Богословско-исторический сборник

Выпуск № 4 (19)

Калужская духовная семинария
2020

ББК 86.372
УДК 271.2
Б 746

По благословению
Высокопреосвященнейшего Климента
митрополита Калужского и Боровского

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви № ИС Р20-920-0721

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОГО СБОРНИКА

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

Заместитель главного редактора:
епископ Тарусский Иосиф (Королёв), кандидат богословия;
Члены редакционного совета:
протоиерей Вадим Суворов, доктор богословия
Чернобаев А. А., доктор исторических наук;
Каширина В. В., доктор филологических наук;
Петров А. С., доктор исторических наук;
Пихоя Р. Г., доктор исторических наук;
Маслов С. И., доктор педагогических наук, профессор;
Никандров Н. Д., доктор педагогических наук, профессор;
Романов В. А., доктор педагогических наук, профессор;
Исаев Е. И., доктор психологических наук, профессор;
Краснощеченко И. П., доктор психологических наук;
протоиерей Димитрий Моисеев, кандидат богословия;
иеромонах Иоанн (Король), кандидат богословия –
ответственный секретарь;
протоиерей Сергий Третьяков, кандидат богословия;
диакон Димитрий Шатов, кандидат богословия;
Волкова А. Г., кандидит филологических наук;
Бессонов В. А., кандидат исторических наук;

© Калужская духовная семинария
© Калужское епархиальное управление

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере
связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Регистрационный номер: ПИ № ФС77-79390

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. БОГОСЛОВИЕ И БИЛЕИСТИКА

Иерей Александр Моисеенко.
Прозорливость или всеведение? Свидетельства Евангелия о Христе 7

Иерей Кирилл Кислов.
Практика подготовки к таинству Крещения в христианских Церквях Востока IV в., по творениям святых отцов 15

Ворохобов А. В.
«Ситуационная» методология научно-богословских исследований Эдварда Фарли 24

Чеппель А. А.
Особенности приветствия в послании апостола Павла к Римлянам по толкованиям святых отцов и экзегетов 31

Ремезов В. В.
Экзегетический аспект беседы Иисуса Христа с самарянкой (Ин. 4:4–42) 40

Раздел II. ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Протоиерей Василий Петров.
О необходимости изучения древнегреческого языка в духовных учебных заведениях 54

Иоахим Иеремиас.
Нагорная проповедь (перевод и комментарии — иерей Виталий Шатохин) 60

Раздел III. ИСТОРИЯ

Митрополит Климент.
Преемники традиций первых миссионеров на Аляске: о русских священниках, служивших на острове Кадьяк после продажи Аляски (по материалам церковной прессы конца XIX–начала XX вв.) 76

Протоиерей Сергий Третьяков.
На пути к Всеправославному Собору: Межправославная подготовительная комиссия в Женеве 16–28 июля 1971 года 89

Иеромонах Ферапонт (Широков).
Роль и значение правящего архиерея в устроении духовного образования в начале XVIII века (на примере Вологодской епархии) 101

Иеромонах Иоанн (Король).
Архиепископ Вассиан (Рыло) и его «Послание на Угру» 107

Диакон Антоний Щепеткин.
Богослужения суточного круга в древнерусских часословах тип. 76 и sin. Slav. 13 117

Байрамов Ф. О.
Принципы византийского миссионерства: исторический аспект 126

Якушев Д. В.
Специфика военного и духовного подвига (на материале жизнеописаний монахов-фронтовиков Псково-Печерского монастыря) 132

Раздел IV. ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

Миронова М. Н.
О мировоззренческих основаниях практической психологии ... 147

Шувалов А. В.
Духовные основания психологической безопасности личности 159

Колесников С. А.
Педагогическое наследие протоиерея Василия Зеньковского: актуальные вопросы духовного образования в эмиграции ... 187

Безик Ю. И.
Русские религиозно-философские идеи как необходимый элемент религиозного воспитания военным духовенством военнослужащих русской императорской армии в годы Первой мировой войны (1914–1918 гг.) 197

CONTENT

THEOLOGY AND BIBLE STUDIES

Priest Alexander Moiseenko.
Insight or omniscience? Testimonies of the gospel of Christ 7

Priest Kirill Kislov.
The practice of preparing for the Sacrament of Baptism in the Christian Churches of the East of the fourth century, according to the works of the Holy Fathers 15

Vorokhobov A. V.
«Situational» methodology of scientific-theological studies Edward Farley 24

Chappel A. A.
Features of greeting in the Epistle of the Apostle Paul to the Romans on the interpretation of the Holy Fathers and exegetes 31

Remezov V. V.
Exegetical aspect of the conversation of Jesus Christ with the Samaritan Woman (John 4:4–42) 40

PHILOLOGY AND SOURCE STUDIES

Archpriest Vasily Petrov.
On the need to study the ancient Greek language in religious schools 54

Joachim Jeremias.
The sermon on the mount (translated and commented by priest Vitaly Shatokhin) 60

HISTORY

Metropolitan Kliment.
Successors of the traditions of the first missionaries in Alaska: about Russian priests who served on Kodiak island after the sale of Alaska (based on the materials of the Church press of the late XIX — early XX centuries) 76

Archpriest Sergei Tretyakov.
On the way to the pan-Orthodox Council: inter-Orthodox preparatory Commission in Geneva, July 16–28, 1971 89

Hieromonk Ferapont (Shirokov).
The role and significance of the ruling Bishop in the organization of spiritual education at the beginning of the XVIII century (on the example of the Vologda diocese) 101

Hieromonk John (Korol).
Archbishop Vassian (Digger) and his «Message to the Ugra» 107

Deacon Anthony Shchepetkin.
Divine services of the diurnal circle in the old Russian chronology type 76 and sin. Slav. 13 117

Bayramov F. O.
Principles of Byzantine missionary work: historical aspect ... 126

Yakushev D. V.
Specifics of military and spiritual feats (based on the material of life descriptions of front-line monks of the Pskov-Pechersk monastery) 132

PEDAGOGY AND PSYCHOLOGY
Mironova M. N.
On the worldview foundations of practical psychology 147

Shuvalov A. V.
Spiritual foundations of psychological security of the individual 159

Kolesnikov S. A.
Pedagogical heritage of Archpriest Vasily Zenkovsky: topical issues of spiritual education in emigration 187

Besik Ju. I.
Russian Russian religious and philosophical ideas as a necessary element of religious education by the military clergy of the Russian Imperial army during the First World war (1914–1918). 197

Раздел I. БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

УДК 239

Иерей Александр Моисеенко
к.ф.-м.н., старший преподаватель кафедры богословия
Калужской духовной семинарии
e-mail: alexander1981@bk.ru

Priest Alexander Moiseenko
candidate of physical and mathematical Sciences,
senior teacher of theology Department
Kaluga Theological seminary
e-mail: alexander1981@bk.ru

ПРОЗОРЛИВОСТЬ ИЛИ ВСЕВЕДЕНИЕ? СВИДЕТЕЛЬСТВА ЕВАНГЕЛИЯ О ХРИСТЕ

PRORHETIC ABILITY OR OMNISCIENCE? TESTIMONIES OF THE GOSPEL ABOUT JESUS CHRIST

Аннотация. Прозорливость, способность узнавать мысли и грехи человека, его прошлое, известная нам еще с Ветхого Завета и встречающаяся в современных подвижниках благочестия, в полноте проявилась в личности Господа Иисуса Христа как свидетельство Его Божества и всеведения. Читая Евангелие, мы нередко не обращаем внимания на эти эпизоды, они находятся как бы в тени повествований о воскрешениях и исцелениях, но при этом имеют одинаковое, если не большее, богословское значение. Целью данной статьи является поиск и теологический анализ отрывков о всеведении Спасителя. Обнаруживается 12 таких эпизодов, имеющих важный апологетический смысл.

Abstract. The prophetic ability, the knowledge of human's thoughts

and sins, his past and future, well known to us since the time of the Old Testament and occasionally inherent for the modern Christian ascetics, is fully discovered in the Lord Jesus Christ's person and it's the evidence of His Divinity and omniscience. Reading the Holy Gospel, we often do not pay attention enough to such passages. They are seemingly in the shadow of the stories about resurrections and healings, but at the same time they has the similar, if not greater, theological meaning. The goal of this paper is the search and the theological analysis of the fragments about the Savior's omniscience. There are 12 such fragments discovered having the important apologetic value.

Ключевые слова: всеведение, прозорливость, Евангелие, Иисус Христос, Бог, святость.

Key words: omniscience, prophecy, Gospel, Jesus Christ, the God, holiness.

Прозорливость — одна из редчайших и загадочных способностей человека, о которой свидетельствуют древние источники [1], которая приписывается и некоторым нашим современникам [9]. С точки зрения Церкви это — дар Божий, а иногда и результат воздействия злых духов [4, с. 450–454] и в любом случае свидетельство о бытии невидимого мира. Согласно толковому словарю Ушакова, прозорливость — это способность предвидеть будущее, в мирском контексте понимается как проницательность [8, с. 467], а также является синонимом ясновидения. Современное научное сообщество склонно вообще отрицать это явление просто потому, что оно не было зафиксировано экспериментально в контролируемых условиях [10]. Тут возникает по меньшей мере два вопроса: возможно ли в принципе доказать отсутствие чего-либо, и все ли истинные явления возможно воспроизвести в лабораторных условиях? Но это тема для отдельного исследования.

Слово «прозорливость» или «прозорливец» встречается в

Библии 23 раза, а именно — в Ветхом Завете, в исторических и пророческих книгах. Священное Писание дает нам четкое определение этого термина: «Прежде у Израиля, когда кто-нибудь шел вопрошать Бога, говорили так: „пойдем к прозорливцу“; ибо тот, кого называют ныне пророком, прежде назывался прозорливцем» (1 Цар. 9:9). Таким образом, «прозорливец» — синоним слова «пророк», которое встречается в Библии в десять раз чаще. Далее мы встречаем это слово в отношении великих пророков Израиля: Самуила (1 Пар. 9:22), Иоиля (2 Пар. 9:29), Амоса (Амос. 7:12). Некоторые пророки подчеркивают, что способность к прозорливости дается и отнимается Богом: «Ибо навел на вас Господь дух усыпления и сомкнул глаза ваши, пророки, и закрыл ваши головы, прозорливцы» (Ис. 29:10), «И устыдятся прозорливцы... потому что не будет ответа от Бога» (Мих. 3:7).

В современном церковном лексиконе термин «прозорливый» используется чаще, чем «пророк», и обычно подчеркивает не столько способность к предсказаниям далекого будущего (которые с трудом подлежат проверке), сколько наличие убедительных случаев непосредственного «чтения мыслей», сверхъестественного получения достоверной информации о прошлом и настоящем [9].

В Священном Писании Нового Завета слово «прозорливец» и однокоренные ему не встречаются, однако многократно присутствует слово «пророк», в том числе применительно ко Господу Иисусу Христу (Мф. 21:11, Мф. 21:46, Мк. 6:15, Лк. 7:16, Лк. 24:19, Ин. 4:19, Ин. 6:14, Ин. 7:40, Ин. 9:17), и как покажем ниже, вполне обоснованно. Рассмотрим евангельские свидетельства, в которых вполне проявляется прозорливость и всеведение Господа Иисуса Христа.

Знатоку Священного Писания легко подсчитать, что таких случаев на его страницах немного, порядка десяти. В некоторых прозорливость Спасителя проявляется ярко и для очевидцев, и для толкователей, а в иных — прикровенно. Первым таким эпизодом, несомненно, является исцеление расслабленного, спущенного через крышу на одре. «И вот, принесли к Нему

расслабленного, положенного на постели. И, видя Иисус веру их, сказал расслабленному: дерзай, чадо! прощаются тебе грехи твои. При сем некоторые из книжников сказали сами в себе: Он богохульствует. Иисус же, **видя помышления их**, сказал: для чего вы мыслите худое в сердцах ваших?» (Мф. 9:2–4). У ап. Луки аналогично: «Иисус, **уразумев помышления их**, сказал им в ответ: что вы помышляете в сердцах ваших?» (Лк. 5:21). Можно было бы понять это как человеческую проницательность Иисуса, но у евангелиста Марка читаем: «Иисус, тотчас **узнав духом Своим, что они так помышляют в себе**, сказал им: для чего так помышляете в сердцах ваших?» (Мк. 2:8). То есть речь идет о прозорливости. Блаженный Феофилакт пишет: «Он показывает Себя Богом уже тем одним, что знает их помышления» [2, с. 99], а также: «Господь дал им и другое знамение Божества Своего — знание сердца их: потому что одному Богу известно сердце каждого, как и пророк говорит: „Ты один знаешь сердце всех“ (3 Цар. 8:39)» [2, т. 2, с. 19]. А. П. Лопухин толкует этот момент так: «Христос, по замечанию Марка, узнал мысли книжников „Своим Духом“. Пророки познавали тайное Духом Божиим, а не своим. Христос же всё узнавал Сам, по Своему Божескому всеведению» [6, с. 645]. Епископ Михиал (Лузин) как бы подводит итог: «Знание сокровенных мыслей и чувствований людей принадлежит только Богу (1 Пар. 28:9; Иер. 17:10; Деян. 2:23; Рим. 8:27); то же качество или свойство приписывается и Мессии (Ин. 2:24–25)» [3, с. 176].

Следующий эпизод похож на первый: «Фарисеи же, услышав сие, сказали: Он изгоняет бесов не иначе, как силою веельзевула, князя бесовского. Но Иисус, зная помышления их, сказал им: всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит» (Мф. 12:24–25). Вновь фарисеи клевещут на Господа, и здесь уточняется, что вслух. Однако евангелист подчеркивает, что ответ Христа связан именно со «знанием помышлений», об этом же говорит и ап. Лука (Лк. 11:17), и блж. Феофилакт: «Обнаруживая пред ними их мысли, Господь показывает, что Он — Бог» [2, с. 133],

и еп. Михаил: «Доказательство Божества Христова, ибо тайные мысли и намерения может знать один только Бог (Пс. 7:10; Иер. 17:10)» [3, с. 247].

Далее обличение в помышлениях обращено и к апостолам: «Они же помышляли в себе и говорили: это значит, что хлебов мы не взяли. Уразумев то, Иисус сказал им: что помышляете в себе, маловерные, что хлебов не взяли?» (Мф. 16:7–8). И вновь Господь упрекает не за слова, а именно за мысли. О том же у ап. Марка (Мк. 8:16). Толкователи, однако, умалчивают здесь о проявлении прозорливости.

Заключительный, похожий на предыдущий, момент у ап. Матфея — ответ вопрошающим о подати кесарю: «Но Иисус, видя лукавство их, сказал: что искушаете Меня, лицемеры?» (Мф. 22:18), то же и (Мк. 12:15), (Лк. 20:24). Блаженный Иероним пишет о необычном здесь: «Первое достоинство Отвечающего заключалось в том, что Он распознает мысль спрашивающих и называет их не учениками, а лицемерами» [7].

У ап. Марка имеется эпизод, косвенно свидетельствующий о ведении Господом сердец учеников: «Когда был в доме, спросил их: о чем дорогою вы рассуждали между собою? Они молчали; потому что дорогою рассуждали между собою, кто больше» (Мк. 9:33). Ап. Лука повторяет этот момент и прямо говорит: «Иисус же, видя помышление сердца их, взяв дитя, поставил его пред Собою...» (Лк. 9:46).

Также повествование о лепте вдовицы (Мк. 12:43–44), (Лк. 22:1–4), несомненно, намекает на всеведение Господа (иначе бы откуда Он узнал, что та «положила все, что имела, все пропитание свое»), хотя толкователи не говорят об этом, делая упор на поступке женщины.

В Евангелии от Луки мы встречаем ситуацию, в которой ярко проявляется прозорливость Христа — диалог с Симоном фарисеем. «Видя это, фарисей, пригласивший Его, сказал сам в себе: если бы Он был пророк, то знал бы, кто и какая женщина прикасается к Нему, ибо она грешница» (Лк. 7:39). Получается интересная ситуация: фарисей мысленно утверждает прозорливость как свойство, присущее пророкам,

и тут же получает от Иисуса подтверждение этого: «Христос узнал мысли фарисея и показал ему это, обратившись к нему с вопросом» [6, с. 289].

И это все свидетельства по интересующему нас вопросу в синоптических Евангелиях. Однако тайновидец и наперсник Христов ап. Иоанн Богослов открывает нам еще несколько таковых. В первой же главе его благовествования мы встречаем историю о призвании Нафанаила: «Иисус, увидев идущего к Нему Нафанаила, говорит о нем: вот подлинно Израильтянин, в котором нет лукавства. Нафанаил говорит Ему: почему Ты знаешь меня? Иисус сказал ему в ответ: прежде, нежели позвал тебя Филипп, когда ты был под смоковницею, Я видел тебя. Нафанаил отвечал Ему: Равви! Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев. Иисус сказал ему в ответ: ты веришь, потому что Я тебе сказал: Я видел тебя под смоковницею; увидишь больше сего» (Ин. 1:47–50). Здесь «Христос указывает на Свое сверхъестественное ведение, напоминая Нафанаилу о каком-то случае из его жизни, о котором знал только один Нафанаил» [6, с. 1006], «открывает Свое Божество» [2, т. 4, с. 51]. Блаженный Феофилакт замечает далее: «Пророчество имеет величайшую силу привлекать некоторых к вере, и его сила более, чем сила чудес» [2, т. 4, с. 51].

Далее, апостол Иоанн говорит прямо: «Сам Иисус не вверял Себя им, потому что знал всех и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что в человеке» (Ин. 2:24–25). Лопухин уточняет: «Он знал и вообще всякого встречавшегося Ему человека в силу Своего чудесного прозрения, опыты которого Он недавно уже явил ученикам Своим» [6, с. 1016]. Святитель Кирилл Александрийский замечает об этом: «Рядом с другими и это достоинство Христа есть Божеское и не присущее ни одному из тварных бытий; ибо Псалмопевец усвояет его одному только истинному Богу, говоря так: «*создавый на едине сердца их, разумеваяй (на) вся дела их*» (Пс. 32:15). Если же и Христу принадлежит это свойство одного только Бога — знать то, что в нас, то каким же образом не будет Богом по природе «*сокровенных Ведатель*» (Дан. 13:42)» [5, с. 219].

Следующий убедительный эпизод — конечно, диалог с

самарянкой (Ин. 4:4–42). «Иисус говорит ей: пойди, позови мужа твоего и приди сюда. Женщина сказала в ответ: у меня нет мужа. Иисус говорит ей: правду ты сказала, что у тебя нет мужа, ибо у тебя было пять мужей, и тот, которого ныне имеешь, не муж тебе; это справедливо ты сказала. Женщина говорит Ему: Господи! вижу, что Ты пророк» (Ин. 4:16–19). Господь чрез пророческое ведение открывает Свою силу [4, т. 4, с. 95], и самарянка поражается тем, что неизвестный прохожий знает все обстоятельства ее жизни [6, с. 1034]. Не будучи иудейкой, она сразу признает пророком Того, Кто обладает такой очевидной прозорливостью.

Наконец, в Евангелии от Иоанна присутствуют еще два момента, в которых косвенно обнаруживается прозорливость Господа. Первый — это ответ Христа ученикам о слепорожденном: «Ученики Его спросили у Него: Равви! кто согрешил, он или родители его, что родился слепым? Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии» (Ин. 9:2–3). Толкователи концентрируют свое внимание на человеке, о котором идет речь, и его исцелении, но следует обратить внимание, что и ученики обращаются к Учителю как к знающему тайные грехи людей, и Господь подтверждает это Своим ответом.

Второй подобный эпизод — когда Спаситель сообщает ученикам о смерти Лазаря, будучи уведомлен лишь о его болезни: «Сестры послали сказать Ему: Господи! вот, кого Ты любишь, болен... Когда же услышал, что он болен, то пробыл два дня на том месте, где находился... говорит им потом: Лазарь, друг наш, уснул; но Я иду разбудить его... Иисус сказал им прямо: Лазарь умер» (Ин. 11:1–14). Древние толкователи снова как бы пропускают этот момент, и лишь Лопухин замечает: «Ему как Всеведцу теперь стало известно, что Лазарь уже умер, и потому Он идет воскресить его» [6, с. 1101].

Таким образом, мы обнаружили на страницах Четвероевангелия 12 эпизодов из земной жизни Спасителя, из которых можно сделать выводы о Его прозорливости (для сравнения, эпизодов с воскрешением людей всего три (Лк. 7:14–15, Лк. 8:52–56, Ин. 11)). Некоторые из них присутствуют у разных евангелистов, другие уникальны. Отрывки у синоптиков могут

показаться недостаточно убедительными, объяснимыми с точки зрения человеческой проницательности. Свидетельства ап. Иоанна Богослова, напротив, отличаются подробностями, не оставляющими сомнений в сверхъестественной пророческой силе Господа. Впрочем, все евангелисты единодушно в ней убеждены и прямо говорят об этом, так же как и толкователи Евангелия, как древние, так и нового времени. Нам удалось найти также несколько отрывков, которые косвенно свидетельствуют о всеведении Господа, но при этом обойдены вниманием толкователей. Священное Писание и Священное Предание убедительно учат о пророческой силе Спасителя не как о даре, но как о проявлении Божественного Всеведения, неотразимом свидетельстве Божества Христова.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. М.: Российское Библейское Общество, 2000. 1338 с.
2. *Блаженный Феофилакт Болгарский*. Толкование на Святое Евангелие. М.: «Афон», 2000.
3. *Епископ Михаил*. Толкование на Евангелие от Матфея. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001.
4. Жития святых. Свт. Димитрий Ростовский. М.: Синодальная типография, 1904, репринт, к. 5, ч. 2.
5. *Святитель Кирилл Александрийский*. Толкование на Евангелие от Иоанна. М.: Сибирская благозвонница, 2011.
6. Толковая Библия под редакцией А. П. Лопухина. Новый Завет. Том 1. Москва: «Даръ», 2006.
7. Толкования Священного Писания. Оптина пустынь. URL: http://bible.optina.ru/new:mf:22:18 13.11.2020.
8. *Ушаков Д. Н.* Толковый словарь русского языка. М., 1939. Т. 3.
9. *Фомин А*. Святые провидцы. Дар прозорливости. М.: Новая мысль 2014.
10. *Rawcliffe, Donovan*. Occult and Supernatural Phenomena. Dover Publications. 1988. pp. 367–463.

УДК 265.1

Иерей Кирилл Кислов
магистрант Белгородской
духовной семинарии
(с миссионерской направленностью)
e-mail: kislov.kirill.1994@mail.ru

Priest Kirill Igorevich Kislov
Master's student of the Belgorod
Theological seminary (with a missionary orientation)
e-mail: kislov.kirill.1994@mail.ru

ПРАКТИКА ПОДГОТОВКИ К ТАИНСТВУ КРЕЩЕНИЯ В ХРИСТИАНСКИХ ЦЕРКВЯХ ВОСТОКА IV ВЕКА, ПО ТВОРЕНИЯМ СВЯТЫХ ОТЦОВ

THE PRACTICE OF PREPARATION FOR THE SACRAMENT OF BAPTISM IN THE CHRISTIAN CHURCHES OF THE EAST OF THE IV CENTURY, ACCORDING TO THE WORKS OF THE HOLY FATHERS

Аннотация. Данная статья посвящена практикам оглашения, существовавшим в Восточных Церквях IV в. Попытаемся восстановить порядок оглашения по творениям святых отцов, бывших первоиерархами трех Поместных Церквей: Константинопольской, Кесарийской и Иерусалимской, предстоятелями которых в IV в. были Григорий Богослов, Василий Великий и Кирилл Иерусалимский соответственно.

Abstract. This article is devoted to the practices of the proclamation that existed in the Eastern Churches of the fourth century. We will try to restore the order of reading in the works of the Holy fathers who were first hierarchs of three local churches: Constantinople, Caesarea,

and Jerusalem, whose primates in the fourth century were Gregory the Theologian, Basil the Great, and Cyril of Jerusalem, respectively.

Ключевые слова: христианство, Православие, сакраментология, таинства Церкви, таинство Крещения, оглашение, святые отцы.

Key words: Christianity, Orthodoxy, sacramentology, the Sacraments of the Church, the Sacrament of Baptism, the catechumens, the Holy fathers.

Принимая таинство Крещения, человек входит в Христову Церковь, говоря иначе, становится членом мистического тела Христова. О важности подготовки к этому святому тайнодействию указывает Сам Господь Иисус Христос. По воскресении, перед вознесением на Небеса, Он дает ученикам заповедь: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь» (Мф. 28:19–20). Святая Церковь на протяжении первых веков своего существования очень серьезно относилась к подготовке людей к Крещению. Со временем появлялись богословские школы, занимавшиеся предкрещальной подготовкой. Однако впоследствии, после того как Церковь была легализована и христианство стало господствующим вероисповеданием, нужда в длительном оглашении отпала, т. к. к Крещению в подавляющем большинстве приступали младенцы, рожденные в верующих семьях. В современной России ситуация абсолютно противоположная. Несмотря на то, что таинство Крещения также принимают в младенческом возрасте, в большинстве случаев ни родители, ни крестные сами не знают основ Православия. Именно поэтому оглашение перед Крещением снова становится актуальным. Важно, чтобы огласительные беседы, будучи ориентированными на современного человека, также соответствовали святоотеческой традиции Православной

Церкви. Именно поэтому так важно изучать и практики оглашения, существовавшие когда-либо в Православии.

Оглашение в Церкви Константинопольской

Практику оглашения в Константинопольской Церкви рассмотрим по творениям святителя Григория Богослова, занимавшего Константинопольскую кафедру с 379 по 381 г. Отметим, что, несмотря на то, что святитель Григорий оставил после себя значительное богословское наследие, сформированного цикла огласительных бесед он не написал. Возможно, это было связано с тем, что Константинопольскую кафедру он занимал в тот период, когда большую часть верующих Константинополя составляли ариане, и основные храмы принадлежали им. Однако у святителя есть произведения, в которых он затрагивает темы Крещения и оглашения.

Первое произведение, в котором святитель касается темы Крещения — Слово 40 «На Святое Крещение». В этом слове Григорий Богослов говорит о важности таинства Крещения и о его благодатном влиянии на душу человека. Также в Слове 18, «Сказанном в похвалу отцу и в утешение матери Нонне в присутствии св. Василия, к которому обращено вступление к данному слову», святитель достаточно подробно описывает Крещение своего отца, а также предшествующие Крещению обряды.

По свидетельству Григория Богослова, период оглашения был достаточно длительным. За время оглашения желающий креститься не только обучался главным христианским догматам, но также должен был вести аскетичный образ жизни: соблюдать пост и участвовать в молитве. Одним из главнейших обрядов, предшествовавших совершению таинства Крещения, был обряд экзорцизма — изгнания нечистых духов. На важность борьбы с нечистыми духами указывает и сам святитель; он пишет, что против искушений бесов желающий принять Крещение должен противопоставить щит веры [4, с. 320].

Более подробно святой Григорий Богослов описывает подготовку к таинству Крещения в 18 Слове. Так, святитель сно-

ва указывает, что перед принятием таинства человек должен достаточно много времени посвятить изучению истин веры и духовным упражнениям, таким как пост, молитва, милостыня и др. «Приступает же к омовению с пламенным желанием, со светлой надеждой, предочистив себя, сколько мог, став по душе и по телу гораздо чище готовившихся принять скрижали от Моисея» [4, с. 205].

Анализируя затрагивающие тему Крещения творения святителя Григория Богослова, можно определить основные вехи предкрещальной подготовки. От оглашенных требовалось соблюдать пост, исполнять молитвенное правило, затем следовало обучение истинам веры, а заканчивалось оглашение обрядами экзорцизма.

Традиционно таинство Крещения в Константинопольской Церкви совершалось, как и в других Поместных Церквях, в дни наиболее почитаемых праздников: на Пасху, на праздник Светов (Богоявление), на Пятидесятницу. Однако святитель Григорий указывает, что для Крещения удобно любое время. «Всякое время прилично для омовения, потому что во всякое время постигает смерть» [4, с. 668]. Важно отметить, что многие люди не желали креститься в молодом возрасте, а откладывали крещение до глубокой старости. Зачастую призывали священника, когда человек был в полубессознательном состоянии. Против этой порочной практики также выступал святитель Григорий. «Спеши к дару, пока еще владеешь рассудком, пока не болен и телом и духом или не кажешься больным для присутствующих, хотя и здрав ты умом, пока твое благо не в чужих руках, но ты сам господин ему, пока язык твой не запинается, не охладел и может ясно произнести (не говорю уже о большем) слова тайноводства…» [4. с. 668].

Совершение таинства Крещения в обязательном порядке предваряли обряды экзорцизма. Однако святитель указывает, что лукавого духа из человека изгоняет именно благодать Крещения. Причиной присутствия в человеке нечистого духа святой Григорий считает греховную жизнь, которую вел человек, соответственно, вина за это тоже находится на человеке.

Отметим, что обряды экзорцизма были весьма продолжительными и занимали важное место в подготовке к Крещению. «Не презирай врачевства заклинания; не ропщи на его продолжительность; и это есть испытание искренности, с какою приступаешь к Крещению» [4, с. 680], — пишет святитель.

Еще одним важным событием готовящегося к принятию Крещения была публичная исповедь. Григорий Богослов увещает катехуменов открыто, без ложного стыда, исповедать свои грехи перед всей общиной: «Зная, как крестил Иоанн, не стыдись исповедать грех свой, чтобы, подвергшись стыду здесь, избежать его там; потому что и стыд есть часть тамошнего наказания. Докажи, что действительно возненавидел ты грех, перед всеми открыв и выставив его на позор» [4, с. 680]. Очевидно, публичное покаяние свидетельствовало о ненависти к прежде совершенным грехам, а также о желании оставить прежний греховный образ жизни.

Подводя итоги всему написанному выше, скажем, что согласно творениям святителя Григория, подготовка к принятию Крещения состояла из теоретической и практической части. Заметим, что оглашенным сообщались не все истины веры, учение о церковных таинствах преподавалось после Крещения. «Ты знаешь о таинстве все, что может быть обнаружено и сказано вслух народу, а прочее, если дарует Троица, узнаешь, войдя внутрь, и это сокроешь сам в себе, оградив печатью» [4, с. 669]. Практическая часть, состоящая из различных аскетических упражнений, молитвы, раздачи милостыни, была так же важна, как и познание истин веры.

Оглашение в творениях Василия Великого

В наследии святителя Василия Великого тема оглашения и Крещения получила освещение в труде «О Крещении», а также «Беседе 13. Побудительной к принятию Святого Крещения».

Указывая на необходимость принятия Крещения, святитель Василий Великий пишет, что человек, не принявший Крещение, находится во мраке: «...как глаз не видит того, что можно ему видеть, так и душа не способна к созерцанию Бога» [1, с. 318].

Наилучшим временем для принятия Крещения Василий Великий считает период празднования Пасхи. Во-первых, это связано с тем, Пасха — это праздник воскресения, а Крещение, по мнению святителя, есть одно из сильнейших средств для воскресения человека [1, с. 301]. Во-вторых, время Великого поста как нельзя лучше располагает к покаянию и к подготовке к принятию Крещения. Несмотря на то, что праздник Пасхи признается наиболее благоприятным временем для принятия Крещения, святитель указывает, что таинство может быть совершено и в любое другое время — «будет ли это ночь, или день, или час, или мгновение, или и еще кратчайшая часть времени» [1. с. 301].

Подобно святителю Григорию Богослову, святитель Василий считает, что для принятия Крещения человеку необходимо пройти аскетический подвиг. Так, он говорит, что для того, чтобы обрести вечную жизнь, даруемую в Крещении, человек должен умертвить всякое плотское мудрование [2. с. 17]. Также, по мысли святого Василия, Крещение должно предваряться истинным покаянием, однако он не говорит о том, что это покаяние должно быть публичным.

Указывая на то, что при подготовке к таинству Крещения не должно быть спешки, святитель обличает тех, кто откладывает Крещение по различным мирским соображениям. «Всю жизнь испытываешь, до старости высматриваешь; когда же сделаешься христианином? Когда узнаем, что ты наш? <…> Смотри, чтобы обещания твои не оказались простирающимися за пределы жизни» [1. с.332].

Оглашение в Иерусалимской Церкви

Подготовку к принятию таинства Крещения в Иерусалимской Церкви рассмотрим по творениям святителя Кирилла Иерусалимского, который был епископом Иерусалимским с 350 по 386 г.

Большая часть творений святителя Кирилла, дошедшая до нас, это беседы с желающими принять таинство Крещения, а также с неофитами. Эти беседы, посвященные принятию Крещения, можно разбить на несколько групп.

1. Поучение, предшествовавшее оглашению.

2. 18 огласительных слов, обращенных к людям, в ближайшее время готовящимся принять Крещение.

3. 5 поучений тайноводственных, сказанных для новокрещенных.

Очевидно, что все эти беседы, посвященные принятию Крещения, были произнесены святым Кириллом в период его епископства [7. с. 684]. Об этом также свидетельствует всеобщая практика того времени, когда именно епископ занимался подготовкой оглашенных к Крещению.

Также информацию о порядке оглашения в Иерусалимской Церкви времен Кирилла Иерусалимского можно найти в письме Эгерии — паломницы, которая в IV веке совершила трехлетнее паломничество по православному Востоку. За это время она посетила святые места Палестины, Египта и Малой Азии. В своем письме она описывает многие местные традиции совершения богослужений и таинств, не оставила она без внимания и совершение таинства Крещения.

Оглашение в Иерусалимской Церкви состояло из нескольких этапов.

Во-первых, желающий креститься включался в число оглашенных. Переход в разряд оглашенных, которым дозволялось читать Священное Писание и участвовать в общественных богослужениях, за исключением Литургии верных, сопровождался крестообразным осенением лба, возложением на голову рук, а также экзорцизмами [3, с. 149]. Этот период оглашения длился примерно три года.

Второй этап оглашения, являясь последовательным завершением первого, проводился обязательно епископом и своей целью имел непосредственно подготовку к принятию таинства Крещения.

Третий этап состоял из поучений, которые преподавались человеку после Крещения. Это было связано с тем, что, по мнению Кирилла, не все истины веры могли быть сообщены оглашаемым. «…Если оглашенный услышит что-либо от верного; то и оглашенный впадает в безумие; потому что не понимает

слышанного, <…> и верный осуждается, как предатель…» [6, с. 8], — говорит святитель.

Ключевая роль для определения готовности человека к принятию Крещения принадлежала отнюдь не объему знаний, полученных за период огласительной подготовки, а образу жизни, который вел оглашаемый. Святитель Кирилл говорит: «Сорок дней имеешь для покаяния. Много способного времени — и раздеться, и измыться, и одеться, и взойти. Если же ты останешься в злом произволении своем; то и проповедующий тебе не виноват будет, а ты не надейся получить благодать. Вода тебя примет, но Дух не примет…» [6, с. 4]. Соответственно, если человек желал принять Крещение по каким-либо корыстным мотивам, если не оставлял греховный образ жизни, то его не допускали до Крещения, пока он не изменится к лучшему.

Во время Великого поста кандидаты, признанные достойными принятия Крещения, ежедневно присутствовали на богослужениях, изучали истины веры, а после богослужений приходили к священнику для совершения обрядов экзорцизма. Отметим, что мужчины и женщины в это время находились раздельно.

Завершалось оглашение тем, что желающие креститься в присутствии епископа рассказывали наизусть Символ веры, после чего епископ обращался к ним с напутственным словом. В этом слове епископ напоминал оглашенным, что учение, которое было им преподано, они должны содержать в тайне от оглашаемых первого этапа, а также от неверующих. «Если оглашенный спросит тебя, что говорили тебе учители? Ты ничего не отвечай постороннему. Ибо тайну преподаем тебе, и упование будущего века… Когда ты опытом постигнешь высоту учения, тогда узнаешь, что оглашаемые недостойны слышания» [6, с. 8]. Запрет на разглашение истин веры был нужен для того, чтобы самые священные для верующих вещи не были преданы посмеянию от неверующих.

Подводя итоги, отметим, что практика длительного оглашения была распространена повсеместно на Востоке и, несмотря на некоторые местные различия, подготовка к таинству Кре-

щения в Поместных Церквях Востока IV века имела сходные черты. Так, от желающего креститься требовалось изменение жизни, согласное с заповедями Божиими. Затем следовал период оглашения, за время которого человек должен был покаяться в предыдущих грехах, а также научиться основам христианской веры, затем следовало таинство Крещения, после которого новокрещенному открывалось учение о прочих таинствах Церкви. Единообразие основных этапов оглашения в разных Поместных Церквях указывает на то, что все эти практики имеют общий, более древний источник, укорененный в Священном Предании и Священном Писании.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Василий Великий, свт.* Творения: в 5 тт. Т. 4.: Беседы. — М.: Паломник, 1993.

2. *Василий Великий, свт.* О Крещении / Перевод и примеч. П. К. Доброцветова. — М.: Сибирская Благозвонница, 2012.

3. *Гаврилюк П., диак.* История катехизации в Древней Церкви. — М.: СФИ, 2001.

4. *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений. — Минск: Харвест, АСТ, 2000.

5. *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений. — Минск: Харвест, АСТ, 2000.

6. *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. — М.: Синодальная библиотека Московского Патриархата, 1991.

7. *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV вв. — М.: Издательский Совет РПЦ, 2004.

УДК 274

Ворохобов А. В.
к.ф.н., доцент кафедры
библеистики, богословия и философии
Нижегородской духовной семинарии
e-mail: vorokhobov@yandex.ru

Vorohobov A. V.
Ph. D., associate Professor
biblical studies, theology and philosophy
Nizhny Novgorod Theological seminary
e-mail: vorokhobov@yandex.ru

«СИТУАЦИОННАЯ» МЕТОДОЛОГИЯ НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ЭДВАРДА ФАРЛИ

«SITUATIONAL» METHODOLOGY OF SCIENTIFIC AND THEOLOGICAL RESEARCH BY EDWARD FARLEY

Аннотация. В статье концептуализируется и анализируется методологическая концепция научно-богословского исследования американского христианского мыслителя Эдварда Фарли. Э. Фарли предлагает переосмыслить традиционное для западной традиции представление о богословии как систематике, вернувшись к оригинальному значению понятия «теология», включающему в себя как теоретический, так и практический аспекты, где теория не отделяется от реальной деятельной христианской жизни. Предложенная Э. Фарли «ситуационная» модель поэтапно описывает герменевтический метод теологической рефлексии. Будучи несомненным вкладом в богословскую науку, эта модель, однако, не лишена недостатков, основным из которых является несвязанность друг с другом этапов богословского процесса.

Abstract. The article conceptualizes and analyzes the methodological

concept of scientific and theological research of the American Christian thinker Edward Farley. E. Farley offers to rethink the traditional Western concept of theology as a systematics, returning to the original meaning of the concept of «theology», which includes both theoretical and practical aspects, where the theory is not separated from the real active Christian life. The «situational» model proposed by E. Farley describes the hermeneutical method of theological reflection in stages. While this model is an unquestionable contribution to theology, it is not without its drawbacks, the main one being that the stages of the theological process are not connected to each other.

Ключевые слова: богословие, методология, герменевтика, Эдвард Фарли.

Key words: theology, methodology, hermeneutics, Edward Farley.

Методология научно-богословских исследований является актуальной темой современного научного дискурса. В экклезиологическом контексте это связано с проблематикой инкультурации христианского провозвестия в реалиях стремительно меняющейся культуры [2; 3; 4; 5]. В данной статье речь пойдет о базовых методологических принципах, выдвигаемых Эдвардом Фарли в качестве нормативных в процессе осуществления богословского исследования.

Американский христианский мыслитель Эдвард Фарли (1929–2014) внес весомый вклад в богословскую науку. Его феноменологические работы по философской теологии «Церковный человек: социальная феноменология веры и реальности» [9] и «Церковная рефлексия: анатомия богословского метода» [10] являют собой надежную основу для защиты христианской веры. Кроме того, он написал выдающиеся произведения по систематическому богословию, в частности, «Добро и зло» [8] и «Божественное сочувствие: теология Бога» [7]. Им было написано множество статей по практическому богословию,

некоторые из которых собраны в его «Практикуя Евангелие: нетипичные мысли о служении Церкви» [11]. В рамках тематики практического богословия он написал несколько проницательных статей о христианском образовании. Первые произведения по христианской педагогике были написаны им в 1965 году. Более чем через сорок лет он написал эссе, в котором размышлял об ошибках в его собственной педагогической практике [12].

Наиболее подробный и последовательный анализ методологических основ богословского процесса Э. Фарли производит в своей книге «Теология: разрозненность и единство богословского образования» [11]. Его тезис состоит в том, что необходимо восстановление первоначальной формы понимания богословия как theologia, что предполагает и богословие как мудрость, и богословие как дисциплину. Когда Э. Фарли говорит об аспекте мудрости, он определяет ее как специфический навык человеческой души, индивидуальное познание Бога, которое в раннем христианстве было постулируемой целью христианской гносеологии и мыслилось как результат реальной трансформации человека в результате ментальной и внешней активности в процессе христианской жизни. Э. Фарли прослеживает историю правильного, с его точки зрения, осмысления теологии, отделяя ее от восприятия теологии в качестве упорядоченного научного предприятия. Мыслитель считает, последний подход к теологии появляется и развивается вместе с ростом популярности томизма, хотя сами ранние томисты все еще воспринимают богословские дисциплины как предназначенные для целей стяжания мудрости, которую теперь можно еще более углубить и проработать с помощью новых инструментов схоластической научности [11, с. 35].

Однако со времени эпохи Просвещения понимание богословия как дисциплины стало господствующим. Богословие становилась все более техническим и специализированным предметом изучения. Четырехступенчатая категоризация богословских дисциплин (Священное Писание, догматика, церковная история и практическое богословие) стала выражаться в энциклопедической модели богословской литературы.

Когда позже энциклопедический подход к богословию начал утрачивать популярность, такой метод богословия в отдельных дисциплинах все же остался, а практическое богословие, в свою очередь, стало еще в большей степени сферой профессиональных практик и методов, особенно с развитием специальных богословских школ для подготовки священнослужителей. К этому времени древнее понимание богословия практически исчезло. Теология как мудрость стала скорее случайностью или проявлением частного энтузиазма.

Все это составляет основу описания модели богословия, призванной преодолеть фрагментарность богословской науки. Э. Фарли предлагает поэтапный подход к интерпретации ситуаций, с помощью которых вера через упорядоченное богословское мышление может прийти к пониманию. Такого рода герменевтическая методология вначале направляется на то, чтобы различать специфическое содержание ситуации. «Что бы ни говорилось о независимости и примате откровения в порядке познания и спасения, — пишет мыслитель, — богословское осмысление неизбежно является пониманием индивидуума, существующего в уже сложившейся биографической, социальной и исторической ситуации... Не существует другой богословской матрицы понимания, чем эта конкретная ситуация». [11, с. 165].

За первой составляющей герменевтического метода у Э. Фарли (внимание к ситуации) следует вторая — внимание к традиции. Традиция, наряду с «герменевтикой подозрения» (то есть процессом критического сомнения и оценки), исследует прошлое и истинную природу ситуации. «Она отвергает претензии ситуации на абсолютность, поскольку распознает ее порочность и ее относительность» [11, с. 166]. Поэтому далее в дело вступает вера, которая необходима, чтобы задать вопросы, требующие трансцендентного ракурса.

Вера, однако, не соответствовала бы своей критической позиции в поисках истины, если бы не учитывала собственное искушение высокомерием. То есть «герменевтика подозрения» должна использоваться в качестве третьей составляющей при-

менительно к самой традиции, поскольку эта традиция сама по себе является отчасти человеческим построением, сконструированным в образах, символах и верованиях конкретной исторической ситуации. «Только таким образом разоблачаются элементы традиции, служащие угнетению, идеологии и легитимации привилегий» [11, с. 167].

Традиция теперь выражает свою ценность и как нормативную, и как относительную. Чтобы преодолеть этот тупик, четвертым этапом процесса богословской рефлексии становится определение нормативности традиции, что, в частности, предполагает привлечение основного богословия как предприятия, исследующего то, каким образом богословская карта отражает природу истины и реальности. Таким образом, рефлексия коренится в широком богословском контексте.

Остается последний шаг в рефлексивном теологическом процессе — выход за пределы лишенной абсолютистских притязаний традиции, чтобы выявить сотериологические и хамартиологические возможности, присутствующие в ситуации, чтобы, учитывая и те и другие, проложить курс на трансцендентные ценности. Таким образом, конкретные обстоятельства и требования ситуации становятся критерием адекватной герменевтики этой ситуации. Для богослова вера включает в себя понимание, которое, в свою очередь, включает в себя действие.

Проблемы, оставленные герменевтикой ситуации Э. Фарли, связаны, как кажется, с допущениями в методологии. Обоснованно начиная с конкретного и частного, у богословов может возникнуть соблазн слишком быстро перейти к религиозным категориям значения и цели. Это может иметь эффект сужения ценности опыта в пределах ограничений конкретной религиозной системы богослова.

