики заговорили о квантовом переходе [9], психологи — о расширении сознания [10], богословы напоминают слова апостола Павла к коринфянам: «15: 51. Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся» [11].

Древние отождествляли Логос и Слово. Евангелие от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» / Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος, — уподобляет Логос Творцу. Наш современник признает Логос универсальным законом не только физического мира, но и мира нравственного [12]. Это предварительное замечание принципиально важно свидетельством значимости Слова в человеческой культуре [13].

Обсуждение «состояния мира» (Г.В.Ф. Гегель) в XX веке закончилось ничем — из таблицы Д.И. Менделеева низвергли эфир, а из философии — дух. И европейская история вроде бы по итогам двух войн убедительно доказала, что истина устанавливается не большинством и не силой. Из образовательного пространства стали исчезать классическая философия, логика — зияющую пустоту стали заполнять эзотерические писания, хлынула масса оккультных сочинений, сомнительная кинопродукция, на глазах переписывается история — стала разрушаться сложившаяся веками этика, стали размываться границы понимания добра и зла.

И. М. Губерман очень точно заметил: «Добро уныло и занудливо, и постный вид, и ходит боком, а зло обильно и причудливо, со вкусом, запахом и соком» [14]. Уверенно

и напористо в мир вошла большая ложь и предательство, и невольно вспоминаются горькие слова Л. М. Леонова: «Лучшие сорта лжи изготавливаются из полуправды» [15], но говорить об этом стало неполитесно. Всё замерло в напряжении: остановились международные переговорные процессы — в коммуникацию во всех сферах проникло недоверие и непонимание. Когда такой ступор возникает на дорогах, то возникают пробки и аварии. Сравнительно недавно возник новый термин — война культур [16].

Война культур стала удручающей реальностью [17]. Ни физики, ни философы до сих пор так и не договорились даже по главному, как нам говорили в студенческие годы, вопросу: что первично — материя или сознание? [18]. «Чтобы понять суть термина конфликт культур, вдумайтесь в русское слово иностранный... из иных стран... Родная культура — это и щит, охраняющий национальное своеобразие народа, и глухой забор, отгораживающий от других народов и культур» [19].

В обществе назрела острая потребность в диалоге на всех уровнях [20]. Сказанное имеет прямое отношение к проблеме обучения культуре речи [21]. Динамические процессы в языке происходят во всех его сферах: в средствах массовой информации, разговорной речи, на всех уровнях функционирования языка — акцентологии и орфоэпии, графике, орфографии и пунктуации, касаются словообразования, лексики и фразеологии, морфологии и синтаксиса [22].

Культура речи — общения — диалога не укладывается в рамки академического курса — она осваивается на протяжении всей жизни человека, на всех этапах его социального бытия (в семье, в ученичестве, в управлении, творчестве). На гуманитарных факультетах читаются различные курсы: собственно культура речи, стилистика, основы актерского мастерства, сценическая речь, риторика и элоквиция.

Культура речи — это такой набор и такая организация языковых средств, которые в определенной ситуации общения при соблюдении современных языковых норм и этики общения позволяют обеспечить наибольший эффект в достижении поставленных коммуникативных задач [23].

Следует учитывать, что невербальные сигналы несут в 5 раз больше информации, чем вербальные, и в случае, если сигналы неконгруэнтны, люди полагаются на невербальную информацию, предпочитая ее словесной. Человек, находящийся на вершине социальной лестницы или профессиональной карьеры, может пользоваться богатством своего словарного запаса в процессе коммуникации, в то время как менее образованный или менее профессиональный человек будет чаще полагаться на жесты, а не на слова в процессе общения. [24].

Происходящие перемены касаются всех. Человек стремится к созидательной жизни и хочет признания окружающих. В обществе стихийно складывается рынок соответствующих услуг [25, 26].