Более серьезная методологическая проблема подхода Э. Фарли состоит в том, что, как видится, каждая фаза его модели автономна. Это налагает неоправданные ограничения на функционирование богословской рефлексии. Ни один христианский мыслитель не оказывается в какой-либо ситуации без предшествующей этому событию богословской основы, кото-

рая в свою очередь определяет то, что считать значимым в этой ситуации. Не может быть безукоризненного объективистского описания такого рода ситуации. Любой акт понимания «не может быть свободным от предпонимания, которое имеет характер незнающего знания, дающегося вместе с Dasein, но пока не нашедшего предикативного развития. Это невыраженное допредикативное понимание, которое может быть определено и эксплицировано. Предпонимание распространяется на все виды человеческого опыта (любовь, дружба, смерть), а также на начало и цель Dasein как такового» [6, с. 84]. То есть богословские и иные предпосылки становятся неизбежными [1].

Сущность «герменевтики ситуаций» Э. Фарли состоит в том, что не существует никаких четких границ, очерчивающих фазы его модели, разделяя их одну от другой. Реальность состоит в том, что фазы смешиваются друг с другом, а сам герменевтический процесс не имеет начала, богословских предпосылок и конца. Модель теологической рефлексии Э. Фарли может быть полезной, если не использовать ее так, как предлагает сам мыслитель, но рассматривать ее как совокупность длящегося процесса и комплексного взаимодействия.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Апаева А. Ю.* История герменевтики от Шлейермахера до Гадамера // Вестник РГГУ. 2013. № 11 (112). — С. 60–71.

2. *Ворохобов А. В.* Проблема референта протестантского герменевтического дискурса: метод «гуманистической» теологии // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. — Нижний Новгород, 2012. Выпуск 17. — С. 237–245.

3. *Ворохобов А. В.* Протестантская пневматическая герменевтика сакральных текстов на Западе // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. — Нижний Новгород, 2015. Выпуск 30. — С. 125–133.

4. *Ворохобов А. В.* Спиритуальная герменевтическая концеп-

ция библейских текстов в западном протестантизме // Труды Нижегородской Духовной семинарии. — Нижний Новгород: Ридо, 2015. — Вып. 13. — С. 7–30.

5. *Ворохобов А. В.* Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе // Труды Нижегородской Духовной семинарии. — Нижний Новгород: Ридо, 2013. — Вып. 11. — С. 7–36.

6. *Ворохобов А. В.* Эволюция протестантской антропологии в философско-религиозном наследии неоортодоксии. Дисс. … докт. филос. наук. — Нижний Новгород, 2018. — 520 с.

7. *Farley E.* Divine Empathy: A theology of God. — Phila.: Fortress Press. — 336 p.

8. *Farley E.* Good and Evil. — Phila.: Fortress Press. 1996. — 320 p.

9. *Farley E.* Ecclesial man: A social phenomenology of faith and reality. Phila.: Fortress. 1975. — 282 p.

10. *Farley E.* Ecclesial reflection: An anatomy of theological method. — Phila.: Fortress Press. 1983. — 380 p.

11. *Farley E.* Theologia: The fragmentation and unity of theological education. — Phila.: Fortress Press. 1988. — 222 p.

12. *Farley E.* Four pedagogical mistakes: A mea culpa // Teaching Theology and Religion. — 2005. № 8, 4. — p. 203–204.

13. *Farley E.* Practicing gospel: Unconventional thoughts on the church's ministry. — Louisville: KY: Westminster John Knox Press. 2005. — 208 p.

УДК 22.08

Чеппель А. А.
преподаватель кафедры богословия и библеистики
Калужской духовной семинарии
e-mail: achsp@bk.ru

Chapel A. A.
teacher of the Department of theology and biblical studies
Kaluga Theological seminary
e-mail: achsp@bk.ru

ОСОБЕННОСТИ ПРИВЕТСТВИЯ В ПОСЛАНИИ АПОСТОЛА ПАВЛА К РИМЛЯНАМ ПО ТОЛКОВАНИЯМ СВЯТЫХ ОТЦОВ И ЭКЗЕГЕТОВ

WELCOME FEATURES IN THE EPISTLE OF PAUL THE APOSTLE TO THE ROMANS BY THE INTERPRETATIONS OF THE HOLY FATHERS AND EXEGETES

Аннотация. В статье рассмотрены особенности приветствия в Послании апостола Павла к Римлянам, почему автор называет себя рабом Иисуса Христа, использует свое более позднее имя и другие наименования по отношению к себе, его богословие.

Abstract. The article examines the features of the greeting in the Epistle of the Apostle Paul to the Romans, why the author calls himself a slave of Jesus Christ, uses his later name and other names in relation to himself, and his theology.

Ключевые слова: приветствие, надписание, титул, благовестие, Послание.

Key words: greeting, spelling, title, evangelism, Message.

В Посланиях св. Павла мы можем с вами видеть особенности проповеди апостола языков. Они важны для нас не только как свидетельство его трудов в деле спасения многих народов, но и имеют весьма большое значение в исследовании его Посланий, в современной миссионерской деятельности. В рамках данной статьи рассмотрим особенности приветствия в Послании апостола Павла к Римлянам.

Одна из первых отличительных граней, которую замечает внимательный читатель, это написание имени апостола. Многие пророки и даже евангелисты оставляли свои Писания безымянными, и только церковное Предание сохранило авторство их трудов. Святитель Иоанн Златоуст замечает: «...те писали для находившихся возле них и, присутствуя лично, не имели нужды говорить о себе самих; а Павел посылал Писания издали и в виде письма, почему для него и необходима была прибавка имени» [1, с. 488]. Например, в Послании к евреям другая ситуация, здесь толкователи видят благоразумие апостола, «как евреи его ненавидели, то, чтобы они, услышав в начале Послания его имя, не отказались слушать далее, он, скрывши свое имя, этим мудро достиг их внимания» [1, с. 488]. Протоиерей Николай Куломзин поясняет: «...большинство римских христиан не знали апостола Павла, он никогда не был в Риме» [2, с. 54].

Святитель Феофан Затворник говорит об обычае того времени ставить имя впереди своих писем: «...так и Лисий, пиша к Феликсу, начинает: *Лисий достопочтенному правителю Феликсу (Деян. XXIII:26)*» [5, с. 24].

Тот же святитель Феофан замечает, что обычное обращение апостола в Посланиях начинается с имени (Павел Апостол), далее называются те, к кому он обращается, и им преподает благословение (благодать и мир). Но в Послании к Римлянам он называет себя *раб Иисуса Христа (Рим. I:1).* Толкователи выделяют несколько аспектов этого звания. По мысли профессора Александра Васильевича Иванова: «δοῦλος, собственно означает всякого христианина» [3, с. 551]. Но есть и другое понимание. Правители и начальники предваряют свои писания перечислением своих титулов, тем самым, как пишет блажен-

ный Феодорит, «по мере чина возвышая и горделивую о себе мысль, но божественный Павел… именует себя рабом Иисуса Христа, Которого все неверующие называли мертвым, распятым, сыном тектоновым, тогда как Апостол рабство Ему возлюбил паче всякого царства» [4, с. 95]. Другие видят в понятии раб несколько видов служения: «по сотворению: *яко всяческая работна Тебе (Пс. CXVIII:91),* всякая тварь порабощена своему Творцу; далее, рабство от веры: *благодарение убо Богу, яко бесте раби греху, послушасте же от сердца, в оньже и предастеся образ учения, и свобождшеся от греха, поработистеся правде (Рим. VI:17, 18);* и по образу жизни, как сказано: *Моисей раб мой скончался (Нав. I:2),* хотя все иудеи были слугами, но Моисей преимущественно сиял жизнью» [1, с. 489]. По мнению святителя Иоанна Златоуста, так как апостол Павел сиял всеми тремя видами рабства, то по преимуществу называет себя рабом Иисуса Христа, предпочитая это звание всевозможным титулам. Другие толкователи замечают, что слово раб имеет здесь обыкновенное значение. И так как св. Павел собирался сказать о себе нечто великое, то предваряет это смиренным, чтобы из дальнейшей проповеди не заключили, что говорит по самомнению. Святитель Феофан Затворник так передает слова апостола: «...я раб, говорит, Христов, будто последний в дому Его, не независимый какой распорядитель, а слуга послушный, исполняющий одни повеления. Все, что ни говорю, ни делаю, говорю и делаю потому, что так приказано» [5, с. 26]. «Взятое же в связи с последующим — особенное служение Апостола, как в Ветхом Завете *раб Господень (Втор. XXXIV:5; Иер. VII:25),* посему далее и прибавлено: *зван Апост*ол, то есть раб, потому что сделался Апостолом» [3, с. 551]. Еще один аспект этого наименования, по мнению святителя Феофана Затворника, носит военный характер: «…рабом себя исповедует Христовым, ибо прежде войну вел против Него. …а теперь — я раб, побежден, взят в плен; и не оплакиваю узы рабства, а величаюсь ими, Кого гнал, Тому теперь вседушно рабствую» [5, с. 26].

Здесь также апостол богословствует, по мнению святителя Иоанна Златоуста, используя имена домостроительства, при

этом восходя снизу вверх: «Имя Иисус принесено Ангелом, сшедшим с небес, когда Сын Божий родился от Девы, а имя Христос происходит от помазания и принадлежит Ему также по плоти. Он помазан не елеем, но Духом» [1, с. 489].

Еще один вопрос может возникнуть по поводу самого имени апостола. В Послании мы не встречаем изначального имени Савл, но всегда только Павел. Что касается происхождения этого имени, существует несколько версий, разберем две, самые распространенные. Естественная, связанная с обращением проконсула Кипрского, в знак покорения вере, как цари победители брали себе иногда имена от побежденных. Но в Писании мы не находим подобного обычая. Также при этом видим и в Ветхом и Новом Завете примеры использования сразу нескольких имен в Евангелии у учеников Христовых: Соломон — Иедидиа (2 Цар. XII:25), Седекия — Иехония (4 Цар. XXV:27). Другая версия связана с обращением апостола. Так, блаженный Феодорит говорит, что имя Павел апостол получил, «удостоившись оного по призвании» [4, с. 95], как и ближайшие ученики Христовы. Святитель Иоанн Златоуст указывает ту же причину: «Бог переменил Савлу имя, чтобы ему и в этом отношении не быть меньше Апостолов» [1, с. 488]. По этому обычаю и св. Павел имел два имени. Вот как святитель Феофан Затворник объясняет исторические рамки ношения одного и другого имени: «...пока действовал среди своего народа, именовался Савлом, а как перешел в среду греков и римлян, стал называться Павлом. Само Писание, когда говорит: Савл, иже и Павел (Деян. XIII:9), дает разуметь, что не тогда только придано ему это имя, но что оно издавна принадлежало ему» [5, с. 25]. Так и в дальнейших двух словах: призванный и избранный, св. Павел, по мнению блаженного Августина, отображает два служения свои и «различает между достоинством Церкви и ветхостью синагоги. Церковь названа таким образом потому, что она призывает, синагога — поскольку собирает вместе» [6, с. 9].

Зван апостол. Павел всех христиан называет званными святыми, в частности и римлян, но то звание только к вере, так что

вся Церковь есть совокупность званных, замечает святитель Иоанн Златоуст. «Павел везде называет себя званным, потому что не сам искал и нашел, но, будучи призван, явился и повиновался» [1, с. 489]. «С одной стороны, это продолжение смиренного чувства, выраженного выше словами: *раб Иисус Христов*. И то, что проповедовать, и то, о чем проповедовать — ничто от меня не зависит, как он пишет коринфянам: в том, что благовествую, несть мне похвалы: *строение мне предано (1 Кор. IX:17).* С другой стороны, в этом и великое достоинство. Зван — Богом и Господом, зван к апостольству, — делу, выше которого ничего на земле не было и не будет» [5, с. 27–28]. «Для него оба звания совершились в один момент, подобно как это было и с двенадцатью апостолами. Как им говорит Господь: *идите в след Мене, сотворю вас ловцами человеков,* в самом начале их уверования, — так эту же благодать явил и на св. Павле» [5, с. 26–27]. «Павел называет себя званным, чтобы кто не подумал, что он самовольно присвоил себе апостольство» [3, с. 551]. Святой Павел «не восхищает оное (апостольство), но прияв от Самого Владыки, Который сказал ему: *иди, яко Аз во языки далече послю* (ἀποστέλλω) *тя (Деян. XXII:21).* И сие дает видеть в последующих словах» [4, с. 95].

Избран в благовестие Божие. В этих словах святитель Иоанн Златоуст видит разделение служений в Церкви: «...как в доме каждый избран для особаго дела, так и в Церкви бывают различные разделения служения, но здесь апостол указывает и на то, что он издревле и свыше был назначен для этого служения» [1, с. 489]. Эти слова поясняют предыдущие: *зван апостол*. Первое в этом пояснении призвание свыше, второе вытекает из первого, он обращается к римлянам, отличавшимся особым статусом от других жителей империи, сам апостол имел это гражданство. Эти слова облекали дальнейшую проповедь Павла весомостью и привлекали к ней внимание. Как замечает святитель Иоанн Златоуст, апостол обращает внимание на это, «чтобы Послание его признали достойным веры и приняли» [1, с. 489]. Говоря же о своем избранничестве, апостол, по мысли святителя Феофана Затворника имел еще одну мысль,

показать, что «не втесняется незаконно в чужую область, а исполняет долг свой» [5, с. 24].

Говоря о благовестии Божием, нужно обратить внимание, что апостол говорит не о земных благах, а небесных. Тут еще одна особенность, хотя в церковном Предании и не принято называть Павла евангелистом, но мы знаем, что благовестие не ограничивается Евангелиями. По мысли святителя Феофана Затворника, апостол, обращаясь к римлянам, говорит об их вине пред Богом, о грядущем наказании, но при этом дает им надежду на избавление от него через Сына Божия: «...веруйте и креститесь, — и получите отпущение грехов, благодать Духа Святаго, чтобы жить свято и прейти из сей жизни туда, где Спаситель наш» [5, с. 30]. В этом, как замечает блаженный Феодорит, заключается смысл благовестия, как обещания многих благ и благ высших, духовных. Называет благовестие Божиим, как ниспосланным от Бога и дающим ведение о Нем.

В следующих словах говорит о том, что это учение не новое, но ниспосланное Богом через писания святых и пророков. Здесь апостол опирается на весомость и основания благовестия в свидетельствах прошлого. Тем самым, по мысли блаженного Феодорита, подтверждая божественное происхождение Ветхого Завета [4, с. 96]. Мы знаем, что всякое новое учение воспринимается критически. Святитель Феофан Затворник замечает: «...иудеи и слышать не могли что-либо новое, напротив, становились покорными, когда говорили ему словом отцов его и пророков» [5, с. 31]. Но для язычников эти свидетельства были незначительными, здесь можно привести предсказания таких историков как Светоний и Тацит, которые утверждали, «что вот-вот выйдут из Иудеи учители, которые покорят своему учению весь мир» [5, с. 31–32].

Далее апостол излагает основу благовестия. По мысли протоиерея Николая Куломзина, «в Риме, — необходимо было показать, что содержание Евангелия повсюду, где проповедовался Христос, одинаково» [2, с. 54–55]. Тот же протоиерей Николай кратко приводит проповедь апостола: он «исповедует Христа, Который был обещан Богом „в святых Писаниях… Который

родился от семени Давидова по плоти и открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни, через воскресение из мертвых“ (2–4); он исповедует в Иисусе Христе своего „Господа“ (4), „через Которого“ он „получил благодать и апостольство, чтобы во имя Его покорять вере все народы“ (5)» [2, с. 55].

Святитель Феофан Затворник замечает: «Надпись и приветствие, подобно как в Посланиях к Галатам и Титу, имеют и в сем Послании ту особенность, что заключают в себе вводные положения высокого догматического достоинства» [5, с. 23]. Здесь раскрывается и цель, с которой св. Павел «указывает римлянам важность своего лица и несомненность своего Апостольства, называет себя рабом Иисуса Христа и Апостолом, получившим наравне со всеми благодать (спасение) и наравне с Апостолами Апостольство и избранничество, предпочтительно перед другими, именно для того, чтобы благовествовать о Иисусе Христе, Сыне Божием и Сыне Давида, и покорять Его имени все народы (1–7)» [3, с. 551]. Святитель Феофан Затворник видит в надписании Послания три важных особенности: «он не довольствуется обычным обращением: *Павел Апостол сущим в Риме званным святым благодать и мир*. Но привносит мысли о своем особенном избрании, о предызображении Евангелия в Ветхом Завете и о Богочеловечестве Христа Спасителя» [5, с. 23]. Эти три главные мысли приветствия блаженный Феодорит видит так: «Апостол намеревается показать, чьим проповедником он поставлен, о чем повелено ему проповедовать, и кому назначено предложить проповедь» [4, с. 99]. По мысли других: «Апостол имел намерение в кратком слове предуказать, о чем будет Послание. Мысль о спасении в Господе всего человечества глубоко обняла все сознание св. Павла, и он не мог удержаться, чтобы не освятить указанием на то первых своих слов, обращенных к тем, к кому расположился писать о том» [5, с. 23–24].

Завершает апостол свое обращение наименованием адресата: *всем сущим в Риме возлюбленным Богу, званным святым*. «Тем самым почтил их божественными наименованиями, но при этом не отличил их от других народов, смешал между собой и

рабов, и изобилующих богатством. И опять ободрив, дав знать, что пишет не к неверным, но к званным и святым» [4, с. 98].

Благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа. Этими словами апостол заключает приветствие, ибо говорит: *Павел раб Иисус Христов, всем сущим в Риме возлюбленным Богу, званным святым: благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа*. «Между сими словами заключает краткое догматическое содержание Послания. Испрашивает же римлянам, во-первых, благодати Божией, потому что при ее помощи все уверовавшие получали спасение, потом мира, под которым дает разуметь всякое преспеяние в добродетели. Ибо тот в мире с Богом, кто возлюбил евангельское житие и ревностно старается во всем угождать Богу. При этом показывает апостол, что Податель даров сих есть не только Отец, но и Сын. Ибо говорит: От Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа, чем вполне научил нас равенству Отца и Сына» [4, с. 99].

В заключение можно сказать, что приветствие Послания к Римлянам носит ряд особенностей. Апостол обращается к новообразованной (но не им) общине, не знавшей его. Именно поэтому называет свое имя, подтверждает свое право на проповедь у них, указанием на призвание свыше дает краткое предварительное догматическое учение, как бы основу благовестия. Хвалит веру их, но при этом и смиряет горделивый нрав своих слушателей. В заключение призывает благодать Божию на них.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений: В 12 т. Издание С.-Петербургской Духовной Академии, 1898–1906. СПб.: Издание С.-Петербургской Духовной Академии. 1903. Т. 9, кн. 2. Беседы на Послание к Римлянам. М., 1993.

2. *Куломзин Николай, протоиерей.* Послания Апостола Павла. Лекции по Новому Завету. М.: Издательство ПСТГУ. 2011.

3. Руководство к изучению Книг Священного Писания Ново-

го Завета. СПб.: Воскресение. Лествица. Диоптра. 2002.

4. *Феодорит, блаженный, епископ Кирский.* Творения. М.: Паломник. 2003.

5. *Феофан, епископ.* Толкование первых восьми глав Послания св. Апостола Павла к Римлянам. М.: Типо-Литография И. Ефимова, Большая Якиманка, дом Смирновой. 1890.

6. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. VI. Послание к Римлянам. Герменевтика. 2003.

УДК 226.5

Ремезов В. В.
Калужская духовная семинария
студент 4 курса бакалавриата
e-mail: vict.remezov@yandex.ru

Remezov V. V.
Kaluga Theological seminary
4th year undergraduate student
e-mail: vict.remezov@yandex.ru

ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ БЕСЕДЫ ИИСУСА ХРИСТА С САМАРЯНКОЙ (ИН. 4:4–42)

EXEGETICAL ASPECT CONVERSATIONS OF JESUS CHRIST WITH A SAMARITAN WOMAN (JOHN 4:4–42)

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению одного из важнейших событий Нового Завета — беседы Иисуса Христа с самарянкой (Ин. 4:4–42). Несмотря на то, что этот эпизод не столь велик по объему, в нем «сошлось» многое, что имеет большое значение для более глубокого понимания Иисуса Христа и Его Божественной сущности, для разумения той обстановки, в которой Он священнодействовал, а также для лучшего понимания христианской символики. Некоторые важные фрагменты жизни Христа стали известны исключительно благодаря евангелисту Иоанну. Именно к ним мы можем отнести беседу Господа Иисуса Христа с самарянкой — главный объект нашего внимания. В беседе с самарянкой Иисус приоткрыл для нее Свою пророческую, мессианскую, Божественную сущность, которая впоследствии способствовала обретению новой веры и спасению и других жителей Самарии.

Abstract. The article is devoted to one of the most important events of the New Testament-the conversation of Jesus Christ with a Samaritan woman (John 4:4–42). Despite the fact that this episode is not so large in volume, it «converged» a lot that is of great importance for a deeper understanding of Jesus Christ and His divine essence, for understanding the environment in which He performed the sacrament, as well as for a better understanding of Christian symbolism. Some important fragments of the life of Christ became known exclusively through the Evangelist John. It is to these that we can refer the conversation of the Lord Jesus Christ with the Samaritan woman — the main object of our attention. In a conversation with a Samaritan woman, Jesus revealed to her His prophetic, Messianic, divine essence, which later contributed to the acquisition of a new faith and the salvation of other residents of Samaria.

Ключевые слова: Иисус Христос, Евангелие от Иоанна, Святой Дух, самарянка, Самария, вода, колодец.

Key words: Jesus Christ, the Gospel of John, the Holy Spirit, the Samaritan woman, Samaria, water, well.

В настоящей работе мы ставим перед собой цель подробно объяснить рассматриваемый эпизод (используя, конечно, святоотеческую литературу, экзегетические труды, посвященные толкованию Евангелия от Иоанна) и показать его значение. В соответствии с поставленной целью мы попытаемся решить следующие задачи: отметить некоторые смысловые, символические и стилистические особенности евангелиста Иоанна, коротко охарактеризовать некоторые события, предшествовавшие встрече Иисуса Христа с самарянкой, а также дать краткую характеристику Самарии как религиозно-культурного региона, подробно обратить внимание на основные аспекты беседы и их значение, а в заключение обобщить полученные результаты.

Евангелие от Иоанна: некоторые особенности. Важнейшим отличием Евангелия от Иоанна от других евангелических текстов является некий догматический аспект учения Иисуса Христа [5, с. 56]. Место притч и проповедей в Евангелии от Иоанна занимают большие по объему догматические речи и диалоги, которым почти нет места в предыдущих Евангелиях. В некотором смысле Евангелие от Иоанна отличается от Синоптических Евангелий тем, что здесь как будто отсутствует поступательное временное движение, а напротив, действие происходит не во времени, а уже в вечности [6, с. 34].

Во многом такое впечатление складывается благодаря неким стилистическим и ритмическим особенностям евангелиста Иоанна. В частности, немаловажным фактором необходимо считать, что сказуемое в Евангелии от Иоанна, как правило, стоит раньше подлежащего, что придает тексту необычное звучание. Правда, в большинстве переводов Священного Писания эта особенность, к сожалению, не отражена. Подобную ритмическую последовательность создает и повторяемость некоторых слов и мыслей, которые фиксировал Иоанн [4, с. 66]. Все это создает впечатление некоего круга, внутри которого и по которому развивается повествование. Некоторые комментаторы Евангелия от Иоанна такую особенность называли «Иоанновской цепью» и поэтическим параллелизмом [5, с. 60]. С нашей точки зрения, эти наблюдения необходимы для более глубокого понимания этого Евангелия и беседы Иисуса Христа с самарянкой как его составной части.

Беседа Иисуса Христа с Никодимом и свидетельство Иоанна Крестителя. Нарастающая вокруг Иисуса Христа опасность чувствуется уже в его беседе с Никодимом. Эта беседа происходит под покровом ночи, что уже свидетельствует о том, что Иисус может говорить не в любое время и не в любом месте, после же он и вовсе был вынужден покинуть пределы Иерусалима и отправиться в Галилею, по пути куда и состоялась его беседа в Самарии [10, с. 38]. В этом эпизоде Евангелия от Иоанна также прослеживаются некоторые параллели с эпизодом, в котором Иисус Христос беседует с самарянкой — например,

все чаще использующаяся символика воды, такое построение диалога Христа с собеседником, когда последний не полностью понимает Его слова, образы и мысли.

Сопоставимы беседы Христа с Никодимом и самарянкой и по значению. Обращается Никодим к Иисусу Христу как к Учителю, Который пришел от Бога, поэтому основное содержание их разговора приобретает значение Божественного откровения. Первое слово Христа здесь касается Царства Божиего, впоследствии слово о Царстве Божием появляется в беседе с Никодимом еще раз, при этом важно отметить, что во всем тексте Евангелия от Иоанна эти слова встречаются только во время этого разговора. Сначала Христос говорит: «…если кто не родился свыше, не может увидеть Царствие Божие» (Ин. 3:3) [3], позже уточняет: «...если кто не будет рожден от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин. 3:5) [3]. Вода здесь, конечно, символизирует Крещение, такая практика к моменту написания Иоанном Евангелия уже была достаточно распространена. Кроме того, вода у Иоанна — это уже и образ Духа, как и «живая вода» в беседе с самарянкой [1, с. 82]. А Никодиму, в свою очередь, такое понимание еще не могло быть доступно, для него Иисус Христос, вне всякого сомнения, говорит нескрываемыми загадками — почти так же, как впоследствии Он будет говорить с самарянкой.

Важнейшим фрагментом беседы Христа с Никодимом являются Его слова о Вознесении, которые свидетельствует о начале конца земной жизни Иисуса, о приближении Страстей Христовых. Своеобразным продолжением тех сюжетов, которые были обозначены в беседе Христа с Никодимом, является и свидетельство Иоанна Крестителя [7, с. 49]. Здесь Христос говорит: «Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не покоряющийся Сыну не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем» (Ин. 3:36) [3]. Иисус Христос все чаще и чаще прямо говорит о Своей Божественной сущности. И с все большей частотой в Евангелии от Иоанна заходит речь о воде и ее символическом значении.

Самария как религиозно-культурный регион. И прежде

чем перейти непосредственно к беседе Иисуса Христа с самарянкой, необходимо дать краткую характеристику Самарии как религиозно-культурного региона. Из четырех иудейских областей, находившихся между Иудеей и Галилеей, территория Самарии была наименьшей [5, с. 71]. Самария располагалась в гористой местности, но, несмотря на это, ее земли были весьма плодоносными. Кроме того, они обильно орошались многочисленными ручьями, изобиловали пастбищами.

Население же Самарии было достаточно многочисленным. До прихода Иисуса Христа в Самарию самаряне были язычниками, поселенными здесь царем Салманасаром после падения Царства Израильского. Самаряне вместе с израильтянами, которые избегали ассирийского пленения, сразу же приняли Закон Моисея и основали новую народность — собственно самарянскую, а также «основали» новую религию, которую у иудеев принято было называть самарянским расколом. С религиозной точки зрения самаряне отличались от иудеев тем, что почитали они исключительно Моисеев Закон, принципиально отвергая разнообразные фарисейские предания и даже многочисленные священные книги [5, с. 72]. Именно это и объясняет тот факт, что, вернувшись из ассирийского пленения, иудеи относились к самарянам с нескрываемым презрением, называя их то еретиками, то язычниками, принципиально не соглашаясь с ними сотрудничать — например, строить вместе с самарянами второй храм.

Самаряне же, в свою очередь, построили самостоятельно храм на горе Гаризин и приняли у себя богослужение по иерусалимскому образцу. Однако иудеи при Иоанне Гиркане уничтожили самарянский храм. Естественно, что это положило начало уже более интенсивной вражде между самарянами и иудеями, и иудеи с тех пор не признавали самарян в качестве своих земляков [6, с. 81]. Иисус Христос, в свою очередь, многажды изливал на этот народ Свое милосердие, и даже во время Своего Вознесения Он завещал апостолам идти и проповедовать в Самарию. Представители этого древнего и своеобычного народа живут и сегодня — преимущественно в городе Наблус. Сихарь, город, в

котором и произошла знаменательная встреча Иисуса Христа с самарянкой, был одним из самых древних городов Палестины и находился в шестнадцати часах ходьбы от Иерусалима и в восемнадцати часах от Назарета. Этот город находился в живописной местности, богатой смоковничными и масличными рощами, и был окружен высокими горами. Недалеко от Сихаря находился и знаменитый колодезь Иакова, возле которого и произошла беседа Иисуса Христа с самарянкой [6, с. 82]. Еще в VII в. х. э. на этом месте стояла церковь, которая была построена в виде креста: колодец находился посередине, а с четырех сторон были входы в храм. Иаков колодезь имеет большое отверстие между огромных камней и до сих пор не иссяк.

Иисус Христос в Самарии. «Надлежало же ему проходить через Самарию» (Ин. 4:4). Здесь важно обратить внимание на то, что Иисус Христос оказался в Самарии в известной мере случайно, можно сказать, мимоходом, это не было запланированным действием [7, с. 53]. Иудеи, таким образом, не могли бы обвинить Его в том, что Он решил посетить язычников (а самаряне, напомним, для иудеев были именно язычниками, еретиками). «Итак, приходит Он в город Самарийский, называемый Сихарь, близ участка земли, данного Иаковом сыну своему Иосифу. Там был колодезь Иаковлев» (Ин. 4:5–6). По всей видимости, Иоанн сразу говорит о колодезе Иакова для того, чтобы читатель был подготовлен к последующим словам самарянки: «Отец наш Иаков дал нам этот колодезь» (Ин. 4:12). На этом месте в свое время Левий и Симеон, сыновья Иакова, совершили убийство, отомстив за свою сестру Дину, которая подверглась жестокому насилию со стороны Сихема, о чем говорится в Быт. «Иисус, утрудившись от пути, сел у колодезя. Было около шестого часа. Приходит женщина из Самарии почерпнуть воды.

Иисус говорит ей: дай Мне пить. Ибо ученики Его отлучились в город купить пищи» (Ин. 4:6–8).

В святоотеческой литературе обычно фиксируется то, что слова «утрудился от пути» свидетельствуют о необычайной умеренности, скромности, непритязательности Иисуса Хри-

ста, Который всегда ходил пешком и не использовал для передвижения тех или иных животных, что научает и нас не требовать многого и обходиться малым. Глагол «сел» (у колодезя) лишний раз это подтверждает [9, с. 539]. Иисус не стал искать специального места (престола), чтобы сесть, а сел, очевидно, просто на земле. В свою очередь слова «около шестого часа» свидетельствуют и о скромности Иоанна как человека, который пишет о пути Христа. Иоанн в точности не уверен, который час был тогда, когда Христос появился в Самарии, поэтому он и использует слово «около», чтобы не придавать своим словам тон чрезмерной уверенности [9, с. 540].

Сама же остановка Христа у колодца имела и другое важное значение: так как у колодца Он остался один, а Его ученики пошли за пищей, то можно с уверенностью говорить о том, что Иисус позаботился, чтобы на Его учеников не пала некоторая тень сомнения, ведь многие могли бы подумать, что они пришли к язычникам в Самарию сознательно [2, с. 304]. Однако так остановка Христа носит как будто бы вынужденный характер (жажда), а к этому «придраться» бы никто не мог. Иисус Христос в силу своей человеческой природы, разумеется, нуждался в воде. Слова «дай Мне пить» одни из ключевых в этой беседе: Христос обращается к женщине, к самарянке, с просьбой. Впоследствии мы объясним значение этого эпизода.

«Женщина Самарянская говорит Ему: как ты, будучи Иудей, просишь пить у меня, Самарянки? Ибо иудеи с самарянами не сообщаются. Иисус сказал ей в ответ: если бы ты знала дар Божий, и Кто говорит тебе: «дай Мне пить», то ты сама просила бы у Него, и Он дал бы тебе воду живую. Женщина говорит Ему: господин! Тебе и почерпнуть нечем, а колодезь глубок; откуда же у Тебя вода живая?» (Ин. 4:9–12).

Здесь необходимо обратить внимание на проницательность самарянки, так как она, по всей видимости, по некоторым внешним данным, например, по одежде, манере вести разговор, по жестикуляции, сразу поняла, что перед ней иудей [9, с. 540].

Примечательны и ее слова о том, что иудеи не сообщаются с самарянами, но не наоборот, самаряне не сообщаются с иудея-

ми. Вероятно, именно это и дало повод Иисусу Христу увидеть в самарянской женщине благодетельного человека, что и стало причиной того, что Христос «открылся» ей [2, с. 305]. Говоря о воде, Христос подразумевает уже ее символическое значение. Таким образом, разговор о воде у колодца постепенно превращается из разговора о воде в буквальном, бытийственном смысле в разговор о ее божественной сущности. Иисус Христос называют водою благодать Святого Духа, имея в виду ее очищающую, живую, бьющую ключом природу [4, с. 70]. После этого самарянка обращается к Иисусу уже более почтительно, называя Его господином, однако, тем не менее, вполне очевидно, что она еще не понимает Его слов и не понимает, с кем она говорит [9, с. 541]. Отсюда и ее недоумение: возможно ли получить воду, не имея даже того, чем можно было бы почерпнуть воду из колодца. «Неужели Ты больше отца нашего Иакова, который дал нам этот колодезь и сам из него пил, и дети его, и скот его? Иисус сказал ей в ответ: всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную. Женщина говорит Ему: господин! Дай мне этой воды, чтобы мне не иметь жажды и не приходить сюда черпать» (Ин. 4:12–15).

Здесь мы уже видим, что самарянка начинает сомневаться и уже готова предположить, что перед ней стоит некто, кто больше Иакова. Далее следует непосредственное описание воды, ее характеристики — вода, очевидно, была в колодце Иакова очень хорошей, раз из него пил и сам Иаков, и его дети, и его скот. На слова самарянки «Неужели Ты больше отца нашего Иакова…» Иисус Христос пока прямо не отвечает, так как к тому моменту Ему еще не пришлось представить доказательства, которые подтвердят это, пока Он только готовит самарянку к последующим словам. Пока Иисус говорит женщине только о том, что Его вода лучше, иными словами — Его вода попросту имеет другое «происхождение», другое символическое значение [8, с. 70].

Именно в этом эпизоде самарянка уже готова отдать предпо-

чтение Иисусу перед Иаковом, она уже просит Его дать ей этой воды, соответственно, здесь уже происходит и некоторое изменение отношения Иисуса к самарянской женщине, он замечает ее тяготение к чему-то более высшему, к Божественному. «Иисус говорит ей: пойди, позови мужа твоего и приди сюда. Женщина сказала в ответ: у меня нет мужа. Иисус говорит ей: правду ты сказала, что у тебя нет мужа; ибо у тебя было пять мужей, и тот, которого ныне имеешь, не муж тебе; это справедливо ты сказала. Женщина говорит Ему: Господи! Вижу, что Ты пророк. Отцы наши поклонялись на этой горе; а вы говорите, что место, где должно поклоняться, находится в Иерусалиме. Иисус говорит ей: поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу. Вы не знаете, чему кланяетесь; а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев» (Ин. 4:16–22). Это кульминационный эпизод беседы Иисуса Христа с самарянкой. Именно здесь Иисус являет Себя уже как Пророк, и впоследствии с самарянкой уже говорит Пророк. Иисус обличает самарянскую женщину в ведении грешной жизни, что заставляет ее поверить в Божественную сущность своего собеседника.

Надо сказать, что некоторые толковали число 5 (пять мужей) как то число, которое обозначает количество богов тех пяти народов, которые во время ассирийского пленения расселились на территории Северного Израильского Царства [6, с. 83]. В таком случае, слова Христа самарянке следовало бы понимать как попытку ее обращения из язычества в правильную веру. Однако это неверно. Слова Христа о пяти мужьях в данном случае не имеют дополнительного подтекста. После пророческих слов Иисуса самарянка сразу же говорит об Иерусалиме, об Иудее. Она признает, что иудейская вера более священна, чем вера ее отцов. Однако Христос обрывает ее и говорит, что дело вовсе не в Иудее, и не в Самарии, и не в тех верах, которые до этого момента исповедовали иудеи и самаряне, а в том, что грядет некий новый религиозный порядок [4, с. 73].

«Но настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине; ибо таких по-

клонников Отец ищет Себе. Бог есть дух: и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4:23–24). Здесь идет речь о том, что привычный образ служения иудейского разрушится, слова об «истинных поклонниках» подтверждают это. «Истинными поклонниками» здесь именуются все те, кто живет по Божиему закону, кто не ограничивает религию и веру местом (будь то Иудея или будь то Самария), такие кланяются в «духе и истине», иными словами — чистотой своего сердца и ума, всей душой. Бога необходимо воспринимать как Духа, то есть как нечто бестелесное, следовательно, и веровать надо бестелесно — в то время как те же иудеи чтили Бога телесно [9, с. 546]. Слова же «настанет время, и настало уже» свидетельствуют о Божественной сущности Иисуса Христа.

«Женщина говорит Ему: знаю, что придет Мессия, то есть Христос; когда Он придет, то возвестит нам все. Иисус говорит ей: это Я, который говорю с тобою. В это время пришли ученики Его, и удивились, что Он разговаривал с женщиною; однако ж ни один не сказал: „чего Ты требуешь?“ или: „о чем говоришь с нею?“» (Ин. 4:25–27). Здесь Иисус Христос уже полностью открывается самарянке. Однако возникает такой вопрос: как женщина могла знать о том, что придет Мессия? Ответ на этот вопрос заключается в том, что самаряне, как мы помним, почитали Моисея, поэтому они и знали из Моисеевого Пятикнижия о пророчестве, в котором так и говорилось, что придет Христос, Божий Сын [1, с. 309]. Таким образом, Иисус подводил самарянку всем ходом предыдущего разговора к подобному признанию, так как сказать об этом сразу было невозможно — женщина бы не поверила таким словам, если бы не была подготовлена. Именно в этот момент и возвращаются Христовы ученики.

Мы замечаем, что ведут они себя достаточно раскованно, однако, несмотря на это, они не решаются спросить у Иисуса, о чем Он говорил с самарянкой, пока они ходили за пищей. Вид женщины, разговаривающей с их Учителем, их не удивляет, они прекрасно понимают, что так — нужно. Иоанн сознательно делает на этом акцент, говоря о том, что они не стали расспрашивать Христа [7, с. 90].

«Тогда женщина оставила водонос свой и пошла в город, и говорит людям: пойдите, посмотрите Человека, Который сказал мне все, что я сделала: не Он ли Христос? Они вышли из города, и пошли к Нему» (Ин. 4:28–30). Самарянка, одухотворенная после разговора с Иисусом, решила оставить Иаков колодец и пойти в город, чтобы сообщить другим самарянам о Его приходе. Этот уход необходимо воспринимать и образно: самарянка забывает о воде (в буквальном смысле) и отдает предпочтение «воде живой», о которой ей говорил Иисус Христос. Примечательно здесь не только то, что она решает поделиться этой новостью с самарянами, но и признается им, что Христос сказал ей о ней все. А жители наверняка знали, что этой женщине есть, что скрывать и есть, чего стыдиться. Женщина могла бы сказать самарянам просто: явился Мессия. Но она жертвует своей славой, чтобы поставить на первое место другое — Божественное [10, с. 51]. Таким образом, в данном случае она выступает неким проводником между Божественным (в лице Иисуса Христа) и всеми самарянами. Примечательно также и то, что она не говорит самарянам утвердительно: Он — Христос. Нет, она оставляет им возможность пойти к Нему и самим убедиться, поэтому она и не утверждает, а только задает вопрос: «не Он ли Христос», тем самым подогревая еще больший интерес у своих земляков.

«Между тем ученики просили Его, говоря: Равви! Ешь. Но Он сказал им: у Меня есть пища, которой вы не знаете. Посему ученики говорили между собою: разве кто принес Ему есть? Иисус говорит им: Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его» (Ин. 4:31–34). Здесь Иисус Христос говорит Своим ученикам и то, что Его пища — это другая пища, которую они не знают, и то, что есть такие вещи, которые в иной раз будут важнее, чем употребление еды. В данном случае Иисус под пищей подразумевает спасение людей — то есть тех самарян, которые узнают о Нем по рассказу женщины [9, с. 554]. В целом Христос, конечно, принимал пищу и не считал это неправильным, он считал нужным тяготиться от какой-либо награды.

«Не говорите ли вы, что еще четыре месяца и наступит жатва? А Я говорю вам: возведите очи ваши и посмотрите на нивы, как они побелели и поспели к жатве. Жнущий получает награду и собирает плод в жизнь вечную, так что и сеющий, и жнущий вместе радоваться будут. Ибо в этом случае справедливо изречение: «один сеет, а другой жнет». Я послал вам жать то, над чем вы не трудились: другие трудились, а вы вошли в труд их» (Ин. 4:35–38). Христос намекает Своим ученикам на то, что плоды жатвы уже поспели, имея в виду, что люди (самаряне) уже идут к Нему. В словах Иисуса Христа есть и некий упрек в сторону учеников — Он говорит им, что все уже сделано до них (весь труд), а единственное, что им необходимо сделать, это понять это и войти в этот уже существующий труд.

«И многие Самаряне из города того уверовали в Него по слову женщины, свидетельствовавшей, что Он сказал ей все, что она сделала. И потому, когда пришли к Нему Самаряне, то просили Его побыть у них; и Он пробыл там два дня. И еще большее число уверовали по Его слову. А женщине той говорили: уже не по твоим речам веруем; ибо сами слышали и узнали, что Он истинно Спаситель мира, Христос» (Ин. 4:39–42). Самаряне просили Христа остаться у них навсегда, однако Он пробыл у Них только два дня. Тем удивительнее то, как самаряне восприняли Его и Его учение. Ведь Христос не совершал в Самарии чудес, удивительных поступков, однако самаряне уверовали в Него и без этого. И уверовали — в отличие от иудеев, которые не приняли Христа даже после стольких совершенных Им чудес. И если женщина, с которой Иисус Христос вел беседу, называла Его пророком, то остальные самаряне назвали Его уже Спасителем, Который истинно всех спасает. После двух дней в Самарии Иисус Христос вместе со Своими учениками отправился в Галилею.

Таким образом, в соответствии с поставленными задачами, мы рассмотрели один из самых важных эпизодов Евангелия от Иоанна — беседу Иисуса Христа с самарянкой. Драматичность сцены беседы Иисуса Христа с самарянкой имеет нечто общее с предыдущими эпизодами этого Евангелия — напри-

мер, с беседой под покровом ночи Иисуса с Никодимом. Уже в них евангелист обращает внимание читателей на особую символику воды, которая с особой силой отражена в беседе Иисуса с самарянкой. Также мы обратили внимание на Самарию как на отдельный религиозно-культурный регион, имеющий свою историю, что также имеет важное значение для более глубокого понимания этого Евангелия. Наибольшее внимание мы уделили непосредственно беседе Христа с самарянкой. Отталкиваясь от текста Евангелия от Иоанна, мы подробно показали значение этого эпизода, которое заключается в том, что именно в беседе с самарянкой Иисус приоткрыл для нее Свою пророческую, мессианскую, Божественную сущность, которая впоследствии способствовала обретению новой веры и спасению и других жителей Самарии.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Беседы на Евангелие Святого Апостола и Евангелиста Святого Отца Нашего Иоанна, архиепископа Константинопольского, Златоустого. В двух частях / СПб., 1862. — Ч. 1. — 556 с.
2. Беседы на Евангелие Святого Апостола и Евангелиста Святого Отца Нашего Иоанна, архиепископа Константинопольского, Златоустого. В двух частях / СПб., 1862. — Ч. 2. — 558 с.
3. Священное Писание Нового Завета.
4. Избранные места из Священной истории Ветхого и Нового Завета с назидательными размышлениями святителя Филарета Московского. — Самара: Родное пепелище, 2010. — 384 с.
5. Кассиан (Безобразов). Водою и кровию и духом: Толкование на Евангелие от Иоанна. — М.: Медон, 1996. — 174 с.
6. Священная история Нового Завета, составленная протоиереем Александром Рудаковым. — Петроград, 1917. — 160 с.
7. Толкование на Евангелие от Иоанна святителя Кирилла Александрийского. В двух томах / М.: Сибирская благозвонница, 2011. — Т. 1. — 993 с.
8. Толкование на Евангелие от Иоанна святителя Кирилла Александрийского. В двух томах / М.: Сибирская благозвонни-

ца, 2011. — Т. 2. — 736 с.

9. Толкование на Святое Евангелие блаженного Феофилакта Болгарского. В двух томах // Т. 2. Толкования на Евангелия от Луки и от Иоанна. — М.: Сибирская благозвонница, 2010. — 960 с.

10. Толкование на Четвероевангелие преподобного Ефрема Сирина. — М.: Сибирская благозвонница, 2011. — 157 с.

ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 232.33

Протоиерей Василий Петров
заведующий Кабинетом патристических исследований,
преподаватель Калужской духовной семинарии
e-mail: vasiliypetrov@rambler.ru

Archpriest Vasily Petrov
Head of the Office of patristic Research,
Teacher of the Kaluga Theological seminary
e-mail: vasiliypetrov@rambler.ru

О НЕОБХОДИМОСТИ ИЗУЧЕНИЯ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО ЯЗЫКА В ДУХОВНЫХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ

ON THE NEED TO STUDY THE ANCIENT GREEK LANGUAGE IN RELIGIOUS SCHOOLS

Аннотация. Данная публикация посвящена проблематике преподавания классических языков в духовных школах. На примере анализа первого зачала Евангелия от Иоанна демонстрируется взаимосвязь классических языков и богословского исследования.

Abstract. This publication is devoted to the problems of teaching classical languages in theological schools. Using the example of the analysis of the first conception of the gospel of John, the relationship between classical languages and Bogoslovsky research is demonstrated.

Ключевые слова: духовное образование, классические языки, богословие, синодальный перевод.

Key words: spiritual education, classical languages, theology, Synodal translation.

На протяжении всей истории существования духовных учебных заведений как в Западной Европе, так и в России изучению древних языков уделялось огромное внимание. Причина этого явления очевидна: иврит и древнегреческий язык являются языками Священного Писания; латынь и древнегреческий — языки, на которых говорили и писали отцы Церкви. Таким образом, Священное Писание и творения святых отцов Церкви — то, что мы называем Преданием — говорят с нами на древних языках.

Практика преподавания в духовных учебных заведениях показывает, что наиболее продуктивным изучение Предания Церкви происходит именно тогда, когда любой предмет, преподаваемый в семинарии, сопровождается комментарием на языке источников. Так достигается полнота постижения дисциплин и наилучшее усвоение материала.

Необходимость знания древнегреческого языка студентами семинарии мы проиллюстрируем на примере одного отрывка из Евангелия. Оригинальным языком Нового Завета, как известно, является древнегреческий язык эпохи койне (эллинистического периода). Любой перевод является толкованием переводимого текста. Для адекватного понимания Нового Завета, таким образом, необходимо знание языка оригинала. Перевод не всегда способствует правильному и полному пониманию текста Священного Писания в силу того, что семантика слов в разных языках не совпадает.

Для примера мы приведем, пожалуй, самый известный отрывок из Нового Завета, который любят цитировать люди, далекие от Церкви и богословия.

«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (русский Синодальный перевод) (Ин. 1:1).

«В начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово» (церковнославянский перевод).

В этой фразе без дополнительного комментария, основанного на знании языка оригинала, непонятно буквально все. При этом данный стих является основополагающим практически для всех богословских предметов: догматики, патрологии, патристики, истории Церкви, литургики, сравнительного богословия, сектоведения (в полемике со «свидетелями Иеговы», например) и многих других. Наиболее полное погружение в букву и дух Священного Писания Нового Завета требует хорошего знания древнегреческого языка. То, сколько проблем возникает при прочтении Синодального или церковнославянского перевода стиха Ин. 1:1, мы продемонстрируем ниже.

1. Что означает «в начале»? Ἀρχή в греческом языке не только *начало*, но и *власть*, как и в русском языке в выражении «состоять под началом». Как именно понимать «в начале», какие оттенки смысла дает греческий текст, невозможно объяснить без элементарного знания языка. «В начале» здесь может быть понятно как «в начале всего», как источник бытия, когда Слово становится началом для мира. Фраза «в начале было Слово» по толкованию святых отцов значит — до начала времен, до возникновения времени. То есть слово ἀρχή здесь, согласно свт. Василию Великому (беседа 16-ая), отображает не категорию времени или пространства, а то начало, которое превыше всего, которое в истоке, прежде всякого рождения и происхождения.

2. Глагол ἦν (было) по меткому замечанию целого ряда отцов Церкви здесь неслучаен, он передает вечность бытия Слова, Его приснобытие, в котором нет места становлению — генезису (γένεσις). Ведь греческое ἦν в тексте Евангелия противопоставляется глаголу ἐγένετο (стало): Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο (И Слово ***стало*** плотью) (Ин. 1:14). Слово не было человеком, но стало им. Пара глаголов-антонимов: ἦν — ἐγένετο. ἦν (здесь) — вечное бытие, бытие вне времени, не предполагающее никакого «становления», «происхождения», исключающее то, что проповедовал Арий: «Было, когда Слова не было». С другой

стороны — ἐγένετο, глагол, передающий временное становление, человеческий генезис Слова: «Бог **сложился** (стал сложным», — как говорит о том Октоих, описывая двуприродность Слова:

«Божественным и безначальным естеством прост сый, сложился еси приятием плоти (πεφυκὼς συνετέθης προσλήψει σαρκός)» (Октоих. Глас 8. Утреня Недели, песнь 9-я).

3. «Было Слово». Русское существительное *слово* среднего рода. Но не так, конечно, в греческом языке, где стоит λόγος мужского рода. Ведь буквально будет «в начале был Логос». В греческом глагол ἦν не изменяется по родам: это и «был», и «была», и «было». В русском языке глаголы в прошедшем времени изменяются по родам. Как перевести ἦν ὁ Λόγος? Это уже зависит от вкуса и мастерства переводчика. Однако в любом случае этот перевод будет уже **толкованием оригинального текста**.

Что предпочесть? Перевести как «было Слово», что и сделали в Синодальном переводе? Такой перевод может быть понят так, что «Слово» здесь — это уже слово как предмет изучения лингвиста, ведь оно среднего рода, а значит — неодушевленное. Так может понять это выражение русский человек, читающий Синодальный перевод. В древнерусской культуре не было учения о Логосе, поэтому перевести на церковнославянский язык первый стих как «в начале был Логос» не представлялось возможным.

В греческом языке Слово ὁ Λόγος мужского рода, да еще и с определенным артиклем ὁ! Учитывая, что речь у св. Иоанна Богослова идет о Второй Ипостаси Святой Троицы, можно перевести нашу фразу как «в начале был Слово». Ведь мы же говорим: Бог Сын (Слово) воплотился, стал человеком. При таком варианте перевода будет подразумеваться, что Слово — это Бог Слово, Сын: «В начале был [Бог] Слово». И такой перевод, разумеется, тоже будет толкованием!

Церковнославянский перевод счастливо избегает дилеммы: перевести ἦν как «было» или как «был». В церковнославянском стоит **бе**, что не несет никакого указания на род, как и греческое **ἦν**.

4. «И Слово было ***у*** Бога». Греческий динамизм отрывка совершенно теряется при таком переводе, но сохраняется в славянской передаче этого места: «И Слово бе ***к*** Богу». Из греческого текста понятно, что Евангелист не стремился передать отношения обладания или нахождения Слова в том смысле, что Слово было (где?) у Бога; или: Слово было (чьим?) у Бога. Тогда св. Иоанн Богослов мог бы выбрать другие варианты греческого текста:

καὶ ὁ Λόγος ἦν **παρὰ** τοῦ Θεοῦ (Слово было рядом, возле Бога)

или

καὶ ὁ Λόγος ἦν **τῷ** Θεῷ (Слово принадлежало Богу).

Но евангелист пишет: καὶ ὁ Λόγος ἦν ***πρὸς*** τὸν Θεόν! И эта фраза, непонятная ни из славянского перевода (бе к Богу), хотя и дословно правильного, ни тем более из Синодального перевода, передает **динамизм** отношений Слова и Бога, то есть Сына и Отца, что совершенно ускользает при переводе. Одним из вариантов перевода может быть следующий: И Слово было [обращено] к Богу. Такой перевод возводит читателя к глубокому пониманию Троицы в духе иконы прп. Андрея Рублева, которая передает взаимное проникновение Лиц Троицы, их совместную жизнь, взаимную обращенность, союз Любви.

5. «И Слово было Бог» (рус.); «И Бог бе Слово» (цсл.).

Церковнославянский перевод понятен. Как подстрочник он оставляет те падежи, что стоят в оригинальном тексте: «Καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος». Здесь и Θεὸς, и Λόγος стоят в именительном падеже. Синтаксические правила греческого языка говорят о том, что именная часть сказуемого, в данном случае Θεὸς, должна стоять БЕЗ артикля, чтобы не перепутать, где подлежащее, а где — сказуемое.

Кстати, именно незнание подавляющим большинством православных людей элементарного синтаксиса греческого языка позволяет секте «свидетелей Иеговы» спекулировать на этом месте из Евангелия, приводя в смущение незрелые умы. В своем переводе Библии, который получил название New World (Новый мир), они передают фразу из Ин. 1:1 «Καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος»

как «И Слово было божественным» (не Бог!), аргументируя это тем, что Θεὸς стоит без артикля, а значит, его нужно переводить не собственно существительным «Бог», а прилагательным «божественный». Стало быть, согласно их рассуждению, Арий был прав, отказывая Сыну в равенстве с Отцом.

Синодальный перевод в этом месте не дает правильного понимания текста. Из него непонятно, кто кем был: Бог был Словом, или Слово было Богом. В русском языке именная часть сказуемого обычно ставится в творительном падеже. Почему-то в данном месте это правило не соблюли, видимо, пойдя по проторенной тропинке церковнославянского перевода. Получилась непонятная фраза, нарушающая правила русского языка и не дающая полного понимания текста.

Нам кажется, что правильнее было бы перевести это место так:

«И Слово было Богом».

В настоящем небольшом эссе мы затронули несколько проблемных сторон одного лишь стиха из Евангелия от Иоанна. Трудно описать, сколько недоразумений возникает из-за незнания элементарных норм и лексики древнегреческих текстов. Эти лакуны призвано заполнить духовное образование, одним из краеугольных камней которого является изучение древних языков.

УДК 232.33

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

Priest Vitaliy Shatokhin
teacher of Kaluga Theological seminary
e-mail: smalta17@mail.ru

ИОАХИМ ИЕРЕМИАС. НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ. ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ. ЧАСТЬ 2

JOACHIM JEREMIAS. THE SERMON ON THE MOUNT. TRANSLATION AND COMMENTARY. PART 2

Аннотация. Вторая часть лекции Иоахима Иеремиаса, перевод которой на русский язык осуществлен впервые, посвящена определению источников, на основании которых Нагорная проповедь Спасителя могла быть составлена апостолом Матфеем в том виде, который нам известен из Евангелия. Пользуясь результатами критических исследований евангельского текста, автор предлагает четыре гипотетических утверждения, объясняющих последовательность работы евангелиста над структурой Нагорной проповеди.

Abstract. The second part of the lecture of Joachim Jeremias, translated into Russian for the first time, is devoted to identifying the sources on the basis of which the Sermon on the Mount of the Savior could have been compiled by the Apostle Matthew in the form that we know from the Gospel. Using the results of critical studies of the gospel text, the author offers four hypothetical statements explaining the sequence of the evangelist's work on the structure of the Sermon on the Mount.

Ключевые слова: Иисус Христос, Евангелие, Нагорная проповедь, Проповедь на ровном месте, притчи.

Key words: Jesus Christ, Gospel, the Sermon on the Mount, the Sermon on the Plain, parables.

Предисловие переводчика

Представленный ниже текст является продолжением перевода лекции выдающегося библеиста середины XX в. Иоахима Иеремиаса «Нагорная проповедь»[1]. Несмотря на то, что впервые эта лекция была произнесена и опубликована почти пятьдесят лет назад, можно с уверенностью сказать, что по крайней мере для русскоязычного читателя она не потеряла своей научной актуальности. К сожалению, в течение целого столетия отечественная наука совершенно не касалась исследования Нагорной проповеди (Мф. 5–7) — важнейшего евангельского текста — самой продолжительной речи Господа нашего Иисуса Христа, содержащейся в Новом Завете[2]. Вековое молчание русской новозаветной науки прервал в 2016 году митр. Иларион (Алфеев) своей известной шеститомной монографией «Иисус Христос. Жизнь и учение». Второй том этой монументальной работы полностью посвящен Нагорной проповеди. Но при всех несомненных достоинствах данная работа — это скорее впечатляющий компендиум данных современной науки и подборка святоотеческих комментариев по данной теме, нежели

[1] *Jeremias J.* The Sermon On The Mount. The Ethel M. Wood Lecture delivered before the University of London on 7 March 1961. London: The Athlone Press, 1961. Публикацию первой части перевода см. Богословско-исторический сборник. № 13. 2019. С. 74–89.

[2] Среди огромного перечня литературы, посвященной исследованию Нагорной проповеди, мы можем найти не более пяти русских авторов. Эти несколько сочинений были написаны в период между 1892–1916 гг. [14, с. 258–259].

самостоятельное исследование. Отечественная библеистика нескоро сможет восполнить слишком затянувшуюся паузу в изучении Нового Завета в целом и Нагорной проповеди в частности. По этой причине обращение к западным исследованиям становится неизбежным и обоснованным.

Лекция Иоахима Иеремиаса знакомит нас с различными направлениями в русле западной экзегезы относительно понимания Нагорной проповеди, а также с результатами текстологической и аналитической работы по изучению древнегреческого оригинала евангельского текста. Для православного читателя далеко не все суждения автора представляются достаточно убедительными. Поэтому комментарий к данному тексту, основанный на суждении православных исследователей и древнецерковных авторов, представляется совершенно необходимым.

Иеремиас предлагает в качестве неоспоримой и научно подтвержденной *теорию двух источников*, точнее, одну из модификаций этой теории. Суть ее можно изложить в виде трех тезисов.

1. Наиболее раннее, устное предание об Иисусе Христе, циркулировавшее в первых христианских общинах апостольского периода, должно было естественным образом расширяться и постепенно обрастать подробностями и деталями. Словно снежный ком, реальное историческое зерно Евангелия увеличивалось, давая основание для все более пространных повествований, которые, наконец, в конце I в. были зафиксированы евангелистами. **Тезис первый:** *последовательность появления евангельских текстов можно определить исходя из полноты зафиксированного в них предания, т. е. чем более краткий и стилистически необработанный перед нами текст Евангелия — тем более он древний*.

2. Имея в виду очевидную взаимозависимость текстов Мф., Мк. и Лк. (т. н. *синоптическая проблема*), следует предположить, что Мк. представляет собой древнейшее Евангелие, которое было взято за основу при составлении Мф. и Лк. Подтверждением тому служит: а) хронология событий,

представленная в Евангелии от Марка, б) краткость его повествования и в) специфическая вольность его стилистики. Исследователями замечено, что когда Мф. и Лк. излагают последовательность евангельских событий одинаково, тогда они совпадают и со структурой Мк., когда же повествования Мф. и Лк. расходятся, тогда один из них все равно сохраняет соответствие с Мк. Таким образом, проще представить, что Мф. и Лк. пользовались хронологией Мк., каждый по-своему уточняя и улучшая ее, нежели предположить, что Мк. почему-то выборочно комбинировал из хронологий Мф. и Лк. Естественнее предположить, что Матфей и Лука добавили новый материал к тому, что уже написал Марк, нежели представить, что Марк зачем-то сокращал текст, написанный первоначально Матфеем или Лукой. Также представляется логичным, что Матфей и Лука «исправляли» небрежные или смущавшие кого-либо стилистические обороты Евангелия от Марка, нежели считать, что Марк зачем-то «портил» более благообразную стилистику Матфея или Луки. **Тезис второй:** *Евангелие от Марка — первое по времени написания.*

3. Если верно то, что Мф. и Лк. дополнили Мк. новым материалом (притчи, высказывания Спасителя и проч.), то откуда они черпали его? Появляется новое предположение — вероятно, в первых христианских общинах имел хождение сборник изречений (λόγια) Иисуса, которым, соответственно, воспользовались и Матфей, и Лука. Решили назвать его условно «Источник слов» (нем. Spruchquelle) или «Источник логий» (нем. Logienquelle) или просто Q — то есть «Источник» (нем. Quelle). Нужно заметить, что в западной библеистике так сильно уверовали в существование этого «Источника», которого никто никогда не видел, что даже были предприняты попытки реконструировать и издать источник Q как научно воссозданный текст[3]. **Тезис третий:** *и Матфей, и Лука пользовались при со-*

[3] См. современную литературу на сей счет: Jacobson A. D. The First Gospel: An Introduction to Q. Sonoma, 1992; Catchpole D. R. The Quest for Q. Edinburg, 1993; *Neirynck F.* Q — Synopsis: The Double Tradition Passages in Greek.

ставлении своих Евангелий не только Евангелием от Марка, но также не дошедшим до нас сборником изречений Иисуса (Q).

Представленная нами в виде трех тезисов *теория двух источников* до недавнего времени пользовалась абсолютным доверием у европейских исследователей Нового Завета. Иоахим Иеремиас опирается на результаты текстологической и источниковедческой работы, произведенной разработчиками данной теории, как на последнее слово науки, но, к сожалению, совершенно игнорирует исторические свидетельства Древней Церкви, которые прямо противоречат этой теории и производным от нее выводам. Итак, Иеремиас приходит к следующим заключениям: Матфей, при написании своего Евангелия, пользовался Евангелием от Марка (как написанным раньше всех остальных), а также сборником изречений Иисуса (Q). При составлении же непосредственно Нагорной проповеди Матфей имел под рукой еще и арамейский текст проповеди Спасителя, которым также пользовался апостол Лука, составивший проповедь на ровном месте. Таким образом, взяв в качестве основы арамейский первоисточник, Матфей дополнил его материалом, заимствованным из изречений Иисуса, а также из Евангелия от Марка. Так, по мысли Иеремиаса, была составлена Матфеем Нагорная проповедь.

При всей «логичности» подобных умозаключений, предлагать в качестве безусловной истины, будто Евангелие от Матфея было написано позже (и на основании) Евангелия от Марка — это значит выдавать сомнительную гипотезу за научный факт. У православного исследователя нет оснований игнорировать свидетельства древних христианских писателей

Leuven, 1995; *Robinson J. M*. Documenta Q. Leuven, 1996; *Allison D. C*. The Jesus Tradition in Q. Harrisburg, 1997. И то, что вызывает полное недоумение у православного исследователя — критическое издание несуществующего *источника Q: Robinson J. M., Hoffman P., Kloppenborg J. S. The Critical Edition* of Q. A Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas (Documenta Q). Leuven, 2000.

(начиная со II в.), которые отчетливо указывают иную последовательность написания Евангелий[4]. Вот лишь некоторые из этих свидетельств.

Сщмч. Ириней Лионский (180-е гг.) в своем сочинении «Против ересей» (III.1.1) прямо указывает на первенство Матфея: «Так, Матфей издал у евреев на их собственном языке писание Евангелия, в то время как Петр и Павел в Риме благовествовали и основали Церковь. После их отшествия Марк, ученик и истолкователь Петра, предал нам письменно то, что было проповедано Петром. И Лука, спутник Павла, изложил в книге проповеданное им Евангелие. Потом Иоанн, ученик Господа, возлежавший на Его груди, также издал Евангелие во время пребывания своего в Ефесе Азийском» [8, с. 220][5].

Свидетельство Климента Александрийского (ок. 200 г.), сохранившееся в тексте «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (III. 24. 6–7), излагает ту же последовательность: «Матфей первоначально проповедовал евреям; собравшись же и к другим народам, вручил им свое Евангелие, написанное на родном языке. Отзываемый от них, он оставил им взамен себя свое Писание. Уже и Марк, и Лука дали людям свои Евангелия, а Иоанн, говорят, все время проповедовал устно и только под конец взялся за писание» [3, с. 141][6].

Ориген (в нач. III в.) в своем прологе к толкованию на Матфея пишет: «Вот что из предания узнал я о четырех Евангелиях, единственных бесспорных для всей Церкви Божией, находящейся под небом: первое написано Матфеем, бывшим мытарем, а потом апостолом Христовым, предназначено для христиан из евреев и написано по-еврейски; второе, от Мар-

[4] См., например, суждение на этот счет Н. Н. Глубоковского: «Общее и согласное верование Церкви было то, что Матфей был началовождем евангельской письменности и его Евангелие было издано ранее других синоптических повествований» [2, с. 271].

[5] PG 7, col. 844–845. Этот же текст приводится в «Церковной истории» Евсевия (V.8.2–4) [3, с. 229–230].

[6] PG 20, col. 552.

ка, написано по наставлениям Петра… Третье Евангелие — от Луки, которое одобряет Павел, написано для христиан из язычников. Последнее Евангелие — от Иоанна» [3, с. 290][7].

Сам Евсевий Кесарийский (324 г.) соглашается с указанием Оригена, отмечая, что приводимая им последовательность соответствует «церковному канону (τὸν ἐκκλησιαστικὸν φυλάττων κανόνα)» [там же], который, очевидно, был известен самому Евсевию в качестве уже традиционного.

Свт. Епифаний Кипрский (ок. 375 г.) в сочинении «Против ересей» (51.5–6) также говорит, что Матфей был первым, кто написал Евангелие: «Вслед за Матфеем, Марк, бывший спутником святого Петра в Риме, получает повеление изложить Евангелие… Марк был… вторым евангелистом» [5, с. 347–348][8].

Свт. Иоанн Златоуст (ок. 390 г.) в четвертой беседе на Евангелие от Матфея замечает: «Думаю, что Матфей прежде других писал Евангелие… а Марк писал после него» [7, с. 35][9].

Важно отметить, насколько широкий регион охватывают эти ранние свидетельства: Александрия (Климент и Ориген), Малая Азия (сщмч. Ириней), Палестина (Евсевий), Кипр (свт. Епифаний), Сирия (свт. Иоанн).

Всякий раз, когда мы имеем дело с перечислением Евангелий в том или ином древнем церковном документе, мы встречаем одну и ту же последовательность: Мф., Мк., Лк., Ин. Антимаркионовы прологи (II или IV в.)[10], Мураториев канон (II в.), Челтнэмский канон (ок. 360 г.), канон книг Лаодикийского собора (ок. 363 г.), канон книг свт. Афанасия (367 г.), 85 правило Апостольских постановлений (380 г.), каноны священных книг свт. Григория Богослова и свт. Амфилохия Иконийского (IV в.) и

[7] Пролог Оригена также сохранился лишь в «Церковной истории» Евсевия (VI.25.4–6). PG 13, col. 829; PG 20, col. 581.

[8] PG 41, col. 893.

[9] PG 57, col. 39.

[10] «В антимаркионитских прологах (II–IV вв.), которые сохранились частично на латинском, частично на греческом языках, подтверждается, что Матфей написал Евангелие первым в Иудее…» [16, с. 663–664].

множество других документов Древней Церкви указывают на Евангелие от Матфея как на первое по времени написания, а при перечислении книг Нового Завета в том или ином источнике список всегда начинается с него [12, с. 300–311]. Таким образом, исторические свидетельства прямо противоречат гипотезе, которую предлагает Иеремиас. Признать теорию двух источников — это значило бы перечеркнуть десятки свидетельств древних авторов[11].

В завершение данного предисловия хочется отметить, что за истекшие (со времени Иоахима Иеремиаса) полстолетия западная наука десятки раз выдвигала в качестве неоспоримой ту или иную теорию решения т. н. синоптической проблемы, но всякий раз была вынуждена отказываться от очередной теории. Вопрос этот в научной литературе по-прежнему не решен. Современный католический ученый, посвятивший данному вопросу обширное исследование, заключает следующее: «Выдвинуто много новых гипотез. <…> Однозначное разрешение синоптической проблемы еще очень далеко, и трудно сказать, возможно ли оно вообще» [1, с. 421].

Таким образом, предлагаемые читателю размышления выдающегося библеиста XX в. по поводу происхождения текста Нагорной проповеди следует воспринимать лишь как блестящие гипотезы и остроумные догадки, подлежащие всякий раз критической оценке, если они расходятся с позицией Древней Церкви.

[11] О гипотезе двух источников и необходимости критического отношения к ней см. суждения прот. Алексея Емельянова [4, с. 196–202], Иоанниса Каравидопулоса [9, с. 149–153], Александра Ткаченко [16, с. 665–674]. Яркий пример безоговорочного доверия этой гипотезе можно найти в исследованиях протестантских библеистов [11, с. 10–16].

Joachim Jeremias
The Sermon On The Mount
Иоахим Иеремиас

Нагорная проповедь

2. Источники Нагорной проповеди

Как же нам разрешить это затруднение?[12] Нам может помочь рассмотрение результатов новейшего исследования источников Нагорной проповеди, сделанного на основании литературной критики. И здесь следует учитывать четыре принципиально важных момента.

(а) Евангелист Матфей написал свое Евангелие ок. 75–80 гг[13]. Он взял за основу Евангелие от Марка, но сделал весьма существенные добавления к этой основе, это особенно касается изречений, поскольку Матфей имел в своем распоряжении много изречений Иисуса, которых нет у Марка[14]. Он вставил эти изречения в структуру Евангелия от Марка в подходящих контекстах, например, он расширяет три притчи из 4 главы Евангелия от Марка в более пространную притчевую беседу, содержащую уже семь притч (Мф. 13). Таким образом, в Еван-

[12] Первая часть лекции И. Иеремиаса заканчивалась следующей репликой: «Каждое законническое понимание Проповеди переводит Иисуса в контекст позднего иудаизма. Первая концепция делает его учителем Закона; вторая — проповедником покаяния; третья — пророком последнего времени. Но разве был Он кем-нибудь из них?»

[13] Православный исследователь не может согласиться с такой датировкой. По мнению крупнейшего отечественного исследователя Нового Завета нач. XX в. Н. Н. Глубоковского, следует признать неоспоримым, «что Матфей писал свой труд ранее 59 г., еще до ухода из Палестины» [2, с. 274]. В Древней Церкви историки называли две точные датировки появления Евангелия от Матфея: 8 год от Вознесения Господня, т. е. ок. 38 г. (данные Евсевия Кесарийского), а также 15 год от Вознесения, т. е. ок. 45 г. (мнение Никифора Каллиста) [4, с. 168].

[14] Более подробно свой взгляд на синоптическую проблему Иеремиас излагает в исследовании, доступном русскому читателю [6, с. 55–59].

гелии от Матфея появилось пять больших бесед: Мф 5–7 — Нагорная проповедь, Мф. 10 — беседа с апостолами перед отправлением их на проповедь, Мф. 13 — притчевая беседа, Мф. 18 — беседа, касающаяся жизни общины и, наконец, Мф. 23–25 — большая прощальная беседа в Иерусалиме. То, что Матфей на самом деле сознательно построил свое Евангелие таким образом, — это вывод, который можно сделать с полной уверенностью на том основании, что он заканчивает каждую из этих пяти бесед одной и той же формулой (с небольшими вариациями): «И когда Иисус окончил слова сии» (7:28; 11:1; 13:53; 19:1; 26:1)[15]. Было высказано предположение, что Матфей, передавая эти пять бесед Иисуса, делал это под влиянием пяти книг Моисея, что таким образом он намеревался представить Иисуса провозвестником нового Пятикнижия, вторым Моисеем, Который создает Мессианскую Тору[16]. Но здесь

[15] Данное замечание И. Иеремиаса подтверждается обращением к греческому тексту оригинала. В конце указанных пяти больших проповедей Иисуса Христа, поочередно появляющихся в тексте Евангелия от Матфея, звучит — и это не может быть случайностью — одна и та же фраза, каждый раз как бы подводящая черту очередной пространной речи Спасителя. Приводим греческий текст Евангелия по критическому изданию Нестле-Аланда с дословным переводом [13, S. 17, 26, 37, 52, 74]. Мф. 7:28: «Κάι ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους (И случилось, [что] когда закончил Иисус слова эти)», Мф 11:1: «Κάι ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοῖς δώδεκα μαθηταῖς αὐτοῦ (И случилось, [что] когда закончил Иисус, дающий распоряжения двенадцати ученикам Его)», Мф. 13:53: «κάι ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας (И случилось, [что] когда закончил Иисус притчи эти)», Мф. 19:1: «Κάι ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους (И случилось, [что] когда закончил Иисус слова эти)», Мф. 26:1: «Κάι ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους (И случилось, [что] когда закончил Иисус все слова эти)». Особенно выразительна последняя фраза, которая вставкой местоимения «все» как бы подчеркивает, что в череде пространных проповедей Спасителя та, которую Иисус только что изложил, является завершающей, финальной.

[16] Тот факт, что изречения Иисуса Христа в Евангелии от Матфея собраны в пять блоков (вероятно, по аналогии с Пятикнижием Моисея), впервые привлек к себе внимание исследователей в нач. XX века. Американский

мы должны быть осторожными. То подробное разъяснение, которым Матфей сопровождает использование числа 14 в родословии Иисуса (1:17), оставляет впечатление, что если бы он хотел, чтобы число пяти бесед имело такое символическое значение, то он должен был бы акцентировать на этом внимание. Скорее, с некоторой долей вероятности можно сделать другой вывод. В главах 5–7 Матфей записывает Нагорную проповедь в качестве первой беседы, а затем он добавляет собрание историй, описывающих чудотворения Иисуса. Следовательно, он намеревается изобразить Иисуса как Мессию в Слове и как Мессию в Деле. Одно с другим в неразрывной связи: слово и дело. Всякий раз, когда обнаруживает Себя Дух Божий, обнаруживается и эта взаимосвязь слов и дел; ни разу Его действие не явлено только в словах или только в делах. Поэтому, присоединяя к главам 5–7 главы 8–9, Матфей намеревается выразить одно: Иисус — это Тот, в Котором Дух Божий проявляется во всей Своей полноте.

(b) Мы делаем еще один шаг, когда принимаем во внимание, что Нагорная проповедь имеет своим аналогом «Проповедь на ровном месте» из Евангелия от Луки (Лк. 6:20–49)[17]. «Проповедь на ровном месте» также начинается с блаженств; затем она переходит к изречениям, которые встречаются и в Нагорной проповеди: о любви к врагам, о подставлении другой щеки, о Золотом правиле [нравственности], увещании быть милосердным и т. д.; и завершается она, как и Нагорная проповедь, притчей о домостроителе. Но «Проповедь на ровном

библеист Бенджамин Уистнер Бэкон (B. W. Bacon) исследовал этот вопрос сначала в своей статье (The ‘Five Books’ of Matthew against the Jews // The Expositor. Ser. 8. Vol. 15. 1918. P. 56–66), а затем в фундаментальном исследовании: Studies in Matthew. New York: Henry Holt, 1930. P. XIV–XVII, 80–90. В настоящее время мнение Б. Бэкона о намеренно созданной Матфеем перекличке с пятью книгами Закона Моисея остается весьма распространенным среди исследователей Нового Завета, хотя имеет и своих оппонентов [11, с. 1–2; 15, с. 12].

[17] Соотнесение Нагорной проповеди (Мф. 5–7) с Проповедью на ровном месте (Лк. 6:20–49) см. в работе еп. Кассиана (Безобразова) [10, с. 86–90].

месте» намного короче, чем Нагорная, и из этого мы должны заключить, что у Луки в «Проповеди на ровном месте» мы имеем более раннюю форму Нагорной проповеди[18].

(c) Если мы продолжим сравнивать Нагорную проповедь с «Проповедью на ровном месте», то сразу заметим, что существуют значительные различия во фразеологии. Первое предложение у Луки (6:20): «Блаженны (вы) нищие» (2 лицо) дано у Матфея иначе (5:3): «Блаженны (они) нищие духом» (3 лицо)[19]. Подобные вариации в формулировках можно найти практически в каждом стихе. Иногда их возникновение следует отнести к самим евангелистам, так, например, в Мф. 5:3 добавление «духом» могло исходить от Матфея[20]. Но в подавляющем большинстве случаев речь идет о вариантах перевода; один и тот же арамейский текст был переведен на греческий язык двумя разными способами. В качестве примера можно привести за-

[18] Подробно исследовавший синоптическую проблему Н. Н. Глубоковский справедливо называет подобные гипотезы западных библеистов «причудливой игрой в псевдонаучные догадки и остроумие» и заключает следующее: «…мы должны следовать наиболее достоверному в этом вопросе, что из наших Евангелий сначала появилось Матфеево, а за ним уже Марка и Луки» [2, с. 195].

[19] К сожалению, в славянском, а также русском (синодальном) переводах Нового Завета мы не увидим этой действительной разницы, очевидной, если сравнивать подлинные греческие тексты Лк. 6:20 и Мф. 5:3. Ср. «Μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα („ваше“ — 2 л. мн. ч.) ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ» (Лк. 6:20) и «Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν („их“ — 3 л. мн. ч.) ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν» (Мф. 5:3).

[20] Действительно, лучшие древние манускрипты свидетельствуют о том, что правильное и изначальное чтение Лк. 6:20 — «блаженны нищие». См. комментарий еп. Кассиана (Безобразова) на Лк. 6:20: «Русский перевод „нищие духом“ должен быть решительно отвергнут. Он не имеет за себя рукописных данных и противоречит контексту» [10, с. 88]. Стих Лк. 6:20 в современных критических изданиях, базирующихся на самых древних и авторитетных рукописях, публикуется в виде «блаженны нищие (μακάριοι οἱ πτωχοί)» [13, S. 172]. Однако представлять евангелиста Матфея редактором и истолкователем Луки (как это делает Иеремиас) — слишком вольное предположение, не имеющее под собой достаточных оснований.

вершение [заповедей] блаженств (Мф. 5:12 = Лк. 6:23). Отличия здесь следующие. Матфей: «Радуйтесь (императив настоящего времени)[21] и веселитесь», а Лука: «Возрадуйтесь (императив аориста)[22] и запрыгайте от радости». Матфей: «ибо велика ваша награда на небесах» (мн. ч.), а Лука: «ибо велика ваша награда на небе» (ед. ч.). Матфей: «так гнали и пророков, бывших прежде вас», а Лука: «так поступали с пророками отцы их». Все эти различия, и в этом нет никаких сомнений, обусловлены арамейской [языковой] традицией, которая по-разному может быть передана посредством греческого языка. Это особенно очевидно в случае с последними словами, где первоначальный арамейский текст был понят одним переводчиком в качестве определения (Матфей: «бывших прежде вас»), а другим в качестве подлежащего (Лука: «отцы их»). Данное наблюдение, что арамейская [языковая] традиция лежит в основе и «Нагорной проповеди», и «Проповеди на ровном месте», позволяет нам уже продвинуться в период, предшествующий времени написания «Нагорной проповеди». Матфей писал в 75–80 гг., а арамейская «Проповедь на ровном месте» относится к первым десятилетиям после смерти Иисуса[23].

---

[21] Мф. 5:12 χαίρετε — радуйтесь (несовершенный вид глагола, призыв к длящемуся действию в настоящем).

[22] Лк. 6:23 χάρητε — возрадуйтесь (совершенный вид глагола, призыв к завершению действия).

[23] Иеремиас в данном случае излагает версию т. н. «теории письменного первоевангелия», согласно которой проповедь Иисуса Христа первоначально была записана неизвестным автором на арамейском языке (то есть на том языке, на котором произносил ее Иисус) вскоре после распятия. Несколько позднее этот подлинный текст проповеди Спасителя якобы был переведен с арамейского на греческий, и именно его изложил в своем Евангелии апостол Лука. А затем уже Матфей, пользуясь арамейским текстом подлинника, дополнив его изречениями из сборника логий Иисуса, а также из Евангелия от Марка, составил Нагорную проповедь для своего Евангелия. Критический разбор многоразличных вариантов «теории первоевангелия» дан Н. Глубоковским, который приходит к выводу, что «письменное „праевангелие“ есть чистейшее теоретическое измышление, лишенное исторически-документального вероятия» [2, с. 183–184].

(d) Мы должны сделать еще один шаг. Если мы будем внимательными к тексту «Проповеди на ровном месте» у Луки, мы заметим, что там постоянно меняется адресат, представленный то множественным, то единственным числом второго лица. Сначала мы имеем множественное число: «Блаженны (вы) нищие, ибо ваше есть Царство Небесное», «Любите врагов ваших»; но потом внезапно в Лк. 6:29–30 появляется единственное число: «Ударившему тебя по щеке подставь и другую». Затем вновь следует множественное число в стихах 31–38 (причем 3 лица), а затем снова единственное, начиная со стиха 41 и т. д. Отсюда следует вывод, что «Проповедь на ровном месте» представляет собой совокупность отдельных высказываний Иисуса, которые были произнесены при разных обстоятельствах, так же, как и притчи в Мф. 13 были рассказаны [Иисусом] в разное время и только потом собраны [евангелистом] в одну беседу. То же самое можно сказать и о «Нагорной проповеди», которая предлагает нам дополненную версию «Проповеди на ровном месте» за счет включения в нее других высказываний Иисуса. Мы можем продемонстрировать эту особенность композиционного построения двух проповедей на конкретных примерах. Есть два фрагмента в «Нагорной проповеди», причина появления которых определяется ситуациями, сохраненными в [Евангелии] от Луки. Первый [фрагмент] — это высказывание относительно узких врат (Мф. 7:13–14). Согласно Евангелию от Луки, поводом к тому, чтобы Иисус запечатлел этот особенный образ, служил вопрос от неназванного человека относительно количества спасенных: «Господи, неужели мало спасающихся?» Вместо ответа на этот вопрос Иисус произнес: «Подвизайтесь войти сквозь тесные врата» (Лк. 13:23–24). Другое высказывание в «Нагорной проповеди», в отношении которого Лука сохранил предание о первоначальной ситуации, — это молитва Господня. Иисус молился в уединении, и ученики пришли к Нему и обратились с просьбой: «Господи, научи нас молиться, как и Иоанн научил учеников своих» (Лк. 11:1). Таким образом, «Нагорная проповедь» представляет собой соединение изначально не связанных друг с другом высказываний Иисуса.

Иногда, хотя отнюдь не всегда, они состоят из одного единственного изречения. Каждое из таких [одиночных] высказываний Иисуса следует воспринимать как [своего рода] резюме какой-нибудь проповеди Иисуса или как квинтэссенцию части Его учения, которое [первоначально] могло иметь форму ответа на вопрос и продолжаться весь день, или же могло быть результатом спора с Его противниками. Эти не связанные друг с другом высказывания были сначала собраны и оформлены в виде арамейской «Проповеди на ровном месте», на основе которой последовательно были созданы греческая «Проповедь на ровном месте» Луки, а затем и греческая «Нагорная проповедь Матфея». Позволю себе образное выражение: мы научились отличать само *здание* Нагорной проповеди, которое было построено в несколько этапов, от *кирпичей*, с помощью которых оно было выстроено и стало одним целым. Следовательно, мы должны рассматривать эти две вещи отдельно: сначала здание в целом, каким мы его имеем на сегодняшний день, а затем отдельные кирпичи, из которых оно построено.

Продолжение следует.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Бартницкий Р., свящ.* Синоптические Евангелия. История возникновения и толкование. М., 2009.

2. *Глубоковский Н. Н.* Лекции по Священному Писанию Нового Завета. М., 2006.

3. *Евсевий Кесарийский.* Церковная история. СПб., 2013.

4. *Емельянов А., прот.* Введение в Четвероевангелие. М., 2009.

5. *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. 2. М., 1864.

6. *Иеремиас И.* Богословие Нового Завета. Часть первая. Провозвестие Иисуса. М., 1999.

7. *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на святого евангелиста Матфея. Кн. 1. М., 1993 (репр.).

8. *Ириней Лионский, сщмч.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008.

9. *Каравидопулос И.* Введение в Новый Завет. М., 2009.
10. *Кассиан (Безобразов), еп.* Лекции по Новому Завету. Евангелие от Луки. Paris, 2004.
11. *Луц У.* Нагорная проповедь (Мф. 5–7). Богословско-экзегетический комментарий. М., 2014.
12. *Мецгер Б. М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. М., 2001.
13. *Nestle-Aland*. Novum Testamentum Graece. Ed. XXVII. Revidierte Auflage. Stuttgart, 1993.
14. *Осипов Д. Б. и др.* Библиография к ст. Нагорная проповедь // Православная энциклопедия. Т. XLVIII. М., 2017.
15. *Стотт Дж.* Нагорная проповедь. Христианская контркультура. СПб.: Мирт, 2015.
16. *Ткаченко А. А.* Евангелие. Библейская критика о происхождении синоптических Евангелий // Православная энциклопедия. Т. XVI. М., 2007.

ИСТОРИЯ

УДК 94(798)

Митрополит Калужский и Боровский Климент
(Г. М. Капалин)
Председатель Издательского Совета
Русской Православной Церкви,
Ректор Калужской духовной семинарии, кандидат богословия,
доктор исторических наук
Тел. 8(484)256 2700
e-mail: mit.kliment@yandex.ru

Metropolitan Clement of Kaluga and Borovsk
(G. M. Kapalin)
Chairman Of The Publishing Council
Russian Orthodox Church,
Rector of Kaluga Theological seminary,
candidate of theology, doctor of historical Sciences
Tel. 8 (484)256 2700
e-mail: mit.kliment@yandex.ru

ПРЕЕМНИКИ ТРАДИЦИЙ ПЕРВЫХ МИССИОНЕРОВ НА АЛЯСКЕ: О РУССКИХ СВЯЩЕННИКАХ, СЛУЖИВШИХ НА ОСТРОВЕ КАДЬЯК ПОСЛЕ ПРОДАЖИ АЛЯСКИ

(по материалам церковной прессы конца XIX — начала XX вв.)

SUCCESSORS TO THE TRADITIONS OF THE FIRST MISSIONARIES IN ALASKA: ABOUT RUSSIAN PRIESTS WHO SERVED ON KODIAK ISLAND AFTER THE SALE OF ALASKA

(based on the materials of the church press of the late XIX — early XX centuries)

Аннотация. Доклад повествует о различных аспектах миссионерской деятельности священников, служивших на острове Кадьяк после продажи Аляски Соединенным Штатам Америки. Особо отмечена фигура священника Тихона Шаламова как одного из активных миссионеров. Помимо постоянных трудностей от суровых природных условий и обширной территории места пребывания миссии, духовенство испытывало острое и стойкое противодействие представителей других христианских течений, а также новых американских властей, заботившихся о коренном населении Аляски лишь формально. Наряду с исполнением своих непосредственных обязанностей русские пастыри проявляли заботу о местных жителях и как могли защищали их от давления американских властей и прозелитизма инославных миссионеров. Стоит отметить, что активное и самоотверженное служение делу миссионерства являли не только сами священники, но и члены их семей. Несмотря на все трудности и препоны, деятельная проповедь православных священников, приезжавших из России на Аляску после ее вхождения в состав США, во многом закрепила и углубила распространение русской духовной культуры среди автохтонного населения бывшей Русской Америки. Это укрепляло культурно-исторические связи Аляски с Россией в последующий период их автономного существования и независимого развития.

Abstract. The report describes various aspects of the missionary work of priests who served on Kodiak Island after the sale of Alaska to the United States of America. Particularly noted is the figure of the priest Tikhon Shalamov, as one of the active missionaries. In addition to the constant difficulties from harsh natural conditions and the vast territory of the mission, the clergy experienced sharp and persistent opposition from representatives of other Christian movements, as well as the new American authorities, who took care of the indigenous population of Alaska only formally. Along with the fulfillment of their immediate duties, the Russian pastors showed concern for the local inhabitants and, as they could, defended them against the pressure of the American authorities and the proselytizing of non-Orthodox missionaries. It should be noted that the active and dedicated service to

missionary work was not only the priests themselves, but also members of their families. Despite all the difficulties and obstacles, the active preaching of Orthodox priests who came from Russia to Alaska after joining the United States largely consolidated and deepened the spread of Russian spiritual culture among the autochthonous population of the former Russian America. This strengthened the cultural and historical ties of Alaska with Russia in the subsequent period of their autonomous existence and independent development.

Ключевые слова: Алеуты, Аляска, Кадьяк, миссионер, Православие, Шаламов Тихон.

Key words: Aleuts, Alaska, Kodiak, missionary, Orthodoxy, Shalamov Tihon.

В 1894 г. 100-летний юбилей прибытия на Аляску Первой духовной миссии был торжественно отпразднован в городе Кадьяк на одноименном острове. Здесь, как и в других храмах Аляски, праздник прошел в воскресенье, 25 сентября [1]. Накануне, в субботу, на панихиде «о почивших отцах и братиях Алеутской епархии и наипаче о первых славнейших насадителях веры православной в Америке» [2] присутствовало подавляющее большинство местного населения. Исключение составляли лишь те «немногие, служащие в Аляскинской торговой компании», которые «по случайному недоразумению, не были уволены от работ», — сообщали «Прибавления к Церковным ведомостям» за 1894 г. [2].

Силами прихожан храм в честь Воскресения Христова в Кадьяке был заботливо украшен внутри гирляндами из зелени и живых цветов, а снаружи — разноцветными фонарями. Только украшавшие ограду храма наряду с русскими стягами американские флаги разных величин напоминали о том, что уже без малого 17 лет прежняя Русская Америка принадлежала Соединенным Штатам. В «Прибавлениях к Церковным Ведомостям» отмечалось, что на праздничное богослужение

пришли даже американцы, чтобы увидеть «русское торжество» [2]. В храме у левого клироса был выставлен «вновь устроенный киот с веригами монаха Германа, медным крестом его и крестом с жертвенника перваго храма Кадьякскаго» [2] — с этой святыней на следующий день после Литургии был совершен крестный ход. Воскресная Литургия была совершена «на святом антиминсе, привезенном еще первыми миссионерами, и святые сосуды великаго таинства Евхаристии и животворящий крест, который лобызали молящиеся после молебна, были также от первых времен» [2].