Изменить мир никому до сих пор не удавалось, а вот устанавливать конструктивные отношения с ним следует научиться каждому. Проблемы конфликтов в межличностных отношениях: от школьного буллинга и до преодоления агрессии в социальной сфере, — актуальны всегда. Научить поведению в конфликтной ситуации непросто [27]. Отработка навыков отражения речевой агрессии требует не только знаний, но и смелости, воли, точности и краткости. Разработка упражнений на стыке культуры речи и психологии — предмет конфликтологии. Одних рекомендаций для этого недостаточно. Студентов следует учить слушать собеседника, уметь пользоваться формулами речевого этикета, владеть культурой вопросов и ответов, знакомить с общими

принципами общения в разных ситуациях (в доброжелательной и деловой сфере), обучать разным тактикам общения, уметь вести диалог и переговоры, следуя стратегии: гасить агрессию — ставить оппонента в тупик (когда он не знает, как ответить или возразить), равнодушного — заинтересовать обсуждаемым вопросом, проявляющего интерес превратить в единомышленника и союзника. Культура речи в таком понимании дает каждому шанс на успешные переговоры в самых напряженных ситуациях.

Для решения перечисленных проблем и преодоления возникающих в общении противоречий целесообразно создать риторическую лабораторию для осуществления речевых практик. Занятия в ней позволят технологично и комплексно решать вопросы коммуникации. Технические возможности для этого существуют. В каждом учебном классе семинарии есть большой телеэкран, соединенный с компьютером, к которому может быть подключена видеокамера. В системе подготовки к публичному выступлению (будь то доклад на конференции или проповедь) выступающему важно видеть себя, ибо самосозерцание, самооценка — это мощный и эффективный инструмент коррекции речевого поведения. Такое упражнение будет востребовано, потому что в стереоскопичности восприятия заложена объективность оценки. Последующее после просмотра обсуждение гарантирует логичность изложения, полноту аргументации, точность примеров, обоснованность выводов. В подготовке публичной речи можно опираться на таксономию Блума [28]. И необходимость в замечаниях вероятнее всего отпадет за ненадобностью.

Видеозапись при повторном аналитическом просмотре позволит отредактировать пластику выступающего, жесты, интонацию, паузы, логические ударения, владение голосом,

поможет увидеть и устранить артикуляционные, орфоэпические недочеты, исключить лишние и неточные слова, стать точным и убедительным, преодолеть социофобию — обеспечить зону ближайшего личностного развития обучающегося (29).

Веровка хороша длинная, а речь короткая. В статье рассмотрены актуальные проблемы изменяющегося мира, и это позволяет определить необходимые условия для успешного обучения студентов и корректировать тематическое и проблемное содержание курса культуры речи с учетом речевых практик. Обоснованы задачи и разработаны тактики обучения культуре речи в условиях дефицита живого общения, предложены пути их решения в данном учебном заведении.

Библиография

1. Ларионова А. Ю. Динамические языковые процессы: в помощь будущему редактору: учебно-методическое пособие / А. Ю. Ларионова. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2018. — 200 с.
2. Дулебова И., Ткач П. Стратегии манипуляции общественным сознанием посредством СМИ. 2018 [Электронный ресурс]. URL: <https://articlekz.com/article/29990> (дата обращения: 20.04.2021).
3. Иностранные студенты в Томске. 2016 [Электронный ресурс]. URL: <https://youtu.be/hzcWcQoBGZE> (дата обращения: 20.04.2021).
4. Китанина Э. А. Использование иноязычных слов в СМИ-дискурсе в целях манипулирования общественным сознанием. 2011 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ling-expert.ru/conference/langlaw1/foreignwordsinmm.html> (дата обращения: 20.04.2021).
5. «Тотальный диктант» написали в 81 стране. 2019 [Электронный ресурс]. URL: <https://godliterature.ru/articles/2019/04/16/totalnyu-diktant-napisali-v-81-stran> (дата обращения: 20.04.2021).
6. Ногалес К. Грамотность. Нужна ли она в современном мире? 2020 [Электронный ресурс]. URL: <https://4brain.ru/blog/gramotnost-nuzhna-li-ona-v-sovremennom-mire/> (дата обращения: 20.04.2021).
7. Кочеткова Н. «Откат к великому могучему русскому языку нам не грозит» Почему россияне массово забыли про грамотность и перестали обращать внимание на ошибки. 2021 [Электронный ресурс]. URL: <https://lenta.ru/articles/2021/02/03/speech/> (дата обращения: 20.04.2021).
8. Жеровов В. Проблемы культуры речи. 2015 [Электронный ресурс]. URL: <https://nsportal.ru/ap/library/drugoe/2015/04/28/problemu-kultury-rechi> (дата обращения: 20.04.2021).