Праздничные богослужения возглавил молодой священник из России Тихон Шаламов. Годом ранее по окончании Вологодской духовной семинарии он был командирован в Америку, где епископ Николай (Зиоров) рукоположил его в сан иерея и назначил на Аляску настоятелем Воскресенской церкви в городе Кадьяк. Там отец Тихон более 10 лет плодотворно трудился над устроением приходской жизни, о чем сохранились довольно подробные свидетельства на страницах журнала «Американский Православный Вестник», который издавался в США с 1896 г. (первые его номера выходили под заголовком «Православный Американский Вестник»). Автором многих из этих публикаций является сам священник Тихон Шаламов, известный сегодня главным образом как отец писателя Варлама Шаламова. В основном это были отчеты, походные журналы и другие официальные документы, которые отец Тихон предоставлял епархиальному начальству, но благодаря злободневности своего содержания и хорошему литературному слогу они были опубликованы в печатном органе Алеутской епархии.

В настоящее время номера Американского Православного Вестника первых лет выпуска являются библиографической редкостью, и я рад поделиться сведениями, которые смог почерпнуть из моего личного архива, собранного в годы служения в Америке.

Первым нововведением молодого настоятеля стало служение под новый год торжественного молебна, на который

в храме собирались все прихожане — креолы и эскимосы кониагмюты (именуемые со времен Русской Америки кадьякскими алеутами). Священник отучал местных жителей от невоздержной встречи Нового года, в чем он усматривал элементы язычества. Заменив «всевозможные бесчинства, пьяный разгул, пляски» [3] на молитвы благодарения Богу за прожитый год и просьбы о даровании благ в году грядущем, отец Тихон продолжил дело первых миссионеров, которые предлагали автохтонам оставить языческие обычаи и принять христианские установления. Например, они крестили автохтонов при условии их отказа от многоженства [4, с. 53–54]. Сообщая в 1900 г. о соблюдении в продолжение шести лет традиции совершать молебен перед началом нового года, священник Тихон Шаламов отмечал, что «ныне старые безобразия оставлены, каждый считает своим долгом в ночь на новый год сходить в церковь» [3].

Празднование 100-летия прибытия Первой духовной миссии на Кадьяк было не единственным делом отца Тихона по увековечению памяти первых миссионеров. В границах Кадьякского прихода находится остров Еловый — место уединенных подвигов и упокоения преподобного Германа Аляскинского. Получив благословение епископа Николая, священник Тихон Шаламов построил заново часовню над могилами членов Первой духовной миссии: старца Германа и монаха Иоасафа [5]. Летом 1899 г. эта часовня была освящена в честь преподобных Германа и Сергия Валаамских.

Неотъемлемой заботой русских миссионеров на Аляске было школьное образование и просвещение местных народов. Все годы, проведенные в Кадьяке, священник Тихон Шаламов курировал приходскую школу, которую посещали более пятидесяти детей прихожан [6]. Как и в других русских школах при православных храмах Аляски, настоятель и псаломщик обучали учеников Закону Божию, арифметике, пению, письму и чтению на трех языках: церковнославянском, русском и английском. Отец Тихон Шаламов привнес в жизнь приходской школы новую традицию, начав проводить силами учащихся Рождественские елки с праздничным концертом для всех жителей Кадьяка [3].

При школе на средства прихода отец Тихон организовал приют для нескольких мальчиков, поскольку местные жители, по свидетельству очевидца, выказывали «страстное влечение к церковному учению» [5]. Однако средств у прихода было мало, и приют не мог вместить всех желающих, испытывая серьезные трудности в обустройстве быта и материальном обеспечении уже принятых на содержание детей. Положение изменилось к лучшему, когда в 1899 г. в память о 100-летии хиротонии первого епископа для Аляски церковно-приходская школа с приютом в Кадьяке была наименована «Иоасафовской» с назначением ей ежегодного содержания в 500 долларов США из епархиальных средств [7].

Два года спустя, в 1901 г. в Кадьяке отдельно для девочек было открыто православное училище с пансионом. Воплощал эту инициативу святителя Тихона (Беллавина) кадьякский священник Тихон Шаламов. Организованная им школа-пансион была названа «Германовской» в память о первом на Аляске приюте для сирот преподобного Германа Аляскинского. Отец Тихон преподавал воспитанницам школы-пансиона Закон Божий и был в этом учебном заведении духовником. Обучение и воспитание учениц легло на плечи его супруги Надежды Шаламовой. За свои безмездные труды матушка Надежда была удостоена церковной награды — архиерейской грамоты [8].

Заботы об обучении и религиозном воспитании подрастающего поколения были не единственным направлением социальной работы, которую проводил в Кадьяке священник Тихон Шаламов. Для взрослых прихожан он основал общество трезвости и братство взаимопомощи.

Задачей общества трезвости во имя святителя Тихона Задонского и преподобной Марии Египетской было искоренение главного социального порока кадьякских жителей — алкоголизма [9]. Члены общества после исповеди и причащения Святых Христовых Таин публично давали обет проводить трезвенную жизнь в течение определенного времени. По истечении этого времени обет, как правило, возобновлялся на новый срок, а если человек освободился от порочной

зависимости, то бессрочно. Общество трезвости всемерно поддерживало своих членов, выпуская рукописные листки с цитатами из Священного Писания, которые вывешивались к церковным праздникам в храме и по окончании Литургии зачитывались вслух на собрании прихожан. Не только члены общества, но и все желающие могли посещать проводимые обществом беседы религиозно-нравственной тематики, а также пользоваться библиотекой с подборкой различных изданий о пагубности пьянства и о спасительности трезвого образа жизни.

Вскоре общества трезвости появились в других селениях Кадьякского прихода, и в 1902 г. они в общей сложности насчитывали около 250 членов, из которых лишь пятая часть (50 человек) составляла общество трезвости в Кадьяке [10, с. 146].

По наблюдениям отца Тихона Шаламова, общества трезвости имели положительное влияние на моральный облик Кадьякского прихода. Так, в селении Кагуяк, где давших обет трезвения было более двух третей его жителей, «нет ни пьянства, ни разврата, — писал священник в 1900 г. — Трезвенники все исполнили свой обет» [11, с. 239–240]. Улучшение нравственного состояния он отметил и в соседнем селе Аякталик, в котором «безусловных трезвенников было 50 человек, и все они сдержали свой обет» [11, с. 240]. В центре прихода — городе Кадьяк, по свидетельству очевидцев, деятельность общества трезвости переродила «коренным образом все население» [12].

Стоит заметить, что подобно первым миссионерам отец Тихон для посещения своих прихожан, живших в отдаленных селениях, путешествовал на хрупких байдарках по морю или пешком по бездорожью. Иного сообщения в те времена не было, да и сейчас передвижение по Аляске осуществляется преимущественно воздушным или водным транспортом. Обширная тундра и горные массивы делают строительство и обслуживание дорог неоправданно дорогим предприятием для тех малолюдных мест.

Преодолевая до 50 км за 8 часов дневного пути, священник

Тихон Шаламов, по его свидетельству, шел со своими спутниками автохтонами «по медвежьим тропам, чуть заметным алеутским дорожкам, а иногда и вовсе без дороги, беспрестанно спотыкаясь о траву, которая бывает в рост человека, то о камни, о кочки, увязая в болотах по колено» [13, с. 192]. Эти походы со времен Русской Америки назывались переносами, поскольку путники несли на себе все необходимое, включая недостающие на месте богослужебные предметы, а порой и байдарку. «Ветви деревьев били по лицу, жалили слепни и комары, досаждал жар, иногда холод, сырость, дождь, ветер… исчезающие силы подкрепляли только водой, чаем, и иногда рыбой. Вот обычное состояние при переносах» [13, с. 192], — писал отец Тихон по возвращении из ежегодной пастырской поездки.

Посещая многие селения своего прихода, он видел обнищание и униженное состояние многих своих прихожан — коренных жителей Аляски. Отказываясь принимать это как данность, священник Тихон Шаламов обращал внимание на вопиющие факты нарушения 2-го и 3-го пунктов договора о продаже Аляски, которые гарантировали права и свободы граждан США всем оставшимся на Аляске членам Православной Церкви. «Туземец Аляски весьма стеснен и подавлен, — писал он. — Помимо того, что он лишен гражданских прав, он не свободен и в общечеловеческих правах. Оскорбленный, он не находит себе защиты… Дорогие суды не для него. Белые всегда там правы; алеуты всегда виновны» [13, с. 190].

«Некогда — лет пять назад — богатое селение, без бедных и неимущих, — отметил он в своем походном журнале о посещении селения Аякталик, — ныне, с разгоном бобров, с хищничеством торговцев — сплошная яркая бедность» [11, с. 240]. В другом селении — Ахиок, где располагалась одна из американских рыбных фабрик, промысловики так вели отлов рыбы, что лишали ее всякой возможности восстановить популяцию [11, с. 241]. Из-за этого местные жители не могли питаться традиционной пищей, а в американских лавках им не на что было приобрести продукты питания и предметы

первой необходимости. «Ограбленные, разоренные в промыслах, алеуты начинают беднеть, опускаясь до прямого голода и наготы… Мука в 4–5 дворах, керосин в лампе только у тойона селения, у большинства нет и цента денег, у некоторых нет сменного белья, дети в костюме Адама» [11, с. 240]. Перед своим отъездом на родину священник Тихон Шаламов подвел грустный итог: «Аляска по свидетельству правительственных отчетов прогрессирует», но в реальности «она быстро расхищается и беднеет. И не удивительно, ибо все свои многочисленные богатства она дает центру, — Штатам… Жизнь коренных жителей Аляски прямо никнет» [13, с. 150].

Причина снижения уровня жизни автохтонов при американцах, по наблюдениям отца Тихона, была связана с различным характером русского и американского освоения Аляски. Численность пришлого населения в Русской Америке всегда оставалось в пределах нескольких сотен. Испытывая недостаток в рабочей силе, русские обучали местных жителей различным профессиям и предоставляли им рабочие места, о чем еще помнили кадьякские старожилы. Американцы всех национальностей, нахлынувшие на Аляску после ее приобретения Соединенными Штатами, не были заинтересованы в трудоустройстве коренного населения. «Хозяева фабрик неохотно берут алеутов на работу, предпочитая им шведов, финляндцев и даже китайцев» [11, с. 241]. Если местные жители и получали работу, то лишь за мизерную плату по сравнению с приезжими рабочими.

Для решения проблемы бедности при храме Воскресения Христова в городе Кадьяк отец Тихон организовал церковно-приходское братство во имя святителя Иннокентия Иркутского. Основным направлением деятельности братства было оказание материальной помощи своим членам, а также другим нуждающимся [14]. Помимо организации взаимопомощи в приходе священник Тихон Шаламов оказывал местным жителям медицинскую помощь. Для предотвращения эпидемий он вместе с псаломщиком делал прививки своим прихожанам в ходе посещения селений, жители которых не могли рассчитывать на американских медиков [13, с. 191–192].

Но следует подчеркнуть, что в пастырстве священника Тихона Шаламова было и принципиальное отличие от служения русских миссионеров в период Русской Америки. Деятельность православного духовенства на Аляске после ее продажи встречало непримиримое противодействие со стороны американских миссионеров: католиков и протестантов, а зачастую и представителей официальных властей, проводивших политику американизации коренного населения [4, с. 231–253]. В пределах Кадьякского прихода на острове Лесном обосновалась миссия баптистов, которые не признавали русское Православие как христианство, а потому считали православных автохтонов язычниками и дикарями, не ведающими Христа, и всеми мерами насаждали среди них свои религиозные убеждения [10, с. 145]. Это вызывало сожаление у отца Тихона, который писал: «Что больше всего ослабляет дело христианской проповеди, как не соперничество миссионеров?» По его справедливому мнению, человек, не знакомый с историей христианских конфессий, «видя бок о бок с собою разность исповеданий, считает их за разность вер и ослабевает вообще к христианству, становясь индифферентным» [10, с. 146].

За все время служения отца Тихона настоятелем Кадьякского прихода — последнюю Божественную литургию он совершил в храме Воскресения Христова 6 июня 1904 г. [15] — ни один взрослый человек из его паствы не был обращен из Православия в протестантизм [10, с. 147–148]. Этот факт свидетельствует об успехе его пастырского попечения и трудов на ниве религиозного образования, а также введения ряда новшеств социальной направленности, которые послужили сплочению прихода и улучшению жизни прихожан. За свое ревностное десятилетнее служение в Кадьякском приходе священник Тихон Шаламов был удостоен ряда наград: правом ношения камилавки, золотым Наперсным крестом из кабинета Его величества и орденом Святой Анны 3 степени [16; 12].

В заключение надо заметить, что после продажи Аляски настоятелями в Кадьякском приходе в основном были представители креольского духовенства, но тем не менее отец

Тихон Шаламов был не единственным исключением. До него в Кадьяке служили иеромонах Никита (Марченко) и священник Александр Мартыш [17, с. 322], а после него — священник Василий Мартыш [18]. Но их служение в силу различных обстоятельств было не столь продолжительным.

Только игумен Герасим (Шмальц), прибывший в Америку из Калужской Свято-Тихоновой пустыни, провел в Кадьякском приходе более 30 лет. Первые 18 лет своего служения на Аляске он служил настоятелем соседнего прихода с центром на острове Афогнак [19], где прежде уединенно жил член Первой духовной миссии иеромонах Афанасий (Михайлов). В 1935 г. отец Герасим поселился недалеко от могилы преподобного Германа на острове Еловый и провел здесь в молитвенном подвиге остаток своей жизни. Он скончался в сане игумена осенью 1969 г. в городе Кадьяк. Память о нем по сей день сохраняется среди жителей Кадьяка.

Деятельность православных священников, приезжавших из России на Аляску после ее вхождения в состав США, во многом закрепило и углубило распространение русской духовной культуры среди автохтонного населения бывшей Русской Америки. Наряду с исполнением своих непосредственных обязанностей русские пастыри проявляли заботу о местных жителях и как могли защищали их от давления американских властей и прозелитизма инославных миссионеров. Это укрепляло культурно-исторические связи Аляски с Россией в последующий период их автономного существования и независимого развития.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. АВПРИ. Ф. 170. Оп. 512/1. Д. 559. Л. 211.

2. Американский Православный Вестник. Известия и заметки. 1900. № 6, с. 130–131.

3. Американский Православный Вестник. Официальный отдел. 1902. № 19, с. 415.

4. Американский Православный Вестник. Официальный отдел. 1904. № 11, с. 224.

5. *Анатолий, архимандрит.* Из отчета о поездке для благочиннической ревизии приходов Кенайского, Кадьякского, Афогнакского и Нучекского летом текущего 1898 г. / Анатолий, архимандрит // Американский Православный Вестник. — 1899. — № 3. — С. 90.

6. *Антоний, иеромонах.* Школьное дело Русской Православной Церкви в Аляске / Антоний, иеромонах // Американский Православный Вестник. — № 8. — С. 162.

7. *АП.* Последняя Литургия // Американский Православный Вестник. — 1904. — № 17. — С. 347.

8. *Климент (Капалин), митрополит.* Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. — М., 2009.

9. Краткое церковно-историческое описание Кадьякского прихода. По архиву Кадьякской церкви // Американский Православный вестник. — 1898. — № 10. — С. 322.

10. Общество трезвости в Кадьяке // Американский Православный Вестник. — 1901. — № 12. — С. 254–256.

11. Отчет о состоянии Аляскинского викариатства за 1906 г. // Американский Православный Вестник. — 1907. — № 9. — С. 156.

12. Отъезд о. Тихона Шаламова на родину // Американский Православный Вестник. — 1904. –№ 13. — С. 254.

13. Празднование на о. Кадьяке столетняго юбилея православия в Северной Америке // Прибавления к Церковным ведомостям. — 1894. — № 51. — С. 1841–1842.

14. Предложение Преосвященнейшаго Тихона, Епископа Алеутскаго и Аляскинскаго, Аляскинскому Духовному Правлению // Американский Православный Вестник. — 1899. — № 5. — С. 138–139.

15. *Шаламов Т., священник.* Новые иезуиты в Аляске // Американский Православный Вестник. — 1902. — № 7. — С. 144–148.

16. *Шаламов Т., священник.* Отчет церковного Братства Взаимопомощи Святителя Иннокентия Иркутского Чудотворца при Воскресенской церкви, что на острове Кадьяке за 1901 г. // Американский Православный Вестник. — 1902. — № 19. — С. 415.

17. *Шаламов Т., священник.* Походный журнал 1900 г. // Американский Православный Вестник. — 1902. — № 11. — С. 239–242.

18. *Шаламов Т., священник.* По Миссии // Американский Православный Вестник. — 1904. — № 8. — С. 149–154; № 9, с. 165–172; № 10, с. 188–196.

19. *Vinokouroff M. Z.* A Profile and Inventory of His Papers (M 81) and Photographs (PCA 243) in the Alaska Historical Library / Edit.: Louise Martin. — Juneau, Alaska, 1986. P. 59.

УДК 930.24

Протоиерей Сергий Третьяков
кандидат богословия,
проректор по учебной работе
Калужской духовной семинарии,
доцент кафедры библейских
и богословских дисциплин
e-mail: tresergius@mail.ru

Archpriest Sergiy Tretyakov
candidate of Theology
vice-rector for educational work
of Kaluga Theological seminary,
associate professor for the Chair
of Theological and Biblical Studies
e-mail:tresergius@mail.ru

НА ПУТИ К ВСЕПРАВОСЛАВНОМУ СОБОРУ: МЕЖПРАВОСЛАВНАЯ ПОДГОТОВИТЕЛЬНАЯ КОМИССИЯ В ЖЕНЕВЕ 16–28 ИЮЛЯ 1971 ГОДА

ON THE WAY TOTHE PAN-ORTHODOX COUNCIL: THE INTER-ORTHODOX PREPARATORY COMMITTEE, GENEVA, JULY 16–28, 1971

Аннотация. Статья посвящена очередному этапу в подготовке Всеправославного Собора в XX веке — Межправославной подготовительной комиссии в Женеве 16–28 июля 1971 года. Представители Поместных Церквей рассмотрели согласно повестке дня шесть тем: о Божественном Откровении, об участии мирян в жизни Церкви, о церковной икономии, о посте, о браке, о календарной реформе. Тема о монашестве обсуждалась вне повестки дня. В результате дискуссий по ряду вопросов был достигнут

консенсус, иные же предложены для дальнейшего изучения и доработки. В целом был сделан важный шаг на пути к единству Православия, и Русская Церковь сыграла в этом процессе важную роль.

Abstract. The article is devoted to another step in preparation to the Pan-Orthodox Council in the 20th century, namely the Inter-Orthodox Preparatory Committee, Geneva, July 16–28, 1971. Representatives of the Local Churches considered six topics as per the agenda: the Divine Revelation, participation of laypeople in the Church life, dispensation in the Church, fasting, marriage and calendar reform. Monasticism was considered as a separate subject apart from the agenda. The discussion resulted in agreement on a number of the topics, others were proposed to be further studied and revised. On the whole, there was an important step madetowards the Orthodoxy unity and the Russian Church contributed to that process significantly.

Ключевые слова: Межправославная подготовительная комиссия в Женеве 16–28 июля 1971 года, митрополит Никодим (Ротов), Скобей Г. Н., учение о Божественном Откровении, церковный брак, календарная реформа, икономия, миряне в Церкви, пост, монашество.

Key words: The Inter-Orthodox Preparatory Committee, Geneva, July 16–28, 1971; metropolitan Nikodim (Rotov), Skobei G. N., the doctrine of the Divine Revelation, religious marriage, calendar reform, dispensation in the Church, laypeoplein the Church, fasting, monasticism.

16–28 июля 1971 г. в Женеве проходила работа Межправославной комиссии по подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви.

В работе Комиссии приняли участие представители Константинопольской, Александрийской, Иерусалимской, Русской, Сербской, Румынской, Болгарской, Кипрской, Элладской Поместных Церквей и автономной Финляндской Церкви.

Антиохийский Патриархат представляла делегация Константинопольского Патриархата, а Польскую и Чехословацкую Церкви — делегация Московского Патриархата. От Русской Православной Церкви представителями были митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим, который являлся непосредственно членом Комиссии, и сотрудник Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата Григорий Николаевич Скобей, выступивший в роли консультанта.

Последний с сожалением отмечал, что на этом первом собрании не было представителей двух юных Поместных Православных Церквей: Автокефальной Православной Церкви в Америке и Автономной Православной Японской Церкви, которые не получили приглашения по вине Константинопольского Патриархата. Ненормальность такого положения дела была отмечена митрополитом Никодимом, который в заявлении председателю и членам Комиссии обратил внимание на то, что неучастие в работе подготовки Святого и Великого Собора Православной Церкви представителей упомянутых Церквей может отрицательно сказаться на обсуждении стоящих перед Православием проблем и затруднить достижение общеправославных соглашений [4, с. 49].

На первом заседании Комиссии главами делегаций были зачитаны доклады по темам, определенным на Совещании 1968 г. в Женеве, в которых выступавшие ознакомили собравшихся с конкретными выводами и предложениями своих Церквей. Межправославная комиссия, изучив представленные Поместными Церквами доклады, на их основе, на основе отзывов Церквей и после серьезной и продолжительной дискуссии составила соответствующие документы, которые после изучения всеми Поместными Православными Церквами должны были быть представлены на суждение и утверждение I Предсоборному Всеправославному совещанию.

Для всестороннего понимания темы мы вкратце рассмотрим предложения по всем вопросам Комиссии, а темы, которые разрабатывала Русская Церковь, постараемся раскрыть более полно.

Документ по теме «Об источниках Божественного Откровения» был составлен на основании доклада Константинопольской Церкви «Божественное Откровение и способы его обнаружения для спасения человека», отзывов на него Кипрской и Польской Церквей, а также дискуссии в Комиссии. В документе говорилось о разнообразии способов Откровения Божия к человеку: письменный (в Писании) и неписьменный (в Предании). Но это различие никоим образом не является различием содержания, а лишь различием способов обращения.

Рассмотрению также подверглись канон Ветхого и Нового Заветов, проблема восстановления первоначального текста книг Нового Завета; темы Писания в Предании, церковного фактора в Священном Предании, формулировки Церковью Откровения истин, апостольского преемства и другие вопросы по теме доклада [2, с. 8–22].

Результативный документ «Более полное участие мирян в богослужебной и прочей жизни Церкви» составлен на базе доклада Болгарской Церкви, отзывов на него Сербской и Польской Церквей, а также мнений членов Комиссии.

По догматическому и каноническому учению Православной Церкви, как говорится в документе, миряне со священством составляют одно нераздельное тело Христово (Рим. 12:5; 1 Кор. 12:27; Еф. 5:30), народ Божий (Мф. 1:21; 2:6), царственное священство (1 Пет. 2:9). Оба эти чина являются обязательными и необходимыми элементами Церкви, соединенными и неразделенными.

Клирики отличаются от мирян наличием у них благодати священства, которую они получают при хиротонии от сохраняющих непрерывное апостольское преемство епископов. Обе эти части тела церковного имеют особые права и обязанности в Церкви, свойственные каждому из них. Вопрос участия мирян в жизни Церкви не является для Православия проблемой. У мирян Православной Церкви не может быть стремления к приобретению иных прав и обязанностей в Церкви, которые отличались бы от тех, какие они имели с начала бытия Церкви. Миряне издревле деятельно участвовали в богослужебном,

административно-пастырском и учительском служении Церкви согласно определенным Преданием и канонами их правам и обязанностям. Главнейшие права и обязанности мирян, как и прочих членов Церкви, — это жизнь в полноте даров Божественной благодати в Святой Церкви и преподание словом и самой жизнью свидетельства о Христе Спасителе и Его Евангелии [2, с. 23–30].

Интерес представляет документ «Согласование церковных правил о посте с требованиями современной жизни», составленный на основе доклада Сербской Церкви, отзывов на него Кипрской, Польской и Чехословацкой Церквей и мнений членов Комиссии.

Независимо от истории развития поста, от взгляда на него в разные времена, пост для христиан является важным средством духовного упражнения. Межправославная комиссия констатировала, что многие верующие не соблюдают всех установлений о посте по условиям современной жизни, поэтому необходимо сделать пост таким, какой может выполняться современным человеком. Изменение действующих правил о посте на менее строгие и более короткие не противоречит принципу поста, так как существовавшие в Древней Церкви различия относительно продолжительности поста и рода пищи не ставили под сомнение спасение верующих. Было подчеркнуто, что право изменения распоряжений о посте и их согласования с требованиями современной жизни принадлежит Святому и Великому Собору Православной Кафолической Церкви. Межправославная комиссия предложила следующее: все ныне действующие распоряжения о посте неуклонно соблюдать монахам и желающим из священного клира и благочестивого народа; остальным христианам, имеющим трудности в соблюдении действующих повелений о посте, разрешить употребление некоторых скоромных продуктов питания, что должно пониматься как смягчение поста; соблюдать пост по средам и пятницам всего года, но с разрешением растительного масла и рыбы, кроме случаев совпадения этих дней с праздниками Воздвижения Креста, Усекновения главы Иоанна Предтечи, кануном Богоявления,

а также кроме сред и пятниц Святой четыредесятницы; оставить в силе распоряжения Устава о пище по средам и пятницам сплошных седмиц; разрешить употребление скоромной пищи во все среды и пятницы периода от Фоминой недели до Вознесения; сохранить продолжительность поста Святой четыредесятницы в существующем виде, согласно указаниям Устава и распоряжению относительно качества и рода пищи на первой и Страстной седмицах, в остальные дни поста — от второй седмицы до Недели ваий включительно — разрешить употребление рыбы и растительного масла, кроме сред и пятниц; относительно Рождественского поста Комиссия предлагает два варианта: или сократить его до 20 дней, начиная его на следующий день после дня памяти великомученицы Варвары, и на всем протяжении разрешить употребление рыбы и растительного масла, кроме пяти последних дней, или оставить его сорокадневным и разрешить рыбу и растительное масло во все дни, кроме трех первых и трех последних дней, в которые соблюдать строгий пост; Петров пост ограничить восемью днями перед праздником в честь апостолов Петра и Павла, когда между Неделей всех святых и этим праздником случится промежуток времени более восьми дней, на всем протяжении поста разрешить употребление рыбы и растительного масла; Успенский пост сохранить в нынешнем виде по продолжительности, однако разрешить употребление рыбы и растительного масла во все дни, кроме сред и пятниц; разрешить употребление скоромной пищи в праздники в честь апостолов Петра и Павла и Успения Божией Матери, если они случатся в среду или пятницу[2, с. 30–39].

Вопрос о препятствиях к браку рассматривался Межправославной комиссией на основе докладов Русской и Элладской Церквей «Препятствия к браку. Изучение современной практики Поместных Церквей и их церковного судопроизводства и выработка по возможности единообразия вышеуказанной практики для всей Православной Церкви» на основе отзывов на эти доклады Сербской, Румынской, Кипрской, Польской и Чехословацкой Церквей, а также высказываний по данному вопросу представителей Православных Церквей.

Относительно брака между православными и препятствий к браку Комиссия единогласно подтвердила действенность существующих канонических постановлений и церковной практики в этом отношении, не внося каких-либо существенных изменений. Предложение об изменении касается диаконской степени священства. Комиссия констатировала, что, согласно существующему каноническому порядку, запрещается заключение брака всякому лицу, получившему священство любой степени[1]. Однако, принимая во внимание правила, бывшие в употреблении до VI Вселенского Собора[2], и особые условия, создавшиеся в некоторых Поместных Православных Церквах, Комиссия посчитала целесообразным рекомендовать разрешить диаконам вступать в брак и после рукоположения, если они перед рукоположением об этом заявят епископу.

По вопросу о смешанных браках между православными и инославными Межправославная комиссия высказала универсальное мнение.

Русская Православная Церковь, например, определила, что «освящение брака в церковном венчании православных христиан с христианами инославными и нехристианами может иметь место в том случае, когда сторона неправославная признает значение благословений Православной Церкви» [2, с. 44]. Кроме того, после признания Римско-Католической Церковью действительности браков между римо-католиками и православными, совершенных православным священником, она приняла решение о признании действительности браков между православными и римо-католиками, совершенных после благословения православного епископа римо-католическим священником. Элладская Церковь предложила избегать смешанных браков и совершать их только в исключительных обстоятельствах, как это соответствует гражданскому законодательству Греции. Польская Церковь отметила, что в духе экуменизма и на основе местных межконфессиональных отно-

[1] См. Правило 3-е Трулльского (Пято-Шестого Вселенского) Собора.

[2] См. Правило 10-е Анкирского Собора, бывшего в 314 году.

шений следует признавать браки со всеми крещеными. Принимая во внимание эти и другие способы подхода Поместных Православных Церквей к проблеме смешанных браков между православными и инославными, Комиссия предложила сохранить свободу решения этого вопроса на основе сложившихся местных условий [2, с. 40–46].

По вопросу смешанных браков между православными и нехристианами Межправославная комиссия также отметила различные точки зрения. Русская Православная Церковь обратила внимание на то, что смешанные браки запрещаются 72-м правилом Трулльского Собора, но в то же время «современные условия существования Церкви Божией на земле настойчиво требуют в вопросе смешанных браков православных христиан с нехристианами возвращения к практике церковной первых веков христианства» [2, с. 46], когда Церковь, следуя учению апостола Павла (1 Кор. 7:12–14, 16), снисходительно относилась к смешанным бракам, о чем свидетельствует отсутствие в древнейших канонах запретительных правил по данному вопросу. Кипрская и Чехословацкая Церкви высказались против благословения брака между христианами и людьми других верований. Элладская — за применение принципа икономии. Комиссия на основании всех этих мнений предложила изучать возможности применения принципа икономии в данном вопросе и предоставить Поместным Православным Церквам свободу в это межсоборное время самим решать вопрос о применении принципа икономии в случаях необходимости [2, с. 46–52].

Вопрос о календаре и Пасхалии изучался в Комиссии на основе докладов Русской и Элладской Церквей «Календарная проблема. Ее изучение в свете решений Первого Вселенского Собора о Пасхалии и изыскание пути к сотрудничеству между Церквами в этом вопросе», отзывов на эти доклады Румынской, Болгарской, Кипрской и Чехословацкой Церквей, а также на основе высказываний членов Межправославной комиссии.

Было сказано, что многообразие в богослужебной практике и церковных обычаях в принципе приемлемое явление в Право-

славии, постольку, поскольку в многообразии внешних форм оно являет внутреннее органическое единство Православной Кафолической Церкви. Но многообразие в календаре, и особенно в праздновании Пасхи, — иное явление, поскольку оно вызывает ослабление внутреннего единства. С древнейших времен своей истории Церковь предпринимала много усилий для преодоления различия в определении времени празднования Пасхи. Сохранились церковные правила о Пасхалии: 7-е Апостольское и 1-е Антиохийского Собора. Последнее содержит ссылку на определение о Пасхе I Вселенского Собора, не дошедшее до нас. Но свидетельства современников и участников Никейского Собора, как и два вышеупомянутые правила, дают основание считать, что Древняя Церковь утвердила определять дату Пасхи в зависимости от момента весеннего равноденствия (после него), от фаз луны (после полнолуния), независимо от раввинских календарных вычислений и даты еврейской пасхи. Межправославная комиссия предложила, чтобы празднование Пасхи совершалось одновременно всей Православной Церковью: в первое воскресенье после первого полнолуния после весеннего равноденствия.

Для лучшего выполнения канонических постановлений о связи даты Пасхи со временем весеннего равноденствия нужен календарь, по возможности более точный в тропическом отношении. По мнению астрономов, самым точным календарем является исправленный юлианский. Лучший путь к решению календарно-пасхальной проблемы состоит в принятии всеми Поместными Православными Церквами этого исправленного юлианского календаря как для неподвижных праздников, так и для Пасхалии. Однако, признавая заслуживающими внимания высказывания и заявления представителей некоторых Поместных Православных Церквей о существующих пастырских трудностях в деле непосредственного перехода на новый календарный стиль, Межправославная комиссия посчитала целесообразным постепенное осуществление этого решения оставить на усмотрение Поместных Церквей [2, с. 53–59].

Тема «Икономия в Православной Церкви» исследовалась

Межправославной комиссией на материале доклада Румынской Церкви, отзывов на него Болгарской и Польской Церквей и суждений членов Комиссии.

В документе отмечается, что термин «акривия» выражает точное соблюдение Церковью канонических постановлений в отношении каждого верующего. Термин «икономия» выражает полное любви отношение Церкви к своим членам, которые нарушают ее канонические распоряжения, а также к христианам, находящимся вне её ограды и желающим войти в её лоно. Кроме того, термин «икономия» выражает и такие понятия, как Божественное намерение, бытие Единого Божества в Троице, действие Божие в мире через Церковь, Промысл Божий, Воплощение Спасителя, дело Господа от Воплощения до Вознесения.

Применяя икономию, Церковь не упраздняет акривии, поскольку посредством любви и освящающей Божественной благодати она лишь восполняет всё оскудевающее в жизни членов Церкви.

Вопрос акривии и икономии приобретает величайшее значение в современной церковной жизни, когда ставятся и решаются вопросы межцерковных и межконфессиональных отношений, когда христиане осознали греховность разделения и стремятся найти пути к сближению и единению [4, с. 60–64].

Помимо запланированных шести тем Комиссией был рассмотрен вопрос о монашестве. Болгарской Православной Церковью был зачитан доклад на тему: «Православное монашество — сущность, происхождение и значение. Современное положение и проблемы». После обсуждения данного вопроса члены Комиссии определили, что православное монашество — «значительная институция в жизни и структуре Православной Церкви. Оно играло и играет важную роль и имеет исторические заслуги в укреплении и сохранении Православия, в утверждении веры, …в развитии искусства и науки, в благосостоянии Святой Христовой Церкви…» [6, с. 21]. Было отмечено, что современное монашество находится «в чувствительном упадке» [6, с. 21], поэтому необходимо принять меры

для его обновления. Но это по силам только для Вселенской полноты Православия, а не одной Поместной Церкви. «Обновление должно прийти (и его приход ожидается) со Святой Горы Афонской — вековой всеправославной святыни и твердыни, которая всегда давала тон в жизни восточного православного монашества» [6, с. 21].

Комиссия пришла к выводу, что в архиереи могут быть рукополагаемы не только монашествующие, но и лица, которые не давали монашеских обетов. Архиереев-монахов и других монашествующих в миру предложили считать исполняющими послушание вне монастыря. Но и в миру они должны соблюдать монашеский образ жизни. Было подтверждено ни в коем случае не допускать и не оставлять в архиерейском служении женатых клириков. В противном случае это было бы нарушением 12 правила Трулльского собора, расслаблением церковной дисциплины и противоречием древней утвердившейся в Православии повсеместной практике. Открытым остался вопрос о том, возможно ли рясофорам, т. е. лицам, живущим помонашески, но не давшим монашеских обетов, носить звания иеродиакона, иеромонаха, архимандрита и др., а также носить монашеское покрывало (клобук) и мантию [6, с. 22].

Межправославная подготовительная комиссия приняла решение опубликовать все шесть вышеизложенных тем в подлиннике и в переводах полным текстом для информации Православных Поместных Церквей, всех христиан вообще в надежде получить отзывы на них, что явится ценным материалом для дальнейшего общеправославного суждения при подготовке окончательного текста для будущего Собора [4, с. 54–55]. Члены Комиссии выразили единодушное желание, чтобы I Всеправославное Предсоборное совещание, проведение которого было запланировано на первую половину июля 1972 г., пересмотрело каталог тем предстоящего Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви, составленный первым Всеправославным Совещанием на о. Родос [3, с. 684].

Исходя из изложенного, приходим к следующим выводам. Всего обсуждались шесть тем, каждая из которых была заранее

распределена для изучения и разработки конкретной Поместной Церковью (или конкретными Церквами). Другие Церкви, заранее получив основные доклады, дали официальные отзывы, а те, которые не выступали в конкретном вопросе как докладчики или рецензенты, участвовали в живой дискуссии по каждому вопросу.

Из шести тем были такие, по которым уже на этих заседаниях Комиссии был достигнут консенсус: «Об источниках Божественного Откровения», «Более полное участие мирян в… жизни Церкви», «Согласование церковных правил о посте с требованиями современной жизни», «Икономия в Православной Церкви». Ряд тем вызвал более горячую дискуссию, в результате которой было решено в межсоборное время каждой Церкви самостоятельно решать вопросы, учитывая местные особенности. Это касалось документа «Препятствия к браку…» и календарной проблемы.

Седьмая тема о монашестве рассматривалась вне повестки дня.

Несмотря на то обстоятельство, что запланированное в 1972 г. первое Предсоборное Всеправославное совещание не удалось созвать [5, с. 54], был сделан важный шаг на пути к единству Православных Церквей, и Русская Церковь сыграла в этом процессе не последнюю роль.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Книга Правил. СПб.: Титул, 1993. Репринт.

2. На путях к Великому Собору. Доклады Межправославной Подготовительной Комиссии на шесть тем первого этапа. Шамбези близ Женевы, 1971.

3. Скобей Г. Н. Всеправославный Собор // Православная Энциклопедия. Т. 9. М., 2005.

4. Скобей Г. Н. На пути к Святому и Великому Собору Восточной Православной Церкви // ЖМП. 1972. № 4.

5. Скобей Г. Н. Подготовка к Святому и Великому Собору Восточной Православной Церкви // ЖМП. 1977. № 5.

6. Этюд Святой Болгарской Православной Церкви: «Православное монашество». Шамбези, 1982.

УДК 37.017.93

Иеромонах Ферапонт (Широков)
магистр богословия,
старший преподаватель
кафедры церковно-исторических дисциплин
Вологодской духовной семинарии
e-mail: ierom.ferapont@yandex.ru

Hyeromonk Ferapont (Shirokov)
Master of Theology,
Senior teacher for the Chair
of Church and Historical Studies
of Vologda Theological seminary
e-mail: ierom.ferapont@yandex.ru

РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ ПРАВЯЩЕГО АРХИЕРЕЯ В УСТРОЕНИИ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В НАЧАЛЕ XVIII ВЕКА
(НА ПРИМЕРЕ ВОЛОГОДСКОЙ ЕПАРХИИ)

THE MEANING OF THE ARCHIBISHOP IN THEOLOGICAL EDUCATION IN THE BEGINNING OF THE 18TH CENTURY
(ON EXAMPLE OF VOLOGDA DIOCESE)

Аннотация. В настоящей статье предпринимается попытка рассмотреть роль и значение епархиального архиерея в устроении духовных учебных заведений в начале XVIII века, когда реформы Петра I способствовали формированию начальной базы для дальнейшего развития системы духовного образования. Вологодская духовная семинария является одной из наиболее древних духовных школ в Русской Православной Церкви. В течение последних десятилетий наблюдается общая тенденция возрождения духовного образования, что открывает необходимость более

тщательного изучения исторических процессов и деятельности реформаторов с той целью, чтобы иметь возможность избежать ошибки в будущем.

Abstract. In the article there is an attempt of researching the role and the meaning of diocese bishop in theological educational institutions in the beginning of the 18th century when the reforms of Peter I formed the base for the next development of the theological education. Vologda Theological Seminary is one of the most ancient theological educational institutions in Russian Orthodox Church. Last decades there is a tendency of reviving of the theological education that leads to proper researching of history and deeds of reformers for escaping the mistakes in future.

Ключевые слова: духовное образование, Вологодская духовная семинария, Вологодская епархия, епископ Афанасий (Кондоиди).

Key words: theological education, Vologda Theological seminary, Vologda Diocese, archibishop Aphanasius (Kondoidi).

Великие преобразования императора Петра I, проведенные в начале XVIII века, охватили все стороны жизни общества. Коренные изменения произошли и в жизни Русской Церкви. Прежде всего они коснулись системы высшего Церковного управления. В череде наиболее значимых преобразований рассматриваемой эпохи отдельно стоит обратить внимание на формирование базы духовного образования, что впоследствии станет основой для развития системы духовного образования в России.

Первые духовные школы появились в России еще во второй половине XVII века. Собор 1667 г. констатировал необразованность русского духовенства как одну из насущных проблем жизни Церкви. В то же время «...именно Православной Церкви принадлежит первенство в деле русской образованности» [9, с. 31]. Однако становление полноценного духовного образо-

вания связано именно с Петром I, который особое внимание уделил духовным школам и издал значительное количество указов, регламентировавших их жизнь. Процесс становления духовного образования проходил неодинаково во всех епархиях, однако следует отметить общую тенденцию, которая показывает, что формирование духовных школ проходило очень медленно и со значительными трудностями.

Отдельное внимание духовному образованию уделялось в основополагающем для жизни Церкви в синодальный период документе — «Духовном регламенте», который определял необходимость устроить при архиерейских домах «школу для детей священнических, и прочих, в надежду священства определенных…» [2]. Таким образом, можно сделать вывод, что поступление на обучение в духовные школы было возможным для лиц всех сословий. Историк И. К. Смолич отмечает, что в «Духовном регламенте» отсутствуют указания по организации школ, которые в XVIII в. получили наименование «архиерейские школы» [7, с. 390]. Как замечает краевед и историограф Е. М. Прилежаев, «Духовный регламент» лишь мимоходом коснулся вопроса устройства духовных школ, оставив данный вопрос ведению духовной коллегии [5, с. 176].

Из «Духовного регламента» становится очевидным, что духовные школы подлежали непосредственному ведению правящих архиереев. Первые духовные учебные заведения открывались при архиерейских домах и находились на содержании епископов. Судьба духовных школ находилась полностью в руках правящих архиереев, а равно и общий ход развития и деятельности также зависели от епархиального начальства. Первые школы петровской эпохи открылись в Ростове, Тобольске и Новгороде. Это было связано прежде всего с тем фактом, что указанные кафедры занимали наиболее высокообразованные архиереи той эпохи: в Ростове митрополит Димитрий (Туптало), в Сибири митрополит Филофей (Лещинский) и в Новгороде митрополит Иов. Это свидетельствует о том, что судьба духовных школ полностью зависела от личности архиерея, возглавлявшего кафедру.

В Вологде первая духовная школа была открыта при архиерейском доме трудами епископа Вологодского и Белозерского Павла (Васильева) в 1724 г. В школе обучали «букварям» и арифметике [8, с. 463]. В 1725 г. епископ Павел скончался, кафедра почти в течение года была вакантной, а преемник епископа Павла епископ Иоаким не видел необходимости в содержании в Вологде духовной школы, и все ученики были распущены по домам вследствие «архиерейского нерасположения к школам» [3, с. 107]. Еще одним объяснением закрытия школы служит тот факт, что после кончины Петра I прослеживается значительное ослабление внимания правительства к проблеме духовного образования. «Просветительское движение продолжалось силами некоторых образованных и ревнующих о духовном образовании архиереев: они старались изыскать средства, почти всегда епархиальные, преподавателей, из ученых киевских иноков или выпускников своих же школ. Епископы-ревнители были в большинстве своем малороссы, и учебные планы копировались с киевского, с уменьшением числа классов» [9, с. 40]. Следует отметить, что проблема материального обеспечения духовных школ была наиболее насущной, так как не все архиерейские дома имели возможность содержать учебные заведения.

Серьезные изменения в жизни духовного образования произошли с приходом к власти императрицы Анны Иоанновны и опубликованием 17 марта 1730 г. манифеста о необходимости открыть духовные школы во всех епархиях. Именно с этого времени школы стали именоваться семинариями, сохранив наименования «архиерейские». Архиереи продолжали руководить духовными семинариями через консисторию.

Новый этап в жизни духовного образования на территории Вологодской епархии связан с именем выдающегося иерарха XVIII столетия, члена Святейшего Синода, известного греческого ученого епископа Афанасия (Кондоиди), который с 1726 по 1735 гг. возглавлял Вологодскую кафедру. Его современник Михаил Шенд Фандербег, главный начальник военных госпиталей в Петербурге при Петре I в письме своему другу в Гер-

манию так характеризовал будущего вологодского архиерея: «Не могу умолчать о красе нашей Греции, знаменитейшем архимандрите Афанасии Кондоиди, муже глубоко ученом, которому мало найдется эллинистов соперников. Пока ученость будет иметь хоть какую ценность, он везде найдет себе славу» [6, с. 93–94]. В 1730 г. епископ Афанасий возобновил в Вологде духовную школу, положив основание духовной семинарии. В документах школа значилась как «Славяно-латинская школа», «Славяно-латинская семинария», «Славяно-латинская и российская семинария» [8, с. 463]. По имеющимся данным, число обучающихся в Вологодской семинарии на 1730 г. было 30 человек [1, с. 14]. Особое внимание епископ Афанасий уделял педагогическому составу: в 1729 г. из Московской славяно-греко-латинской академии был выписан ученик Иван Толмачев, а через год из Киевской академии студент Николай Соколовский [4, с. 351]. Духовная школа на начальном этапе испытывала серьезные материальные трудности. Это известно из письма епископа Афанасия в Святейший Синод, в котором архиерей просит разрешения на употребление излишка хлеба на содержание славяно-латинской школы. Также от епископа Афанасия поступали просьбы «уменьшить число отставных солдат и офицеров, присылаемых на пропитание в вологодские монастыри, а высвободившиеся средства расходовать на школу» [1, с. 14]. Преемники епископа Афанасия по Вологодской кафедре продолжили его труд по усовершенствованию духовного образования.

Внимание Святейшего Синода к вопросу устройства духовных школ ограничивалось отдельными постановлениями и указами. Вся внутренняя составляющая оставалась в прерогативе архиерея, который должен был обеспечить школу помещением и преподавателями, организовать финансирование. Епископы организовывали духовные школы в своих епархиях, опираясь на «Духовный регламент». Этот документ был основой взглядов архиереев на духовное образование вплоть до реформы 1867–1869 гг. Во многих епархиях архиереи не торопились с открытием школ. Наиболее активными были архие-

реи из Малороссии, которые четко осознавали необходимость дать образование духовенству. В этом отношении Вологодской епархии повезло тем, что ее возглавил высокообразованный архиерей своего времени, епископ Афанасий (Кондоиди), который смог заложить основу духовного образования на вологодской земле.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеев А. И.* Афанасий (Паисиос-Кондоиди) // Православная энциклопедия. Т. 4. С. 13–14.

2. Духовный регламент // Полное собрание законов Российской империи. Т. 6. № 3718.

3. *Знаменский П. В.* Духовные школы в России до реформы 1808 года / Соч. П. Знаменского. — Казань: тип. Имп. ун-та, 1881. 807 с.

4. Исторические сведения об иерархах древне-пермской и Вологодской епархий // Прибавление к Вологодским епархиальным ведомостям 1866. № 9. С. 351.

5. *Прилежаев Е. М.* Из истории русской духовной школы в первые годы синодального управления // Христианское чтение, 1879, № 1–2.

6. Сказание современника о Вологодском епископе Афанасии Кондоиди // Вологодские губернские ведомости 1842, № 12, С. 93–94.

7. *Смолич И. К.* История Русской Церкви 1700–1917. 1700–1917 / И. К. Смолич. — М. : Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1996.

8. *Суворов И. Н.* Из истории Вологодской духовной семинарии // Вологодские епархиальные ведомости 1908, № 20.

9. *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы. Вторая половина XIX века. М., 2006.

УДК 929

Иеромонах Иоанн
(Король Алексей Леонидович)
доцент кафедры Исторических и
церковно-практических дисциплин
Калужской духовной семинарии
e-mail: konunga@yandex.ru

Hieromonk John
(Korol Alexey Leonidovich)
associate Professor of Historical and
Church-practical disciplines
Kaluga Theological seminary
e-mail: konunga@yandex.ru

АРХИЕПИСКОП ВАССИАН (РЫЛО) И ЕГО «ПОСЛАНИЕ НА УГРУ»

ARCHBISHOP VASSIAN (DIGGER) AND HIS «MESSAGE TO THE UGRA»

Аннотация. Данная публикация посвящена одному из влиятельных иерархов Русской Православной Церкви XV в., архиепископу Вассиану (Рыло). Духовный отец великого князя Иоанна Васильевича III стал одним творцов русской национальной идеи и предтечей религиозно-политической программы Москва — III Рим. Главные его идеи были сформулированы в «Послании на Угру». Это публицистическое произведение столь отвечало национально-политической повестке его времени, что было включено в Воскресенский и Софийский летописные своды. Анализ государственной идеи, содержащейся в этом произведении, станет главным предметом настоящего исследования.

Abstract. This publication is dedicated to one of the most influential hierarchs Of the Russian Orthodox Church of the XV century, Archbishop Vassian (Rylo). The spiritual father of Grand Duke John Vasilievich III became one of the creators of the Russian national idea and the forerunner of the religious and political program Moscow — III Rome. His main ideas were formulated in the «Message to Ugh-ru». This journalistic work so corresponded to the national-political agenda of his time that it was included in the resurrection and Sofia Chronicles. The analysis of the state idea contained in this work will be the main subject of this research.

Ключевые слова: Московская Русь, Золотая Орда, объединение русских земель, Иоанн III, Православие, Русская Православная Церковь, архиепископ Вассиан (Рыло), церковно-государственные отношения.

Key words: Russian Russian Federation, Golden Horde, unification of Russian lands, John III, Orthodoxy, Russian Orthodox Church, Archbishop Vassian (Rylo), Church-state relations.

Ростовский архиепископ Вассиан (Рыло) был одним из церковных деятелей, активно принимавших участие во многих событиях церковной и государственной жизни того времени. Он вдохновил великого князя на противостояние с сильным противником, усиление которого за счет присоединения Казимира было поистине угрожающим для русского государства.

О самом Вассиане в церковной истории сохранилось весьма немного сведений. Неизвестно ни время его рождения, ни возраст, в котором он скончался. Долгое время считалось, что он был учеником прп. Пафнутия Боровского. Эту точку зрения высказывал в свое время свт. Дмитрий Ростовский в своей «Летописи Ростовских архиереев»: «...сей Вассиан бяше ученик преподобного Пафнутия Боровского, а послежде написатель жития его» [7, с. 9]. Эта версия стала достоянием научной ли-

тературы и перекочевала практически в целый ряд как дореволюционных, так и современных научных изданий, писавших о нем. Наиболее известные из них: «Словарь о бывших в России писателях духовного чина Греко-российской церкви» [автор митрополит Евгений (Болховитинов)] [2], и «Православная энциклопедия» [автор статьи Вахрина В. И.] [1, с. 260]. Однако еще В. О. Ключевский поставил под сомнение эту гипотезу, предположив возможное отождествление архиепископа Вассиана (Рыло) и архиепископа Вассиана (Санина). «В многочисленных известиях XVI века об Иосифе и его монастыре нет указания на третьего Вассиана, родственника Иосифова, и едва ли он не создан перенесением известий о Вассиане Санине на Вассиана Рыло» [4], — пишет исследователь. В новейшем исследовании, посвященном истории Пафнутьев-Боровского монастыря, автором которого является епископ Иосиф (Королев), это довольно убедительно доказано. Не заостряя внимание на подробностях изыскания, проделанного автором, приведу основной его вывод: «...вероятнее всего, в связи с одинаковыми именами святителей и схожестью в биографиях, факт из жизни Вассиана II о пребывании его в Боровском монастыре по ошибке попал в жизнеописание Вассиана I. Отсюда следует вывод, что Ростовский святитель не был иноком обители святого Пафнутия» [3, с. 158].

Происходил архиепископ Вассиан по одной версии из ростовских земель, а по другой из-под Волоколамска. В 1455 г. стал игуменом Троице-Сергиева, а затем и Ново-Спасского монастыря (в 1467 г.). Он был участником многих важнейших событий церковно-политического характера, что подчеркивает высокую степень доверия к нему со стороны великого князя. Вместе с Троицким игуменом Паисием он крестил сына великого князя, был участником закладки нового Успенского собора и освящения его, участвовал в обретении мощей Московских святителей, в избрании и возведении на митрополичий престол свт. Геронтия. Воскресенская и Софийская летописи назовут его духовным отцом великого князя [8, с. 224; 9, с. 206]. Опубликованное в этих летописях «Послание на Угру» устами

самого автора «Послания» Вассиана Рыло также называют Иоанна III его духовным сыном [8, с. 225; 9, с. 208].

В это время же ему поручались ответственные церковно-политические миссии. В частности, он был направлен в Новгород Великий с целью отговорить новгородцев от признания поставленного Константинополем униатского митрополита Григория и убедить их остаться в подчинении свт. Ионе, первому митрополиту автокефальной Русской Церкви. Эта миссия, увенчавшаяся успехом, не только поддерживала единство митрополии, но и способствовала консолидации русских земель вокруг Москвы. Благословив великого князя на битву с новгородцами в 1472 г., он поддержал великого князя в споре о способе совершения крестного хода, имевшем место после освящения реконструированного Успенского собора, а тот в свою очередь оказал ему помощь в споре с Верейско-Белозерским князем Михаилом Андреевичем о статусе Кирилло-Белозерского монастыря.

Таким образом, сформировался союз великого князя Иоанна III, собирателя русских земель, и Вассиана Рыло, бывшего сторонником и князя Иоанна III, и его политики. Некоторые исследователи [10, с. 884–887; 6] называют его одним из идеологов объединения русских земель вокруг Москвы. В частности, один из исследователей его «Послания на Угру» Кудрявцев И. М. пишет: «Вассиан проявляет себя не только как лицо, стихийно вовлеченное в исторический процесс и примкнувшее к нему по тому положению, которое он занимал, но и как человек, создавший для себя определенный взгляд на историческую ситуацию того времени и сознательно идущий к определенной цели… Вассиан, вероятно, еще тогда почувствовал, что единство Русской Церкви становилось возможным только при политическом единстве…» [6]. Именно поэтому он был игуменом столь значимых для Руси и государственной власти монастырей и именно поэтому в 1468 г. великий князь добивается его избрания на Ростовскую кафедру, и поэтому именно в его правление завершается присоединение Ростовских земель к Москве. Т. о., начиная с московского периода своего служе-

ния и завершая ростовским периодом, свт. Вассиан Рыло был активным сторонником великого князя и поддерживал его во всех его политических начинаниях. Эта многолетняя лояльность великокняжеской власти и придала особенный авторитет и действенность его воззванию с увещанием во время событий, связанным с великим стоянием на Угре.

Великое стояние на Угре является ключевым эпизодом в этой военно-политической ситуации, сыгравшим решающую роль в освобождении Московской Руси от монгольского ига. Русское государство, находящееся еще в стадии становления, оказалось перед лицом серьезных политических вызовов, ответ на которые был напрямую связан с вопросом его жизнеспособности и дальнейшей перспективы развития. С одной стороны, татарско-литовский союз угрожал порабощением развивающейся государственности, с другой — Священная Римская империя пыталась втянуть Русь в войну с Османской империей, попутно приведя ее в церковную унию с Римом. Определенное беспокойство вызывали и внутренние конфликты: братья великого князя Иоанна III Андрей и Борис выступили против него, недовольные тем, что они были обойдены в разделе присоединенных территорий. Они стали склоняться к союзу с Литвой, что ввиду грядущего противостояния с монгольско-польским союзом было весьма опасным. «Осенью 1480 г. Иван III стоял перед оформленной или неоформленной коалицией врагов: Ордена, действовавшего в союзе с немецкими городами в Лифляндии и Эстляндии (Рига, Ревель, Дерпт), Казимира, имевшего возможность располагать польско-литовскими силами, и Ахмед-хана, поднявшегося со всей Большой ордой» [10, с. 876]. Перед Русью стояла непростая задача: сохранив целостность и единство своих территорий, отразить нашествие Большой орды, поддержанной польским королем Казимиром, и при этом избежать вовлечения в войну с Османской империей.

Великий князь под воздействием намечающейся междоусобицы и внушением ближайшего окружения колебался и не решался принять бой: он надеялся в этой ситуации, исход которой неизвестен, добиться мира путем переговоров. Именно

в этой ситуации авторитетный голос архиеп. Вассиана, способствовавшего примирению великого князя с братьями, стал и поддержкой, и вдохновением на прямое и открытое выступление против хана Ахмата. В Софийской летописи дается детальная характеристика разговора архиепископа с великим князем, показывающего всю ту меру доверия и откровенности, установившуюся в общении Иоанна III и Вассиана (Рыло). Летописец пишет: «...нача же владыка Вассиан зде глаголати князю великому, бегуном его называя, еще глаголаше: вся кровь на тебе падет хрестиянская, что ты, выдав их, бежишь прочь, а бою не поставя с татары и не бився с ними; а чему боишься смерти? не бессмертен еси человек, смертен; а без року смерти нету ни человеку, ни птице, ни зверю; а дай семо вой в руку мою, коли аз старый утулю лице против татар» — и много сице глаголаше ему» [8, с. 231].

Призыв архиепископа Вассиана к великому князю был выражением не только его личного мнения, но и московского посадского населения: «гражане роптаху на великого князя» [8, с. 231]. Он являлся не просто реакцией духовника великого князя на текущую ситуацию, напротив, за ним стоит осознанная религиозно-политическая концепция, взгляд на предназначение Иоанна III как главы православного государства, развивающегося и набирающего силу. Впоследствии эта концепция приобретет зримые очертания в рамках послания архиеп. Вассиана на Угру, ставшего религиозно-политической программой развития Московской Руси в XV–XVI вв. Религиозно-догматические положения этой программы переплетаются с социально-политическими, создавая образ великого князя не как локального правителя, а как масштабного деятеля, несущего ответственность за судьбы христианства перед лицом опасности для всей христианской цивилизации. Все эти мотивы приобретают особенную актуальность и силу в виду того, что еще в 1453 г. под натиском турецких войск пала столица Восточной Римской империи — Константинополь. Недаром отмечается некое родство «Послания» с другим историческим памятником, написанным незадолго до этого — «Повесть о

Царьграде» (его основании и взятии турками в 1453 г.) Нестора Искандера. Черепнин Л. В. отмечает идейную перекличку между двумя этими произведениями. Противостояние христианства и ислама, противостояние ему как борьба за христианскую цивилизацию — основные мотивы и того, и другого памятника. «Не вышла ли эта «История» из тех же церковных кругов, из которых вышло «Послание» к Ивану III ростовского архиепископа Вассиана? Ведь в обоих памятниках излагаются одинаковые идеи» [10, с. 884], — пишет исследователь.

При детальном изучении «Послания на Угру» в первую очередь стоит обратить внимание на созвучие в оценке нашествия хана Ахмата на Русь, высказанную архиеп. Вассианом и составителем Воскресенского летописца: оба они понимают его не просто как завоевательный поход, а как глобальную угрозу всему христианскому миру. Т. е. Вассиан Рыло был выразителем мироощущения своего времени. Масштаб данного события в его осмыслении выходит за рамки его локального восприятия, и потому миссия князя мыслится им так же глобально: не как отражение завоевательного похода, а как защита христианства, покровительства ему. «С начала татарщины на Руси все сильнее развивается мысль о христианской вере и носителе ее — русском народе, как силе, противостоящей „поганым“ татарам. Эту мысль все время поддерживают летописи и особенно сильно, пожалуй, она отразилась в житийной литературе» [6]. Все эти мотивы только усиливались и развивались под воздействием таких резонансных событий церковной и политической жизни, как Ферраро-Флорентийская уния, падение Константинополя, провозглашение автокефалии Русской Церкви. В этих условиях формируется представление о русском народе как носителе и христианской веры, и христианской цивилизации, воспринятой им от Восточной Римской империи. Интерпретация его роли в контексте мировой истории приобретает постепенно библейские черты. Формулируется понимание Руси как «Нового Израиля», «Сиона», царства, которое «владыка Христос уподобил ветхой державе противу Иерусалиму» [6]. «Великий князь всея Руси, политический и

духовный владыка всего русского народа, поставленный Богом во главе народа избранного им (Богом), народа — Нового Израиля, должен выполнить волю своего народа, направленную к полному освобождению от иноземного и иноверного порабощения» [6].

Архиепископ Вассиан высказывается о великокняжеской власти, используя лексику, традиционно применяемую к священству. В связи с этим он цитирует притчу о Добром пастыре. Намеренно приспособляя ее к текущему моменту, он ставит в центр этой притчи самого князя, тем самым имплицитно уподобляя его Христу, приносящему Себя в жертву за род человеческий: «Ты еси, пастырь добрый (разрежение наше — *иером. И. К.*) душу свою полагает за овца; а наемник, иже несть пастырь, емуже не суть овца своя, видит волка грядуща оставляет овца и бегает… Ты же убо, государю, духовный сыну, не яко наемник, но яко пастырь истинный потщися избавити врученное тебе стадо словесных Христовых овец от грядущего ныне волка» [8, с. 225; 9, с. 208]. Из этого текста формируется образ князя как патриарха своего рода, который будучи вождем-предводителем своего народа, приносит себя в жертву за своих людей. Князь в понимании архиепископа Вассиана предстает пастырем, несущим на себе миссию попечения обо всем христианстве в целом. Эти слова архиеп. Вассиана особенно актуальны с точки зрения закономерностей развития русской национально-политической идеи, имеющей глубокие религиозные корни, и подчеркивают преемственную связь масштабного замысла объединения русских земель вокруг Москвы и религиозно-политической идеи Москва — III Рим. Общий смысл и логика рассуждений Вассиана такова, что он воспринимает великого князя именно как защитника и верховного покровителя христианства, и служение рассматривает не в политическом, но в духовном и сотериологическом ракурсе, акцентируя внимание великого князя на том, что противоборство это не с политическим или военным противником, а врагом христианства, и ответственность его в этом деле осмысляется не столько как ответственность политика и госу-

дарственного мужа, а скорее как ответственность верховного попечителя о душах христианских и напрямую связана с его личным спасением как христианина [8, с. 226–227; 9, с. 209].

Именно поэтому тема защиты Отечества и пастырства объединяются в послании архиеп. Вассиана, придавая миссии Московского великого князя характер духовного служения, имеющего особенный провиденциальный смысл. Все это в совокупности весьма станет серьезным шагом на пути формирования религиозно-политической идеи, позднее высказанной старцем Филофеем, назвавшим Москву III Римом. Впоследствии в своем послании великому князю Иоанну IV он напишет: «Едина ныне православнаа, съборнаа, апостольскаа Церковь… и е д и н п р а в о с л а в н ы й в е л и к и й р у с с к и й ц а р ь … якоже Ной в ковчезе, спасенный от потопа, п р а в я и о к о р м л я я Х р и с т о в у Ц е р к о в ь и у т в е р ж д а я п р а в о с л а в н у ю в е р у (разрежение наше — *иером. И. К.*)» [5, с. 218].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Вахрина В. И.* Вассиан (Рыло) // Православная энциклопедия. Т. 7 (Варшавская епархия — веротерпимость). М.: Православно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004.

2. *Евгений (Болховитинов), митрополит.* Словарь о бывших в России писателях духовного чина Греко-российской церкви // Электронный ресурс. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evgenij_Bolhovitinov/slovar-o-byvshih-v-rossii-pisateljah-duhovnogo-china-greko-rossijskoj-tserkvi/45 (дата обращения: 26.08.2020; 15:30).

3. *Иосиф (Королев), иеромонах.* История Свято-Пафнутьева Боровского монастыря в XV–XVII веках. Сергиев Посад, 2019 (на правах рукописи).

4. *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. // Электронный ресурс. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Klyuchevskij/pravoslavie-v-rossii/1 (дата обращения: 26.08.2020; 16:30).

5. Красноречие Древней Руси // сост. *Черторицкая Т. М.*: «Советская Россия», 1987.

6. Кудрявцев И. М. «Послание на Угру» Вассиана Рыло как памятник публицистики XV в. // Электронный ресурс: URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=6653 (дата обращения: 04.11.2020; 18:19).

7. Летописец о Ростовских архиереях // комм. *Титов А. А.* СПб., 1890. Репринт: СПб.: «Аксион эстин», 2009.

8. ПСРЛ. Т. 6. СПб., 1853.

9. ПСРЛ. Т. 8. СПб., 1859.

10. Черепнин Л. В. Образование русского централизованного государства XIV–XV вв. М., 1960.

УДК 23/28

Диакон Антоний Щепеткин
старший преподаватель кафедры теологии
Миссионерского института г. Екатеринбурга
e-mail: anton_chemfack@list.ru

Shchepetkin Anton V., deacon
Senior teacher of Missionary Institute of Ekaterinburg
e-mail: anton_chemfack@list.ru

БОГОСЛУЖЕНИЯ СУТОЧНОГО КРУГА В ДРЕВНЕРУССКИХ ЧАСОСЛОВАХ ТИП. 76 И SIN. SLAV. 13

THE SERVICES OF DAILY CYCLE IN ANCIENT SLAVIC HOROLOGIONS TYP. 76 AND SIN. SLAV. 13

Аннотация. Актуальным вопросом отечественной литургики является изучение последований служб суточного круга в древнерусском (до XV в.) богослужении. Статья содержит описание двух малоизученных рукописей конца XIII — начала XIV в. — часословов РГАДА. Тип. 76 и Sin. slav. 13. Излагается последование вечерни, часов, утрени и мефимона, указываются особенности данных рукописей в сравнении с остальными сохранившимися древнерусскими часословами (которых известно на данный момент всего 13). Для обеих рукописей анализируется состав приложений к Часослову и указываются неопубликованные, но представляющие большой интерес каноны и песнопения. Рукописи Тип. 76 и Sin. slav. 13 являются важными свидетелями тех особенностей, которыми обладало наше богослужение в эпоху господства на Руси Студийского устава.

Abstract. A topical issue of Russian liturgics is the study of the rites of the daily circle in the old Russian (before the XV century) divine service.

The article contains a description of two little-studied manuscripts of the end of the XIII — beginning of the XIV century, namely the Horologoions RGADA. Typ. 76 and Sin. slav. 13. We describe the order of Vespers, Hours, Matins and Compline, indicate the features of these manuscripts in comparison with other ancient Russian Horologions (which is known at the moment only 13). For both manuscripts, the composition of the appendices to the Horologions is analyzed and unpublished canons and hymns are indicated. Manuscripts Typ. 76 and Sin. slav. 13 are important witnesses of the features that Russian worship had in the era of the Stoudite Typikon.

Ключевые слова: Студийский устав, древнерусское богослужение, студийские часословы, богослужебные сборники, Тип. 76, Sin. slav. 13.

Key words: Stoudite Typikon, old Russian Church service, Stoudite Horologions, old Russian liturgical collections, Typ. 76, Sin. slav. 13.

XI–XIV вв. в истории богослужения Русской Церкви можно назвать периодом действия Студийско-Алексиевского устава (в XV в. на смену ему приходит Иерусалимский устав). Для характеристики богослужебных параметров этого периода важное значение имеет Студийский Часослов. Ранее, в конце XIX в., считалось, что до нас не дошло ни одной рукописи этой богослужебной книги, однако на настоящий момент известно уже 13 студийских богослужебных сборников, включающих Часослов [5, 93]. Рассматривая данные рукописи в комплексе, можно составить достаточно полное представление о том, как выглядел суточный богослужебный круг в литургической жизни Древней Руси.

В данной статье мы рассмотрим две малоизученные рукописи Студийского Часослова. Одна из них хранится в Российском государственном архиве древних актов в фонде библиотеки Московской Синодальной типографии (Ф. 381) под № 76 (далее будем обозначать его как Т), другая находится в собрании

славянских рукописей Синайского монастыря св. Екатерины (Sin. slav.) № 13 (далее — S).

Опишем состав данных рукописей. Сборник T содержит:

1. Шестоднев (вид сокращенного Октоиха): воскресные службы 1–8 гласов (л. 1–65 об.), службы понедельника 1 гласа, вторника 2 гласа и т. д. (л. 65 об. — 108 об.). Далее (л. 108 об. — 132 об.) находятся приложения к Шестодневу: воскресные блаженны 3 гласа, воскресные ексапостиларии с одним общим богородичным, стихиры троичны в субботу на 8 гласов, утренние воскресные Евангелия.

2. Часослов: чин вечерни (л. 113–140 об.), часов (л. 141–163), заутрени (л. 163–185), мефимона (так в студийских часословах называется повечерие, л. 185 об. — 194 об.). В качестве приложения (л. 194 об. — 199) приводятся тропари воскресные с богородичными на 8 гласов и тропари дневные.

3. Месяцеслов с тропарями на праздничные дни (л. 199 об.— 219 об.).

4. Каноны: молебный Богородице (л. 219 об. — 227), Ангелу Хранителю (л. 232–238 об.), заупокойный (л. 232–238 об.), последование ко Святому Причащению (л. 239–248 об.).

Сборник S содержит:

1. Часослов: чин вечерни (л. 1–10 об.), часов (л. 10 об.— 33 об.), заутрени (л. 33 об. — 56), мефимона (л. 56–67 об.). Приложения: тропари воскресные, дневные и праздничные (л. 67 об. — 81).

2. Каноны: последование за епитимию (л. 82–90 об.), каноны молебный Богородице (л. 90 об. — 94 об.), Ангелу Хранителю (л. 94 об. — 98), монашеский (л. 98 об. — 102 об.) [опубл.: 3, 215–220], последование за творящих милостыню (л. 103–107 об.), канон молебный Кирилла Туровского (л. 108–121), последование ко Святому Причащению (л. 122–129 об.), каноны заупокойный (л. 129 об. — 133 об.), общий Троице, Богородице, арх. Михаилу и свт. Николаю (л. 133 об. — 137 об.).

3. Огромного размера молитва Святой Троице (л. 138–158) [опубл.: 4, 5–19].

4. Приложения: похвалы Пресвятой Богородице воскресные

(л. 158–158 об.), месяцеслов без тропарей (л. 161–171 об.), два Апостола и два Евангелия «на часех»: «по вся дни» и «по вся недели» (л. 172–174), Евангелия воскресные «на 8 голосов» (л. 174–176, без окончания).

Уже из этого краткого рассмотрения видно наличие в обоих сборниках интересных и малоизученных элементов (например, практически не изучался еще состав канонов в подобных богослужебных сборниках), но в данной статье мы сосредоточимся на анализе содержания часословной части.

Почти все сохранившиеся студийские часословы содержат службы суточного круга, расположенные в порядке совершения: заутреня (утреня и 1 час), часы (3, 6, 9 часы, изобразительны), вечерня, мефимон; в некоторых часословах далее — келейные последования (ночные часы, полунощница). Однако рассматриваемые нами часословы T и S содержат чинопоследования, расположенные по иной схеме: вечерня, часы, заутреня, мефимон. Эту необычную структуру можно объяснить влиянием Евхологиона соборно-приходского устава, в котором вечерня традиционно находилась в начале [6, 50].

Главная особенность изложения порядка суточных служб по T и S — это лаконичность. Чинопоследование служб не только не содержит какой-либо гимнографии (она вообще немногочисленна и представлена лишь в двух часословах — Тип. 47 и F. п. I.73 — в виде стихир и канона), но даже ни одной келейной молитвы (все остальные часословы, кроме T и S, их содержат в большем или меньшем количестве). По лаконичности с ними может сравниться только часослов Арх. 171+Кар. 476, но и он более пространен, поскольку включает немногочисленные молитвы и имеет осложненную структуру часов. Две наши рукописи, таким образом, отражают самую основу суточных чинопоследований, что может говорить в пользу древности описываемых чинов.

Охарактеризуем порядок суточных служб согласно T и S.

Вечерня начинается псалмом 6 (наличие которого в начале как вечерни, так и утрени является маркером студийской тра-

диции). Затем следуют Трисвятое по «Отче наш», «Придете поклонимся» и 103-й псалом. Приводится текст псалмов «Господи воззвах» (пс. 140, 141, 129, 116) без каких-либо стихир и «Свет тих». После этого рукописи лаконично указывают на «прокимен», однако не приводят текст самих прокимнов (остальные часословы, как правило, приводят и прокимны, и их стихи на каждый день седмицы; а часословы ЯМЗ 15481, Соф. 1052, Тип. 48 приводят также «Аллилуйя» со стихами в случае непраздничного дня). Далее следует «Сподоби Господи» и стихи «К Тебе возведох... Помилуй ны Господи...» без стихир на стиховне. Потом «Ныне отпущаеши» и Трисвятое по «Отче наш».

После этого практически все остальные часословы содержат указание на пение праздничного тропаря, если день имеет тропарь, или на пение будничных тропарей, если таковой не имеется (месяцеслов студийского периода основан на выделении праздничных дней, имеющих тропарь; такие дни составляли меньшинство дней в году, в месяцеслове сборника T, например, их 37. В случае дня без тропаря на вечерне и утрене вместо прокимна и «Бог Господь» пелось «Аллилуия»). Однако часословы T и S в данном месте единодушно приводят несколько странное указание читать 30-кратное «Господи помилуй» и «Придете поклонимся» (последнее обычно предваряет стихословие псалмов, но их далее нет). Это наводит на предположение о том, что рукописи T и S восходят к единому общему источнику, имеющему это не вполне логичное предписание.

Вечерня заканчивается набором будничных тропарей — таким же, как в настоящее время, но со включением тропаря святителю Николаю: «Богородице Дево радуйся...», «Крестителю Христов, тебе ся молим...», «Моли о нас, святый Никола, да избавимся от скорби [и] печали, тебе тепла помощника [и] заступника вси ко Спасу стяжахом» (текст приводится по T), «Под твою милость...».

Последование часов называется в T «Чин часом», а в S «Чин обедни» и включает часы 3-й, 6-й и 9-й в самой краткой редакции и без почасий (каковые имеются в Q. п. I.57, Соф. 1052, O. п. I.2), а также последование изобразительных. Часы включают следующие элементы:

— трехпсалмие (набор псалмов тот же, что и в настоящее время);

— будничный тропарь с богородичным (те же, что и в настоящее время). Большинство других часословов поясняют здесь, что в случае наличия праздничного тропаря дня его и следует петь в этом месте. Т этого указания не содержит, а S кратко поясняет, что будничные тропари являются вариантом «в пост». Припевы к будничному тропарю S указывает на всех часах, а Т только на 9-ом, причем в перепутанном порядке: сначала «Да внидет прошение...», а потом «Да приближится молитва...»;

— стих часа (те же, что и сейчас);

— Трисвятое по «Отче наш»;

— 30-кратное «Господи помилуй».

После завершения последования 9-го часа сразу же следует чин изобразительных: псалмы 102 и 145, «Единочадый Сын», блаженны, «Помяни мя Господи», «Лик небесный... Приступите... Лик святых ангел... Сбор святых ангел...», Символ веры, «Отче наш» (только в S), 30-кратное «Господи помилуй», «Един свят», 3-кратное «Буди имя Господне» и 33-й псалом, на чем чин изобразительных заканчивается (Т кратко указывает в завершение на «Честнейшую»).

Чин заутрени начинается возгласом «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас. Аминь», «Цесарю Небесный», далее «Придете поклонимся» и 6-й псалом (только инципит, поскольку полный текст был приведен в начале вечерни). Затем следует Трисвятое по «Отче наш», 30-кратное «Господи помилуй», «Слава в вышних» и шестопсалмие (текст 102-го псалма не приводится, только инципит, поскольку он уже был приведен в начале изобразительных). Далее «Бог Господь» (Т — без стихов, S — с единственным стихом), и S лаконично указывает на тропарь (как правило, остальные часословы содержат здесь более или менее развернутое предписание исполнять «Бог Господь» с тропарем в случае наличия тропаря дня либо петь «Аллилуйя» с троичными в случае отсутствия тропаря. Часто приводятся и троичны). Оба наших часослова в специальных приложениях содержат тропари воскресные с богородичными

на 8 гласов и тропари дневные, а также приложения с утренними воскресными Евангелиями.

В самой же часословной части T и S приводят вслед за «Бог Господь» текст библейских песен в краткой редакции (6 часословов содержит пространную редакцию песен; 5, включая наши — краткую). После этого многие часословы приводят так называемые похвалы Пресвятой Богородице, складывающиеся в более или менее пространные комплексы. S в специальном приложении приводит малый набор воскресных похвал (всего из семи стихов):

— Воскресения свет Тобою, Богородице, в аде сущим верным восия, Дево, спаси [Тя величающих].

— Воскресения день, веселимся, людие, беспрестани поюще Божии Родительници: Дево, спаси...

— Воскресение поем Сына Ти, Богородице, Егоже умоли избавити люди Св[оя], образу Ти молящися, Дево...

— [С]вет рожьшия в тьме седящим, и нам, в греховной(?) слепоте, премудрое Солнце, Дево, спаси...

— [Христо]с воста, Богородице, радость исполни Твое сердце пресвятое, еяже и нам сподоби, Дево, спаси...

— Воскрес из мертвых в третий день Христос истинный Бог наш, молитвами Богородица от разумныя смерти, Дево, спаси...

— [Христо]ву воскресению кланяющеся не престаем, красуйся, Богородице, и спаси настояща...

В T похвал нет, зато есть приложение с воскресными ексапостилариями. Затем идут хвалитные псалмы (пс. 148–150) и утреннее славословие, в необычном порядке: T — «Слава в вышних Богу... Сподоби, Господи (только инципит), Господи, прибежище...» (так же как в Тип. 46), S — «Слава в вышних Богу... Господи, прибежище...» (как в Кар. 476). Стихир на стиховне нет. Утреня заканчивается Трисвятым по «Отче наш» (S добавляет также 40-кратное «Господи помилуй» и «Утверди Боже»), после чего без перерыва следует изложение 1-го часа.

Мефимон начинается с возгласа «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас» (S), «Цесарю небесный» (T), да-

лее следует шестопсалмие мефимона: псалмы 4, 6, 12, 24, 30, 90, причем 30-й псалом приводится в сокращенном виде, до слов «Господи Боже истинный» (как и во всех остальных часословах), а псалмы 6, 24, 90 представлены лишь инципитами (поскольку их текст уже приводился раньше в последовании вечерни и часов).

Далее следует «С нами Бог», «День пребыв» (S — три различающихся тропаря, как и в настоящее время, а T — один трижды повторенный тропарь), «Бесплотное естество», Символ веры и молитвенные воззвания. После этого S указывает Трисвятое по «Отче наш» и «Господи помилуй». Затем оба часослова приводят пространный текст четырех гимнов, не имеющих употребления в современном богослужении: «Грядете, вси вернии, да ся поклоним Владыце и Богу...», «Грядете, да ся поклоним, грядете, да ся помолим, егоже поют ангели и архангели...», «Кресту Твоему водружьшюся на земли, душа праведных радовахуся...» и «Приими глас небесный, Трисвятый, Спасе наш...» Наконец, приводятся тропари «Невидимых враг моих неусыпанье...», «Слава: Яко страшен суд твой, Господи...», «И ныне: Непостыдную Богородицю...»

Окончание последования мефимона различно: S заканчивает 40-кратным «Господи помилуй»; что же касается T, то после первого комплекта тропарей следует второй набор: «Просвети очи мои, Христе Боже...», «Заступник души моей буди ми, Боже...», «Яко не имам дерзновения», затем Трисвятое по «Отче наш», «Господи помилуй», тропари «Помилуй нас...» со стихом «Надеяние миру», 50-кратное «Господи помилуй» и отпуст.

Судя по нашим наблюдениям, рукописи T и S отражают тип Часослова, являющийся более древним, чем тот, что зафиксирован в остальных одиннадцати сохранившихся студийских богослужебных сборниках с часословами. В пользу этого свидетельствуют следующие наблюдения:

1. Простота и лаконичность в изложении порядка суточных служб. Чинопоследования не успели получить осложнения в виде келейных молитв, гимнографических элементов, дополнительных келейных служб; дневные часы имеют простейшую структуру.

2. Некоторые псалмы (6, 24, 90, 102) и молитвословия («Сподоби Господи») встречаются в службах суточного круга не один раз. В этом случае рукописи T и S приводят их полностью только в первый раз, в дальнейшем ограничиваясь инципитами. Остальные 11 часословов используют ту же систему сокращений. Однако в них уже иной порядок суточных служб, и заутреня стоит не после часов, а перед ними. Оттого логика оказывается нарушенной: во многих часословах 6-й псалом в начале утрени, 102-й псалом в шестопсалмии, «Сподоби Господи» на славословии указаны краткими инципитами, хотя и встречаются впервые, а полностью приводятся в дальнейшем (на вечерне и изобразительных).

Исходя из этого, можно сделать вывод, что рассматриваемые нами рукописи наиболее близки к изначальной структуре Студийского Часослова. Любопытно также, что, исходя из наличия некоторых общих особенностей (в первую очередь одинаковое не вполне уместное «Придете поклонимся» в конце вечерни), можно предположить существование у T и S некоторого общего протографа, воспроизводящего архаичный порядок дневного круга студийской традиции.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Sin. slav. 13. Богослужебный сборник. Кон. XIII в. — нач. XIV в., 185 л. URL: www.loc.gov/resource/amedmonastery.00279387983-ms (дата обращения: 25.09.2020).

2. РГАДА. Тип. 76. Богослужебный сборник. 1313 г., 248 л.

3. Амфилохий (Сергиевский-Казанцев), архим. Древлеславянская Псалтирь Симоновская до 1280 г. Т. III. М., 1881.

4. Архангельский А. С. Любопытный памятник русской письменности XV в. СПб., 1884.

5. Слива Е. Э. Часословы студийской традиции в славянских списках XIII–XV вв. // ТОДРЛ. 1999. Т. 51. С. 91–106.

6. Шугаев И., свящ. Древнерусские богослужебные сборники XIV в.: Историко-литургический анализ: дис. ... канд. богословия. Сергиев Посад, 1999.

УДК 266

Байрамов Ф. О.
студент бакалавриата
Нижегородской духовной семинарии
e-mail: bairamovf@yandex.ru

Bayramov F. O.
the undergraduate student
Nizhny Novgorod Theological seminary
e-mail: bairamovf@yandex.ru

ПРИНЦИПЫ ВИЗАНТИЙСКОГО МИССИОНЕРСТВА: ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

PRINCIPLES OF BYZANTINE MISSIONARY WORK: HISTORICAL ASPECT

Аннотация. Статья посвящена исследованию базовых принципов византийского миссионерства в историческом аспекте. Отмечается, что поводом для миссии и принятия христианства зачастую становились военные предприятия византийцев, когда язычники сталкивались с их высокоразвитой культурой. Кроме того, византийское миссионерство было тесно связано с внешней политикой империи. Подчеркивается, что византийская христианская миссия связана как с деятельностью императоров и власти, так и с частными инициативами отдельных людей. Христианство позволяло создать духовную основу для объединения разрозненных племен и их просвещения.

Abstract. the Article is devoted to the study of the basic principles of Byzantine missionary work in the historical aspect. It is noted that the reason for the mission and adoption of Christianity was often the military enterprises of the Byzantines, when the pagans were faced with

their highly developed culture. In addition, Byzantine missionary work was closely linked to the Empire's foreign policy. It is emphasized that the Byzantine Christian mission is connected both with the activities of the emperors and the authorities, and with the private initiatives of individuals. Christianity made it possible to create a spiritual basis for uniting disparate tribes and educating them.

Ключевые слова: миссионерство, христианство, Византия, Крещение Руси.

Key words: missionary work, Christianity, Byzantium, baptism of Russia.

На ранних этапах своего существования христианская религия распространялась преимущественно частным образом от человека к человеку. Христианство было религией большинства народов Византийской империи, будучи тем духовным началом, на основе которого разные по своему происхождению и языку люди уравнивались между собой. Христианская религия становилась тем, что объединяло эти племена и становилось основой их мировоззрения.

Как отмечают источники, «почти для всех варваров поводом к принятию христианского учения были случавшиеся по временам войны с римлянами и иноплеменниками в правление Галлена и его преемников... Когда Церковь расширилась на всю Римскую вселенную, вера двинулась и через [народы] самих варваров» [3, с. 48].

С одной стороны, явление это становилось важным дипломатическим шагом — племена оказывались под протекторатом Византии. Но помимо этого христианство было гораздо более позитивно, чем языческие верования. Его всегда отличала глубокая духовность, которая некогда так поразила, судя по летописям, гонцов князя Владимира. Кроме того, с христианством приходила и высокоразвитая культура, построенная на идеалах добра и милосердия. Поэтому приобщение к христианству

преимущественно воспринималось языческими народами как благо. В связи с этим интересно дошедшее до наших дней свидетельство о личности равноапостольного Константина Великого: «Боголюбивейший император, охваченный таким благочестием и верой в Бога, приуготовил многие... варварские народы к тому, чтобы они заключили с ним мир, в то время как Бог во множестве подчинял ему их, издревле враждовавших с римлянами» [3, с. 51]. Константин Великий, сам крестившийся незадолго до смерти, высоко ценил роль христианской религии и покровительствовал ее миссии.

Говоря о византийском миссионерстве, следует иметь в виду, что оно в значительной мере осуществлялось силами государства, во многом являясь продолжением его внешней политики. «Так как внутри империи подавляющее большинство населения было крещено, основные усилия по евангелизации были направлены на народы и племена вокруг Византии» [4, с. 52].

Начиная с VI столетия происходит существенное расширение христианского ареала. Христианизация, как и прежде, развивается параллельно с явлением, получившим название «смягчение нравов», которое происходило через распространение грамотности и христианства. Результатом такого рода миссии стало то, что значительное число государств стали приверженцами христианства. Образовался своего рода православный блок.

При этом Византия всячески помогала воцерковленным через нее народам. Очень часто варвары сами обращались с просьбами прислать священников. Летописец Прокопий эту просьбу характеризовал следующим образом: «Некоторое время назад (я пишу это в двадцать первый год самодержавной власти императора Юстиниана они (готы, Б. С.) прислали в Константинополь четырех послов, прося дать им какого-нибудь епископа — мол, тот священник, какой у них был, незадолго перед тем умер, а они узнали, что император отправляет священника к авасгам. Император Юстиниан с готовностью выполнил эту просьбу и послал [епископа]…» [1, с. 112]. Очевидно, что Юстиниан всячески поддерживал христианство в других зем-

лях. Но отслеживать состояние Церкви повсюду он не мог, а потому прислал готам священника только тогда, когда узнал о смерти предыдущего. Тем не менее, этот факт говорит о том, что византийские императоры не бросали на произвол судьбы народы, которым они помогли принять христианство.

В Византии также широко распространен был обряд духовного отцовства, носящий одновременно как духовный, так и политический характер — в те времена эти явления были тесно сплетены между собой. Суть духовного отцовства заключалась в том, что император Византии становился крестным отцом вождя племени и тем самым укреплял духовные узы между ними [1, с. 113]. Перед нами акт родства, который основан на религии — суть его заключается не в дарах и не в подарках, а в том, что именно религия способствовала смене образа жизни на более кроткий и заключению союзных договоров. Миссионерская деятельность, таким образом, становилась не только способом духовного просвещения народов, но и их духовного сплочения.

Начиная с VIII века миссионерство распространяется уже и на военные походы императоров Византия. Сохранились свидетельства о том, что народы могли принять христианство даже тогда, когда Византия априори воспринималась ими как враг. Об этом, в первую очередь, свидетельствуют тексты жития Панкратия Тавроменийского. «Время создания памятника определяется как VIII в., а его малограмотный язык выдает «популярное» происхождение; легенда, лежащая в основе Жития, зародилась на Сицилии, но окончательная конституция текста произошла, по-видимому, уже в Константинополе» [2, с. 388–389].

Сюжет этого памятника разворачивается в одном из городов Сицилии. В ту пору город Таормина был уже христианизирован и вел войну с варварами. После того, как войско было разгромлено, оно было взято в плен. Примечательно, что сам текст жития детально совпадает с легендами о Крещении Руси, что говорит, возможно, о схожих ощущениях у народов. Пленники, увидев великолепное богослужение и услышав ангельское

песнопение, поняли, что византийский Бог озаряет души истинным светом. Значение этого жития в том, что оно обращает внимание на реальный факт миссионерства — византийцы не отказывали в религии даже своим врагам, а те принимали веру по собственному желанию.

Далее, как можно судить по источникам, греческое миссионерство почти на два столетия пришло в упадок. В этот момент не было миссионерства на уровне императора, так как страна вынуждена была вести войны. Тем не менее, именно в этот период миссионерство становится личной инициативой, когда люди, приняв на себя роль апостолов, шли добровольно учить языческие народы.

Примеры личного миссионерства можно найти в агиографических хрониках. В частности, житие Стефана Нового рассказывается о его скитаниях: «Один, будучи заключен в Сосфений, подвергся наказанию в виде усекновения носа и ссылки в Херсон. [Там] он понял, что его собираются убить — и бежал в Хазарию, в которой и сделался епископом. Другой же, по имени Стефан, был сослан в Сугдею и, многим принеся пользу, обрел конец жизни. Точно так же умерли в ссылке оба Григория и многие другие» [1, с. 124].

Перед нами, безусловно, повествование о миссионерстве по личному выбору. Данное житие интересно еще и тем, что оно очень близко к реальному изображению дел. Кроме того, такого рода агиография может быть воспринята как реальное руководство к деятельному апостолату. Что, в принципе, и происходило, так как большое количество людей, готовых послужить Христу, отправлялось в другие страны с проповедью Евангелия.

В конце IX столетия на престол входит Василий I, который огромное значение уделяет делам церковным и, в частности, христианской миссии. Плодом его деятельности стало то, что христианизация наряду с другими народами затронула и славян, которые проживали в пределах империи на Балканском полуострове. Об этих племенах в «Тактике Льва» говорится, что император Василий I «Убедил их отказаться от их древних

обычаев, и подчинил их архонтам по ромейскому образцу, и почел Крещением (βαπτίσματι τιμήσας), и освободил их от службы их архонтам, и научил ходить войной против народов, враждебных ромеям» [1, с. 142]. Очевидно, христианство в данном случае воспринимается как интеграционная сила, способная не только нести свет истины, но и сплотить народы.