9. Карамышев Д. Ученые о квантовом переходе. 2012 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.liveinternet.ru/users/4600072/post232947368/> (дата обращения: 20.04.2021).

10. Гарин И. Что такое расширенное сознание? 2016 [Электронный ресурс]. URL: <https://proza.ru/2016/02/02/1995> (дата обращения: 20.04.2021).

11. Первое послание к коринфянам святого апостола Павла. [Электронный ресурс]. URL: <http://rusbible.ru/sinodal/1kor.html> (дата обращения: 20.04.2021).

12. Верзунов А. Учение о Логосе. 2012 [Электронный ресурс]. URL: <https://proza.ru/2012/03/11/1352> (дата обращения: 20.04.2021).

13. Сокурова О. Б. Место и значение слова в культуре (К постановке проблемы). 2006 [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/mesto-i-znachenie-slova-v-kulture-k-postanovke-problemy-1/viewer> (дата обращения: 20.04.2021).

14. Игорь Миронович Губерман. [Электронный ресурс]. URL: <http://itmydream.com/citati/man/igor-mironovich-guberman/10> (дата обращения: 20.04.2021).

15. Якимова Л. П. «Настоящая мудрость немногословна». 2007 [Электронный ресурс]. URL: <http://сибирскиеогни.рф/content/1-leonov-aforizmu-podobrany-f-listvanom-ulyanovsk-2007> (дата обращения: 20.04.2021).

16. Culture Wars: The Struggle to Define America. Hunter J. D. Culture Wars: The Struggle to Define America. New York: Basic Books. 1992

17. Война культур становится глобальной. 2013 [Электронный ресурс]. URL: <https://inosmi.ru/russia/20130814/211857208.html> (дата обращения: 20.04.2021).

18. Федотова Т. Происхождение мира сотворение или эволюция? 2017 [Электронный ресурс]. URL: <https://proza.ru/2017/09/26/378> (дата обращения: 20.04.2021).

19. Тер-Минасова С. Язык и межкультурная коммуникация. [Электронный ресурс]. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Ter/_03.php (дата обращения: 20.04.2021).

20. Шиняева О. В., Каюмова Л. Х. Диалог власти и населения в контексте формирования гражданского общества. 2014 [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/dialog-vlasti-i-naseleniya-v-kontekste-formirovaniya-grazhdanskogo-obschestva/viewer> (дата обращения: 20.04.2021).

21. Путин подчеркнул важность диалога между властью и гражданским обществом. 2021 [Электронный ресурс]. URL: <https://ria.ru/20161208/1483142453.html> (дата обращения: 20.04.2021).

22. Мокиенко В. М. Динамические тенденции в современном русском языке. 2011 [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/dinamicheskie-tendentsii-v-sovremennom-russkom-yazyke> (дата обращения: 20.04.2021).

23. Культура речи и эффективность общения. 2015 [Электронный ресурс]. URL: <https://studfile.net/preview/2903863/> (дата обращения: 20.04.2021).

24. Пиз А. Язык телодвижений. [Электронный ресурс]. URL: <http://dedovkgu.narod.ru/bib/piz.htm>

25. Мастер-класс развития личности от Ильи Гваракидзе в Томске. 2021 [Электронный ресурс]. URL: <https://vk.com/@virtuozы.tomska-mkgvar> (дата обращения: 20.04.2021).

26. Курс публичных выступлений «Профи-Спикер 3.0» «Профи-спикер 3.0: публичные выступления на 100%». 2021 [Электронный ресурс]. URL: <https://vk.com/@virtuozы.tomska-ps-3> (дата обращения: 20.04.2021).

27. Третьякова В. С. Речевой конфликт и гармонизация общения. 2003 [Электронный ресурс]. URL: https://elar.rsvpu.ru/bitstream/123456789/16577/1/rsvpu_thesis_00192.pdf (дата обращения: 20.04.2021).

28. Таксономия Блума. 2010 [Электронный ресурс]. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1405177> (дата обращения: 20.04.2021).