Таким образом, миссионерство Византийской империи носило преимущественно духовный характер, а насильственные методы не приветствовались. Миссия византийцев во многом была успешной благодаря их высокоразвитой культуре, которая привлекала язычников. Неся с собой идеалы гуманизма и просвещения, византийские миссионеры добились того, что христианство стало тем скрепляющим материалом, который на единой духовной основе связал все народы Восточной Римской империи.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Иванов С. А.* Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? — М., 2003. — 376 с.

2. *Каждан А. П.* История византийской литературы (650–850 гг.). — Спб., 2002. — С. 388–389.

3. *Лев Диакон.* Собрание сочинений. 1992. — 710 с.

4. *Рябцева М. Л.* К истории ранневизантийской миссии VI в. в Нубии // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. — 2017. № 22 (271). — С. 52–56.

УДК 248.12

Якушев Д. В.
Калужская духовная семинария,
студент 1 курса бакалавриата,
направление подготовки «Теология»
e-mail: kds-nauka@eparhia-kaluga.ru

Yakushev D. V.
Kaluga Theological seminary,
bachelor student of the 1st year, Theology,
e-mail: kds-nauka@eparhia-kaluga.ru

СПЕЦИФИКА ВОЕННОГО И ДУХОВНОГО ПОДВИГА (НА МАТЕРИАЛЕ ЖИЗНЕОПИСАНИЙ МОНАХОВ-ФРОНТОВИКОВ ПСКОВО-ПЕЧЕРСКОГО МОНАСТЫРЯ)

THE SPECIFIC OF MILITARY AND SPIRITUAL FEAT (ON BIOGRAPHIES OF MONKS WAR VETERANS OF PSKOVO-PECHERSKY MONASTERY)

Аннотация. Статья посвящена анализу феномена подвига в двух аспектах: патриотическом и духовном. Подвиг рассматривается с точки зрения психологии человека, побывавшего в эпицентре военных действий. Также рассматривается понятие христианского подвига. Связующим звеном между этими двумя аспектами является осмысление жизненного подвига монахов Псково-Печерского монастыря, населявших монастырь во второй половине XX века — практически вся братия монастыря, во главе с наместником Алипием (Вороновым) участвовала в Великой Отечественной войне.

Abstract. The article proposes the analysis of phenomena of feat in two aspects — patriotic and spiritual. Feat is observed from the side

of psychology of a man who took part in a war. Also the Christian feat is analyzed. The connection between these two aspects is the feat of monks of Pskovo-Pechersky monastery in the 2nd part of the XX century: almost all the monks and their head Alipiy (Voronov) took part in the Great Patriotic war.

Ключевые слова: подвиг, патриотизм, духовная брань, добродетель, монашество, Псково-Печерский монастырь.

Key words: feat, patriotism, spiritual combat, virtue, monastic life, Pskovo-Pechersky monastery.

Почти каждый из нас когда-нибудь слышал о Псково-Печерском монастыре и о его братии, которую в определенный период времени на две третьих составляли участники Отечественной войны 1941–45 годов. Псково-Печерский монастырь является единственным монастырём в России, который никогда не закрывался. Во время последней угрозы его закрытия монахи-фронтовики были готовы отстаивать монастырь от безбожников, как Сталинград от фашистов.

Участники войны, принимая постриг, начинают другую войну: невидимую брань. Такое явление по-настоящему уникально в истории и можно сказать, что опыт этих людей, побывавших в особых условиях, и дальнейшее соотнесение этого опыта с иным — опытом духовным, интересны для православных христиан XXI века и особенно актуальны для представителей монашества.

Сравнение подвига воинского и подвига духовного, сравнение воина и христианина, метафора духовной борьбы, духовной брани как битвы, войны имеет долгую историю. Апостол Павел в Послании Ефесянам развил и раскрыл эту метафору: «Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских, потому что брань наша не против

плоти и крови, но против… духов злобы поднебесных… Итак станьте, препоясав чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности, и обув ноги в готовность благовествовать мир; а паче всего возьмите щит веры, которым возможете угасить все раскаленные стрелы лукавого; и шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть Слово Божие» (Еф. 6:11–17). Именно это сравнение для монахов — участников реальной войны — стало не просто сравнением, а реальностью. Интерес и актуальность подобного исследования заключается еще и в том, чтобы соотнести качества, приобретаемые либо развиваемые человеком в пограничной ситуации (войне), с качествами, которые приобретаются и/или укрепляются во время духовной брани.

Известно, что существует большое количество литературы на тему влияния войны на отношение человека к миру. Наиболее полным является труд И. Ильина «Основное нравственное противоречие войны». Что касается христианского подвига, то здесь спектр трудов ещё более велик. Это и древние аскеты подвижники, и великие святители, и старцы наших дней. Наибольшее распространение получили «Лествица» преподобного Иоанна, «Душеполезные поучения» святого аввы Дорофея, которые традиционно читаются в дни Великого поста.

Исследований, которые объединили бы две эти области, проведено не было. В представленной работе предпринята попытка такого исследования. Результаты исследования могут быть использованы в приходской и миссионерской работе, в работе воскресных школ и катехизаторских курсов.

Прежде всего необходимо разобраться, какие общие изменения происходят с характером человека, прошедшим военные действия, как меняется его мировосприятие.

Ни для кого не секрет, что война — это событие, которое колоссально влияет на человека, меняет его отношение к жизни кардинально. Далее будут приведены основные особенности, изменения, происходящие внутри человека после столь страшного исторического события.

Война — это место, где оружие имеется у каждого, и обязан-

ность солдата периодически применять его становится нормой жизни. Это создаёт совершенно необычный тип личности — личности человека с оружием, реально участвовавшего в боевых действиях. Рассмотрим особенности этой личности [6].

Первое, что приобретается человеком в войне — это привычка к насилию. Прививаемая на полях боевых действий, она и после них сопутствует человеку в жизни, оказывая влияние на отношения фронтовика с другими людьми. На войне человек по-иному смотрит на всё: и на самого себя, и на всё, что окружает его. События, в которых человеку приходится быть очевидцем насилия и убийства, оставляют отпечаток, привычку, и в мирное время происходит диссонанс: наносить ущерб и убивать ещё недавно было нормально, а сейчас вдруг резко это уже не так и конфликты почему-то должны решаться иначе. Человек становится раздражительным.

Второе — это то, что у многих людей на войне формируются такие особенности мировосприятия, как суеверие, фатализм. Из них преобладает фатализм. Часто он проявляется в диссонансе двух ощущений. Первое ощущение — когда человеку кажется, что его судьба определила ему во что бы то ни стало выжить. Второе — это противоположность: ощущение, что пуля в любом случае найдет тебя, ты будешь убит. Этот фатализм — защита организма от стресса и разгрузка психики.

Третье — это то, что в особо опасных военных условиях в человеке просыпаются подавленные инстинкты. В результате чего инстинкт самосохранения часто выходит на первый план, вступая в противоречие с постулатами нравственности общества.

Четвертое — это то, что в человеке раскрываются его моральные принципы. То есть военные условия невольно заставляют человека или идти на самопожертвование, или действовать в соответствии с тезисом «Цель оправдывает средства» и попирать всё, что мешает ему выжить самому.

Пятое — приобретается способность терпеть тягости, спокойно переносить дискомфорт [4].

Таким образом, прошедший войну становится человеком,

возможно, имеющим привычку решать социальные проблемы грубо, используя физическую силу, склоняющимся к суевериям и вере в судьбу и осознающим свою беспомощность, с обостренными инстинктами, раскрывшим в себе во время военных действий чуткость к ближнему и мужество или же наоборот жестокость и трусость, терпеливым, стойким, переосмыслившим свою жизнь.

Таковы основные «отклонения» человека, побывавшего на границе жизни и смерти. Это чисто светский взгляд. Мы видим тут несколько возможных крайностей как положительного преобразования человека, так и отрицательного. Очевидно, что в реальности в человеке всегда имеется диффузия этих сторон. Здесь невольно вспоминается цитата капитана Джека Воробья из фильма «Пираты Карибского моря. Проклятие Черной Жемчужины»: «Это две крайности одной и той же сущности».

То есть, по сути, мы создали модель человека, участника военных действий, и сейчас перейдем к рассмотрению феномена подвига.

Подвиг — это борьба внутри человека, целью которой является очищение души от греха. Понятие подвига неразрывно связано с понятием аскетизма, вплоть до того, что их можно посчитать тождественными. Слово «аскетизм» происходит от греческого слова ἀσκέω, которое переводится как «упражняться, тренироваться», или «искусно и со старанием обрабатывать грубый материал», или «совершенствоваться». В Древней Греции это слово применяли при занятиях атлетов физическими упражнениями, когда те готовились к соревнованиям. Весь этот комплекс подготовки атлетов и связанные с этим упражнения греки называли «аскетизмом». В стоической философии «аскезис» означало тренировку в доброделании для приобретения свободы от страстей. Зенон, например, отводил важное место этому термину в своей философии. Филон различал два вида добродетели: аскетическую и природную, из которых последняя даётся без трудов, а первая требует больших усилий [1, с. 7].

Христианство предложило и развило свое учение об аскетизме.

Самые известные авторы аскетической литературы в России: это и святитель Феофан Затворник, и святитель Игнатий Брянчанинов, архимандрит Софроний Сахаров, преподобный Паисий Величковский. Святитель Игнатий (Брянчанинов) говорил: «...чтение отеческих писаний — родитель и царь всех добродетелей» [2, с. 26].

Теперь перенесём созданную нами модель усредненного человека, прошедшего войну, в христианскую среду, требующую подвига. Наиболее наглядно мы можем наблюдать это на примере монахов фронтовиков Псково-Печерского монастыря. Нужно понимать, что в определенный момент времени в монастыре, как это было сказано выше, братия состояла на две трети из участников Великой Отечественной войны, в их числе великий наместник Алипий Воронов. И особая психология участников войны отличала их и в подвиге духовном от других монахов, это неоднократно отмечали насельники монастыря.

Христианский подвиг заключается в стяжании добродетелей. Разные святоотеческие творения говорят о разном количестве добродетелей.

Святитель Игнатий Брянчанинов выделяет восемь главных греховных страстей и противопоставляет им восемь добродетелей, способствующих спасению человека. Именно в контексте этих восьми добродетелей мы и рассмотрим особенности прошедших войну монахов Псково-Печерского монастыря.

Восемь добродетелей, описанных в книге «В помощь кающимся» [2, с. 118]:

1. Воздержание
2. Целомудрие
3. Нестяжание
4. Кротость
5. Блаженный плач
6. Трезвение
7. Смирение
8. Любовь

Рассмотрим эти добродетели в контексте заявленной темы, используя в качестве основного источника произведение митрополита Тихона (Шевкунова) «Несвятые святые» [3]:

1. Воздержание. Это удержание себя от излишеств, в особенности от алкоголя, точное соблюдение постов.

Наделены ли были фронтовики такою добродетелью до монастыря? Можно с уверенностью сказать: «Отчасти да». Ведь война часто ставит человека в условия нехватки чего-либо: еды, пития, оружия, одежды, жилья и прочего. Воздержание на фронте не является в чистом виде добродетелью, а зачастую оно просто происходит вынужденно. «Вера без дел мертва», говорит апостол Иаков (Иак. 2:20), а дела мертвы без веры — по мысли Кирилла Александрийского, и, следуя этой мысли, мы видим еще один аргумент в пользу так называемой «нечистоты добродетели», ведь христианская добродетель не может быть без веры. Подобный подход можно применить и к оставшимся семи добродетелям. Но очевидно то, что воздержание людей на войне стало как бы некоей характеристикой их души, и их шаг на путь христианского воздержания был не так тяжёл. Военные люди приобрели базу, на основе которой они начали строить прекрасный дворец воздержания в городе — своей душе.

2. Целомудрие — добродетель, противоположная греху блуда. Не секрет, что часто блудные помыслы начинаются от того, что человек находится в праздности. Преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Кто телесными трудами и потами ведет брань с сим соперником, тот подобен связавшему врага своего веревкою; кто воюет против врага своего воздержанием и бдением, тот подобен обложившему врага своего железными оковами» [5]. Постоянная бдительность и привычка к труду фронтовика, безусловно, найдет своё место в апологетике против блудных помыслов.

3. Нестяжание — удовлетворение себя одним необходимым, ненависть к роскоши и неге.

Человек, прошедший войну, переносит тягости и часто нужду в материальных вещах, а постоянный риск для жизни заставляет осознать, что для жизни надо немного и самое ценное — это сама жизнь. Вещи для жизни, а не жизнь для вещей. Осознав это, человеку, вошедшему в лоно Церкви, легче рас-

ставаться с предметами материальными, и он стяжает эту добродетель. Имеющие её склонны к другой добродетели: к милосердию, которое может быть открыто в войне как скрытый потенциал человеческой души, который в социуме мог и не открыться. Вспомним, как часто около дома отца Алипия собирались нищие, а он всячески помогал и поддерживал их. Вот что вспоминает архимандрит Нафанаил:

«Отец Алипий всегда помогал нуждающимся, раздавал милостыню, много просящих получали от него помощь. За это немало пришлось ему претерпеть. Отец Алипий защищался словами Священного Писания о необходимости оказывать дела милосердия и утверждал, что дела милосердия не могут быть запрещенными, это неотъемлемая часть жизни Святой Православной Церкви».

Диакон Георгий Малков тоже вспоминал, как много лет назад он, молодой филолог, часто приезжал в Печерский монастырь и видел там служение отца Алипия: «Заповедь о любви к ближнему архимандрит Алипий стремился исполнить в своей собственной жизни. Многие больные, неимущие, а также каким-либо образом материально пострадавшие нередко получали от него посильную, а порой и немалую помощь.

Под балконом дома наместника часто можно было увидеть больных, искалеченных, убогих, самых разных обойденных счастьем людей. И наместник, несмотря на постоянные запреты со стороны властей, всегда оказывал им посильную помощь: кого-то он кормил, кого-то лечил, кому-то помогал финансами, а когда под руками не было денег, шутил: „Еще не готовы — сохнут! Приходи-ка, раб Божий, завтра!“»

Но здесь есть и противоположность: война может поспособствовать раскрытию в человеке другого, аморального потенциала: человек привыкает попирать других, напрямую или косвенно, хитростью. И в случае обращения человека ко Христу ему придется нелегко вырывать эти греховные плевелы из себя.

4. Кротость — уклонение от гневливых помыслов и от возмущения сердца яростию.

Мы определили, что часто у фронтовиков появляется привычка к насилию. Характеру становится присуща жесткость, которая проявляется не только по отношению к врагу. И действительно, отец Алипий отличался жесткостью характера.

Очень тяжелое испытание выпало на долю монастыря в день, когда поступил указ, который запрещал служение панихид в пещерах. Можно сказать, это была программа по упразднению монастыря, потому что запрет на служение панихид означал закрытие доступа в пещеры, а затем и закрытие самого монастыря. Указ же этот был подписан Псковским епископом. Но, несмотря на это, отец Алипий отдал распоряжение ни в коем случае не прекращать служить панихид.

Когда городские власти узнали об этом, то немедленно приехали в монастырь и, убедившись, что наместник получил указ, утвержденный его правящим архиереем, предстали с вопросом к отцу Алипию. Архимандрит ответил, что не выполняет указа, потому что он написан под давлением и по слабости духа.

— А я слабых духом не слушаю, — заключил он.— Я слушаю только сильных духом.

Служение панихид в пещерах продолжилось и не прерывалось.

А один раз всерьёз пришли отбирать ключи от монастырских пещер, тогда отец Алипий скомандовал своему келейнику:

— Отец Корнилий, давай сюда топор, головы рубить будем!

Должностные лица обратились в бегство…

Вспомним, как он разговаривал с некоторыми людьми.

Псковскую область посетила влиятельная дама — министр культуры Фурцева со свитой чиновников. Для неё устроили экскурсию в Псково-Печерский монастырь. Отец Алипий, зная ненависть Фурцевой к Церкви, даже не вышел её встречать.

Высокая делегация уже направлялась к выходу, когда Фурцева увидела наместника, который стоял на балконе и общался с собравшимися внизу людьми. Министр решила проучить

монаха и показать наглядно, как нужно бороться с «народным опиумом» Она спросила наместника, обращаясь к нему по имени и отчеству, как он, такой образованный, художник, попал в группу этих мракобесов (так она назвала монахов).

Отец наместник был очень терпеливым человеком, но когда вот так при нём начинали оскорблять монахов, то никогда не молчал. Он спросил гостью, знает ли она, что он дошел до самого Берлина. И получив положительный ответ, отец Алипий со всею прямотой объяснил министру, что ему под Берлином… оторвало… Он выразился очень грубо… Женщина была в шоке. Она бросилась к воротам монастыря, а отца Алипия спустя час уже вызывали в столицу. Казалось, большие проблемы были обеспечены. В Москве наместник спокойно пояснил, что просто ответил этой женщине на её вопрос, чтобы она все поняла. Отец Алипий вернулся в монастырь и продолжил служить. Таким образом закончилась эта история.

Есть большой риск, что эта жесткость в человеке может преобразоваться в жестокость и гнев. Насколько нам известно, у отца Алипия и прочих фронтовиков не было этой жестокости. Но можно сказать, что люди, прошедшие горесть войны, прилагают просто огромные усилия, преодолевая эту злую привычку. В этом их великий подвиг.

5. Блаженный плач. Ощущение падения и собственной нищеты душевной.

В войне человек понимает, что он песчинка в огромном мире и пуля может легко настигнуть его, то есть понимает свою незначительность во многих аспектах жизни. Перенося это на христианский образ, видим, что человек осознаёт не только незначительность в аспектах жизни, но и все свое ничтожество, всю свою греховность пред Господом Богом. Все монахи особенно призваны осознавать свою греховность. Добродетель блаженного плача особенно плотно связана с добродетелью смирения. У монахов фронтовиков не было недостатка в этой добродетели. Это уже рассматривалось выше.

6. Трезвение — усердие ко всякому доброму делу.

Речь уже шла о раскрытии морального потенциала. Стрем-

ление помочь ближнему, особенно когда ближний находится при смерти. На фронте часто возникают такие ситуации. Постоянная бдительность, добросовестность в делах, всё это, несомненно, даёт человеку прочное основание в развитии доброго навыка трезвения. Мы знаем, как монахи были усердны в восстановлении монастыря после войны. Стоит отметить, что чудесным образом во время Великой Отечественной войны при попадании снарядов фашистов на территорию монастыря ни один из храмов серьезно не пострадал.

7. Смирение — изменение взора на ближних, причем они без всякого принуждения кажутся так смирившемуся превосходнее его по всем отношениям, явление простодушия от живой веры, ненависть к похвале человеческой.

Как уже отмечалось, на войне в человеке производится адекватная оценка своих возможностей. В христианской жизни это осознание того, на что способен человек, и это помогает ему легко смиряться с тем, что кто-то лучше его, талантливее, умнее.

Иеромонах Хрисанф рассказывал своим слушателям, что не отметить совершенно глубокое смирение монахов фронтовиков было невозможно. И благодаря этому смирению им и удалось выжить. Митрополит Феофан (Малявко), который был пострижен в 1939 году, на войне имел прозвище «Фома Андреевич». Владыка рассказывал, как он, стоя в карауле на передовой, не переставал молиться: «Господи! Кто придет с их стороны, а я маленький, слабый погибну, и мои погибнут, помоги сохраниться нам, как знаешь». Ходил и каждый окоп крестил. В итоге все живы остались. Те, кто уже имел веру в Бога до войны, во время неё приумножил и веру Самому Богу.

У еще одного насельника монастыря — монаха Анания, было много следов от ранений, причем тяжелых. Он рассказывал, что когда они штурмовали Кенигсберг, несмотря на то, что русские перед наступлением произвели артподготовку, немцы встречали их просто шквалом залпов орудий, что вокруг, куда ни посмотри, был сплошной огонь. Будущий монах был свидетелем того, как по обе его руки падают убитые советские сол-

даты. А когда он обратил взор вниз, то увидел расплющенные пулями пуговицы на своем мундире. И невольно моментально к Анании пришла мысль: «Господи, неужели это Ты?» И сразу, как только появилось сомнение, две пули попали ему в бедро.

А монах Дионисий вообще говорил, что когда он поднимался в атаку, видел все пули летящие, которые как пчёлы на пасеке. В атаке приходилось кричать одни слова, а про себя благоговейно проговаривать другие — слова молитвы. Ни одна пуля, как говорится, не «поймала» Дионисия на войне. Всё благодаря смирению, за которое Господь даёт благодать.

8. Последняя добродетель — это любовь. Её сложно охарактеризовать кратко. Достаточно пространный гимн любви апостола Павла, содержащийся в 13-ой главе 1-ого послания к Коринфянам, доказывает это. По сути, любовь — это высшая добродетель, это жертва. Фронтовик же обретает любовь к родине, зачастую и любовь к людям. А мы знаем, что любящий Бога любит и Его творение. Следовательно, для человека, полюбившего своего брата, будет возможен и обратный порядок: любящий творение любит и Творца.

Можно вспомнить, какую любовь имел отец Алипий к монастырю. Известна история: как-то вечером в кабинет отца Алипия вошли люди в штатском и подали официальное постановление: Псково-Печерский монастырь объявлялся закрытым. Наместнику было положено проинформировать об этом братию монастыря. Отец Алипий специально читал текст постановления по слогам, он ждал, пока разогреется его электрокамин. И в конце концов ознакомившись с документом, отец наместник на глазах у чиновников бросил бумаги в жарко пылающий камин. Посетители были поражены, а наместник спокойно пояснил:

— Лучше я приму мученическую смерть, но монастырь не закрою.

Нельзя не принимать во внимание то, что сожженный документ являлся постановлением Правительства СССР, и под ним стояла подпись Н. С. Хрущева.

Но более чем очевидно для всех то, что в войне человек может

украситься такой добродетелью, которой некогда украсился сам Авраам, — верой. Уже были упомянуты появление военного фатализма, суеверий, когда человек начинает признавать наличие чего-то сверхъестественного. Это сверхъестественное не всегда бывает истинным, а бесы при малейшей возможности спешат внушить человеку мысли о том, что от него самого ничего не зависит, заставляя его становиться фаталистом и/или принимать суеверия. Необходимо понять, что Господь откроется человеку тогда, когда он взыщет правду, когда истина станет для него важнее, чем он сам. А для того, чтобы человек задумался над этой правдой, чтобы задумался, для чего мы живем, вспомнил, что жизнь коротка и счастье явно не в материальном, Господь часто ставит человека в сложные ситуации, дабы привлечь к Себе. Это разные скорби: болезни, голод, смерть близких, войны. Человек на войне начинает думать о вечности, то есть происходит своеобразный поворот, «перемена ума», характерная для такой пограничной ситуации, когда человек находится на грани жизни и смерти. Фатализм вполне может иметь своим результатом равнодушие, безразличие, в то время как религиозная вера, напротив, приводит к деятельному участию в происходящем.

Отец Хрисанф говорил, что все монахи фронтовики обладали особым смирением, которое не было приобретено ими опытом монашества, а которое было по-настоящему ими выстрадано. Это смирение, очевидно, является результатом того, что все эти люди побывали на границе жизни и смерти. И этот великий дар, это самое смирение они принесли с собой в монастырь. Военный опыт этих людей вдохновлял всех остальных монахов, потому что те скорби, которые переносили фронтовики, были великими. Скорби, которые переносили другие монахи в мирное время, даже рядом не могут стоять с теми великими военными скорбями.

По сути, эти слова — это квинтэссенция всей работы. Фронтовики монахи несли ещё один подвиг — они вдохновляли всех вокруг терпеть, не роптать, уповать на Бога, производили духовное руководство.

Цель — раскрыть понятие духовного подвига (исходя из учения о восьми добродетелях) на примере братии Псково-Печерского монастыря в контексте взгляда на мир человека, прошедшего войну, была достигнута через решение задач:

1) В итоге круг источников по выбранной теме был определен: Ильин, И. Основное нравственное противоречие войны / И. Ильин // Вопросы философии и психологии, Бабченко «Маленькая победоносная война», Архимандрит Алипий (Воронов). Жизнеописание. Воспоминания. Проповеди. Поучения. Стихотворения. Псково-Печерский монастырь, Тихон (Шевкунов), митрополит. Великий Наместник (из книги «Несвятые святые», Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богосл. исслед. Сергея Зарина, Игнатий Брянчанинов святитель. Полное собрание творений и писем. В 8 тт.

2) Изменения, происходящие с человеком, прошедшим военные действия, были выявлены: возможны — привычка к насилию, появление фатализма и суеверий, раскрытие морального потенциала, обострение инстинктов, появление выдержки.

3) Понятие христианского подвига было раскрыто: христианский подвиг — это борьба внутри человека, целью которой является очищение души от греха в рамках истинного христианского вероучения.

4) Было рассмотрено влияние послевоенных особенностей на христианский подвиг на примере монахов фронтовиков Псково-Печерского монастыря. А именно: прошедшие войну фронтовики отличались прежде всего беспощадностью к себе, жертвенностью ради других, особым терпением, которое во многом способствовало стяжанию смирения, воздержания и приумножения кротости, и осознание своей ничтожности.

Отец Даниил Сысоев говорил, что мы все призваны стать сверхлюдьми — богами по благодати… Получается, человек после войны тоже как бы уже некий сверхчеловек, имеющий целый спектр особенностей. Остаётся стать истинным сверхчеловеком — богом, соединиться с Богом, используя для взращивания плода войной приготовленную почву, которая не во всех местах идеальна, но это предстоит преодолеть. Мы видим, что

монахи воины (воины в смысле — воюющие с видимым врагом) смогли это сделать, и уже при их жизни их считали святыми. Их потенциал был велик, прочие монахи всегда выделяли фронтовиков из своей среды. Но было бы ошибкой подходить к этому явлению схоластично, считать, что фронтовики имеют некие привилегии в определенных областях духовной жизни. То, что эти люди оказались на войне в определенное время и в определенном месте и то, что они приобрели там качества, которые поспособствовали им в стяжании добродетелей — всё это случилось по непостижимому Промыслу Божию, а не по произволению госпожи удачи. Господь и укрепил их, дал им силы взять эти великие венцы.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богосл. исслед. Сергея Зарина. Т. 1. Санкт-Петербург: типо-лит. С.-Петерб. тюрьмы, 1907. 26. Т. 1, Кн. 2. Опыт систематического раскрытия вопроса. — Санкт-Петербург: тип. В. Ф. Киршбаума, 1907. — XII, XVI, 694 с.

2. *Игнатий Брянчанинов, святитель.* Полное собрание творений и писем. В 8 т. / Общ. ред. О. И. Шафранова. — 2-е изд., испр. и доп.: письма: В 3 т. — М.: Паломник, 2011; Творения: В 5 т. Т. 1. — М.: Паломник, 2014. — 114 с.

3. *Тихон (Шевкунов), архим.* «Несвятые святые» и другие рассказы — М.: Изд-во Сретенского монастыря; «ОЛМА Медиа Групп», 2011. — 640 с.

4. *Бабченко А.* Маленькая победоносная война // [Электронный ресурс]. URL: https://e-libra.ru/read/319289-malen-kaya-pobedonosnaya-voyna.html, свободный. — Загл. с экрана (дата обращения: 15.11.2019).

5. *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица // [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/borba-s-duxom-bluda, свободный. — Загл. с экрана (дата обращения: 18.11.2019).

6. Как меняется человек на войне // [Электронный ресурс] URL: https://www.kakprosto.ru/kak-863825-kak-menyaetsya-chelovek-na-voyne, свободный. — Загл. с экрана (дата обращения — 19.11.2019).

ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 159.99

Миронова М. Н.
кандидат психологических наук,
доцент кафедры исторических
и церковно-практических дисциплин
e-mail: mironov_a_d@mail.ru

Mironova M. N.
associate professor for the Chair
of Church and Historical Studies
e-mail: mironov_a_d@mail.ru

О МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ ПРАКТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

AN APPROACH TO THE WORLDVIEW OF PRACTICAL PSYCHOLOGY

Аннотация. Статья посвящена вопросу несовпадения мировоззренческих оснований практической психологии с православным мировоззрением. Сегодня большинство психологов-практиков даже не смогут ответить на вопрос о том, как воздействуют психотехники того или иного направления на человека, какое мировоззрение они формируют. Зачастую собственно психотерапевтический подход фактически становится мировоззрением, то есть совокупностью взглядов, объясняющих все аспекты личностного бытия, точкой отсчета и критерием моральных ценностей. В этом мировоззрении нет места Богу. Зато там достаточно места для оккультных идей, которые к тому же не всегда декларируются,

бывают скрыты. Поэтому нельзя прямо переносить психологические методы и эксперимент в религиозные сферы.

Abstract. The article tells about the difference between worldview of practical psychology and the Orthodox point of view. Nowadays most of psychologists who have practice can't even answer the question about the influence of psychotechnics of different approaches on a person and what worldview do they form. An approach of psychotherapy often becomes a worldview i.e. the sum of views that can explain all the aspects of human being and becomes the standard of moral values. In this worldview there is no place for God but there is a lot of space for occult ideas that are not always declared but are hidden. That's why it's not possible to take the psychological methods and experiment into religious spheres.

Ключевые слова: мировоззрение, неотрефлексированность, психотехники, формирование.

Key words: worldview, not-reflexing, psychotechnics, forming.

В развернувшейся летом 2020 г. на страницах интернет-издания «Православие.ru» дискуссии о преподавании психологии в Сретенской семинарии речь шла о качественном изменении процесса обучения семинаристов. В результате инновации предполагалось, что будущий пастырь должен будет овладеть навыками практической психологии (в том числе психотерапии), т. е. будет готов выполнять его функции. Такая постановка вопроса вызвала критику со стороны многих авторов.

Преподавание психологии в любой духовной семинарии необходимо, никакой дискуссии по этому поводу быть не может. Потому что в результате обучения священник в будущем сможет конструктивно общаться с прихожанами. Не станет, к примеру, нечаянно ущемлять «слабое место», обусловленное акцентуацией характера подростка, пришедшего на исповедь. Сможет правильно учитывать возрастные особенности пасо-

мых. Аргументированно ответить на вопросы о психотехниках: рекомендовать наиболее приемлемые из них, и напротив — предупредить об опасности некоторых деструктивных. Или ориентироваться в том, какую психологическую помощь смогут оказать ему христианские психологи — и так далее, и так далее. Этот перечень может быть очень длинным. Как преподаватель психологии я всегда ратовала за наиболее объёмное (в часах) и интенсивное привлечение психологии к образованию священников и сетовала на то, что в программе нашей семинарии в последние годы их осталось слишком мало.

Но в упомянутой дискуссии фактически речь скорее идёт не о том, нужна или нет психология, а о качественном изменении процесса обучения психологии. Так, один из критиков предлагаемой инновации, о. Вадим Леонов, ставит вопрос о том, есть ли некие границы, мера «оснащения» психологией будущего священника, способна ли она «эффективно разрешить духовные пастырские проблемы <…> думать, что недостаток благодати можно компенсировать какой-то психотерапевтической методикой» [3]? Вопрос более чем правомерен.

Действительно, современная психология является мощной социокультурной силой, которая эффективно формирует личность клиентов, учащихся, студентов, профессионалов; это не миф, не зря XXI в. назвали психозойской эрой. Много раз приходилось наблюдать, как после прохождения того или иного тренинга человек кардинально меняется, и эти изменения затрагивают не только сферу поведения, привычек, состояния психосоматики; но и изменение ценностей, мировоззрения.

Одно из определений психологической практики раскрывает ее как психологическую помощь в высвобождении «специфически человеческих возможностей». Решая задачи развития или психокоррекции, психолог пользуется особыми средствами; их общее название — «психотехнические»; в настоящее время их существует огромное количество. Однако обращение к подобным практикам может иметь и отрицательный результат, который отнюдь не способствует росту «человеческого в человеке», скорее действуя в противоположном направлении.

Поэтому в настоящее время все чаще поднимается проблема влияния различных психотехник на человека и культуру.

Так, методолог И. Н. Карицкий составил систематизацию современных известных психотехнических практик и провел их теоретико-методологический анализ. По мнению этого автора — лишь очень незначительная часть психотехник имеет гуманитарную направленность!

Оценивая некоторые технологии, используемые психологами-практиками, известный автор М. Р. Битянова характеризует их как «чудовищный и совершенно неотрефлексированный эклектизм», приводящий к несомненно разрушительным последствиям. С сожалением можно заметить, что многие психологи-практики используют в своей работе эзотерические и мистические подходы, оккультные духовные практики. По поводу приобретения необычных способностей в результате использования подобных техник проф. МГУ Т. А. Флоренская писала: «Распространённым недоразумением является в наше время стремление к искусственному раскрытию в себе разного рода „экстраординарных способностей“ псевдодуховного характера, что может привести к расстройствам психики. Подлинно духовное раскрытие личности совершается естественным путём, по мере её совершенствования и преодоления ею именно тех честолюбивых стремлений, которые реализуются в овладении „экстраординарными способностями“» [10, с. 197].

Более того, сегодня большинство психологов-практиков даже не смогут ответить на вопрос о том, как воздействуют психотехники того или иного направления на человека, какое мировоззрение формируют!

Чтобы не создалось впечатление, что это только частное мнение автора, обратимся к материалам весьма авторитетного мероприятия, на котором были представлены достижения отечественной психологии — Санкт-Петербургского саммита психологов 2020 года. Среди обсуждаемых там проблем необходимо выделить одну.

Это проблема неотрефлексированности[1] мировоззренческих

[1] От «рефлексия» — форма теоретической деятельности человека, направленная на осмысление своих собственных действий и их законов.

оснований психологии в ходе панельной дискуссии «Страхи и Надежды Человечества. Психология спасет мир?» Её поднял М. М. Решетников, ректор Восточно-Европейского института психоанализа. В своём выступлении он как раз и говорил о том, что сегодня сами психологи далеко не всегда отдают себе отчёт в том, какая идеология лежит в основе того или иного направления психологии. И что назрела необходимость осознания того, каким идеалам психолог-профессионал служит на самом деле.

Обратимся к методологии психологии, где известен статический аспект, который направлен на анализ структуры знания. Он выделяет четыре вертикальных уровня — философской методологии, общенаучных принципов и форм исследования, конкретно-научной методологии, методики и техники исследования. Уровень философской методологии включает в себя философские теории и дает мировоззренческую интерпретацию различных направлений психологии с точки зрения той или иной картины мира, поэтому далее из всех перечисленных рассмотрим именно этот уровень. Он сегодня представлен самыми разными, подчас противоречивыми мировоззрениями, что способствует всеядности в сфере ценностей и смыслов, вносит негативный вклад в легализацию различных заимствований из эзотерических практик, языческих культов, восточных религий.

В психологии философский уровень обычно спрятан. Но именно он играет главную роль с точки зрения применения психологического знания в различных психотехниках и практических направлениях психологии: он отвечает на вопрос — «ради чего?» будет оказываться психологическая помощь. Лишь потом должен выстраиваться пласт конкретно-научной методологии, т. е. «что именно?» должно быть её предметом; затем и методический пласт — совокупность конкретных приемов и процедур, отвечающих на вопрос «как?» эту помощь оказывать. Но обычно психолог, особенно практик, умеет отвечать на вопросы «что именно?» и «как?». Вопрос «ради чего?» или не задаётся вовсе, а если и задаётся, то правильный ответ

приходит в результате долгих и мучительных самостоятельных поисков. Практических психологов этот вопрос зачастую мало интересует даже в тех случаях, когда они по личным убеждениям являются православными людьми. А зря!

Дело в том, что сегодня собственно психотерапевтический подход фактически становится мировоззрением, то есть совокупностью взглядов, объясняющих все аспекты личностного бытия, точкой отсчета и критерием моральных ценностей. В этом мировоззрении нет места Богу. Зато там достаточно места для оккультных идей, которые к тому же не всегда декларируются, бывают скрыты. Поэтому и разобраться с тем, какие из направлений психологии, особенно практической, являются доброкачественными с мировоззренческой точки зрения, сегодня очень сложно.

Имеется и субъективный аспект проблемы. Известно, что в таких профессиях, как учитель или психолог, хорошие знания, владение методиками, технологиями — только половина дела. Вторая половина — это личность профессионала, его ценности, его идеалы, потому что смыслы и ценности транслируются: «…мы транслируем смыслы ежедневно и без этой трансляции просто не можем существовать...» [1, с. 105]. И особенно это важно, когда речь идёт о психотерапевте.

Можно смело утверждать, что ныне добрая часть психологов являются проводниками гуманистического мировоззрения. Это относится даже ко многим из тех, кто являются верующими христианами, посещают церковные богослужения. Но и они гораздо более привержены гуманистическому мировоззрению, чем христиански-православному. Этому есть несколько объяснений.

Главная из причин связана с профессиональной подготовкой. Гуманистические положения были закреплены официально в образовании с начала 90-х годов, и любая вузовская программа обязывала формировать у студентов гуманистические идеалы. Для психологических специальностей это положение до сих пор является базовым и неукоснительно выполняется. Оно усугубляется ещё и установкой на воспитание конкурентоспособных, успешных и эффективных лидеров.

Преобладанию гуманистического мировоззрения способствует и профессиональная установка на необходимость разведения профессиональной и личностной позиции. Поэтому бывает так, что даже психолог, который считает себя православным, работая в профессиональном поле, использует не только гуманистические техники, но толерантен и к практикам, заимствованным из оккультизма, магии, языческих культов или восточных религий (если этого требует профессиональная позиция), а по воскресеньям посещает храм, живёт религиозной жизнью. Это признаётся в профессиональной среде нормой, а противоположное якобы удел маргиналов. Тогда как истинной нормой должно быть снятие обусловленного профессией гуманистического мировоззрения православным (напомним, что снятие — это не уничтожение, а иерархическое подчинение более низкого более высокому).

Гуманистический подход привнёс в психологию много важного и полезного: целостное принятие человека, стремление к развитию и независимости. Но вместе с тем и много того, что явно противоречит православному мировоззрению, о чём уже шла речь выше.

Кто-то может возразить, — а что же плохого в гуманистических идеалах?

Это совокупность идей, взглядов, выдвигающих на передний план человека, его права и интересы; он ставит своей целью создание условий для всестороннего развития человека. Но он провозглашает высочайшей ценностью земную жизнь человека и отнюдь не подразумевает ориентацию на Божественные заповеди. Гуманистические и православные идеалы не просто не совпадают, но в самом главном они противоречивы. Например, гуманист, прежде всего, любит себя, а христианин должен любить ближнего, как самого себя. Кстати, и такого понятия, как «должен» для гуманиста не существует. Для гуманиста важно ориентироваться на свои собственные убеждения. Христианин же живет, имея Божественные установления (заповеди Ветхозаветные и Новозаветные) и чувство Божественного благоволения. У христианина есть такое понятие, как совесть,

обличающая всякую неправду внутри человека; она возможна, (если это чувство воспитано и ему представлен определенный «закон» — что «плохо» и что «хорошо»). А у человека неверующего эти понятия с легкостью подвергаются коррекции (отсюда — у христиан есть понятие «сожжённая совесть»). И такой преграды, как Высший Суд за гробом, и постоянное Божественное всеприсутствие для него не существует. Гуманист горд собой и имеет высокое самомнение, а христианин смиряется. Гуманист устремлён к осуществлению чисто земных целей — успеху, прибыли, победе в конкурентной борьбе, наслаждению, а христианин — ко спасению. Гуманист толерантно относится ко греху как таковому, а христианин старается их искоренить. Кроме того, у гуманиста нет потребности обращать внимание на различие христианских конфессий (его глубинное равнодушие к вере проявляется в утверждении: «главное — верить»).

В таком международном документе, как «Второй гуманистический манифест» [1973] отстаиваются права человека на самоубийство, аборты, эвтаназию и сексуальную распущенность. Уместно вспомнить и совершенно антихристианское положение этого манифеста: «Никакое Божество не спасёт нас, мы должны спасти себя сами».

Ещё важно сказать о том, что в наше время гуманизм деформировался и превратился в искаженный либерализм. А это в контексте нашей модели означает, что вместо декларируемого гуманизма в сознании доминирует эгоцентризм. И гуманистические высокие идеалы: счастье всех людей и тому подобные легко трансформируются, поскольку выбор между пользой абстрактного человечества и удовлетворением своих желаний чаще всего склоняется к собственной выгоде. В гуманизме декларируется, что главной ценностью является жизнь человека, но в результате деформации оказывается, что ради утверждения и требований своего «эго» тот, кто декларирует себя как гуманист, охотно решается принести в жертву жизни других людей. В искажённом либерализме нормы морали и поведения, сложившиеся за многие века господства евангельской истины

в обществе, зачастую опрокидываются полностью, становятся своими антиподами. То, что является грехом с христианской точки зрения, становится нормой, охраняемой законами. В «общечеловеческие ценности» теперь входят однополые браки, изменение своего пола, доносы на родителей, сокращение населения ради спокойной жизни оставшихся, «всеядность» культуры, культ насилия и прочие мерзости.

И вот наш гуманист становится защитником прав и свобод человека ради собственно прав и свобод, а не ради человека, таковы сегодня многие либералы; оригинальничает ради того, чтобы выделиться (слово «выделывается» гораздо точнее передает смысл подобной оригинальности), а не ради того, чтобы быть неповторимым и уникальным пред очами Господа; творит без оглядки на то, будет ли он своим творчеством сорабо-тать Богу или противостоять Ему. Тогда самобытность вырождается в самодостаточность или самодурство, «детскость» — в старческий маразм, самостояние — в отречение от Отца Небесного. Культура деградирует в контркультуру, стремление к познанию — в пустое философствование. Стремление к безграничности жизни, но без Бога — в трансгуманизм. А антиномия — в «бракованную» бисоциацию, сшибку, абсурд, эклектику постмодерна. Поэтому в «общечеловеческие ценности» теперь входят однополые браки, изменение своего пола, доносы на родителей, сокращение населения ради спокойной жизни оставшихся, «всеядность» культуры, культ насилия и прочие мерзости.

Особенно интересно рассмотреть, как проявляет себя доминирующий гуманизм в сознании у церковных людей, когда речь идёт о том случае, когда гуманистические идеалы внутренне являются более важными, чем идеалы христианства. Такие люди понимают свободу исключительно с её социальной стороны. Такому человеку тесно в любых рамках, в том числе и в «церковной ограде». Их отличает стремление ко всему новому, к прогрессивным изменениям, они стремятся не отставать от современности, вносить инновации, характерные для «внешних», в религиозную жизнь.

Как будто для таких христиан ещё в XIX в. свт. Феофан За-

творник написал: «В христианстве ничего не следует изменять, подчинять духу времени… Христианство должно пребыть вечно неизменно, нисколько не состоя под зависимостью и управлением духа века… Есть люди, которые, не умея согласить неподвижность в христианстве с обязательным для христиан стремлением вперед, впадают в ошибку, пагубную для них, опасную для других. Вместо того чтобы в стремлении вперёд обновлять себя по образцу христианства, они хотят поновлять христианство по своим прихотям, не себя ему подчиняя, а его к себе приноравливая» [9]. Эти слова не только по-прежнему актуальны сегодня, но их актуальность возросла во сто крат.

Итак, гуманистические и православные идеалы не просто не совпадают, но в самом главном они противоречивы. А когда речь идёт о практических методах (психотерапии), то именно те смыслы и ценности, которые у психолога на самом деле в сознании, «на душе», а не те, что он декларирует, интенсивно передаются, транслируются тем, с кем он работает практически.

Учитывая вышесказанное, становится очевидно, что психологическая помощь должна быть оказываема с учетом христианского мировоззрения. Особенно актуальна эта проблема для практических психологов. Теоретическую попытку теологического анализа различных направлений психологии уже проделал доктор психологических наук Н. В. Лагутов [2], который сделал неутешительный вывод: «…радоваться о введенном в научный оборот гуманистической психологией термине «духовность» православным ученым преждевременно, поскольку, как ни парадоксально, «психология без души» бихевиоризма и психоанализа оказывается даже ближе к христианству, нежели упомянутая «духовность».

О необходимости отрефлексированности с мировоззренческих позиций различных направлений психологии и психотехник автором этих строк также был опубликован ряд работ, предназначенных прежде всего для практических психологов [4; 5; 6; 7; с. 260–285].

Характерно, что указанная выше инновация была предложе-

на несмотря на то, что на эту тему ранее Святейший Патриарх уже чётко выразил свою позицию по поводу невозможности совмещения психотерапии и пастырского служения. В частности потому, что «существуют принципиальные отличия в методологии между психотерапией и духовничеством: психотерапия — это терапевтическое воздействие на сознание человека, а духовничество — это воздействие на душу с мировоззренческой позиции» [8]. Несомненно, Святейший, когда говорил о воздействии священника на душу, имел в виду не любое мировоззрение, а православное.

Необходимо также заметить, что и у христианской психологии есть свой, чётко сформулированный ответ по существу дискуссии: «серьёзный христианский психолог <…> не может и не должен прямо переносить методы богословия в научную психологию, равно как и кощунственно (скажем прямо — неправомерно) прямо переносить психологические методы и эксперимент в религиозные сферы» [11].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Братусь Б. С.* Аномалии личности. Психологический подход. М.: Никея. С. 172–292.

2. *Лагутов Н. В.* Теологический анализ стратегий и техник психотерапии. — Сергиев Посад, 2012.

3. *Леонов Вадим., протоиерей.* Православное пастырство и попытка его обновления. URL: https://pravoslavie.ru/131595.html

4. *Миронова М. Н.* О клиент-центрированной терапии Карла Роджерса и о любви к себе // Богословско-исторический сборник — 14-й выпуск. 2019. С. 122–129. URL: http://eparhia-kaluga.ru/images/pdf/BIS/periodBIS_0014.pdf.

5. *Миронова М. Н.* «Подражай пчеле»: к постановке проблемы мировоззренческого скрининга психотехник // Богословско-исторический сборник — 11-й выпуск. 2018. С. 135–147. URL: http://eparhia-kaluga.ru/images/pdf/BIS/periodBIS_0011.pdf.

6. *Миронова М. Н.* О психотехнических средствах и необходимости ответа на вопрос: «ради чего?» // Богословско-

исторический сборник — 12-й выпуск. 2017. С. 167–175. URL: http://eparhia-kaluga.ru/images/pdf/BIS/periodBIS_0009.pdf.

7. *Миронова М. Н.* «Искушение новой культурой». Взгляд православного психолога. Деструктивные психотехники: ещё раз о трансовой культуре. М.: Православное братство святого Иоанна Богослова. 2018. С. 260–285.

8. *Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.* Психотерапевт должен идти своим путём. URL: https://pravoslavie.ru/132289.html

9. *Святитель Феофан Затворник.* Православие и наука. Составитель игумен Феофан (Крюков). Данилов мужской монастырь. Даниловский благовестник. М. 2009.

10. *Флоренская Т. И.* Диалог в работе христианского психолога // Начала христианской психологии / Под редакцией Б. С. Братуся, В. Л. Воейкова, С. Л. Воробьёва и др. М., 1995. С. 197.

11. Христианская психология в контексте научного знания. М. Никея. 2017, 2020. С. 205–206.

УДК 159.9

Шувалов А. В.
кандидат психологических наук,
психолог ГБУ «Кризисный центр помощи женщинам и детям»,
доцент факультета психологии Православного института св. Иоанна Богослова
Российского православного университета,
главный редактор научного альманаха «Живая вода»
e-mail: virtus@front.ru

Shuvalov A. V.
candidate of psychological Sciences,
psychologist of GBU «Crisis center for women and children»,
associate Professor of the faculty of psychology of the Orthodox Institute of
St. Petersburg. St. John The Theologian
Russian Orthodox University,
editor-in-chief of the scientific almanac «Living water»
e-mail: virtus@front.ru

ДУХОВНЫЕ ОСНОВАНИЯ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ БЕЗОПАСНОСТИ ЛИЧНОСТИ

SPIRITUAL FOUNDATIONS OF PSYCHOLOGICAL SECURITY OF THE INDIVIDUAL

Аннотация. Актуальность темы приведенного в статье исследования обусловлена нарастанием давления факторов, нарушающих психологическую защищенность личности, и необходимостью поиска источников и средств амортизации данной неблагоприятной тенденции. В частности, речь идет об инцидентах с проявлениями девиантного, аддиктивного, деструктивного и аутодеструктивного поведения.

Цель работы в анализе значения традиционных норм и ценностей для обеспечения психологической безопасности в условиях трансформирующегося гуманитарного пространства.

В статье поднят вопрос о соотнесении проблем психологической безопасности личности и духовной безопасности человека. Представлен комментарий к проблеме психологической безопасности. Отмечено, что психологическая безопасность личности проявляется в самостоятельном, уверенном и конструктивном (ассертивном) поведении человека, в том числе в ситуациях преодоления трудностей и разрешения противоречий. Обосновывается представление о том, что психологическая безопасность является частным и частичным проявлением более общего феномена — духовной безопасности. Приводятся сведения об источнике и содержании духовного знания. Рассматривается значение Закона Божия в качестве первоосновы духовно-нравственной безопасности и благочестия человека. Раскрывается содержательно-смысловое наполнение «золотого правила этики». Предлагается описание фрагмента психологической практики, на примере которого анализируется взаимосвязь проблем психологической безопасности и духовной безопасности. Утверждается, что стимулирование нравственного пробуждения и расширение горизонта индивидуальных представлений являются важными условиями профилактики и коррекции девиантного поведения. Вводятся и обосновываются понятия «антропологическая проблема» и «антропологическая норма» как зоны сопряжения гуманитарного знания и духовного знания. Духовное знание является важным источником в структуре осмысления, определения и культивирования антропологических норм. Поддерживается идея антропологического единства и преемственности гуманитарного знания и духовного знания. Методологический принцип антропологического единства рассматривается в качестве основы синергийного подхода к изучению и поиску решений проблем человека в психологии.

Проведенный анализ показал, что факторы соблюдения духовной безопасности в частной жизни и в общественных отношениях имеют фундаментальное значение для обеспечения психологиче-

ской безопасности личности. Сопряжение гуманитарного знания и духовного знания обогащает ресурсную базу психологической науки и практики. Синергийный подход в профессиональной психологии позволяет учитывать духовные и нравственные аспекты в решении проблем человеческой жизни и деятельности.

Abstract. The relevance of the topic of the study is due to the increase in pressure of factors that violate the psychological security of the individual, and the need to search for sources and means of amortization of this unfavorable trend. In particular, we are talking about incidents with manifestations of deviant, addictive, destructive and self-destructive behavior.

The purpose of the work is to analyze the significance of traditional norms and values to ensure psychological safety in the conditions of a transforming humanitarian space.

The article raises the issue of correlation of the problems of psychological security of an individual and spiritual security of a person. A commentary is presented on the problem of psychological safety. It is noted that the psychological safety of a person is manifested in confident, independent and constructive (assertive) human behavior, including in situations of overcoming difficulties and resolving contradictions. Substantiates the idea that psychological security is a private and partial manifestation of a more general phenomenon — spiritual security. Information is given on the source and content of spiritual knowledge. The significance of the Law of God as the fundamental principle of spiritual and moral security and piety of a person is considered. The content-semantic content of the «golden rule of ethics» is revealed. A description of a fragment of psychological practice is offered, on the example of which the relationship of psychological security and spiritual security problems is analyzed. It is argued that the stimulation of moral awakening and the expansion of the horizon of individual ideas are important conditions for the prevention and correction of deviant behavior. The concepts of «anthropological problem» and «anthropological norm» are introduced and substantiated as a zone of conjugation of humanitarian knowledge and spiritual knowledge. Spiritual knowledge is an important source in the structure of understanding, definition and

cultivation of anthropological norms. The idea of anthropological unity and continuity of humanitarian knowledge and spiritual knowledge is supported. The methodological principle of anthropological unity is considered as the basis of a synergistic approach to the study and search for solutions to human problems in psychology.

The analysis showed that the factors of maintaining spiritual security in private life and in public relations are fundamental to ensure the psychological security of the individual. The combination of humanitarian knowledge and spiritual knowledge enriches the resource base of psychological science and practice. The synergistic approach in professional psychology allows you to take into account the spiritual and moral aspects in solving the problems of human life and activity.

Ключевые слова: естественный нравственный закон, золотое правило этики, антропология, духовность, личность, совесть, норма, насилие, психологическая безопасность, духовная безопасность.

Key words: natural moral law, the golden rule of ethics, anthropology, spirituality, personality, conscience, norm, violence, psychological security, spiritual security.

Развитие системы психологического знания и естественное расширение круга рассматриваемых в психологии проблем предполагает и обогащение ее категориально-понятийного аппарата. В последние десятилетия в числе прочих тем для научных дискуссий и профессионального общения была выделена проблема психологической безопасности: проводятся исследования, публикуются статьи и учебные пособия, на профильных конференциях собираются секции и созываются «круглые столы», составляются рекомендации для разных категорий граждан.

Термин «психологическая безопасность» появляется в профессиональном лексиконе наряду с другими созвучными

понятиями, такими как «психологическое здоровье», «психологическая культура», «психологическая зрелость» или «психологическая готовность» (отнюдь не только к школе, но и к продолжению образования по окончании школы, к началу трудовой деятельности, к прохождению воинской службы, к созданию семьи и вступлению в брак).

По мнению экспертов, пространство жизни и деятельности людей неуклонно усложняется. Возрастает интенсивность воздействий на природную, культурную, социальную среды и на психосферу (сознание и бессознательное) самого человека. В процессе трансформации гуманитарного пространства появляются новые виды угроз, в том числе связанные с источниками деструктивного психологического влияния. Повышается рискогенность повседневной жизни, а уровень психологических знаний у обычных людей недостаточен для того, чтобы осознавать опасность, исходящую от различных источников психологического влияния, и выявлять негативные психологические последствия.

Большинством авторов психологическая безопасность рассматривается как защищенность человека от угроз его жизни и здоровью, достоинству и душевному благополучию; как комплекс мер, направленных на защиту человека, поддержание его психологического здоровья и положительного мировосприятия. Различают внешний (средовый) и внутренний (личностный) аспекты психологической безопасности. Полагается, что психологическая безопасность обеспечивает сохранность психики человека, является фактором его личной успешности и удовлетворенности жизнью. Признается, что психологическая безопасность связана с мировоззрением и образом жизни людей; что основанием психологической безопасности является возможность духовного и нравственного развития личности.

Специалисты выделяют такие сферы психологической безопасности, как информационно-психологическая безопасность, безопасность образовательной среды и личности, безопасность труда, социальная и социально-психологическая безопасность. Называют объективные и субъективные параметры состояния

психологической безопасности личности, например, такие, как переживание защищенности, уверенности в себе, удовлетворенности собой и качеством социальных отношений. Психологическая безопасность проявляется в самостоятельном, уверенном и конструктивном (ассертивном) поведении человека, в том числе в ситуациях преодоления трудностей и разрешения противоречий.

Рассмотренные нами источники научной и профессиональной информации, описывающие специфику психологической безопасности, в подавляющем большинстве фокусируются на психофункциональных аспектах проблемы и ее решения [2], [16], [18], [20], [22], [23], [24], [30], [33], [39], [40], [41], [56]. Но обходят вниманием весьма существенные замечания, которые и будут обозначены в качестве рабочих гипотез исследования:

1. *психологическая безопасность, по сути, является производной более общего феномена — духовной безопасности;*
2. *именно стремление к обеспечению духовной безопасности является фундаментальной основой и условием соблюдения психологической безопасности личности.*

Духовная безопасность человека

Для традиционного мировоззрения понятие «духовная безопасность» в содержательно-смысловом отношении представляется более конкретным и историчным. Духовность является основой всего, что имеет отношение к человеческой личности. Духовный настрой и связанные с ним нравственные установки явно или скрыто направляют деятельность и поступки человека, определяют образ жизни и поведение в обществе, на работе, в быту. Безусловно, важнейшим и ценнейшим источником духовного знания является Священная Библейская история — неисчерпаемый источник нравственного и исторического воспитания для каждого более или менее способного к серьезной интеллектуальной жизни человека. Она явно показывает, что в истории народов нет ничего случайного и произвольного, а земная жизнь людей небессмысленна. Из библейского повествования мы знаем, как Господь научает людей Своим словом:

Отец Небесный сообщил людям через пророка Моисея, что (выражаясь утилитарным психологическим языком) *если они хотят быть сохранны*, то им надлежит исполнять десять заповедей закона Божия; Спаситель рассказал людям, что *если они хотят быть счастливы*, то им следует воспринять Заповеди Блаженства и на этой еще более совершенной основе строить свою жизнь.

Десять заповедей Ветхого Завета (Десятисловие, Декалог Моисея) как раз и составляют суть и основу духовно-нравственной безопасности, позволяющей людям и народам поддерживать свою жизнеспособность в условиях мирного и достойного существования. Важно, чтобы личность человека была послушна требованиям закона Божия, подчиняясь сознательно и добровольно. Благодаря этому становятся возможны взаимоприемлемые, деликатные и конструктивные формы общения и социального поведения, устанавливаются нормы общежития. Отступление от норм морали и нарушение Закона (по сути, преступление) провоцирует насилие, делает жизнь опасной и отнюдь не только психологически.

В нравственном богословии различают внутренний и внешний законы. Внутренний закон (естественный нравственный закон) запечатлен в сердце при сотворении первых людей и действует в человеке вне зависимости от его возраста, пола, расы, уровня развития и воспитания. Апостол Павел так говорит о внутреннем законе: люди «показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2:15). Совесть является носительницей и выразительницей закона Божия в человеке. «Совесть — это своего рода духовный инстинкт, который быстрее и яснее отличает добро от зла, нежели ум» [17]. В совести заключена сила, стоящая выше человека. Призывы совести и нравственные переживания помогают личности связывать воедино разум, чувства и волю и согласовывать свои действия и поступки с волей Творца.

Естественный нравственный закон лег в основу «золотого правила этики», выработанного в древнем мире разными

культурами независимо друг от друга: «не поступай с другими так, как не хочешь, чтобы поступали с тобой». Это правило оберегает и ограждает целостность структуры человеческого бытия от нравственного растления и распада. Его исповедовали в Китае и Японии, в Индии и Греции, в Риме и Иудее. Реальность естественного нравственного закона убеждает нас в том, что личная нравственность представляет собой фундаментальную, глубокую и таинственную основу мирового строя человеческой жизни [1]. Способность внимать голосу совести и личная нравственность являются условием добросердечного отношения и мирного сосуществования людей. Отступление от нравственного закона пагубно для человека и разрушительно для отношений, в нем угрозы и риски для социального самосохранения и жизнеобеспечения.

Внешний закон был дан «по причине преступлений» (Гал. 3:19). Люди не слушались внутреннего закона и, ведя плотскую и греховную жизнь, заглушили в себе голос духовного закона [35]. Поэтому им было дано внешнее напоминание о нем в виде заповедей.

Таким образом, мы наделены средствами для распознавания добрых и злых дел: закон Божий внутренний, нравственный — свидетельство совести, и закон Божий внешний — заповеди Божии.

Используя аллегорический образ реки, можно вообразить, что закон Божий является тем заветным ориентиром нравственного благочестия и рубежом духовной безопасности, который всегда выше по течению и ближе к истоку, куда и нужно стремиться всеми силами на пути к искомым берегам осмысленной и достойной человеческой жизни. Стремиться вопреки падшести и обыденности, которые отягощают и сносят вниз. Как тут не вспомнить, что живые рыбы — древний символический образ христианства — плывут против течения. Так и люди призваны одолевать свою немощь и нестроения в жизни, поступать по совести и по любви, дабы жить в мире и взаимном согласии.

С пришествием в мир Иисуса Христа и обретением Нового

Завета происходит трансформация «золотого правила этики» с его изначально негативной формулировки на позитивную. В Нагорной проповеди Иисус Христос говорит: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф. 7:12). Христианин призван противиться умножению и распространению зла и останавливать его на себе.

Речь идет о живом знании, чрезвычайно важном и актуальном в контексте практического решения проблемы психологической безопасности. Оно не просто переплетается с реалиями психологической практики, а имеет непреходящее значение, учитывая, какую нравственно-этическую нагрузку дают конкретные проблемные и кризисные ситуации, с которыми ежедневно сталкиваются профессиональные психологи. Приведу в этой связи эскизное описание эпизода практической работы, на примере которого можно проследить связь проблем психологической безопасности и духовной безопасности.

Фрагмент опыта психологической практики

Четыре года назад на консультацию в ГБУ «Кризисный центр помощи женщинам и детям» (Москва) обратилась мать ученика выпускного класса московской школы. Поводом для обращения стали огорчительные инциденты: юноша периодически без спроса заимствовал у родителей деньги. Родители сдержанно и деликатно реагировали на проступки сына в надежде, что он перерастет этот порок и наконец сдержит свое дежурное обещание «больше так не делать». Но в очередной раз недосчитавшись уже весьма приличной суммы, они приняли решение обратиться к специалисту.

Семья полная, дружная, среднего достатка, невоцерковленная. В семье растут два сына семнадцати и четырнадцати лет (обратились по поводу старшего). Мировоззрение и воспитательные подходы родителей можно назвать либеральными. Они заботятся о мальчиках, интересуются их делами, предоставляют им много свободы. По мнению матери, отец в воспитании сыновей пассивен, но он уделяет им время, например,

берет их с собой на рыбалку. Теперь родители удручены и искренне озабочены происходящим.

Есть основания полагать в анамнезе у мальчика синдром невропатии. Длительный период страдал энурезом. В начальной и средней школе злоупотреблял компьютерными играми.

Мать характеризует сына как весьма способного, но сетует на его слабохарактерность, леность, непостоянство интересов: уклоняется от труда, учится нехотя, иногда прогуливает занятия. Правда, по окончании школы планирует поступать в один из престижных московских ВУЗов.

В ходе беседы выясняю, что деньги дома всегда хранятся в доступном месте, а у сына появилось пристрастие к игре на тотализаторе — он делает ставки на спортивные результаты в букмекерской конторе.

Провожу консультативно-диагностическую сессию с самим юношей. Беседуем, по ходу разговора предлагаю пройти психологическое тестирование, он не возражает. Признается, что впервые умыкнул родительские деньги лет в семь; с началом игры на тотализаторе стал это делать систематически — берет деньги гораздо чаще, чем родители думают; если выигрывает, то возвращает заимствованное, но чаще проигрывает. Обнаруживаю, что собеседник интеллектуально развит, но сфера интересов бедненькая; социально адаптирован, но круг приятелей небольшой, а друзей, похоже, вообще нет; эмоционально огорчен по поводу проблемной ситуации, но по большей части тем, что приходится обсуждать свое поведение с посторонним человеком, истинной глубины переживания не наблюдается. Конфликтность с естественным человеческим окружением не обнаружена. Есть основания говорить о мотивационно-волевой дефицитарности и моральной незрелости на почве психоакцентуации по неустойчивому типу, но не более того. Признаки патогенеза (включая лудоманию) и поводы для обращения к психиатру или неврологу не выявлены.

На повторную встречу с психологом родители пришли уже вдвоем. Делюсь с ними впечатлениями по поводу их сына. Замечаю, что подобные проступки в его возрасте чаще всего

происходят либо по причине болезни, либо по причине распущенности; что не выявил у него признаков заболевания и проблема носит скорее психолого-педагогический характер. Обращаю внимание родителей на важные аспекты воспитания: по мере развития и взросления детей наступает время, когда им самим следует воспринять и осмыслить основания для различения хорошего и плохого, доброго и худого, допустимого и недопустимого, чтобы начинать самостоятельно определяться в этих сложных вопросах. Интересуюсь, случалось ли им беседовать об этом с детьми? Делились ли они с сыновьями своими взглядами и убеждениями на этот счет?.. Понимаю, что эти важные для жизни вопросы в семейном воспитании не были основательно проработаны. Ссылаюсь на первооснову — реальность естественного нравственного закона и Декалог, который имеет безусловный и всеобщий характер, является общим достоянием всех людей и лежит в основе всех этических и правовых норм. Не наблюдаю в ответ негативной или скептической реакции. Подсказываю, что может быть их семейная проблема — это достаточный повод для того, чтобы предметно и обстоятельно поговорить с сыном на эту тему? А если родители чувствуют, что сами не вполне готовы к такой беседе, то они могут намеренно подготовиться, обратиться к первоисточникам и комментариям, обсудить между собой нюансы воспитания нравственного сознания и пробуждения нравственных чувств. И в ответ читаю в их глазах то, что они следом и озвучивают — просьбу ко мне начать такой разговор с их сыном. Отвечаю, что это, увы, выходит за рамки моей профессиональной компетенции: я же не родитель для их отпрыска и не духовное лицо. Но в глубине души чувствую и понимаю, что мог бы проявить последовательность и помочь расширить духовно-нравственный кругозор юноши. Поэтому воздерживаюсь от категорического «нет» и обещаю им посоветоваться с православным священником, который окормляет специалистов и сотрудников Кризисного центра.

Священник, вникнув в ситуацию и выслушав мои сомнения, благословил на коррекционно-воспитательную беседу с юношей и дал важные советы.

На повторной встрече с «игроком» я повторил ему то же, что сказал его родителям: люди поступают так, как поступил он, либо по причине болезни, либо по причине аморальности и распущенности. И спросил, что он думает по поводу себя? Он без тени сомнения ответил, что это очевидно болезнь, и он сам с собой ничего поделать не может. Я же возразил, что признаков недуга у него не нашел и, с моей точки зрения, это вопиющая распущенность. Пересказал ему в общих чертах наш разговор с родителями и их просьбу поговорить с ним об основах распознавания добрых и злых дел. Спросил, не возражает ли он поучаствовать в таком разговоре? Юноша не возражал. И далее не спеша, по возможности лаконично и доступно рассказал ему о Десятисловии, дав в руки листок с выдержкой из Библии — Книга «Исход», глава 20, стихи 2–17. Обратил его внимание на то, что заповеди Ветхого Завета лежат в основе всех законодательных систем, как древних, так и современных; что они предостерегают человека от нарушения духовного закона и нравственных норм и как следствие — от причинения вреда себе и окружающим; что о них необходимо знать и помнить, а вот отношение к ним — это вопрос личного самоопределения каждого человека (воспринять или игнорировать, руководствоваться или пренебрегать, блюсти себя и мирность отношений или искушаться и искушать); что, видимо, уже настало время и ему задуматься над этими правилами.

Поинтересовался: понятно ли ему то, о чем мы разговариваем? Он ответил, что «да» (вот парадокс: сколькими людьми заповеди Божии воспринимаются как нечто знакомое и даже очевидное, но почему-то переживаются как умозрительные, абстрактные и отвлеченные нормы общего порядка — как инструкция по безопасности, о которой многие слышали, но мало кто ее буквально придерживается...).

Тогда я спросил юношу, как он полагает — какие из перечисленных заповедей преступал, транжиря родительские деньги? «Не кради», — ответил он с легким недоумением, как будто я задал ему банальный вопрос.

А заповедь «Почитай отца твоего и мать твою…»? Он без энтузиазма и здесь признал свою неправоту.

А заповедь «Не пожелай ничего чужого…»? Он снова согласился и признал свою неправоту уже с некоторым удивлением.

А заповедь «Не убивай…»? Ведь убивать можно, поражая оружием, а можно убивать словами или поступками — «убивать» морально, убивать постепенно. Разве не разрушительно для родителей преступное поведение сына, сколь бы инфантильным, легкомысленным и на первый взгляд безобидным оно ни казалось? Он задумался и в отношении этой заповеди тоже признал свою неправоту.

Повторно мама юноши обратилась на консультацию спустя восемь месяцев и рассказала, что после первой серии консультаций был продолжительный положительный эффект: сын перестал играть на тотализаторе, по окончании школы успешно сдал ЕГЭ и сумел поступить в желаемый ВУЗ, в первом семестре благополучно миновал промежуточную сессию. И, видимо, на волне самонадеянной расслабленности и успокоения случился рецидив — он опять начал играть, взял без спроса у родителей деньги, стал пропускать занятия в институте.

Конечно, я предполагал подобное развитие событий, ведь был сделан только шаг в решении проблемы. Более того — результат превзошел мои оптимистичные прогнозы: восемь месяцев юноша демонстрировал способность противостоять порочному пристрастию. И это более чем внушительно при дефиците личной мотивации к изменению. Другое дело, что без полноты осмысления, без глубины покаяния, без чувства страха Божия, без навыка самоодоления, без призыва в помощники Духа Святого возможно ли человеку устоять перед уже привычным соблазном и не дрогнуть?..

Нужно ли специально объяснять, какое отношение описанный эпизод имеет к проблеме психологической безопасности? Тотализатор как способ развлечения и неправедного стяжания психологически токсичен для личности: отвлекает от честного труда, разжигает жажду легкого обогащения, побуждает к безрассудным и бессовестным поступкам, провоцирует формирование игровой зависимости. Человек под давлением одо-

левшей его страстишки теряет чувство границ: инфантильная размытость представлений «свое» и «чужое» переносится на отношения с другими людьми. Привычка подворовывать аморальна и осуждаема. Она портит репутацию и крайне негативно влияет на качество отношений с окружающими людьми. Вне границ семейной общности и родительской лояльности подобные действия уголовно наказуемы. При совершении кражи есть вероятность нарваться на самосуд, и наказание может оказаться несоразмерным и жестоким.

Замечу, что приведенный в статье пример — это не презентация случая психологической практики, а лишь описание фрагмента, который не отражает всей полноты проделанной консультативно-диагностической и коррекционной работы, но иллюстрирует один из важных ее аспектов — помощь клиенту в анализе и осмыслении сути проблемной ситуации. Психологическим результатом описанной работы можно считать усложнение субъективной картины мира у клиента и необходимость делать осознанное нравственное усилие.

Об антропологических нормах

Обратимся к другой весьма злободневной категории проблем, которые являются профильными для ГБУ «Кризисный центр помощи женщинам и детям». Это проблемы, связанные с эпизодами насилия. И давайте задумаемся по поводу первопричин домашнего и уличного насилия, которые в профессиональном сообществе психологов не очень принято называть и обсуждать.

Насилие — это применение силы и причинение ущерба (физического, эмоционального, морального) одним человеком другому человеку; это попытки воспользоваться слабостью и зависимостью другого (например, экономической) путем принуждения или манипулирования; это претензия на другого человека как на вещь, которой можно распоряжаться по своему усмотрению и любым способом. Соответственно домашнее (или бытовое) насилие — это злоупотребления внутри семейных отношений, которые лишают людей психологической безопасности.

Квалифицированная работа психолога с домашним насилием подразумевает не только помощь пострадавшим, но также участие в купировании подобных ситуаций и профилактику рисков насильственных действий. Чтобы преуспеть в этой работе, необходимо уметь вычленять и удерживать в профессиональном сознании сущностную составляющую проблемы. В рамках психологической практики мы сталкиваемся с ситуациями, в которых обнаруживаются разнообразные факторы насильственных действий. Упомяну наиболее распространенные из них:

- клинический: патология (в основном — психопатические проявления);
- педагогический: незрелость или распущенность;
- психологический: наследование деструктивных моделей поведения и отношений, созависимость, состояние аффекта;
- правовой: вседозволенность и безнаказанность.

Факторы эти действуют комплексно в различных пропорциях и комбинациях. Разбирая конкретные случаи, мы начинаем рассуждать следующим образом: «С одной стороны… с другой стороны… с третьей стороны…» И в этой замысловатой логике перечисления можем упускать принципиальную деталь — насилие по сути своей не является сугубо психологической, или медицинской, или педагогической, или юридической проблемой. Это, прежде всего, *антропологическая проблема*, затрагивающая духовный настрой и личную нравственность человека, связанная с выбором мировоззрения и определением способа своего отношения к ближнему, подразумевающая соблюдение или потерю человеческого облика и достоинства.

Термин «антропология» появился еще в античной философии. Аристотель употребил его для обозначения области знания, изучающей преимущественно духовную сторону человеческой природы: разум и добродетели. Впоследствии под этим именем сконцентрировались разные ветви человекознания, которые на основе изучения онтогенеза, филогенеза и социогенеза описывают биологические, социальные и духовные качества людей. Антропология сфокусирована на специфике

человеческого в человеке, на различении человеческого и доили внечеловеческого в развитии, поведении и образе жизни. Приведем наглядный пример: 9 месяцев внутриутробного развития человеческого эмбриона — это не только эмпирический факт, но и важная *антропологическая норма*(!). Индивидуальная вариативность в продолжительности пренатального периода у женщин отнюдь не отменяет ее значимости. Заметные отклонения от нее как в одну, так и в другую сторону чреваты болезненными проявлениями и нарушениями в последующем развитии ребенка. Антропология как раз и занимается описанием фундаментальных норм устроения и становления человека, которые не подлежат ревизии, коррекции и тем более упразднению.

Уникальность устроения и драматургия становления красноречиво представлены в богословской и философской антропологии: человек сочетает в себе естественное (животное) и сверхъестественное (духовное) начала. Эти начала представляют собой два центра влияния на мотивацию и поведение человека и спорят друг с другом в борьбе за доминантность. В природе в поведении животных довлеют инстинкты: основные силы сосредотачиваются на борьбе за выживание, утоление, продолжение рода. Люди устроены иначе. Для человека нормально, когда над инстинктами, привычками и вожделениями главенствует духовное начало; когда личность управляет натурой, а не наоборот (в противном случае — распущенность или психопатия). Самоконтроль личности — другая важная антропологическая норма(!), которая закладывается в традиционных подходах к воспитанию и постепенно складывается в процессе становления человека.

Антропологические представления восходят к реальности естественного нравственного закона, который имеет безусловный и всеобщий характер. Человеку как личности подобает на добровольной и сознательной основе быть послушным требованиям естественного нравственного закона. Это еще одна принципиальная антропологическая норма(!), о которой следует упомянуть в контексте нашего повествования, от которой

прямо зависит и характер взаимоотношений, и качество жизни людей. Отступление от нравственного закона пагубно для человека и разрушительно для отношений. Бытовое насилие является частным проявлением такого отступления.

Б. С. Братусь замечает, что, как и всякий жизненный, живой процесс, отношение человека к другим людям несет в себе борьбу противоположных возможностей и тенденций [4], [7]. С одной стороны — человечное отношение, основанное на традиционном понимании и восприятии ближнего как образа и подобия Божия, наделенного особой сакральной ценностью; децентрация, терпение, милосердие, самоотдача и любовь как способы реализации этого отношения. С другой стороны — вещное отношение, бесцеремонное восприятие ближнего как средства, подчиненного внешним целям, пусть даже особого и уникального, но стоящего в ряду прочих вещей; эгоцентризм, пренебрежение, манипуляция, эксплуатация и, наконец, насилие как способы реализации такого отношения. Доминанта на другом и любовь к ближнему в противовес эгоцентризму и жестокосердию — это еще одна важная антропологическая норма(!), на которую следует обратить внимание [4], [7], [42], [44], [45].

Мы четырежды употребили определение «антропологическая норма». По меткому замечанию В. И. Слободчикова, само понятие «нормы» в данном случае — это не характеристика среднестатистического уровня развития какой-либо способности, не ссылка на отсутствие выраженной патологии, высокую приспособляемость и непротиворечивость требованиям культуры (как это обычно принято в психологии), а указание на возможности высших достижений становления и развития человека. Более емко и точно: норма — это лучшее, что возможно для человека в пределах его жизненного пути [19, с. 171].

Духовное знание является важным источником в структуре осмысления, определения и культивирования антропологических норм. Если адекватно уяснить специфику научного познания, то становится понятным, что духовные представления отнюдь не диссонируют с научными данными и не являются

альтернативой гуманитарным научным концепциям, как это иногда пытаются показать (если, конечно, не вставать априори в позицию отрицания). Скорее, это весомое дополнение с позиций особого — трансрационального (по С. Л. Франку) способа познания. Постижение существа человека исключительно рационально-логическими средствами не может отразить всю глубину и полноту человеческой реальности. Ибо сама эта реальность по существу трансрациональна [43]. Особая работа — выразить трансрациональное содержание на языке гуманитарных понятий и операционализировать его.

О сопряжении духовного знания, гуманитарного знания и психологической практики

Последние десятилетия отечественная психология обновляется и движется вперед «под парусами» междисциплинарности, интегративности и методологического плюрализма. Одной из важных особенностей современного — постнеклассического — этапа развития психологической науки является введение (а с исторической точки зрения — возвращение) психологии в духовный контекст. Возрождается и набирает силу линия на *сопряжение рационального и трансрационального способов познания человека*. Ибо без учета духовно-религиозных аспектов сознания и личности невозможно выразить масштаб человеческой реальности и полноту правды о человеке.

Сопряжение гуманитарного знания и духовного знания в рамках современных психологических исследований носит эвристичный и продуктивный характер. Убедительными примерами такого подхода стали труды видных представителей научной школы «Московская школа христианской психологии». Это работы Б. С. Братуся [4], [5], [6], [7], [8], в частности, составленная им коллективная монография «Христианская психология в свете научного мировоззрения»[1] [47] и блестящий доклад на XIII Санкт-Петербургском саммите психологов «„Психика“ и „личность“ в отсутствии „души“ и „духа“»

[1] Книга удостоена национальной премии «Золотая Психея» как лучшая книга по психологии 2017 года.

(2019); резонансный учебный комплекс «Основы психологической антропологии» В. И. Слободчикова и Е. И. Исаева [35], [36], [37], [19]; «Три реплики о возможности и действительности христианской психологии» А. Н. Кричевца, В. И. Слободчикова, Б. С. Братуся [21]; замечательные доклады и статьи Ф. Е. Василюка, посвященные проблемам психологической практики и душепопечения [9], [10], [11], [12], [13]. В этой связи можно сослаться и на более ранние исследования А. А. Ухтомского [44], [45], Святителя Луки (Войно-Ясенецкого) [34], Д. Е. Мелехова [25], Т. А. Флоренской [42] и на современные исследования Л. Ф. Шеховцовой [48], [49], [50], А. А. Гостева [14], [15], М. Н. Мироновой [26], [27], [28], [29], А. В. Шувалова [51], [52], [53], [55], других наших коллег. При достаточном разнообразии поднятых вопросов и рассмотренных проблем эти труды объединяет важное обстоятельство: в них прослеживается стремление авторов к реализации *методологического принципа антропологического единства* гуманитарного знания и духовного знания. Этот принцип составляет основу и специфику синергийного подхода к изучению и поиску решений проблем человека в психологии.

Схожие тенденции оформляются и набирают силу в сфере психологической практики. Практические психологи отнюдь не по своей прихоти, а по необходимости работают не только в границах психологических феноменов и закономерностей, не только на уровнях междисциплинарных связей и этнокультурных представлений, но и на рубежах сопряжения психологии и этики, гуманитарного знания и духовного знания (конечно, в меру своей образованности и профессиональной искушенности). Б. С. Братусь по этому поводу замечал, что психология из позиции наблюдения, наблюдателя борьбы за человека в человеке сама может входить в область этой борьбы как ее инструмент, орудие, и тогда совершается кардинальный поворот: «...из психологии, согласной рассматривать нравственное развитие как частный вариант, сегмент своего применения, она становится *нравственной психологией*, действующей и видящей мир изнутри нравственного пространства, нравствен-

ного понимания человека» [5, с. 78]. Добавим, что речь здесь, видимо, должна идти о психологии как о профессии, т. е. и как о знании, и как о практике.

Ф. Е. Василюк говорит, что «психология достигла совершеннолетия» и «перед ней встают задачи нового типа. Это в первую очередь проблема культурной ответственности. У нас теперь такая профессия, что мы в ответе за то, будет ли человек искать в своей душе Эдипа или Христа. Каков будет выбор культурной, а тем более духовной позиции — дело личной свободы, а не профессиональных обязательств или предписаний, но сам этот выбор теперь входит в икономию профессии как необходимый элемент» [12, с. 90].

Сегодня нет необходимости специально доказывать преимущества и эффективность комплексного подхода в реализации профессионального психологического сопровождения и квалифицированной помощи людям. Нужда в психологической помощи часто появляется вследствие нерешенных социальных проблем, педагогических проблем, проблем со здоровьем, проблем с защитой законных прав и интересов. При таком подходе мы имеем, условно говоря, горизонтальную матрицу способов и средств помощи, в масштабе которой ограничения психологической компетенции и психологического инструментария при необходимости восполняются. Комплексная помощь позволяет охватывать и прорабатывать в сотрудничестве со смежными специалистами медико-психологические, социально-психологические, психолого-педагогические и психолого-правовые аспекты проблемных и кризисных ситуаций. Они составляют условную «горизонталь» психологической практики, но есть еще и «вертикаль» нравственно-психологической и духовно-психологической проблематики, которая существенно влияет на мотивацию, на поведение, на межличностные отношения, на душевное состояние и качество жизни людей. И отношение профессионала к духовно-нравственной вертикали — это не вопрос вкуса и пристрастия, а насущная необходимость и всегда нетривиальная проблема, затрагивающая как личность клиента, так и личность специа-

листа. Здесь уже речь идет о соблюдении антропологического единства в отношении духовного знания и психологической практики, о возможностях активации высших регистров сознания человека — нравственного и духовного — в совместной работе над проблемными и кризисными ситуациями. Можно сказать, что за этой профессиональной установкой стоит стремление специалиста к непротиворечивости его профессиональной позиции и способов ведения практики базовым антропологическим нормам. Без учета реалий духовно-нравственной вертикали, без внимательного, щепетильного отношения к антропологическим нормам психологическая помощь может оказаться не только малорезультативной, но и опасной для личности — дезориентирующей, травмирующей, токсичной.

Ф. Е. Василюк в докладе на 3-й международной конференции «Психология и христианство: путь интеграции» (Санкт-Петербург, 1997 г.) говорил, что «наступает и наступило уже время выбора, время философского самоопределения, когда каждый психолог и психотерапевт, всерьез относящийся к профессии, должен будет дать отчет в своем уповании» [9, с. 6]. И далее, поднимая планку профессиональных упований на максимум, свидетельствует о возможности синергийной психотерапии: «Спросим себя, возможна ли психотерапия, которая, стремясь и к избавлению пациентов от симптомов, и к преодолению их невротических проблем, и к разрешению семейных конфликтов, и к прочим полезным вещам, *чает* ни много ни мало — обожения человека? Возможна ли психотерапия, которая не просто мечтает об этом запредельном горизонте, а реально ориентируется по нему и вводит его в ткань конкретного терапевтического процесса? Всякому здравомыслящему специалисту ясно — невозможна.

Но «невозможное человекам возможно Богу» (Лк. 18:27). Страшно об этом говорить, но так и есть: такая психотерапия может состояться, только если Сам Бог соблаговолит участвовать в ней. И потому эта невозможная психотерапия должна быть названа синергийной, ибо она осуществима лишь в со-

работничестве человека и Бога. Синергийная психотерапия основывается на синергийной православной антропологии (см. Хоружий, 1995)» [Там же, с. 23].

Речь идет не о подмене профессиональной деятельности проповедью или разговорами о религии, а о признании того, что наряду с законами мироустройства (законами природы) в мире неотвратимо действуют и другие — духовные законы. Старая пословица недаром молвится и вовек не сломится: «Всѣ мы подъ Богомъ ходимъ». И как в этой связи не вспомнить известное изречение Блаженного Августина «если Бог будет на первом месте, то все остальное будет на своем»?..

«Синергийная психотерапия есть психотерапия в известном смысле несамодостаточная, неуверенная, она использует испытанные психотерапевтические механизмы, но не может до конца на них положиться, она изначально не полна (ни в плане познания, ни в плане действия) и нуждается в восполнении. Это не какая-нибудь особо духовная, спиритуальная психотерапия, напротив, она — „нищая духом“, и, как у нищей, у нее должна быть раскрыта ладонь. Такой ладонью является молитва. Молитва и есть главное упование синергийной психотерапии» [Там же].

Предельная адресация личности преобразует обыденные и привычные способы переживания, позволяя человеку претворять его недоумение, сомнение, смятение, страдание, страх в акт духовного совладания, в котором стесненность обременяющих, угнетающих, враждебных, скорбных, тотально-необратимых обстоятельств может становиться зоной обретения внутренней свободы и позитивного смысла, преображающего картину реальности и обновляющего саму личность.

Ценностно-мировоззренческую базу синергийного подхода в научной и практической психологии составляют вера в человека как носителя образа Божия; вера в духовное достоинство человека вне зависимости от его наличного состояния; вера в таинство души и личности человека, которые по своей внутренней природе открыты полноте духовной жизни; вера в возможность духовного поворота души и нравственного про-

буждения личности человека, переживающего кризис; вера в перспективу духовного возрастания как верную основу преодоления человеком проблемных и кризисных ситуаций; вера в потенциал духовного совладания, которое может становиться синергийным и соборным.

Синергийная психология позволяет видеть мир и воспринимать себя в мире более полно и объемно, учитывать духовные и нравственные аспекты в решении проблем человеческой жизни и деятельности, преодолевать жизненные трудности и драмы, не теряя смысла жизни и не впадая в отчаяние. При таком подходе понятия психологической безопасности, психологического здоровья, психологической культуры, психологической зрелости и готовности к разным сферам жизни и деятельности в своей содержательной сути обнаруживают преемственность понятиям духовной безопасности, духовного здоровья, духовной культуры и духовного возрастания, которые в свою очередь зиждутся на заповедях Закона Божия и Евангельских Заповедях Блаженства. И они, как мы постарались показать, носят конкретный и фундаментально практичный характер и не чужды профессиональной психологии. В этом и состоит главный вывод нашей скромной работы.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Архимандрит Платон (Игумнов).* Нравственное богословие. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2008.

2. *Баева И. А.* Психология безопасности: теоретическая основа практической помощи человеку в экстремальной ситуации // Журнал практического психолога, 2008. № 4. С. 8–26.

3. Безопасность жизнедеятельности: Учебник для вузов, 2-е изд. / Под ред. Михайлова Л. А. СПб.: Питер, 2012.

4. *Братусь Б. С.* Аномалии личности. М.: Мысль, 1988.

5. *Братусь Б. С.* Образ человека в психологии // Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии / под ред. Д. А. Леонтьева, В. Г. Щур. М.: Смысл, 1997. С. 67–91.

6. *Братусь Б. С.* Двойное бытие души и возможность христианской психологии // Вопросы психологии, 1998. № 4. С. 71–79.

7. *Братусь Б. С.* Аномалии личности. Психологический подход. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: Никея, 2019.

8. *Братусь Б. С.* «Психика» и «личность» в отсутствии «души» и «духа» // Сайт «Христианская психология людям», 2019. URL: https://psy-rpu.ru/education/articles/psihika-i-lichnost-v-otsutstvie-dushi-i-duha (дата обращения 08.11.2019).

9. *Василюк Ф. Е.* На подступах к синергийной психотерапии: история упований // Московский психотерапевтический журнал, 1997. № 2. С. 5–24.

10. *Василюк Ф. Е.* Молитва и переживание в контексте душепопечения // Московский психотерапевтический журнал, 2003. № 3 (38). С. 114–129.

11. *Василюк Ф. Е.* Исповедь и психотерапия // Московский психотерапевтический журнал, 2004. № 4 (43). С. 79–90.

12. *Василюк Ф. Е.* Культурно-антропологические условия возможности психотерапевтического опыта // Культурно-историческая психология, 2007. Том 3. № 1. С. 80–92.

13. *Василюк Ф. Е.* Типы духовного совладания // Консультативная психология и психотерапия, 2014. № 5. С. 139–152.

14. *Гостев А. А.* Психология и метафизика образной сферы человека. М.: Генезис, 2008.

15. *Гостев А. А.* Глобальная психоманипуляция: психологические и духовно-нравственные аспекты. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2017.

16. *Грачев Г. В.* Информационно-психологическая безопасность личности: состояние и возможности психологической защиты. М.: Изд-во РАГС, 1998.

17. *Епископ Александр (Мелиант).* Совесть — голос Божий в человеке // Сайт Православная энциклопедия «Азбука веры», 2019. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Mileant/sovest-golos-bozhij-v-cheloveke/ (дата обращения 25.07.2019).

18. *Зотова О. Ю.* Безопасность личности как социально-психологический феномен. Автореферат дис. д-ра психол. наук. Москва, 2011.

19. *Исаев Е. И., Слободчиков В. И.* Психология образования человека: Становление субъектности в образовательных процессах: Учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.

20. *Колесникова Т. И.* Психологический мир личности и его безопасность. М.: ВЛАДОС-ПРЕСС, 2001.

21. *Кричевец А. Н., Слободчиков В. И., Братусь Б. С.* Три реплики о возможности и действительности христианской психологии // Московский психотерапевтический журнал, 2007. № 3 (54). С. 14–55.

22. *Лызь Н. А.* Развитие безопасной личности в образовательном процессе вуза. Таганрог: Изд-во ТРТУ, 2005.

23. *Львов В. М.* Проблемы обеспечения психологической безопасности личности в производственной среде: учебно-методическое пособие / Под общ. ред. В. М. Львова. Тверь: Губернская медицина, 2002.

24. *Львов В. М., Багрецов С. А.* Проблема обеспечения безопасности личности в коллективе с негативными формами отношений // Журнал практического психолога, 2008. № 4. С. 138–154.

25. *Мелехов Д. Е.* Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2011.

26. *Миронова М. Н.* Построение лестницы развития/регрессии в христиански-ориентированной психологии // Московский психотерапевтический журнал, 2003. № 3. С. 26–73.

27. *Миронова М. Н.* Категория «развитие» в психологии и христианской антропологии // Московский психотерапевтический журнал, 2005. № 3. С. 75–98.

28. *Миронова М. Н.* Представление о свободной воле в психологии, ориентированной на христианскую антропологию // Консультативная психология и психотерапия, 2010. № 3. С. 83–109.