29. Выготский Л. С. Мышление и речь. 1999 [Электронный ресурс]. URL: http://www.bim-bad.ru/docs/vygotsky_myshlenije_i_rech.pdf (дата обращения: 20.04.2021).

АВТОРЫ СБОРНИКА

1. Епископ Колпашевский и Стрежевской Силуан (Вьюров), преподаватель Томской духовной семинарии.
2. Архимандрит Иосиф (Еременко), ректор Томской духовной семинарии, кандидат богословия.
3. Жеренков Марк Олегович, магистрант Екатеринбургской духовной семинарии, преподаватель Томской духовной семинарии.
4. Земцов Алексей Владимирович, выпускник Томской духовной семинарии 2021 года.
5. Калиткина Галина Васильевна, доктор филологических наук, профессор Томского государственного университета, преподаватель Томской духовной семинарии.
6. Иерей Виталий Коллантай, кандидат юридических наук, заведующий сектором заочного обучения Томской духовной семинарии.
7. Костюкова Татьяна Анатольевна, доктор педагогических наук, профессор факультета психологии Томского государственного университета, заведующая кафедрой гуманитарных и церковно-практических дисциплин Томской духовной семинарии.
8. Магай Андрей Игоревич, врач-психиатр, м.н.с. ФГБНУ Научный центр психического здоровья (НЦПЗ), заместитель председателя по научно-аналитической работе Межрегионального общественного движения в поддержку семейных клубов трезвости (МОД СКТ).

9. Молчанова Татьяна Владимировна, педагог, секретарь сестричества свв. прмцц. великой княгини Елисаветы и инокини Варвары Новокузнецкой епархии, магистр по направлению «Организация работы с молодежью».
10. Немцев Алексей Викторович, кандидат психологических наук, преподаватель Томской духовной семинарии.
11. Протоиерей Андрей Носков, кандидат философских наук, проректор по научной работе Томской духовной семинарии
12. Одоевский Игорь Николаевич, семинарист Томской духовной семинарии.
13. Иеромонах Паисий (Одышев), преподаватель Томской духовной семинарии.
14. Полетаева Татьяна Александровна, кандидат философских наук, заведующая учебно-методическим отделом и доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Белгородской духовной семинарии (с миссионерской направленностью); доцент кафедры новых технологий в гуманитарном образовании Дистанционного института Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.
15. Поплавская Ирина Анатольевна, доктор филологических наук, профессор Томского государственного университета, преподаватель Томской духовной семинарии.
16. Диакон Евгений Растяпин, выпускник Томской духовной семинарии 2021 года.
17. Иерей Антоний Слугин, преподаватель Томской духовной семинарии.
18. Тихонова Евгения Петровна, доцент кафедры культурологии, теории и истории культуры Томского государственного университета.

19. Протоирей Павел Третьяков, выпускник Томской духовной семинарии 2021 года.
20. Иерей Константин Хиров, преподаватель Томской духовной семинарии.
21. Чухно Татьяна Анатольевна, кандидат исторических наук, преподаватель Томской духовной семинарии.
22. Шалыгин Александр Иванович, кандидат экономических наук, преподаватель Томской духовной семинарии.
23. Шараев Павел Сергеевич, кандидат исторических наук, доцент Сибирского государственного медицинского университета, преподаватель Томской духовной семинарии.
24. Протодиакон Роман Штаудингер, преподаватель Томской духовной семинарии.
25. Протоирей Алексей Шульгин, руководитель отдела социального служения Новокузнецкой епархии, настоятель православного сестричества свв. прмцц. великой княгини Елисаветы и инокини Варвары, руководитель душепопечительского центра «Омофор» помощи зависимым и их созависимым родственникам, магистр по направлению «Организация работы с молодежью».
26. Щитов Александр Григорьевич, доцент Томского государственного университета, кандидат педагогических наук, преподаватель Томской духовной семинарии.



**ТРУДЫ
ТОМСКОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ**

6

Компьютерная верстка
Родина Я. В.

Корректурa
Вершинина А. П.

Подписано в печать 14.06.2022 г.
Формат издания 84×108/16
Печать офсетная.
Гарнитура Times New Roman
Тираж — 100 экз. Заказ № 31 458

Отпечатано в ООО «Томский полиграфический комплекс»