29. *Миронова М. Н.* Очерк исследования смысловых структур личности педагога // Национальный психологический журнал, 2015. № 2 (18). С. 95–107.

30. *Молокоедов А. В., Слободчиков И. М., Франц С. В.* Психоло-

гическая безопасность личности: основы комплексного анализа. Изд-во «Левъ», 2017.

31. Основы психологии безопасности: учеб. метод. пособие / сост. Д. Р. Мерзлякова. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2012.

32. Психология и этика: опыт построения дискуссии / под ред. Б. С. Братуся. Самара: Издательский Дом «Бахрах», 1999.

33. Рощин С. К., Соснин В. А. Психологическая безопасность: новый подход к безопасности человека, общества и государства // Российский монитор. 1995. № 6. С. 133–145.

34. Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). Наука и религия. Дух, душа и тело. М.: Феникс, Троицкое слово, 2001.

35. Святитель Филарет Московский (Дроздов). Пространный Христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М.: Терирем, 2018.

36. Слободчиков В. И., Исаев Е. И. Основы психологической антропологии. Психология человека: Введение в психологию субъективности: Учебное пособие. М.: Школа-Пресс, 1995.

37. Слободчиков В. И., Исаев Е. И. Психология человека: Введение в психологию субъективности: Учебное пособие. 2-е изд., испр. и доп. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.

38. Слободчиков В. И., Исаев Е. И. Психология развития человека: Развитие субъективной реальности в онтогенезе: Учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.

39. Соловьева С. Л. Психология экстремальных состояний. СПб.: ЭЛБИ-СПб., 2003.

40. Соломин В. П., Шатровой О. В., Михайлов Л. А., Маликова Т. В. Психологическая безопасность: учебное пособие. М.: Дрофа, 2008.

41. Тарабрина Н. В. Практикум по психологии посттравматического стресса. СПб.: Питер, 2001.

42. Флоренская Т. А. Мир дома твоего. Человек в решении жизненных проблем. М.: Русский Хронограф, 2009.

43. Франк С. Л. Человек и Бог. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010.

44. Ухтомский А. А. Доминанта. М.-Л.: Наука, 1966.

45. *Ухтомский А. А.* Доминанта души. Рыбинск: Рыбинское подворье, 2000.

46. Синергия: Проблемы аскетики и мистики православия: Науч. сб. / Лаб. синергийной антропологии Ин-та человека РАН, Центр гуманит. исслед. и программ «Путь»; Под общ. ред. С. С. Хоружего. М.: ДИ-ДИК, 1995.

47. Христианская психология в контексте научного мировоззрения / Под ред. Б. С. Братуся, С. Л. Воробьева. М.: Никея, 2017.

48. *Шеховцова Л. Ф., Зенько Ю. М.* Элементы православной психологии. СПб: Речь, 2005.

49. *Шеховцова Л. Ф.* Богословские представления о личности и современная психология // Христианское чтение, 2006. № 26. С. 130–138.

50. *Шеховцова Л. Ф.* К вопросу об онтологии души // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия: Педагогика. Психология, 2007. № 4 (7). С. 105–117.

51. *Шувалов А. В.* Методологические аспекты психологического человекознания // Национальный психологический журнал, 2014. № 3 (15). С. 17–27.

52. *Шувалов А. В.* Сопряжение рационального и трансрационального аспектов проблемы здоровья человека // Жизнеспособность человека: индивидуальные, профессиональные и социальные аспекты / Отв. ред. А. В. Махнач, Л. Г. Дикая. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. С. 425–435.

53. *Шувалов А. В.* Культурно-исторические и духовно-психологические предпосылки суицидального поведения несовершеннолетних в современной России // Богословско-исторический сборник. Выпуск 10. Калужская духовная семинария, 2018. С. 169–183.

54. *Шувалов А. В.* О природе домашнего насилия и антропологических нормах // Богословско-исторический сборник. Выпуск 12. Калужская духовная семинария, 2018. С. 126–131.

55. *Шувалов А. В.* Теоцентрическая методологическая установка в системе психологического человекознания // Живая вода: научный альманах / сост. А. В. Шувалов. Калуга: Издатель

Захаров С. И. («СерНа»), 2019. Вып. IV. (Серия «Православие. Педагогика. Психология»). С. 208–240.

56. *Эксакусто Т. В.* Теоретические основы социально-психологической безопасности: Монография / Под ред. Н. А. Лызь. Таганрог: Изд-во ТТИ ЮФУ, 2011.

УДК 37.017.93

Колесников С. А.
доктор филологических наук,
проректор по научной работе
Белгородской православной духовной семинарии (с м/н),
профессор Белгородского юридического института МВД России
e-mail: skolesnikov2015@yandex.ru

Kolesnikov S. A.
vice-rector for research
of Belgorod Theological seminary,
professor of Belgorod Law University
of Ministry of Interior Affairs
e-mail: skolesnikov2015@yandex.ru

ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ПРОТОИЕРЕЯ ВАСИЛИЯ ЗЕНЬКОВСКОГО: АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ЭМИГРАЦИИ

PEDAGOGICAL WORKS BY ARCHPRIEST VASILIY ZENKOVSKY: ACTUAL PROBLEMS OF THEOLOGICAL EDUCATION IN EMIGRATION

Аннотация. В статье рассматривается вопрос развития православного духовного образования в условиях послереволюционной эмиграции. Представлена история развития духовно-образовательных проектов, связанных с именем протоиерея Василия Зеньковского. В качестве определяющих этапов развития духовного образования за границей необходимо выделить целый ряд направлений в сфере образования, издательской деятельности, духовно-нравственной сфере. Протоиерей Василий Зеньковский являлся инициатором широкого спектра меропри-

тий духовно-образовательного характера, направленных на разные возрастные группы русской эмиграции. Важным выводом из многогранной и плодотворной духовно-образовательной деятельности протоиерея Василия Зеньковского является активация всех имеющихся ресурсов для достижения поставленных задач духовно-нравственного воспитания и образования. Способность органично и продуктивно выходить на конкретный результат в реализации проектов духовного образования в эмиграции сделали протоиерея Василия Зеньковского одним из ведущих православных педагогов за рубежом и определили его непререкаемый авторитет в реализации задач духовного образования.

Abstract. In the article is observed the problem of development of the Orthodox theological education in emigration. There is a history of development of different educational projects that are connected with the name of archpriest Vasiliy Zenkovsky. The main steps of the development of the theological education abroad we can choose a range of different approaches in education, edition work, moral sphere. Archpriest Vasiliy Zenkovsky was an initiator of different events in theological education that were focused on different aged groups of Russian emigration. One of the main conclusions here is the activation of various resources for achievement of tasks of moral upbringing and theological education. The ability to achieve the concrete result in realization f theological education projects made archpriest Vasiliy Zenkovsky one of the leading Orthodox pedagogues abroad and determined his authority in achievement of tasks of theological education.

Ключевые слова: духовное образование за рубежом; протоиерей Василий Зеньковский; христианская педагогика.

Key words: theological education abroad, archpriest Vasiliy Zenkovsky, Christian pedagogics.

Тема эмигрантского духовного образования весьма объемна и многовекторна. Можно говорить об особом «научно-

педагогическом пространстве Российского Зарубежья, создававшем единое поле интеллектуального притяжения и позволявшем развиваться теории и практике школьного дела» (Е. Г. Осовский) [1, с. 12]. Служение своему народу выливалось в эмигрантской педагогике в служение своим детям как будущим представителям русского народа. Само существование феномена детской и юношеской эмиграции вызвало необходимость его осмысления, изучения, педагогического наставничества, и эта насущная потребность была четко осознана В. В. Зеньковским. В практической сфере эмигрантская педагогика начала себя реализовывать в работе двух центров — Педагогическое бюро по делам средней и низшей русской школы за границей, руководителем которого стал В. В. Зеньковский, и Объединение русских учительских организаций за границей (ОРУОЗ), где председательствовала А. В. Жекулина.

Важным практическим результатам эмигрантской педагогики стало проведение нескольких общеэмигрантских педагогических съездов. Необходимо подчеркнуть — общеэмигрантских! — ведь само состояние эмиграции к концу 1920-х гг. было далеко от единства, и именно педагогика, ориентированная на христианские ценности, смогла выступить тем интегрирующим фактором, который, очевидно, позволил русской эмиграции сохранить себя как культурную целостность. Так, в 1923, 1925, 1926 гг. проводились съезды «полифоничные», охватывающие различные педагогические сферы, в 1927, 1928, 1929 гг. были организованы съезды «специальные», посвященные конкретным проблемам дошкольного воспитания, внешкольного образования, воспитания школьной молодежи, а самое главное для нашей темы — был проведен ряд совещаний по религиозному воспитанию молодежи.

При непосредственном участии В. В. Зеньковского велась широкая издательская деятельность, выходили журналы «Русская школа за рубежом» (Прага, 1923–1929), «Русская школа» (Прага, 1934–1940), позднее, уже во время проживания В. В. Зеньковского во Франции, «Бюллетень Религиозно-педагогического кабинета» (Париж, 1928–1956). Поражает география издания

педагогических журналов русской эмиграции — Берлин, Варшава, Харбин, Рига, Шанхай, Сан-Франциско и др.

В работах современного исследователя русской эмигрантской педагогики Е. Г. Осовского говорится об открытии в Париже в 1921 г. Высших педагогических курсов по подготовке преподавателей средних школ в России (директор С. И. Метальников), в 1927 г. Русского учительского института с пятилетним сроком обучения в Резекне, Кулаевского учительского института в Сан-Франциско, о работе Русских педагогических обществ в Белграде, Берлине, Праге, Харбине…

Но одним из ведущих направлений в общей педагогической картине, несомненно, являлась религиозная педагогика, ведущим теоретиком и практиком которой являлся В. В. Зеньковский. Вокруг него создалась целая педагогическая школа, связанная с именами Н. Н. Афанасьева, К. А. Ельчанинова, Л. А. Зандера, И. А. Лаговского, прот. С. Четверикова и др. «Ими разрабатывались, — как пишет Е. Г. Осовский, — на основе христианской антропологии принципы, формы и методы религиозного воспитания и образования в условиях эмиграции. Для них характерен подход к проблемам педагогики исходя из особенностей русского религиозного сознания, основываясь на том, что православие суть явление национальной культуры и этики» [1, с. 6]. Результатом работы этой педагогической школы стало построение целостной системы православного обучения и воспитания, чьи практические рекомендации нашли свое отражение в русских школах, созданных во многих странах, в педагогико-воспитательных проектах создания «русских домов», скаутских объединениях, движениях «витязей», «соколят», организации школ-интернатов в Белграде, гимназии «Моя маленькая Россия» в Шумене и др.

Уникальнейшим проектом в области русской педагогики стало исследование духовно-психологического состояния 2800 детей-эмигрантов различного возраста, чьи сочинения на тему «Мои воспоминания с 1917 г.» легли в основу интереснейшей книги «Дети эмиграции» (Прага, 1926). И В. В. Зеньковский приложил немало усилий для того, чтобы этот проект был

доведен до завершения. Осмысленным результатом данного масштабного исследования, к которому мы еще будем возвращаться, стала уверенность, что только духовно-религиозное воспитание способно преодолеть те психологические потрясения, которые нанесла детскому сознанию революция, гражданская война и эмиграция.

В 1926–1927 гг. В. В. Зеньковский посвятил свое время организации в Париже Богословского института, делам Русского христианского движения, а также уезжал для расширения знаний о религиозном воспитании в Америку. Поэтому столь непростое событие как «карловацкий раскол», происходящий в это время в церковных кругах, прошел, по его собственному выражению, «несколько в стороне», что, видимо, отражает позицию В. В. Зеньковского к уместности политических проектов в церковном пространстве. Для него более важной становится активность в братстве святой Софии, собирание средств на постройку русской церкви в Белграде, чтение лекций в Пражском педагогическом институте. Неслучайно, вспоминая об этом времени, о. В. Зеньковский писал: «Я хотел и хочу остаться «церковным интеллигентом», работать на ниве церковного просвещения, утверждать самый тип — еще редкий тогда — сочетания научной работы и преданности Церкви, Эта задача столь важна, столь трудна, что так мало людей могут браться за нее, что я не считаю себя вправе отходить от начатого мной дела» [2, с. 44]. Собственно, это и есть профессионально-мировоззренческое кредо о. В. Зеньковского, которому он следовал на протяжении всей жизни.

Новый этап его биографии был связан с окончательным переездом 1927 г. в Париж, где он становится профессором на кафедре философии, истории русской философии, психологии и апологетики Свято-Сергиевского богословского института.

История этого института требует отдельного исследования, но необходимо сказать, что все последние годы своей жизни о. В. Зеньковский отдал именно этому учебному заведению, где стал доктором церковных наук — за монументальный труд «История русской философии», более десятка лет являлся

деканом этого института. Свято-Сергиевский богословский институт является одним из наиболее жизнестойких из практически реализованных духовно-образовательных проектов эмиграции, функционирующий до сих пор. В те годы, когда в нем преподавал о. В. Зеньковский, в числе преподавателей были такие блистательные теологи, как А. Карташев, бывший министр исповеданий Временного правительства, преподававший историю Русской Церкви, древнееврейский язык, епископ Вениамин (Ветхий Завет, нравственное богословие, литургика, каноническое право), М. Осоргин (богослужебный устав), С. Безобразов (Новый Завет), С. Булгаков (Ветхий Завет, догматическое богословие), Г. Федотов (агиология, история Западной Церкви), Г. Флоровский (патрология), П. Ковалевский (латынь), В. Ильин (литургика), Б. Вышеславцев (нравственное богословие), Л. Зандер (логика, сравнительное богословие)…

Свято-Сергиевский институт может рассматриваться как уникальная образовательная площадка, где были выстроены — конечно, через весьма непростые этапы становления — продуктивные отношения теологии и педагогики. В этом, по определению некоторых участников образовательного процесса в Свято-Сергиевском институте, чудесном союзе глубокого богословского содержания и оптимальной педагогической формы, видимо, и заключался ключ столь продолжительного успеха этого учебного заведения. И, несомненно, значительная доля заслуг в этом принадлежит и о. В. Зеньковскому.

Ему довелось участвовать во всех непростых перипетиях развития института, он присутствовал на знаменательной встрече в Шантийи 30 апреля 1933 г., где А. Карташев от имени всей профессуры определил кредо Свято-Сергиевского института: «Нас вдохновляет одно то чувство, что мы трудимся не в рамках национальной эмиграции, замкнутой в себе, но в единстве с Россией и Русской Церковью <...> Мы — носители русской богословской науки и готовим образованных пастырей не только для эмиграции, но и для будущей России...»; о. В. Зеньковский состоял в комиссии по разбору софиологического богословия о. С. Булгакова, доказывавшей православность воззрений своего коллеги (подр. см. [3, с. 109–128].

Но не только педагогическая деятельность являлась единственной сферой приложения незаурядных способностей В. В. Зеньковского. Он, находясь в юрисдикции митрополита Евлогия (Георгиевского) прилагает значительные усилия для практического воплощения своих богословско-педагогических воззрений. Так, в 1933–1938 гг. он являлся старостой парижской Введенской церкви, ему принадлежит заслуга основания Религиозно-педагогического кабинета в Париже.

Последующие годы оказались, возможно, самыми значимыми для духовного становления о. В. Зеньковского. После того, как Францию оккупировали войска фашистской Германии, В. В. Зеньковский без суда, следствия и обвинения был брошен во французскую тюрьму, а затем в концентрационный лагерь. И именно там происходит то кульминационное событие, на которое мы особенно обращали внимание в предыдущих главах — решение принять священнический сан. Именно в тюрьме перед о. В. Зеньковским открывается его священническое призвание, именно «пребывание в одиночке... — как писал в воспоминаниях сам о. В. Зеньковский, — а затем в лагере — привели меня к решению принять священство». В марте 1942 г. он был рукоположен митрополитом Евлогием в сан священника, и с этого момента начинается следующий этап в жизни о. В. Зеньковского уже как служителя Церкви. С 1942–1943 по 1962 г. он являлся помощником настоятеля Введенской церкви в Париже, в феврале-августе 1943 — заместителем настоятеля Покровской церкви в Париже. 7 января 1944 г. он был возведен в звание протоиерея, в 1946 г., когда происходили непростые процессы определения церковных кругов по вопросу подчиненности той или иной юрисдикции, выбирает юрисдикцию Константинопольского Патриархата.

В послевоенные годы о. В. Зеньковский продолжает активно заниматься педагогическими проблемами, именно ему во многом обязан своим возникновением всплеск в деле русского образования за рубежом. В целом русская педагогика за рубежом оставалась весьма жизнеспособной и результативной: в Мюнхене издавался общественно-педагогический журнал

«Друг молодежи», журнал «Зарубежный учитель» (1946), выходили журналы для детей и юношества «Витязь», публиковались скаутские журналы «Волчий след», «Искра» (русские скауты в Бельгии), «Одиночка», формировались отряды юных разведчиков «Голос разведчика», «Разведчик», «Пантюховец», хотя, конечно, деятельность этих организаций была в значительной степени политизирована и носила преимущественно антисоветский характер. И все-таки существовали научно-педагогическая школа С. И. Гессена в университете Лодзи (Польша), социально-педагогические школы П. А. Сорокина в США, Г. Д. Гурвича во Франции и др. В этот период возникли и новые центры, в частности, в США, где разрабатывались вопросы теории и методики преподавания русского языка (О. В. Кайданова, Н. П. Автономов и др.), в Чехословакии (А. В. Исаченко и др.), в Югославии (В. А. Пейхель, П. А. Митропан, Н. Д. Радошевич), в Швейцарии (С. И. Карцевский) и т. п.

Свой вклад в развитие зарубежной национальной педагогики вносил и о. В. Зеньковский, так, например, он основал Высшие женские богословские курсы при Свято-Сергиевском богословском институте, активно поддерживал национально-педагогические проекты во Франции. Не менее важными являлись его действия и в церковной сфере: в 1949–1952 гг. он являлся благочинным приходов Парижского округа, в 1953–1958 гг.– председателем епархиального совета.

До последних дней о. В. Зеньковский стремился придать духовной педагогике новые направления и горизонты. Сам список произведений, посвященных этой тематике, весьма внушителен — «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии» (1934 г. и потом неоднократно переиздававшиеся), «Вера и знание» (1953), «Принципы православной антропологии» (1953), «Наша эпоха» (1955), «На пороге зрелости» (1955), «Русская педагогика в XX веке» (1960) — лишь немногие из них. Его роль и значение для русской теологической педагогики оказалась столь значительна, что один из номеров журнала «Вестник РСХД» за 1962 г. практически весь был по-

священ памяти о. В. Зеньковского, что стало признанием его заслуг в деле духовного воспитания и образования. Для того, чтобы понять все величие фигуры о. В. Зеньковского для русской духовной педагогики, можно привести только несколько высказываний людей, близко знавших его: «Именно о. Василию было дано воочию явить в его священствовании, каким духоносным и незаменимым орудием, вместе с личной духовностью, могут оказаться в деле окормления христианских душ наука, культура и знание, освященные духом благодати» (прот. А. Князев); «Молодежь — его поле. „Вышел сеятель сеять“ в юные души — он, глава всего Движения (РСХД)... Глава не только формально, но душою и сердцем. Это чувствуют... юноши, с разных концов Франции и Европы съезжающиеся на съезды... „Я по-настоящему у себя дома именно в нашем Движении“, — сказал он мне как-то. Не сомневаюсь, что и для „них“ он был неким краеугольным камнем. Настоящий, духом и телом, пастырь» (Борис Зайцев); «Отец Василий был редким культурным человеком... но это не породило в нем ни самодовольной самоуверенности, ни чувства своего личного превосходства, наоборот, он был удивительно прост в обращении. Отец Василий был тем редким человеком, который не на словах только проповедовал, но и в жизни, что каждый человек — величайшая ценность. <...> Отец Василий был наделен редким даром умения прислушиваться к мнению других. И в своей работе с молодежью он прежде всего приучал молодежь к тому, чтобы она была бы открыта, терпима к исканиям своих окружающих, чтобы она училась бы находить истину, внутреннее единство именно на путях соборования. <...> Его последним заветом было „Берегите Движение“. Сам он мыслил Движение как живую силу Церкви, как организм, который формирует церковную интеллигенцию, задачу коей он видел в построении православной культуры» (И. В. Морозов); «Он знал лучше многих все недостатки церковной иерархии и церковного общества, но он верил в Церковь как в Царство Божие на земле, хотя и сокрытое под мирской оболочкой. В Церкви он видел разрешение всех вопросов жизни и знания. Отсюда его горя-

чая любовь к замыслу оцерковления жизни во всех ее формах» (С. С. Верховской); «Озираясь назад, вспоминая те многочисленные доклады, поучения, проповеди, которые я слышал от о. Василия, мне кажется, что в них не было ни одного *не* подлинного звука. Отец Василий был целиком подлинный человек. В этом красота его образа и жизни. К этому он и нас зовет» (Н. А. Струве)…

Опыт сохранения и развития духовного образования, представленный в педагогическом наследии протоиерея Василия Зеньковского в непростых условиях эмиграции может сегодня служить примером того, в каком направлении должно совершенствоваться современное духовное образование.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Очерки истории образования и педагогической мысли Российского Зарубежья (20–50-е гг. XX в.). Коллективная монография / под ред. проф. О. Е. Осовского. — Саранск: Мордовский гос. пед. ин-т им. М. Е. Евсевьева, 2000.

2. *Зеньковский В. В.* Пять месяцев у власти: Воспоминания / Под редакцией М. А. Колерова. М.: Издательский дом REGNUM, 2011.

3. Богослов, философ, мыслитель. Юбилейные чтения, посвященные 125-летию со дня рождения о. Сергия Булгакова. М.: Дом-музей Марины Цветаевой, 1999.

УДК 2(26)

Безик Ю. И.
Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Москва, Россия
e-mail: bezikgeorgii@mail.ru

Bezik Y. I.
Church-wide postgraduate and doctoral studies in the name of saints Equal to the Apostles Cyril and Methodius, Moscow, Russia
e-mail: bezikgeorgii@mail.ru

РУССКИЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ КАК НЕОБХОДИМЫЙ ЭЛЕМЕНТ РЕЛИГИОЗНОГО ВОСПИТАНИЯ ВОЕННЫМ ДУХОВЕНСТВОМ ВОЕННОСЛУЖАЩИХ РУССКОЙ ИМПЕРАТОРСКОЙ АРМИИ В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ (1914–1918 ГГ.)

RUSSIAN RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL IDEAS AS A NECESSARY ELEMENT OF THE RELIGIOUS EDUCATION BY THE MILITARY CLERGY OF THE RUSSIAN IMPERIAL ARMY SERVICES DURING THE FIRST WORLD WAR (1914–1918)

Аннотация. В настоящей статье на основе изучения трудов русских религиозных философов отмечается, что отечественная духовная идеология, базировавшаяся на трудах В. С. Соловьева и его последователей — Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова, способствовала небывалому подъему патриотизма в начале Первой мировой войны. В структуре управления российской армии имелся институт военного духовенства, который осуществлял религиозное воспитание военнослужащих, а в условиях войны

неотъемлемой составляющей религиозного воспитания становилось патриотическое воспитание. Военное духовенство как носитель духовной идеологии играло важную роль в поднятии боевого духа военнослужащих, используя в том числе идеи русских религиозных философов в качестве теоретической базы.

Abstract. The report, based on a study of the works of Russian religious philosophers, notes that the domestic spiritual ideology, based on the works of V. S. Solovyov and his followers, was N. A. Berdyaev and S. N. Bulgakov, contributed to the unprecedented upsurge of patriotism at the beginning of the First World War. The command structure of the Russian army included the institution of the military clergy, which carried out the religious education of military personnel, and in conditions of war, patriotic education became an integral component of religious education. The military clergy, as the bearer of spiritual ideology, played an important role in raising the morale of military personnel, using, among other things, the ideas of Russian religious philosophers as a theoretical basis.

Military priests, including as bearers of these ideas, in their work with their flock introduced them to spiritual ideology, thereby awakening in soldiers and officers high moral qualities, a sense of patriotism and morale, the presence of which allowed them to heroically defend their interests in the inhuman conditions of war their Fatherland. Therefore, in our study, to reveal this problem, we used the chronological framework of the First World War. In this Great War, the regimental priests, as carriers and disseminators of Russian religious ideas, showed themselves the most courageous and valiant. The most valuable experience accumulated by them needs theoretical comprehension, which we have undertaken in this article.

In modern science, questions about the connection between Russian religious and philosophical ideas and the activities of the military clergy of the Russian Imperial Army during the First World War did not find coverage and remained not fully worked out. The aim of the study is to generalize the historical experience of the activities of the military clergy during the First World War and to identify the place and role of Russian religious and philosophical ideas in the mechanism of the educational

impact on the military personnel of the Russian Imperial Army. The above provisions determine the scientific novelty of this article.

Ключевые слова: русская религиозная философия, национальная идея, военное духовенство, Первая мировая война, Брусиловский прорыв, религиозное воспитание, патриотическое воспитание.

Key words: Russian religious philosophy, national idea, military clergy, World War I, Brusilovsky breakthrough, religious education, patriotic education.

ВВЕДЕНИЕ

В современной науке вопросы о связи русских религиозно-философских идей с деятельностью военного духовенства Русской императорской армии в годы Первой мировой войны не нашли должного освещения и остались до конца не проработанными. Целью исследования является обобщение исторического опыта деятельности военного духовенства в ходе Первой мировой войны и выявление места и роли русских религиозно-философских идей в механизме воспитательного воздействия на военнослужащих Русской императорской армии. Вышеуказанные положения обуславливают научную новизну настоящей статьи.

ПРОЯВЛЕНИЕ СВЯЗИ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ С ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ ВОЕННОГО ДУХОВЕНСТВА

Первая мировая война — событие, которое потрясло мировой порядок в целом, а в частности имело катастрофические последствия для государственности нескольких империй, в том числе Российской. Накануне войны сложились два основных подхода по вопросу о необходимости ведения боевых действий и их философского обоснования — социально-экономический и религиозно-философский [4, с. 73]. Последний подход будет

изучен нами наиболее подробно, поскольку составляет предмет исследования, однако не стоит забывать о первом подходе, так как именно он возобладает над широкими массами населения и повлияет на наступление трагических последствий для российского государства.

Начало войны было встречено с воодушевлением многими социальными слоями Российской империи. Во многом это было обеспечено сложившейся религиозной идеологией, которая базировалась на многочисленных трудах таких великих философов, как Владимир Сергеевич Соловьев и его последователей, на религиозную философию которых им было оказано огромное влияние, к ним относились Николай Бердяев, Сергей Булгаков и другие.

Подъем патриотизма был обеспечен, прежде всего, такой идеей, что война с Тройственным союзом оправдана и *справедлива*. Такую концепцию развивал В. С. Соловьев в своем произведении «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» 1899 г. Философ в диалогах, на которых было построено философское рассуждение, доказывал, что война сама по себе является злом, поскольку предполагает убийство, но с другой стороны может быть *справедливой*. Такой аргумент он подкрепляет историческими примерами из истории Киевской Руси, когда Владимир Мономах шел войной на половцев, дабы предупредить их разорительные набеги на славянские села с мирным населением. Также генерал (участник диалога, доказывавший справедливость войны) вспоминает возмездие башибузукам за то, что они уничтожили армянское село [10, с. 18–23].

Подобные идеи нашли отражение в русском национальном сознании. Периодические издания пропагандистского характера заполнили рынок брошюрами с заголовками: «Великая война», «Народная война» и т. п. Если рассуждать об идеях русских религиозных философов, то, в частности, по мнению Н. А. Бердяева, «война являлась очистительной силой». Он считал, что нашествие немцев может освободить Россию от внутренних врагов — немцев, которые мешают укреплению

государственности, более согласной с идеями русского народа. Достигнув этой цели с победой в мировой войне, Россия должна была стать ведущей державой в европейском сообществе наций [3, с. 96].

Также если вести рассуждение в этом контексте, необходимо отметить, что помимо патриотизма начало Первой мировой войны способствовало развитию националистических идей. Это обстоятельство также породило споры между религиозными философами о сущности национализма и его связи с патриотизмом. Н. А. Бердяев утверждал, что не следует отождествлять национализм и патриотизм, смешивание этих понятий являлось ошибкой [1, с. 3]. И. А. Ильин определял патриотизм как бессознательное «чувство любви к родине», без националистических оттенков [8, с. 238]. В русской либеральной мысли (например, П. Б. Струве) патриотизм определялся как «истинный национализм», основой которого является субъективное чувство любви к родине [5, с. 148].

Стоит добавить, что русские религиозные философы считали мировую войну заслуженной карой для европейской цивилизации, которая ставила материальные блага и технический прогресс выше духовных ценностей. Н. А. Бердяев выражал такую идею в столкновении двух миров — славянского и германского. Германская агрессия должна была разбудить в русском населении осознанность «славянской идеи» [2, с. 116].

Однако важно помнить, что в обществе Российской империи национальная принадлежность понималась как принадлежность к определенной религиозной общине. Исходя из этого, подъем патриотизма и вместе с ним национализма привел к обострению вероисповедного вопроса в государстве, где господствующей верой являлось Православие, в обществе, где большинство исповедовало православную веру. Но высокие профессиональные и моральные качества руководства военного духовенства не позволяли усугублению проблем, основанных на религиозных противоречиях. В частности, в специальном циркуляре от 3 ноября 1914 г. № 737 протопресвитера армии и флота Г. И. Шавельского содержались следующие ука-

зания к военному духовенству по вопросам веротерпимости: «...избегать по возможности всяких религиозных споров и обличений иных исповеданий, зорко следить, чтобы в полковые и госпитальные библиотеки не попадали брошюры и листы с резкими выражениями по адресу католичества, протестантства и других вероисповеданий, так как подобная литература может оскорблять их религиозное чувство и ожесточать их против Православной Церкви, а в воинских частях сеять пагубную для дела вражду. Подвизающееся на бранном поле духовенство имеет возможность подтверждать величие и правоту Православной Церкви не словом обличения, а делом христианского самоотверженного служения как православным, так и инославным, памятуя, что и последние проливают кровь за Веру, Царя и Отечество» [9, с. 239].

В этом отношении в практической деятельности протопресвитера армии и флота по руководству военным духовенством проявляется прагматизм, не зависящий от националистических идей, развиваемых религиозными философами. Прекрасно понимая обстановку, складывающуюся на фронте, Г. И. Шавельский пытался не допустить возникновения религиозных противоречий, которые бы непременно деморализовали войсковые соединения, где служили представители протестантизма и католичества, которые вне зависимости от того, что воевали против немцев, исповедовавших с ними одну религию, доблестно проявляли себя на фронтах войны. «Славянские» идеи, развиваемые Н. А. Бердяевым, больше способствовали росту поддержки в тылу и обеспечивали высокую мобилизационную активность.

Русское военное командование в Первой мировой войне смогло на деле доказать суждение о превосходстве духовных ценностей над техническими в знаменитом Луцком прорыве. Генерал А. А. Брусилов широко использовал возможности педагогического воздействия на военнослужащих силами военного духовенства для поднятия боевого духа. Существуют многочисленные примеры героических поступков военных священнослужителей, которые собственным примером вооду-

шевляли солдат на подвиги. Для иллюстрации можно привести героический поступок одного из священников, описанный в журнале «Вестник военного и морского духовенства» от 1916 г. Так, командир 9-го драгунского Казанского полка в телеграмме от 22.06.1916 на имя протопресвитера изложил выдающийся подвиг полкового священника Шпичака: «27 мая после приказа об атаке неприятельских позиций, священник крестом благословил полк и его командира, поскакал впереди, тем самым своим самоотверженным примером воодушевил драгун, не щадя своей жизни. Заскакав далеко вглубь поля сражения, Шпичак спешился и стал перевязывать раненых, приобщать и благословлять умирающих. Командир полка отмечал, что поступок священника являлся «беспримерным случаем в истории русской конницы» и «участие священника в конной атаке вызвало удивление и восторг в полках дивизии». В конце телеграммы командир восторженно писал, что он «счастлив иметь в рядах своего полка столь доблестного священника» [9, с. 450–451].

В какой-то степени моральный фактор также являлся залогом успеха данной войсковой операции, впоследствии названной Брусиловским прорывом. Здесь уместно вспомнить слова выдающегося французского полководца и государственного деятеля Наполеона Бонапарта, который считал, что моральных дух относится к физическому, как 3 к 1. В свою очередь, выдающийся русский полководец времен Первой мировой войны — генерал А. А. Брусилов еще раз подтвердил эту простую формулу, грамотно реализуя возможности использования священников военного духовенства в деле патриотического воспитания военнослужащих.

Необходимо подробнее остановиться на таком субъекте религиозного воспитания, как военное духовенство, которое также являлось носителем религиозно философских идей, передававшихся русским военнослужащим в ходе педагогического воздействия.

Само по себе религиозное воспитание, осуществляемое силами военного духовенства, представляло собой организо-

ванный процесс передачи религиозного опыта от старшего поколения к младшему. Система религиозного воспитания включала в себя совокупность взаимосвязанных компонентов педагогической среды, которые обеспечивали формирование религиозного сознания и поведения военнослужащих в годы Первой мировой войны в соответствии с идеологией и практикой определенной конфессии [6, с. 16].

Применительно к нашему исследованию стоит добавить, что практика религиозного воспитания военнослужащих Российской императорской армии основывалась в том числе на идеологии, которая формировалась с учётом многочисленных идей русских религиозных философов, отмечаемых нами выше, которые базировались на религиозной концепции В. С. Соловьева. В сложной внутриполитической обстановке военному духовенству удавалось внушать солдатам идею об исключительности России и необычайности ее миссии. Славянская цивилизация, являвшаяся самой молодой из всех сложившихся, находилась на стадии обретения национальной независимости и независимости её духа [3, с. 1]. Подобные концепции выражались прежде всего Н. А. Бердяевым, который развивал, дополнял и углублял идеи В. С. Соловьева, и они в свою очередь находили свою реализацию в ходе патриотического воспитания, осуществляемого военными священниками в годы Первой мировой войны.

К вопросу о превосходстве русских духовных ценностей в годы Первой мировой войны: стоит помнить о точке зрения С. Н. Булгакова, который считал, что «европейская цивилизация дошла до естественного самовозгорания, и, прежде всего, в своей материальной основе» [3, с. 113]. По его мнению, западная цивилизация рушилась, так как не имела моральной и нравственной базы, подобно русской. Его идеи в какой-то степени пересекались с мыслями В. С. Соловьева и Н. А. Бердяева об очищении, которое откроет перед человечеством перспективы возрождения на новых морально-нравственных основах. Мнение С. Н. Булгакова о вырождении морально-нравственных ценностей немцев подтверждается выдержками

из периодической печати, собранными в журнале «Вестник военного и морского духовенства». В частности отмечается, что немецкие военнослужащие проявляли нечеловеческую жестокость по отношению к пленным русским и солдатам и мирному населению, что в свою очередь «открывает перед нашими глазами всю духовную пустоту и моральную дикость хваленого культурного немца» [7, с. 812]. В противовес этому приводятся свидетельства пленных немецких солдат о духовном богатстве русских военнослужащих. Так, одного раненого пленного немецкого офицера очень поразило отношение русских к пленным: «...нигде за все время своего следования по России я не видел не только грубости со стороны русских, но даже сердитого, недоброжелательного взгляда на меня и на моих товарищей соотечественников». Также немец вспоминал: «за нами ухаживали совершенно с таким милосердием и с такой же трогательной лаской, как и за своими — русскими» [7, с. 813].

Данные факты, как выражался С. Н. Булгаков, свидетельствовали о банкротстве всей новоевропейской цивилизации, обличали её и выносили на справедливый суд новой истории. По его мнению, «теперешний поворот истории совершенно не предполагался эволюционными схемами, является для них катастрофическим сюрпризом. Происходит же нечто гораздо более потрясающее, чем все бывшие доселе революции, ныне вспыхнуло пламя, испепеляющее многое из того, что достойно сожжения» [5, с. 113].

Стоит признать, что русское общество, частью которого было военное духовенство и окормляемые им военнослужащие Русской императорской армии, разделяло патриотические идеи, базировавшиеся на воззрениях русских религиозных философов-последователей В. С. Соловьева.

Высокий уровень патриотизма в начале Первой мировой войны, поднятию которого способствовала духовная идеология, позволил Российской империи успешно провести оперативную мобилизацию, во что почти не верили неприятели, и с достоинством противостоять вражеской агрессии. Даже после

неудач, вызванных, прежде всего, внутриполитическими проблемами, российской армии удалось совершить героический прорыв на Юго-Западном фронте, являвшийся образцом военного искусства.

С другой стороны, огромные потери, которые несла российская армия в одной из самых кровопролитных войн в истории человечества, привела к смене значительного количества военнослужащих в Русской императорской армии, что повлияло на изменение настроений в армейской среде. Солдаты, мобилизуемые на фронт Первой мировой войны, приносили с собой все внутриполитические проблемы, которые происходили в стране. Здесь уместно вспомнить о другом философском социально-экономическом подходе к вопросу о целесообразности ведения войны, который базировался на политико-философской традиции марксизма.

Именно такие идеи возобладали в сознании большинства русских солдат в конце Первой мировой войны, что и привело к заключению унизительного для России и русского народа Брестского мира. Большевистская пропаганда, основанная на классовой борьбе за экономические блага, подрывала боевой дух солдат, толкая их к мысли о борьбе с внутренними классовыми врагами. Впоследствии результаты Первой мировой войны докажут, что среди победителей окажутся те страны, где долг перед Отечеством окажется важнейшей составляющей национального самосознания. Российская империя имела все предпосылки оказаться в числе стран-победителей в силу сложившейся высокой и богатой духовной идеологии, скрупулезно и длительно формируемой в том числе русскими религиозными философами, однако нерешенность внутренних проблем толкнула русский народ к прагматическим устремлениям, впоследствии приведших к катастрофе, которую предвещал В. С. Соловьев.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В завершении исследования необходимо сделать следующие выводы. Во-первых, идеи, формируемые русскими религиоз-

ными философами, внесли огромный вклад в становление русской религиозной идеологии, наличие которой позволило Российской империи успешно вступить в Первую мировую войну для отстаивания своих геополитических интересов наравне со своими союзниками по Антанте.

Во-вторых, священники военного духовенства, являвшиеся носителями религиозно-философских идей, умело использовали их в патриотическом воспитании и поднятии боевого духа в войсках, где эта работа была должным образом построена военным командованием. Об этом свидетельствует успех Брусиловского прорыва.

В-третьих, стоит помнить о том, что высокая отдача военных священников своему делу, совершение подвигов, которые являлись примером для военнослужащих, не спасли российскую армию от развала в конце Первой мировой войны, когда победа была так близка.

Сложившаяся духовная идеология могла быть эффективной в условиях войны только тогда, когда она успешно взаимодействовала с сильными государственными институтами, без которых она была бы просто бесполезной. Религиозная идеология оказалась бессильной против социально-экономической идеологии, основанной на классовой борьбе, которой заразилось российское общество. Разжигаемая большевиками классовая война привела к уничтожению державных институтов, а вместе с ними были разрушены институты армии и военного духовенства.

Православная религия являлась неотъемлемым спутником русской армии на всем протяжении её становления и развития. Военные священники вместе со своей паствой — воинами русской армии достигали блестящих побед и переживали горечь поражений. Восстановление института военного духовенства в современных российских вооруженных силах демонстрирует преемственность славным традициям Русской императорской армии — одной из сильнейших тогда армий мира. Во многом это связано с важнейшей функцией, осуществляемой военным духовенством — религиозным воспитанием военнослу-

жащих, которое неразрывно связано с обеспечением высокого морального духа и патриотизма. В современных социально-политических условиях институт военного духовенства продолжает развиваться и совершенствоваться, и его авторитет среди военнослужащих непреклонно продолжает расти. Однако стоит признать, что существенной проблемой в повышении эффективности педагогического воспитания военнослужащих силами военного духовенства является отсутствие единой религиозной идеологии в российском обществе. Дореволюционными русскими религиозными философами был накоплен огромный опыт в формировании духовной идеологии, которую разделяла большая часть общества Российской империи. Военные священники, в том числе как носители этих идей, в работе со своей паствой приобщали её к духовной идеологии, тем самым пробуждая в солдатах и офицерах высокие моральные качества, чувство патриотизма и моральный дух, наличие которых позволяло им в нечеловеческих условиях войны героически отстаивать интересы своего Отечества. Поэтому в нашем исследовании для раскрытия данной проблемы были использованы хронологические рамки Первой мировой войны. В этой Великой войне полковые священники как носители и распространители русских религиозных идей проявили себя наиболее храбро и доблестно. Ценнейший опыт, накопленный ими, нуждается в теоретическом осмыслении, что и предпринято нами в настоящей статье.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Бердяев Н. А.* Душа России. — М.: Типография товарищества И. Д. Сытина, 1915. — 42 с.

2. *Бердяев Н. А.* Судьба России. — М.: Советский писатель, 1990. — 346 с.

3. *Бердяев Н. А.* Русское и европейское отношение к войне // Утро России. — М., 1916. — № 285 (13 октября).

4. *Борщукова Е. Д.* Русская религиозно-философская мысль о характере и вероятных последствиях Первой мировой вой-

ны. // Вестник Костромского государственного университета. № 5. 2014. С. 73–77.

5. *Булгаков С. Н.* Война и русское самосознание. — М.: Типография товарищества И. Д. Сытина, 1915. — 59 с.

6. *Иванов В. П.* Становление и развитие системы религиозного воспитания военнослужащих русской армии в XVIII — начале XX века : дис. ... доктора педагогических наук : 13.00.01 / Иванов Владимир Петрович. — Москва, 2014. — 608 с.

7. Из периодической печати // Вестник военного и морского духовенства. Пг., 1914. № 23.

8. *Ильин И. А.* Путь духовного обновления // Ильин И. А. Религиозный смысл в философии. — М.: Изд-во АСТ, 2003. — 695 с.

9. От полевой канцелярии протопресвитера // Вестник военного и морского духовенства. Пг., 1916. № 15–16.

10. *Соловьев В. С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением Краткой повести об антихристе и с приложениями : С портр. авт. / В. Соловьев. — 3-е изд. — Санкт-Петербург : Труд, 1901. — XXII, [2], 279 с.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ

Общие требования к публикациям

В начале статьи с выравниванием по центру на *русском языке* указываются с красной строки:

- Номер по Универсальной десятичной классификации (УДК)
- Название статьи (строчными буквами)
- Инициалы и фамилия автора
- Название организации, в которой выполнялась работа (первого автора)
- Краткая аннотация (300–500 печатных знаков)
- Ключевые слова (3–5).

Далее через два пробела в той же последовательности информация приводится на английском языке.

Статья должна содержать:

- краткое введение
- цель исследования
- материалы и методы исследования
- результаты исследования и их обсуждение
- выводы
- заключение
- список литературы на русском языке, а также список литературы на латинице.

Сам текст должен начинаться с вводной части в проблему исследования, включающей в себя обзор существующих работ по этой теме. Затем определяются направления научных исследований, формулируются гипотезы, анализируются результаты, делаются практические выводы и их практическая применимость.

В процессе написания статьи следует внимательно отнестись как к цитированию чужих работ, так и к библиографическому списку, помещенному в конце статьи. Этот список не должен быть очень большим (желательно не более 15 источников), и в нем должны быть указаны только те работы, на которые есть ссылки в тексте.

Дополнительные требования

Текстовый редактор	Microsoft Word
Поля	верхнее и нижнее – 2 см, левое – 2 см, правое – 2 см
Основной шрифт	Times New Roman
Размер шрифта основного текста	14 пунктов
Межстрочный интервал	полуторный
Выравнивание текста	по ширине
Абзацный отступ (красная строка)	1,25 см
Нумерация страниц	не ведется
Рисунки	внедрены в текст. Каждый рисунок должен иметь подпись (под рисунком)
Ссылки на литературу	в квадратных скобках и с указанием страницы (для печатных изданий) [1, с. 2] в соответствии с пристатейным списком литературы, который составляется в алфавитном порядке
Объем	минимум 5 страниц
Оформление списка литературы	ГОСТ Р 7.05-2008

По вопросам публикации ваших работ обращайтесь по адресу:
izdat.kds@yandex.ru

ББК 86.372
УДК 271.2
Б 746

По благословению
Высокопреосвященнейшего Климента
митрополита Калужского и Боровского

БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ СБОРНИК

Компьютерная верстка Крупина М. В.
Корректор Шаибова Т. К.

Религиозная организация – духовная образовательная организация
высшего образования «Калужская духовная семинария
Калужской Епархии Русской Православной Церкви»

Подписано в печать 7.12.2020
Формат 60*90/16 Тираж 500 экз.

Адрес редакции:
248000
город Калуга, Набережная, дом 4
Калужская духовная семинария
Калужской Епархии РПЦ

© Калужская духовная семинария
© Калужское епархиальное управление